



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Rogério Lopes, José

Coleções de fé, fluxos materiais e hibridismos nas festas religiosas

Ciencias Sociales y Religión, vol. 16, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 134-153

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976846010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

COLEÇÕES DE FÉ, FLUXOS MATERIAIS E HIBRIDISMOS NAS FESTAS RELIGIOSAS¹

José Rogério Lopes
Unisinos - Brasil

Resumo: As festas religiosas têm passado por importantes transformações contemporâneas, desde a modernização dos seus modelos devocionais, os processos de organização dos rituais, até os processos de patrimonialização cultural das mesmas. A partir de relatos etnográficos de três festas religiosas pesquisadas pelo autor, no Brasil, pretende-se expor como essas transformações ampliam o escopo de participação de atores sociais diversos – agentes de marketing, agentes de produção audiovisual, agentes culturais, entre outros – no fenômeno religioso. Em tal escopo ampliado, as agências desses atores fazem circular referentes da cultura material local, geralmente apropriados de coleções particulares de devotos e outros sujeitos locais, em fluxos sobrepostos à dinâmica ritual das festas que produzem hibridismos nas paisagens festivas.

Palavras-chaves: Colecionismo, hibridismo, festas religiosas.

Abstract: Religious festivals have undergone important contemporary changes since the modernization of their devotional models, processes of organization of rituals, to the processes of cultural patrimony thereof. From ethnographic reports of three religious festivals surveyed by the author in Brazil is intended to expose how these transformations enlarge the scope for the participation of different social actors - marketing agents, audiovisual production in culture, among others – in the religious. Phenomenon. In this broadened scope, agencies such actors circulate regarding the local material culture generally appropriate private collections of devotees and other local subjects, superimposed on the dynamics of ritual feasts that produce hybridity in the festive landscapes.

Keywords: Collecting, hybridity, religious feasts.

Introdução à questão

A abordagem sugerida no título desse artigo, da relação entre objetos e crenças, delimitada pelas dinâmicas de produção, circulação e consumo de bens religiosamente marcados, remetem diretamente para as elaborações de Douglas e Isherwood (2006), com um viés na elaboração de Kopytoff (2008).

Os primeiros autores expõem que “os bens são acessórios rituais: o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos” (p. 112). Esse processo é que torna a mercadoria (“um meio não verbal para a faculdade humana de criar” [p. 108]) em produto ou serviço. Nesse sentido, “o consumo é a arena em que a cultura é objeto de lutas que lhe conferem forma” (p. 103).

Diferentemente dos presentes (bens que se inserem em redes de dádivas), os produtos são bens que se inserem em redes de suporte à discriminação de valores. Eles são arranjados em perspectivas e hierarquias, configurando conjuntos particulares de classificação dos objetos no mundo.

Assim, os bens servem à construção de cercas ou pontes, que dão concretude e sentido ao mundo que nos cerca. Esse sentido é exteriorizado como uma marcação social, tornando-se um meio de pensar² “a adequação das coisas utilizadas para celebrar as diversas ocasiões (131).

As relações em que se inserem os bens demarcam estratégias de inclusão e exclusão. Ou seja, os bens têm “poder de atrair e manter a colaboração dos outros” (p. 131). Esses pressupostos levam os autores a afirmar que os bens se apresentam como uma forma de controle “das forças políticas e econômicas” (p. 131), explicitando, em seu conjunto, “preocupações de alcançar ou conservar poder e privilégio” (p. 141).

Enfim, para os autores, “o homem precisa dos bens para comunicar-se com os outros e para entender o que se passa à sua volta” (p. 149), o que sugere a superação, segundos os mesmos, da distinção entre necessidade e luxo (Bourdieu, 2006), que seria “culturalmente neutra e puramente técnica” (p. 152).

A necessidade de buscar um novo entendimento do caráter dos bens, no consumo, implicaria, ainda, para os autores, em uma análise que considerasse três abordagens complementares: uma epidemiologia da difusão da inovação; a ordem de aquisição dos bens; a disponibilidade pessoal dos bens.

De tal discussão destaca-se, primeiramente, a esfera do consumo como uma perspectiva de atribuição de propriedades relacionais aos bens, quando inscritas em valores demarcados socialmente. Nessa perspectiva, a elaboração de Kopytoff (2008) torna-se relevante, na medida em que o autor distingue as mercadorias (os objetos ou coisas), segundo o caráter mercantil das relações de troca estabelecido em sua aquisição, entre seu caráter definido como “coisa” ou “tipo de coisa”. Ou seja, para o autor, o caráter – ou propósito, em uma perspectiva fenomenológica – da aquisição de uma determinada mercadoria, condiciona o caráter – ou propósito – posterior de sua singularização. Dessa forma, a “mercadoria-coisa” tem seu valor estabelecido no

propósito mercantil da troca, enquanto a “mercadoria-tipo de coisa” tem seu valor estabelecido no propósito relacional que o indivíduo estabelece com a mesma, após a troca, atribuindo-lhe propriedades personificadas que inscrevem uma biografia cultural na vida das coisas.

Kopytoff (2008) interpreta que a aquisição das mercadorias estabelece um conflito entre sua mercantilização e sua singularização, nas sociedades complexas. Segundo o autor, tal conflito está implícito nos indivíduos, causando nestes, anormalidades inclusive de inconsistência de valores das coisas. Esses valores transformados estão presentes em pequenos grupos e em redes sociais, na medida em que as coisas inserem-se em classificações colecionistas:

Muitas coisas ‘coleccionáveis’ [...] também vivem esse paradoxo: conforme vão sendo transformadas em algo singular e mais atraente para colecionadores, ganham valor; e quando se tornam valiosas, adquirem um preço e se transformam numa mercadoria, o que de certa forma sabota a sua singularidade (Kopytoff, 2008, p. 110).

O segundo destaque da discussão anterior refere-se à ideia de que a exteriorização dos bens como uma marcação social torna-os um meio de pensar “a adequação das coisas utilizadas para celebrar as diversas ocasiões (Douglas; Isherwood, 2006: 131). Essa ideia deve ser circunscrita pela percepção necessária dos processos de exteriorização em que determinados bens se estabelecem como marcadores sociais específicos. Isso implica inserir a análise dos bens em um contexto ou dinâmica societária específica, de forma a compreender sua “situação biograficamente determinada” (Schutz, 2003).

Seguindo a indicação de Douglas e Isherwood (2006) acerca da adequação das coisas utilizadas para celebrar as diversas ocasiões, buscarei descrever, a seguir, três experiências etnográficas em contextos de festas religiosas³, buscando apreender como certos bens religiosos (com foco na imagética) circulam nas mesmas, segundo as abordagens complementares sugeridas pelos autores.

A Festa do divino Espírito Santo (São Luiz do Paraitinga, SP)

A Festa do Divino tem uma tradição de mais de 200 anos em São Luiz do Paraitinga, uma pequena cidade localizada no alto da Serra do Mar, região leste do estado de São Paulo, Brasil⁴. A “antiguidade” da festa, sempre enfatizada pelas pessoas do lugar, carrega marcas identitárias profundamente relacionadas à região, que já foi uma das maiores produtoras de café do país, durante o século XIX, e à cidade, que preservou dezenas de casarões imperiais e algumas igrejas do período. A importância dessas edificações fez a cidade ser tombada pelo Condephaat⁵ como patrimônio histórico⁶ estadual, em 1982. Alia-se a essa antiguidade inscrita nos casarões, igrejas e festas, o fato da cidade estar incrustada no “mar de morros” que caracteriza a topografia desse trecho da Serra do Mar, entre o Vale do Rio Paraíba e o litoral norte do estado de São Paulo. Dessa forma, o entorno da cidade é rico de paisagens naturais, destacando-se

a floresta remanescente de Mata Atlântica que hoje está protegida pelo Parque Estadual da Serra do Mar, criado em 1977.

Um aspecto analítico importante da Festa do Divino está em que a importância do evento assenta-se na sustentação de uma rede de relações entre pessoas, grupos familiares e bairros rurais da região. Essa rede sustenta agenciamentos de recursos sociais diversos, para além da esfera religiosa, e ultrapassa em muito os limites do município, estendendo-se para os municípios vizinhos e, daí, até o Vale do Paraíba e o litoral norte do estado de São Paulo. Boa parte dessas relações se reforça, durante todo o ano, pela peregrinação da Folia do Divino⁷.

Outro aspecto importante reside no ambiente audiovisual da festa. Durante sua realização, a cidade é acrescida de uma rica decoração, por todo o centro histórico e arredores da cidade, que inclui cordões de bandeirinhas coloridas espalhadas dos coretos das praças até os postes e pelas ruas, além de bandeirolas e flâmulas vermelhas enfeitando as janelas dos casarões e das casas, faixas e adereços nos postes, com iconografias do Divino Espírito Santo.

O arranjo festivo que aqui resulta da combinação entre cultura caipira, patrimônios culturais, redes de sociabilidade e imagética religiosa produziu circuitos⁸ endógenos e um modelo que predominou durante décadas, no século XX, oscilando pouco em sua organização e programação. Enquanto a manutenção do modelo de organização restringia os espaços de negociação de influências exógenas ao evento, que era geralmente sustentado por argumentos de identidade reconhecidos localmente, a manutenção do modelo de programação exteriorizava uma recorrência de manifestações legitimadas pela autenticidade⁹, amplamente reproduzidas pelos meios de comunicação que cobrem o evento,

Assim, a festa reproduzia não somente as suas manifestações tradicionais, senão também, uma ordem de relações especializadas entre os atores locais, dispostas em uma hierarquia coletivamente estabelecida e legitimada, na qual a negociação constante entre os atores institucionalizados eclesiais e leigos orientavam as pautas de ação do projeto de promoção do evento, mesmo que tensionados por conflitos constantes. Na ausência de agenciamentos exógenos desagregadores, as tipicidades características de um mundo pressuposto (Schutz, 2003) das manifestações religiosas tornavam recursivas as finalidades definidas pelos agenciamentos endógenos.

Porém, algumas mudanças aconteceram nesses modelos, nas últimas décadas, promovidas ora pela imposição constante de agenciamentos exógenos – na década de 1990, evidenciou-se progressivamente uma exposição midiática de algumas manifestações religiosas e culturais da cidade, como a Festa do Divino, as atividades da Semana Santa e o carnaval, e desde 2002, quando a cidade é elevada à condição de estância turística¹⁰, o assédio regular de visitantes provocado pela exposição midiática aumenta consideravelmente, impondo a necessidade de incorporar inovações na gestão dessa realidade (Santos, 2008) – ora negociadas por padres que se sucederam na paróquia, ora por agentes governamentais ou culturais locais que participaram da organização da festa. As primeiras, também sentidas em festas de cidades vizinhas no mesmo período (Silva, 2009), eram devidas à introdução de práticas e representações religiosas influenciadas pelo Movimento da Renovação Carismática, ou pela formação

conservadora e reformista de alguns padres, que não se correspondiam ou reconheciam com as tradições religiosas da população local.

No rastro dessas mudanças ocorrem dois fatos que aceleram o curso dos acontecimentos. Primeiro, uma mudança no campo das relações especializadas dos atores, devido a que alguns sujeitos locais tiveram projetos de Pontos de Cultura¹¹ aprovados em editais do MINC-Ministério da Cultura, em 2009 e 2010. O segundo refere-se a uma enchente do Rio Paraitinga, que margeia todo o centro histórico da cidade, ocorrida nos primeiros dias de 2010. Nessa “enchente histórica”, o rio subiu mais de dez metros acima de seu nível regular, cobrindo quase todo o centro histórico e provocando desabamentos de vários casarões, além da igreja Matriz e da igreja das Mercês.

Sobretudo, a enchente foi um fator importante de mudanças, na festa de 2010, porque implicou o resgate de elementos da memória coletiva, em três perspectivas complementares.

Primeira, a enchente reforçou o imaginário religioso local relacionados a outros desastres do passado, como outra enchente, “histórica” também, ocorrida em 1863, quando as águas do Rio Paraitinga chegaram até o segundo degrau da igreja Matriz.

Esse imaginário foi ampliado desde uma ampla cobertura jornalística nos meios de comunicação nacionais, gerando uma série surpreendente de manifestações solidárias, que foram de visitas de apoio de personalidades midiáticas até a realização de vários shows ou eventos promovidos por instituições, artistas e jogadores de futebol, visando arrecadar fundos para a reconstrução da cidade ou o atendimento das pessoas e famílias mais atingidas. Durante os primeiros meses após a enchente, era comum ver grupos organizados de denominações religiosas, torcidas organizadas de futebol, instituições filantrópicas, entre outros, visitando a cidade e prestando auxílio na limpeza da mesma, no atendimento de famílias desabrigadas, de crianças, na reorganização do lugar ou na reconstrução de prédios.

Evidentemente, os estragos causados pela enchente afetaram a autoestima da população, gerando um clima de desconsolo e abandono generalizado, que foi agravado pela demora das intervenções governamentais em prover os recursos necessários para o restabelecimento das relações cotidianas, em condições dignas.

Nesse contexto, algumas denominações evangélicas, buscando apropriarem-se do imaginário coletivo que ali se refazia, distribuíram folhetos pelos espaços da festa. Destacaria três deles. O primeiro se refere a cartazes espalhados em murais da cidade, produzidos pela Igreja Universal do Reino de Deus, onde constava uma evocação provocante, em caixa alta – “Deixa Deus guerrear a sua guerra” – complementada por considerações textuais sobre a importância de confiar a Deus a resolução da desagregação conflitiva que a sensação de abandono e perda produz na vida coletiva e na autoestima dos indivíduos. Essa evocação era acompanhada de informes sobre locais e horários de cultos, na cidade.

O segundo é um folheto dobrável em três abas, produzido pela Primeira Igreja Batista, da cidade de São José dos Campos (figura 1), e distribuído pelas casas e lugares públicos. Na aba da frente se destaca a frase “Deus ama essa cidade, mas ama ainda mais você!”. A segunda aba, interna, traz o seguinte enunciado:

A reconstrução e restauração completa da cidade levará alguns meses, talvez anos. Dependerá de muito dinheiro e trabalho. Porém para dar início na reconstrução de sua vida basta você olhar para Jesus e dizer: sim, eu aceito como meu único Senhor e Salvador. Ele virá com seus braços de amor, o abraçará e iniciará uma grande obra em sua vida.

Muito providencialmente, a terceira aba, externa, trazia a foto de uma janela típica dos casarões da cidade, utilizada recorrentemente em quadros de pintores locais e em produtos artesanais vendidos em lojas locais. Por fim, a aba que fazia o anverso do folheto, quando fechado, trazia convites para assistir “o programa da Igreja na TV Bandeirantes, aos sábados, às 10h”, e o site da igreja da web.

Figura 1



O terceiro é um folheto, também dobrável em três abas, produzido e distribuído pela denominação religiosa Testemunhas de Jeová. Trata-se de um típico folheto de divulgação dessa denominação religiosa, mas selecionado também providencialmente para a situação. Na aba que abre o folheto lê-se o título: “A Vida num Pacífico Mundo Novo”. Nas abas internas, um longo texto composto de excertos de passagens bíblicas do Gênesis (1:28), do Apocalipse (21:4), dos evangelhos de Pedro (3:13)¹², Isaías (65:17; 55:11; 2:4; 33:24), Mateus (6:9), Miquéias (4:4) e João (17:3), e dos Salmos (89:36; 37:29; 67:6; 72:16), discorriam sobre a razão para ter esperanças em um mundo novo, frente à experiência desagregadora das realidades de hoje¹³.

Dessa forma, outros agenciamentos religiosos efetuados na festa¹⁴ também articulavam os temas recorrentes da reconstrução (da cidade e “da vida”) e da volta às origens, assim como os elementos convergentes em torno da síntese entre festividade, religiosidade e identidade, em contextos de desagregação imaginária e concreta da vida coletiva.

Uma *segunda perspectiva* decorre do desabamento dos lugares centrais de realização dos rituais da Festa do Divino, como a igreja Matriz, que gerou um debate extensivo na população sobre a plausibilidade de sua realização, nesse ano. Porém, a Festa aconteceu, assim como aconteceram alterações significativas em seus rituais centrais. Isso porque a necessidade de reconstrução da cidade, depois da enchente, gerou um clima de “volta às origens” na Festa do Divino. De tanto ouvir essas

referências associadas discursivamente, não havia como deixar de pensar no quanto a memória coletiva é ativada conscientemente em situações de desagregação – imaginária ou real (Halbwachs, 1990)¹⁵ – como a causada pela imensa enchente, no início do ano.

Os locais centrais dos rituais foram substituídos: em lugar da Igreja Matriz, uma tenda de armação metálica com cobertura de lona, armada na praça; a interdição da rua que liga a rodoviária ao centro histórico, em função de um deslizamento de terra, leva os organizadores a transferirem o local de distribuição do afogado para o mercado municipal. A última vez que isso aconteceu foi em 1980 e o retorno da atividade ao lugar foi o fator inicial a produzir um clima de retorno às origens.

Complementando esse clima, por todos os cantos da cidade há fotografias expostas com referentes da memória coletiva, em imagens dos casarões derrubados, de festas antigas, de pessoas conhecidas já falecidas, das várias paisagens que a praça já assumiu no passado, além de outras situações. Todas essas imagens foram coletadas por agentes culturais locais junto às coleções privadas de indivíduos e famílias locais, motivados pelo resgate da memória da cidade e da festa.

Em meio a essa imagética da memória que se mistura com a “decoração” da festa, a imagem da igreja Matriz é um ícone recorrente. E se hoje a igreja está em restauração, vai se evidenciando nessa imagética da memória a importância que esse espaço possuía, e possui, como referente que projeta um “imaginário coletivamente significativo” para a identidade do lugar, um “nós” à maneira meadiana (Mead, 1982)¹⁶.

Entre outras referências dessa imagética da memória que gravitam em torno da igreja, o tapume que cerca a obra de reconstrução da mesma foi todo preenchido com desenhos pintados por alunos das escolas do centro da cidade. O tema desses desenhos é a própria igreja, de forma que, após a queda da mesma, seus escombros foram literalmente cercados de imagens do que ela ainda significava para as pessoas do lugar, em sentidos figurados diversos, que se intercalavam horizontalmente com os logotipos do IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e da empreiteira Biapó, que assumiu o projeto de reconstrução da igreja (Figura 2).

Figura 2



Outros referentes importantes dessa imagética foram localizados no mercado municipal e no Império. No mercado, desde 2010, uma exposição de fotografias

coloridas de Rosa Gauditano, sobre aspectos da Festa do Divino de 1984, plotadas em painéis plásticos, recria recursivamente o ambiente festivo de “antigamente”, também composto por bandeirinhas vermelhas distribuídas entre o telhado e uma grande barraca armada no seu interior, para a distribuição do Afogado. No Império, um grande quadro com a fotografia da igreja Matriz passou a ser exposto no espaço de um altar central, antes ocupado pelo andor do Divino Espírito Santo – isso em 2010, sendo nos anos seguintes deslocado para uma parede lateral.

Essa disseminação de uma imagética¹⁷ que reforça a memória local nos lugares de sociabilidade da festa, enfatizando elementos de tradição, vai constituindo uma convergência identitária que agencia a religiosidade e a cultura locais. Se tal convergência de elementos festivos, religiosos e culturais, eram agenciados inconscientemente na organização de festas anteriores, a partir de 2010 ela produz uma síntese original, nesse contexto, como nas missas que encerram os cortejos processionais dos rituais da festa, quando a liturgia dos cultos passa a ser acompanhada por corais e músicos que entoam canções tipicamente “caipiras”, ou do cancionário popular devocional, como “Os devotos do divino” ou “Cálice Bento”¹⁸.

Uma última mudança causada por essa imagética da memória local passou a ser incorporada na Procissão do Divino Espírito Santo, que ocorre no último domingo da festa. Essa procissão é formada pelo núcleo dos cortejos ocorridos na Festa: um casal ricamente vestido de Rei e Rainha do Congo, com uma criança à sua frente vestida de Príncipe e carregando um pequeno andor do Divino, os festeiros do ano com sua bandeira, os sacerdotes locais e a banda de música da cidade. A Procissão do Divino sai da praça e percorre várias ruas da cidade, circundando todo o centro histórico, até retornar à mesma, onde se realiza uma missa e a festa se encerra, oficialmente. Essa é a grande procissão local, na qual se somam ao núcleo dos cortejos o próprio andor do Divino, dezenas de anjinhos, sete crianças carregando cartazes com os dons do Espírito Santo, senhoras e senhores de Irmandades religiosas locais (com os respectivos andores de seus santos), dezenas de antigos festeiros com suas respectivas bandeiras, todos os grupos devocionais presentes na festa e boa parte da população local, além de visitantes e turistas. De novidade nesse cortejo, ocorreu a incorporação do quadro com a fotografia da igreja Matriz, exposto no Império, como componente intermediário entre os grupos populares e os anjinhos (Figura 3).

Figura 3



Quadro da Igreja Matriz incorporado à Procissão do Divino.

Fonte: Rodrigo Manoel Dias da Silva, 2010 (cedida pelo autor).

A *terceira perspectiva* se configurou nas conversas coletivas que presenciei, ou das quais participei, durante o evento. Nessas conversas, a realidade ali produzida era novamente debatida e negociada entre pessoas do lugar e de fora dele, de forma que as “ações latentes e manifestas” (Schutz, 2003: 49) na festa religiosa eram medidas em termos valorativos por propósitos definidos em escalas e situações distintas daquelas que formavam tradicionalmente o evento, explicitando agenciamentos de interesses e projetos diversos buscando sobrepor-se uns aos outros.

E nesse período da festa esses agenciamentos eram perceptíveis, em outros círculos de conversação (Simmel, 1983). O primeiro ocorreu em um restaurante local, de propriedade de Pedro. O diálogo com Pedro evidenciou e reforçou outra mudança na lógica dos atores locais e seus agenciamentos, que extrapolavam o contexto da festa, mas assumiam especificidades manifestas na mesma. Ocorre que alguns atores culturais locais – incluindo o próprio Pedro – tiveram projetos de Pontos de Cultura aprovados nos editais do Ministério da Cultura, em um total de cinco, no município.

Cito dois casos: em um, Cláudia, professora e moradora local, que teve um projeto de Ponto de Cultura selecionado nos editais do MINC, utilizou os recursos obtidos para montar o Moçambique São Luiz do Paraitinga, formado predominantemente por mulheres. Como o Moçambique de Cláudia é composto por algumas professoras do município, também é conhecido como “Moçambique das Professoras”. Além das mulheres que dançam, o grupo é composto também por três homens: dois instrumentistas (acordeom e caixa) e um Mestre, que ordena músicas e performance das demais. O segundo é o caso de Pedro, que utilizou os recursos obtidos para montar a Imperial Congada Cortejo de Todos os Santos, formada por sujeitos predominantemente de fora do lugar, mas que frequentam a cidade regularmente e com ela mantém alguma relação. Neste caso, são sujeitos ligados à mídia regional, professores de universidades e cursos pré-vestibulares, ou agentes culturais e de ONGs, de cidades próximas de São Luiz. O grupo se apresenta com várias mulheres na frente, uniformizadas e carregando grandes bandeiras, bem decoradas, que também desempenham as vozes do coro, nas canções entoadas pelo grupo. Às mulheres, segue um cortejo de instrumentistas, com várias violas e violões, caixas, tambores e pandeiros, com uniformes que mesclam motivos de grupos devocionais com traços carnavalescos.

As formas de inserção desses projetos na festa se efetuaram segundo estratégias distintas. O Moçambique “das Professoras” se apresentou no sábado e no domingo, no meio de outros grupos populares, disputando espaço e audição com os mesmos no entorno da Praça Oswaldo Cruz, durante os intervalos dos rituais religiosos oficiais da festa. Já a Imperial Congada saiu em horários alternativos – na noite de sábado e no fim da tarde do domingo – inaugurando um novo circuito de apresentações, que começava no Mercado Municipal e percorria ruas que circundavam o centro da festa, mas finalizava em frente ao Império, como os grupos populares tradicionalmente o fazem.

Dois aspectos importantes desses projetos agenciados na festa merecem ser destacados. Primeiro, o fato de que os coordenadores dos mesmos imprimiram e distribuíram folhetos informativos de suas manifestações, durante a festa. Segundo, que

tais folhetos exteriorizam condições e propósitos distintos acerca dos projetos desses atores. Cláudia distribuía um folheto explicativo da formação do grupo – um impresso caseiro – situando seu vínculo com as atividades do Ponto de Cultura e a proposta da formação do grupo, composto por mulheres. Na sequência, uma chamada para mulheres que quisessem compor o grupo afirmava, em uma forte conotação de gênero:

PONTO DE CULTURA FAZENDA SÃO LUIZ

Associação Mato Dentro

E.M.E.F. "Cassiana dos Santos Moreira"

Parceiros no apoio da **Cultura Popular** de São Luiz do Paraitinga-SP

Fale com a gente: (12) 97106020 - (12)91118085
pontodeculturafazendasauluiz@gmail.com

Estamos divulgando a **Dança do Moçambique** como dança da cultura popular caipira, originária da antiga "paulistânia". Inicialmente desenvolvida por jesuítas e, posteriormente, influenciada pela cultura afro. Estimula a atenção, concentração, coordenação motora, reflexo e condicionamento aeróbico requerendo um esforço mediano. Perda de 350 a 450 calorias em 1h. de prática.

Atividade ideal para todas as idades!

CULTURA POPULAR NO DIA-A-DIA É A CARA DO BRASIL.

Já Pedro e outros participantes da Imperial Congada distribuía um folheto impresso em uma gráfica na cidade de Taubaté, nas cores branca e vermelha, onde constavam: um texto de sua autoria, letras de músicas cantadas pela congada, algumas imagens ilustrativas de ícones da festa, e endereços eletrônicos e números de celulares dos seus organizadores (Figura 4). Além das produções diferenciadas dos folhetos, que já aponta para condições e propósitos distintos de seus agenciamentos, destacaria o texto de Pedro, que está grafado na folha inicial de seu folheto:

*Muito se perdeu em nossa cidade. Quando lembramos e falamos da trágica enchente um nó na garganta se forma, calando as palavras. Há muito que limpar, restaurar e reconstruir, ainda temos muito trabalho pela frente. Contudo, o que não pode se perder é a vontade de fazer aquilo que gostamos e valorizamos. Tocar e cantar Congada na Festa do Divino é muito gostoso, "restaura" nossas Almas, nos alimenta de energia para continuarmos lutando para viver uma vida digna e honesta em São Luiz do Paraitinga, que é um bem de "TODOS". **Que o Divino nos abençoe! CANTE COM A GENTE!** (Pedro).*

Figura 4



Aqui, diferente dos propósitos manifestos no folheto do Moçambique, enfatiza-se os temas recorrentes nas conversações ocorridas na festa – reconstrução da cidade e “da vida”, volta às origens – em suas imbricações com outras referências de relações locais, identificadas nas expressões “‘restaura’ nossas almas”, “*vida digna e honesta* em São Luiz do Paraitinga”, e “BEM DE TODOS”. Insinuações veladas, como o gato que passa na sombra, que provocaram reações diversas entre as pessoas que receberam e leram o material, como constatei no domingo da festa.

A implementação desses projetos alocou recursos diretos para esses atores, permitindo uma relativa autonomia de ação dos mesmos, em detrimento do modelo de agenciamento prevalecente no município e no Estado de São Paulo, baseado na dependência dos mesmos às definições e diretrizes das políticas culturais dos governos municipais e estadual. Neste modelo, geralmente a liberação de recursos converge para a implementação e manutenção de um calendário cultural oficial do Estado, com circuitos identitários elaborados sobre manifestações culturais materiais e imateriais de determinadas regiões. Constituído no âmbito de planos de governo, esses calendários privilegiam ou priorizam manifestações organizadas segundo critérios oficialmente legitimados de cultura, incluindo-se aí um “campo de possibilidades abertas” (Schutz, 2003) às especificidades locais que compõem regiões e estados do país. Ora, os atores culturais que agenciam projetos, nesse modelo, tendem a especializar sua performance segundo os “imperativos sociais de desempenho”¹⁹ (Yúdice, 2006) estabelecidos nas trocas e circularidades de influências políticas em jogo, nesse processo, reproduzindo normas e modelos circunscritos em um campo hegemônico de legitimações e reconhecimentos.

Os projetos e manifestações dos atores locais, em São Luiz do Paraitinga e durante a Festa do Divino, por outro lado, evidenciam a potencialidade dos Pontos de Cultura implementados no município em mudar a escala hierárquica das relações locais de agenciamento de recursos e romper com a lógica de uma hegemonia no campo cultural. Essa potencialidade se efetua na medida em que os recursos agenciados permitem estender as deliberações da ação dos atores para um “campo de possibilidades

problemáticas” que extrapola, por sua vez, o mundo pressuposto da ordem tradicional da cultura.

Todavia, ao extrapolar o mundo pressuposto dessa ordem tradicional, tais atores utilizam de algumas tipicidades constituídas e constituintes da cultura local para fabricar novas identidades. Assim, na maioria dos casos observados durante a festa, esses atores e seus projetos efetuam “traduções”²⁰ (Hall, 2005) das manifestações locais, que retroagem nos circuitos e atividades do evento.

A festa do Círio de Nazaré (Belém, PA) e a Romaria de Caravaggio (Farroupilha, RS)

O caso que melhor situa a identificação e análise das perspectivas anteriormente expostas é a Festa do Círio de Nazaré, onde ocorre a maior procissão católica do mundo. A grandiosidade do Círio projeta vários circuitos menores de reprodução dos seus rituais por toda a Amazônia, em movimentos circulares concêntricos²¹, que reforçam a centralidade da festa em Belém. A investigação e a análise desse evento permitiram reconhecer estratégias operadas pela igreja católica, na região, de construção de uma identidade religiosa amazônica, que tem sua formação e reprodução estruturada sobre tais circuitos de devoção à Virgem de Nazaré, também chamada de “Mãe Peregrina” e “Mãe Amazônica” (LOPES, 2011).

As mediações tecnológicas operadas desde os usos de máquinas fotográficas digitais, celulares com câmera e filmadoras digitais (handy cams), por devotos e romeiros que afluem à festa e ao santuário, até a presença massiva de meios de comunicação que cobrem a festa na sua íntegra e a difundem pelo Pará e toda a região amazônica, têm produzido um campo imagético sobre o evento que reforça constantemente o imaginário religioso-devocional regional e têm constituído uma diversidade de repertórios digitais de imagens sobre o mesmo.

A projeção alcançada pelo evento faz convergir em torno do mesmo outros circuitos identitários e de ações coletivas, em busca de apropriação do seu capital simbólico, que repercute na constituição e exteriorização dos repertórios acima citados. Esse é o caso de três importantes manifestações que ocorrem durante o período do Círio, em Belém: o Auto do Círio, espetáculo teatral de rua produzido por alunos de teatro da UFPA, que a cada edição do Círio elegem um tema para ser dramatizado no espetáculo; o Arraial do Boi do Pavulagem, cortejo festivo de origem popular produzido e realizado por associações de artistas e agentes culturais de Belém; e a Festa da Chiquita, espetáculo festivo performático realizado pelas associações ligadas ao movimento LGBTT do Pará (figura 5).

Figura 5



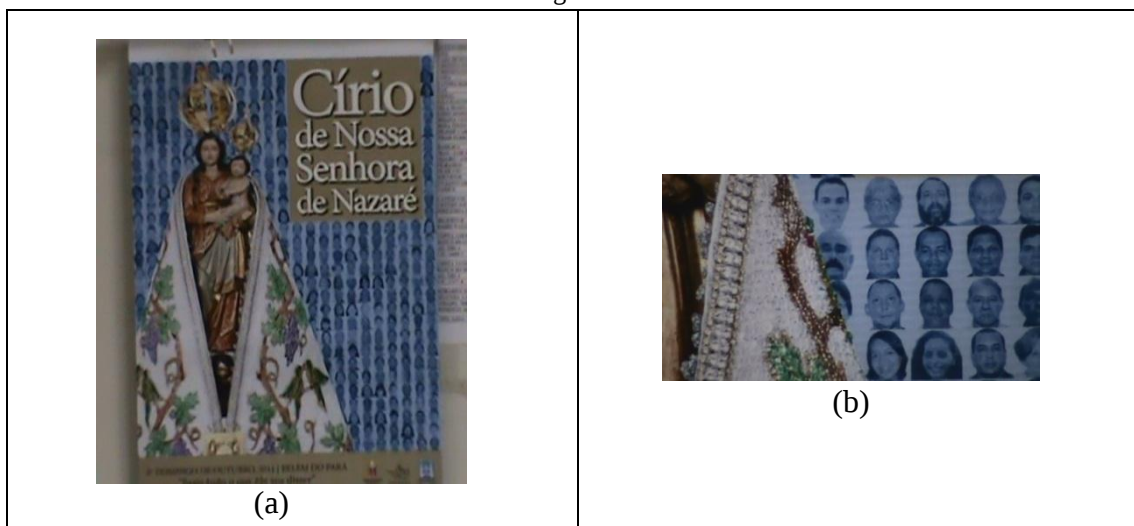
Figurino Drag Queen da Virgem de Nazaré na Festa da Chiquita de 2008 (Foto: Mácio Ferreira, disponível em: www.ufpa.br/.../beira65/noticias/rep9.html).

Esses eventos ocorrem nos interstícios temporais e espaciais dos circuitos e rituais da Festa do Círio, produzindo uma complexidade ritual que se torna difusa, pela agência identitária simultaneamente complementar e concorrencial que projetam na Festa.

É nessa dinâmica complexa e difusa que as mediações imagéticas operam reflexividade, na medida em que os registros audiovisuais produzidos por devotos, romeiros, turistas, empresas, instituições e a mídia geram fluxos imagéticos que se misturam em representações que ultrapassam a esfera religiosa, estrito senso²².

Porém, a produção massiva de referentes imagéticos, na festa, é um dos elementos sobre os quais recai o controle eclesiástico. No caso do Círio de Nazaré, a coordenação da festa realiza um concurso de fotografias, desde 2009, incentivando os participantes a enviarem as imagens realizadas durante sua participação – com cessão de direito autoral – que formam um patrimônio digital ainda não divulgado. Enquanto isso, muitas dessas imagens compuseram o cartaz do Círio de Nazaré de 2011 (Figura 6), evidenciando uma circularidade de influências no processo.

Figura 6



Exemplo de apropriações circulares no Círio de Nazaré. (a) Cartaz do Círio de 2011. (b) Fotos de devotos compondo com a imagem da Santa.

Embora o caso do Círio corresponda bem às perspectivas anteriores, eles também apareceram, em menor ou maior medida, na festa de Nossa Senhora de Caravaggio (Farroupilha, RS).

Nesse caso, tais perspectivas se exteriorizam em referentes e arranjos mais sutis, uma vez que os agenciamentos identitários nela operantes não produzem fluxos difusos, mas tendem a se focar em contextos singulares no interior da Festa. Isso ocorre por vários fatores: a Festa realiza-se em um Santuário localizado fora da cidade de Caravaggio (8 km de distância), o que a isola relativamente das influências regulares dos segmentos de atores diferenciados do meio urbano, permitindo maior controle eclesiástico do evento; a Festa caracteriza-se pela ocorrência de romarias, geralmente realizadas por pequenos grupos de devotos de várias cidades da região (Serra Gaúcha) e de outras regiões do estado do RS, o que restringe temporalmente as influências desses atores sobre o evento e fragmenta os processos relacionais estabelecidos entre os mesmos, no período; o Santuário de Caravaggio passa por um processo de modernização de sua infraestrutura, visando atender satisfatoriamente o grande afluxo de romeiros e devotos, que gerou o deslocamento de alguns de seus referentes espaciais e simbólicos, fazendo conviver, no mesmo espaço e em contiguidade, a antiga e pequena Basílica – onde se depositavam ex-votos – a nova e bem maior Basílica e um novo salão de ex-votos; a antiga Basílica, que é também um referente memorial da chegada de imigrantes italianos à região, passa por um processo de revitalização, com vistas à sua patrimonialização, o que ainda não ocorreu; o novo salão de ex-votos segue um padrão de disposição dos mesmos de caráter simétrico, com características modernas de museificação, influenciadas por reformas já ocorridas em outros santuários católicos, como o de N. Sra. Aparecida (Aparecida, SP) e de N. Sra. de Nazaré (Belém, PA); o entorno do Santuário é caracterizado por ambientes naturais de serra e vegetação exuberante, o que propicia, ou sugere, entrecruzamentos de percepção dos fenômenos religiosos com fenômenos naturais, ou holísticos, atribuindo aos romeiros que para lá se orientam características semelhantes às dos grupos de atores que percorrem caminhos e rotas criados contemporaneamente para a expansão do turismo religioso (TONIOL; STEIL, 2010).

Nesse quadro de referências, optou-se por investigar mais especificamente as agências produzidas por romeiros e devotos que interferem no projeto de modernização e patrimonialização do santuário²³, de forma a explicitar os referentes imagéticos produzidos e manipulados nessas agências (Figura 7).

Figura 7



Exemplos de inserções de imagens nos painéis da Sala de ex-votos, Santuário de Caravaggio.

Anotações conclusivas

As pesquisas de campo e as análises já elaboradas permitiram evidenciar que as relações sociais interativas propiciadas pelas mediações imagéticas operam em um duplo sentido: de um lado, o acesso aos recursos tecnológicos de registro audiovisual, como câmeras digitais, handy cams e celulares com câmera, e seu uso massificado, deslocam a percepção do ator que os utiliza dos eventos diacrônicos para os eventos sincrônicos, na festa religiosa. Assim, rituais religiosos afetados pelo uso massificado de tecnologias de registro audiovisuais modificam sua estrutura, ora liberando, ora incorporando fluxos de interações diversas, que comunicam sentidos e ampliam campos de percepção entre os seus participantes. Nesses rituais, a experiência de devotos e romeiros torna-se cada vez mais difusa, mesmo quando seguem os circuitos tradicionais²⁴ dos eventos que orientam a participação dos mesmos.

O depoimento de um devoto, no Círio de Nazaré (Belém, PA) dá um exemplo disso, quando relata mudanças que o uso da máquina digital lhe proporcionou:

Ah, antes não dava para tirar muita foto. Até que dá vontade, mas tinha de pagar a revelação e isso saia caro, então tirava só o que era mais importante. Com essa maquininha, só hoje eu tirei umas.... [vemos o contador da máquina] 223 fotos. Isso vai dar bastante coisa para ver [risos]. [E com quem o sr. vai ver essas fotos?] Com a família e os vizinhos (Sr Francisco, 70 anos).

Condicionado pelo uso de máquinas de fotografia tradicionais e seus processos e custos de revelação, os devotos se limitavam a registrar *o que era* mais importante. O depoimento acima, entre outros coletados, sugere que essa hierarquia de importância mudou. Nessa mudança, supõe-se que o caráter das lembranças que compõem a memória do que aconteceu também se modificou, afetando a percepção dos atores

acerca do que lembrar. Assim, altera-se a seletividade da memória pela possibilidade de ampliar a presentificação das lembranças.

Por outro lado, as relações sociais interativas propiciadas pelos usos da tecnologia colocam a memória individual dos participantes desses eventos em suspensão, constituindo repertórios digitais de lembranças (ou coleções) que servem a propósitos diversos, individuais ou coletivos, privados ou públicos.

Em geral, esses propósitos estabelecidos são legitimados coletivamente, na medida em que se configuram em projetos partilhados por atores locais (entre si), em projetos que relacionam atores locais e atores exógenos, ou em projetos que são efetivados por atores exógenos somente (mais raros).

Exemplos desses repertórios e seus usos foram encontrados nos três contextos investigados, explicitados em variadas formas de organização e classificação: desde o repertório mais recorrente, que se estabelece nas variações digitais de ex-votos espalhados pelos santuários, nos arquivos digitais de imagens em computadores, no uso de imagens como *bitmaps* em telas de computadores pessoais ou de celulares, até os repertórios reconhecidos em *blogs* pessoais na *web*, *webgroups* ou sítios na *web* construídos para arquivar e expor esses registros.

Nesses repertórios se projetam, enfim, estruturas de sentimentos e convenções que se formam no uso e na produção recorrente desses registros audiovisuais, como suporte das concepções coletivas em negociação nessas manifestações, ou fora delas. Porém, na medida em que tais repertórios são projetados como convenções²⁵, a legitimidade coletiva atribuída aos mesmos varia não somente pela partilha entre atores ou por propiciarem mediações nas relações entre segmentos endógenos e exógenos à produção dos eventos estudados, mas também, pelo escopo que o agenciamento operado pelos atores assume, no contexto atual de patrimonialização das “manifestações [culturais] expressivas”, como já discutido por Martins (2009) e Graburn (2008).

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença*. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: MEC/FUNARTE, 1978.
- _____. *Sacerdotes de viola. Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *Os caipiras de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Os deuses do povo. Um estudo sobre religião popular*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e cidadãos; conflitos multiculturais da globalização*. 4.ed. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens; para uma antropologia*

do consumo. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 21.ed. São Paulo: Loyola, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.) *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-29.

GRABURN, Nelson. Reconstruindo a tradição; turismo e modernidade na China e no Japão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 23, nº 68, p. 11-21, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura*; aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos (Vols. I e II). Lisboa: Editorial Presença, 1973.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRIJP, K. V.D; BROD, B. *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. (Tomo II/I). 3.ed. São Paulo: Paulinas/Petrópolis: Vozes, 1983, p. 245-411.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto alegre, Ano 18, nº 37, p. 25-44, jan.-jun. 2012.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: A mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma nova perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2008. p.89-121.

LOPES, José Rogério. Festas religiosas, fluxos identitários e hibridismos na esfera pública. In: STEIL, C. A.; ORO, A. P.; CIPRIANI, R.; GIUMBELLI, E. (Orgs.) *A religião no espaço público*; atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 139-155.

_____. O divino retorno. Uma abordagem fenomenológica de fluxos identitários entre a religião e a cultura. *Etnográfica*, Lisboa, Vol. 16 (2), p. 339-364, junho 2012a.

_____. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1), p. 155-181, 2011.

_____. *A imagética da devoção*; a iconografia popular como mediação entre o ethos religioso e a consciência da realidade. Porto Alegre: EDUFRGS, 2010.

_____. Devoções, ciberespaço e imaginário religioso. Uma análise dos altares virtuais. *Civitas*, Porto Alegre, Vol. 9, nº 2, p. 224-242, mai.-ago. 2009.

LOPES, José Rogério; Silva, Adimilson Renato. Santuário de Caravaggio e a modernização de espaços sacralizados; notas etnográficas de uma romaria na serra gaúcha. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 14, nº 17, p. 105-132, jul.-dic. 2012.

MARTINS, Pedro. Cabo-verdianos em Lisboa: manifestações expressivas e

reconstrução identitária. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 15, nº 31, p. 241-262, 2009.

MEAD, George Herbert. *Espiritú, persona e sociedad*; desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires; Paidós, 2004.

SANTOS, João Rafael C. C. *A festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. São Paulo: USP (Dissertação de Mestrado em História Social), 2008.

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

SILVA, Adriana Oliveira. *A folia do Divino: experiência e devoção em São Luís do Paraitinga e Lagoinha*. São Paulo: USP (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social), 2009.

SIMMEL, Georg. Conflito e estrutura do grupo. In: E. MORAES FILHO (org.), *Simmel: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983, p. 150-164.

TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos A. Ecologia, Nova Era e peregrinação; uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano II, nº 17, p. 97-119, jan.-jun./2010.

TOFFLER, Alvin. *O povo e a cultura*. Rio de Janeiro: Lidador, 1965.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*; os usos da cultura na era global. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

Notas

¹ Uma versão anterior desse texto foi apresentada nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas no Mercosul, realizada em Porto Alegre, em 2013. Agradecimentos ao CNPq e à FAPERGS, pelos auxílios financeiros que subsidiaram a pesquisa cujos dados são parcialmente considerados aqui.

² Concepção partilhada por Canclini (2001).

³ As descrições que seguem estão baseadas em análises situacionais já elaboradas. Para mais detalhes dessas festividades, conferir Lopes (2011, 2012, 2012a) e Lopes e Silva (2012).

⁴ A localização da cidade, relativamente isolada dos fluxos de modernização que se desenvolveram nas margens da Rodovia Presidente Dutra, durante o século XX, permitiu a manutenção de seus traços tradicionais, configurados em um ambiente cultural de expressiva formação caipira, segundo Brandão (1983, 1995), onde a presença irregular de missionários católicos, até o fim do período Imperial, influenciou a difusão de uma “cultura bíblico-católica” (BRANDÃO, 1986) que se manifesta na crescente exteriorização da fé, em modelos devocionais diversos. E um desses modelos, segundo Hoornaert (1983), se organizou em torno da devoção e das festividades ao Divino Espírito Santo.

⁵ Conselho para o Desenvolvimento do Patrimônio Histórico, Arquitetônico e Artístico do Estado de São Paulo.

⁶ A concepção de patrimônio histórico, ou histórico-arquitetônico, explicita um modelo de “colecionamento de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado ‘outro’ [...] com o propósito de acumular e reter bens que são reunidos” (GONÇALVES, 2003: 22). Geralmente, tal concepção firma-se como categoria preservacionista (paradoxalmente moderna), com delimitações relacionadas com a de propriedade. Porém, como afirma Gonçalves (p. 27), “os seres humanos usam seus símbolos sobretudo para agir, e não somente para se comunicar. O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. [...] O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas”.

⁷ Trata-se de um grupo votivo de devoção ao Divino Espírito Santo, com formação semelhante às Folias de Santos Reis e mantido pela coordenação da festa de cada ano, que “esmola” por toda a região,

pousando em lugares e períodos específicos durante sua peregrinação. A cada pouso, a Folia atrai centenas de pessoas, que reproduzem o espírito da festa em comemorações locais, fazendo doações diversas, em espécie ou dinheiro, que serão revertidas para a Festa do Divino, em geral na distribuição do Afogado – cozido de carnes e batata servido no almoço do sábado final da festa.

⁸ Denomino como circuito um trajeto específico demarcado pela movimentação de atores significativos na produção de um evento festivo. Nos casos em análise, os circuitos que demarcam os rituais, cortejos processionais e movimentações de atores ocorridos nas festas religiosas estão relacionados a acontecimentos (na concepção de FOUCAULT, 2011, p. 57-58) que compõem os imaginários devocionais locais, desde concepções como origem, ancestralidade, tradição, autenticidade e memória coletiva.

⁹ As concepções locais de autenticidade, partilhadas entre agentes eclesiásticos, do poder público, historiadores e membros de Irmandades locais assentam-se em registros da antiguidade ou fundação da festa (sua origem), enquanto as concepções de identidade são amplamente reconhecidas pela população como registros de ações tradicionais, pela imersão na rede de relações que se forma em torno do evento, durante todo o ano (sua manutenção ou continuidade).

¹⁰ Lei Estadual de São Paulo n 11.197, de 5 de julho de 2002.

¹¹ Os Pontos de Cultura são estabelecidos em municípios do país segundo projetos apresentados por atores culturais aos editais do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura. “O Programa Cultura Viva é concebido como uma rede orgânica de criação e gestão cultural, mediado pelos Pontos de Cultura, sua principal ação. A implantação do programa prevê um processo contínuo e dinâmico e seu desenvolvimento é semelhante ao de um organismo vivo, que se articula com atores pré-existentes. Em lugar de determinar (ou impor) ações e condutas locais, o programa estimula a criatividade, potencializando desejos e criando situações de encantamento social”. (Disponível em: <http://www.ipecpesquisas.org.br/usuario/GerenciaNavegacao.php?caderno_id=396&nivel=3>. Acesso em 12/07/2010).

¹² Embora não haja evangelhos de Pedro na Bíblia, essa é a grafia correta no folheto coletado.

¹³ O encontro desses indícios reforçou uma prática de coleta de folhetos distribuídos nesses eventos, que aprendi a considerar desde a experiência de campo na festa do Círio de Nazaré, em Belém (PA), onde percebi que esses folhetos eram produzidos e distribuídos pela maioria dos atores que agenciavam algum tipo de recurso identitário no evento, buscando apropriar-se do capital simbólico em difusão nos seus rituais centrais e provocando fluxos que atravessavam a ordem e o controle da linearidade de suas atividades.

¹⁴ Aqui, exponho um caráter dos agenciamentos religiosos sobre a festa que é decorrente de tentativas de resgatar a autoestima da população local. Entretanto, esses agenciamentos religiosos operam também outras influências sobre a população e a festa, na medida em que configuram lentamente um campo religioso plural na cidade, de concorrência pela apropriação de fiéis, como descrito em Santos (2008: 157-162). Ocorre que essa pluralidade reduzia-se a mais quatro denominações evangélicas e um terreiro de umbanda, com sedes em áreas periféricas da cidade, até o período da enchente. Em 2011, quando retornei à cidade para acompanhar a Festa, o Secretário de Turismo da prefeitura me informou que haviam se registrado e sediado no município dez novas denominações evangélicas. Algumas, como a Igreja Universal da Graça, ocupando antigos casarões na região central da cidade.

¹⁵ Segundo Halbwachs (1990), a memória reproduz simbolicamente significados partilhados e vivenciados por grupos, comunidades e sociedades, de forma a dotar de sentidos os acontecimentos históricos e permitir a incorporação de conceitos na experiência coletiva. Nesse sentido, memória e imaginação operam regularmente contrações uma sobre a outra, como já indicou Deleuze (1988). Buscando interpretar essas contrações, Santos (2008: 17) descreve: “Jean Duvignaud, comentando o texto de Halbwachs, constata, a partir dessa discussão, a distinção entre a ‘memória histórica’ formada pelos fatos do passado construído a partir do presente, e a ‘memória coletiva’ que traz um aspecto mais mágico a este mesmo passado. A festa permite a construção dessa memória coletiva e também acaba influenciando diretamente a história do local no qual se realiza”.

¹⁶ E se Mead (2004: 184) expõe esse “nós” na forma de um “outro generalizado, ou organizado”, que permite aos selfs individuais desenvolver um centro de atividades, ou estrutura de atitudes, nas interações sociais, é também verdade que os objetos que formam o ambiente dessas interações podem se assumir, ou serem apropriados, nas identificações dos outros com quem interagimos, assumindo uma centralidade como mediação, em alguns casos, pelo caráter significativo que propiciam à organização das mesmas interações. Esse é o caso da igreja Matriz de São Luiz do Paraitinga, como pude verificar, mesmo antes da festa, em vários depoimentos de sujeitos da cidade entrevistados por emissoras de TV, logo após a queda da igreja, durante a cobertura que realizaram da enchente.

¹⁷ O termo *imagética* busca imprimir um caráter substantivo ao conjunto de imagens que se entrelaça e gravita em torno de determinadas práticas religiosas e vivências devocionais contemporâneas. Buscando superar a importância secundária atribuída ao uso das imagens no entendimento do fenômeno religioso, tratando-as regularmente como um registro simbólico que se reproduzia desde práticas e estratégias institucionais de evangelização ou difusão doutrinal das denominações religiosas, a concepção de *imagética* religiosa, ou devocional, requer reconhecer um caráter presencial às imagens, na contemporaneidade, que extrapola a impressão de um registro simbólico produzido fora delas, para, a seguir, interpretar essas presenças como constitutivas de redes de sentido, organizadas em torno de determinadas devoções e práticas religiosas. Assim, as imagens religiosas e devocionais existem como suporte ritual de demarcação social, uma espécie de geografia do sagrado, ou ao menos, das experiências religiosas vivenciadas pelas pessoas em determinadas situações (LOPES, 2010).

¹⁸ As edições anteriores da festa realmente não tinham esse caráter popular expresso na liturgia dos rituais. Até 1988, inclusive, as liturgias das missas de festas do Divino que acompanhei, na cidade, eram todas cantadas em latim, por um coral que se prostrava no mezanino anterior superior da nave da igreja Matriz. Esse elemento ortodoxo do ritual foi substituído pelas liturgias acompanhadas de cânticos evangelizadores de orientação reformista, como se verificou ocorrer nos centros urbanos do país, desde o final da década de 1980, e que predominavam até a festa de 2009, em que pese a influência ocasional dos carismáticos, que renovaram a liturgia das missas com suas canções em estilo *gospel*.

¹⁹ Desde a noção de *agenciamento* esboçada por Yúdice, trata-se de identificar atores que *agenciam* recursos identitários recuperados de uma “reserva disponível” nas trajetórias comuns de suas formações culturais, em diálogo com modelos culturais (no caso, estatais) predominantes na sociedade globalizada. Esse predomínio se expressa na configuração de um campo de forças performativas a condicionar a ação dos atores que, por vezes, imprimem uma dinâmica de operar *agenciamentos* nos intervalos daqueles modelos.

²⁰ E lembrando Stuart Hall (2005: 103), essas traduções são elaboradas “[...] por gente que viaja, mesmo quando permanece em suas casas ou escritórios”. Nesse sentido, é próprio afirmar que as traduções podem até ser locais, mas os criadores culturais que as elaboram são “sujeitos em trânsito” pelos processos da globalização, como o “homem em trânsito” consumidor de cultura, descrito por Toffler (1965: 50).

²¹ Trata-se de pequenos *Círios* que se realizam durante o ano, em várias cidades do interior do Pará e de outros estados da Amazônia. Por inflexão da igreja católica, as viagens que a “Mãe Peregrina” tem realizado pelo país também estimulam a realização de *Círios* em outros estados, fora da região norte.

²² Porém, a produção massiva de referentes *imagéticos*, na festa, é um dos elementos sobre os quais recai o controle eclesástico. No caso do *Círio* de Nazaré, a coordenação da festa realiza um concurso de fotografias, desde 2009, incentivando os participantes a enviarem as imagens realizadas durante sua participação – com cessão de direito autoral – que formam um patrimônio digital ainda não divulgado.

²³ A análise desse processo resultou na produção coletiva de um vídeo, intitulado “Santuário de Caravaggio: entre a modernização e a patrimonialização religiosas” (15min.) e na elaboração de um artigo (LOPES; SILVA, 2012).

²⁴ Denomino como circuito um trajeto específico demarcado pela movimentação de atores significativos na produção de um evento festivo. Nos casos em análise, os circuitos que demarcam os rituais, cortejos processionais e movimentações de atores ocorridos nas festas religiosas estão relacionados a acontecimentos (na concepção de FOUCAULT, 2011, p. 57-58) que compõem os imaginários devocionais locais, desde concepções como origem, ancestralidade, tradição, autenticidade e memória coletiva.

²⁵ Hoggart define *convenções* como “[...] o que permite a relação da experiência com os arquétipos” (1973: 163). Essa referência tem evidenciado um potencial *heurístico* rico nas pesquisas realizadas em campo, sobretudo, nas elaborações que consideram o caráter atual dos *agenciamentos* de atores envolvidos nas manifestações aqui analisadas, desde seus registros das memórias coletivas. E lembre-se que a disposição com a qual as memórias individuais se reconhecem na memória coletiva também implica *convenções*, para Halbwachs (1990: 90), na medida em que pressupõe que os atores se ajustem ao tempo e às durações da vida social.