

ISSN 2318-2695

REVISTA GEONORDESTE



Edição Especial

Ano XXVI

Nº. 2

**São Cristóvão – SE
Agosto – dezembro de 2015**

**As contribuições assinadas são de responsabilidade exclusiva dos
autores**

GEONORDESTE (Publicação do) Núcleo de Pós-Graduação
em Geografia, Universidade Federal de Sergipe – Ano 1, n.º. 1,
1984. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2015, n.º. 2.

Semestral

1984 – 2015, II – XXVI

1. Geografia – Brasil – Nordeste – Periódicos. I- Universidade
Federal de Sergipe, Núcleo de Pós-Graduação em Geografia.

CDU 91 (812/813) (05)

ISSN 1518-6059

GEONORDESTE é editada pelo Núcleo de Pós-Graduação em
Geografia, da Universidade Federal de Sergipe. Avenida Marechal
Rondon, S/N, Didática II, Cidade Universitária Professor José Aloísio
de Campos, CEP: 49.100-000, São Cristóvão (SE). Tel.: (79) 2105-6782.
E-mail geonordeste@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Reitor

Ângelo Roberto Antonioli

Vice-Reitor

André Maurício C Souza

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Marcus Eugênio Oliveira Lima

Coordenadora do Núcleo de Pós-Graduação em Geografia – NPGEO

José Eloízio da Costa

Editor Responsável

Eraldo da Silva Ramos Filho (UFS), Brasil

Conselho Editorial

José Wellington Carvalho Vilar, Instituto Federal de Sergipe (IFS)- Brasil

Roberto González Sosa, Universidad de La Habana, Cuba

Sônia de S. Mendonça Menezes, Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Comissão Editorial

Alberlene Ribeiro Oliveira

Edilma José Silva

Erika Maria Oliveira

Jecson Girão Lopes

Laiany Rose Souza Santos

Ozéas Péricles Silva Damasceno

Priscila Pereira Santos

Solimar G. M. Bonjardim

Vanessa Santos Costa

Vanilza da Costa Andrade

Comissão Científica Ad Hoc desta edição

Alexandra Gouveia Dumas – UFS/Laranjeiras

Angela Fagna Gomes de Souza – UFU

Auceia Matos Dourado – PPGEIO/UFS

Daniella Pereira de Souza Silva – PPGEIO/UFS

Ivan Rego Aragão - Sociedade e Cultura

Jussara Rosa Tavares – UFS/Laranjeiras

Maria Augusta Mundim Vargas - PPGEIO/UFS

Rodrigo Herles dos Santos – PPGEIO/UFS

Roseane Cristina Gomes dos Santos – PPGEIO/UFS

Solimar Guindo Messias Bonjardim – PPGEIO/UFS

Teresinha Oliva - IPHAN

Verônica Nunes – UFS/Laranjeiras

Wagner Chaves – UFAL



APRESENTAÇÃO

XXXIX Simpósio do Encontro Cultural de Laranjeiras - SE

A publicação deste número especial da Revista Geonordeste traduz o acolhimento da Comissão Editorial do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) de textos que tratam de diversas abordagens sobre festas populares, apresentados no XXXIX Simpósio do Encontro Cultural de Laranjeiras, evento tradicional e reconhecido nacionalmente, que se realiza, desde 1976, na cidade histórica de Sergipe que lhe dá o nome.

O Simpósio do Encontro Cultural de Laranjeiras foi concebido como espaço de integração e junção de saberes e práticas entre produtores de cultura, e a academia e as organizações governamentais e não governamentais e, desde sua primeira edição, realiza-se com a sólida parceria entre a Prefeitura Municipal de Laranjeiras (PML), a Secretaria de Estado da Cultura (SECULT) e a Universidade Federal de Sergipe (UFS), independentemente de governos e dirigentes.

A partir de 2007 a UFS passa a atuar de forma mais significativa no município com a implantação do Campus de Laranjeiras com oferta de cursos voltados para as artes e o patrimônio e, em 2012, o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura, vinculado ao PPGEO, realiza o Fórum Patrimônio e Festas de Sergipe como uma das atividades do Simpósio e retoma as sessões de apresentação de trabalhos assumindo a Comissão Científica. Reforça-se assim, o sentido tradicional das festas populares como tema de interesse de todos os segmentos que participam do Simpósio do Encontro Cultural de Laranjeiras.

O primeiro texto é de Beatriz Gois Dantas, produzido especialmente para a Geonordeste. Trata-se de um depoimento da filha de Laranjeiras que desde o primeiro Encontro Cultural vem contribuindo com seus estudos, agigantando Sergipe e a antropologia brasileira.

Os demais são afeitos ao tema do XXXIX Simpósio, qual seja “Cultura popular: preservação e sustentabilidade” que contou com duas mesas. Osvaldo Trigueiro, um dos palestrantes da mesa “Caminhos das festas populares: espetacularização e patrimonialização”, contribui para o debate sobre a absorção dos valores da cultura tradicional pelas festas da sociedade midiática. Ele também é assíduo participante do Simpósio, defensor da pesquisa sobre a folkcomunicação.

Agregados à temática da mesa, são apresentados três trabalhos, sendo dois sobre Sergipe, abordando a procissão do Senhor dos Passos da cidade de São Cristóvão e a romaria de São José da

cidade de Campo do Brito. Ressalta-se a filiação sergipana de seus autores, Magno Francisco de Jesus Santos e Ane Luíse Silva Mecnas Santos, respectivamente, que naquele momento, eram doutorandos na Universidade Federal Fluminense e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. O terceiro texto trata das folias do Divino na cidade goiana de Pirenópolis, foi apresentado por autores da Universidade Estadual de Goiás, Tereza Caroline Lôbo e João Guilherme da Trindade Curado, e traz a memória e a cultura das festas ao Divino em suas expressões nas ruas, nas “roças” e nas igrejas.

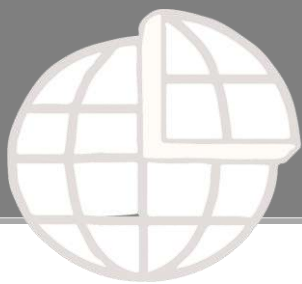
Os demais artigos tratam dos temas debatidos na mesa “Patrimônio, turismo e sustentabilidade das culturas populares”. O palestrante José Rogério Lopes da Unisinos discute as mudanças ocorridas em festas religiosas do Vale do Paraíba, em São Paulo, à luz dos movimentos das agências institucionais e dos atores sociais envolvidos na organização das manifestações festivo-religiosas. E o turismo cultural é tema central dos artigos de Mariana da Conceição Alves que juntamente com Alan Faber Nascimento, tratam da descaracterização da vespertina de Diamantina, em Minas Gerais, assim como o artigo de Eline Ramos Costa, Denio Santos Azevedo e Tais Alexandre Antunes Paes, que trazem uma proposta de itinerário cultural sobre o personagem sergipano Fausto Cardoso.

Nesse sentido, a publicação dos textos que compõem esse número especial da Revista Geonordeste constitui um marco, mais um fruto favorável à preservação da memória do Encontro Cultural de Laranjeiras, mais um laço de aproximação do PPGEIO com instituições governamentais, com produtores de cultura e com a sociedade.

Maria Augusta Mundim Vargas – PPGEIO da UFS - Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura – PPGEIO – UFS.

José Wellington Carvalho Vilar – PPGEIO da UFS e IFS – Comissão Editorial.





A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DO TURISTA NA VESPERATA DIAMANTINENSE (MG): DESCARACTERIZAÇÃO CULTURAL, HIBRIDISMO OU PRODUTO TURÍSTICO?¹

THE TOURIST IMAGINARY CONSTRUCTION IN VESPERATA DIAMANTINENSE: CULTURAL MISCHARACTERIZATION, HYBRIDITY OU TOURISM PRODUCT

LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO DEL TURISTA EN LA VESPERATA DIAMANTINENSE (MG): ¿DESCARACTERIZACIÓN CULTURAL, HIBRIDISMO O PRODUCTO TURÍSTICO?

Mariana da Conceição Alves
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Campus JK - Diamantina/MG
mariana.sp15@Hotmail.com

Alan Faber do Nascimento
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Campus JK – Diamantina/MG
alanfaber@ufvjm.Edu.Br

Resumo

O presente artigo tem como objetivo problematizar as análises que buscam explorar a relação entre turismo e tradição em termos de descaracterização ou hibridismo cultural. Contrapondo-se a esse modelo teórico e tomando como objeto de discussão a *Vesperata*, evento turístico-musical realizado no município mineiro de Diamantina, propomos uma leitura dialética sobre a mercantilização da tradição musical diamantinense, com o intuito de evidenciar como se efetua o processo de criação de um produto turístico no qual a referência ao passado é somente uma forma signíca utilizada para tornar “legível” uma determinada mercadoria lançada ao público consumidor.

Palavras-chave: Vesperata; tradição musical; turismo; dialética.

Abstract

This article aims to discuss the analyzes that seek to explore the relationship between tourism and tradition in terms of mischaracterization or cultural hybridity. Opposed to this theoretical model and regarded as an object of discussion *Vesperata*, tourist-musical event held in the mining town of Diamantina, We propose a dialectical reading of the commodification of diamantinense musical tradition, in order to show how it makes the process of creating a tourism product in which the reference to the past is only an signic form used to make "readable" a certain released commodity to consumer.

Keywords: Vesperata; musical tradition; tourism; dialectic.

¹ Este artigo é fruto de um projeto de pesquisa intitulado Tradições Musicais de Diamantina: contradições de sua apropriação turística, coordenado pelo professor Alan Faber do Nascimento da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

Resumen

El objetivo del artículo es problematizar los análisis que buscan explorar la relación entre turismo y tradición en términos de descaracterización o hibridismo cultural. En contrapunto a ese modelo teórico e teniendo como objeto de discusión la *Vesperata*, manifestación turístico-musical realizado en el municipio minero de Diamantina, proponemos una lectura dialéctica sobre la mercantilización de la tradición musical diamantinense, con objetivo de evidenciar como se lleva a cabo el proceso de creación de un producto turístico en el que la referencia al pasado es solamente una forma signíca utilizada para hacer “legible” una determinada mercancía lanzada al público consumidor.

Palabras-clave: Vesperata; tradición musical; turismo; dialéctica.

1. INTRODUZINDO UM DEBATE NAS ANÁLISES SOBRE A VESPERATA

Há um encantamento que se julga comum a qualquer visitante que chega a Diamantina, esse município turístico localizado na região do Alto Jequitinhonha, no estado de Minas Gerais. Tal deslumbramento não se deve tanto às belezas naturais reservadas pela serra que emoldura a cidade, a Serra dos Cristais, tampouco ao conjunto arquitetônico setecentista que seu centro histórico abriga, transformado há mais de dez anos em Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, e sim à efervescência musical que transborda de suas ruas e becos tortuosos. De fato, num lugar em que, como se diz popularmente, há pelo menos um músico em cada família, para o arrivista, é difícil não se deixar levar pelo som de flautas e clarinetes ou pelo tocado de um violão².

Entre os eventos musicais que a cidade oferece, a chamada *Vesperata* é, sem dúvida, o que mais chama a atenção, tanto que é apresentado pelas agências e operadoras turísticas como o principal atrativo local. Sobre isso, note-se o que diz a agência *Minhas Gerais*, empresa responsável pela comercialização e produção executiva do evento: “A *Vesperata* por seus elementos culturais riquíssimos e fortíssimos, sendo um deles a musicalidade diamantinense, é considerada um Patrimônio Imaterial da cidade”. O mesmo se infere da divulgação feita pelo sítio eletrônico de uma das principais pousadas de Diamantina: “assista a um dos mais belos espetáculos musicais da cultura diamantinense: (...) cada show reúne mais de mil pessoas. Nada se compara à sensação de assistir à apresentação degustando um bom vinho, ou, se preferir, a famosa cachaça de Minas”.

A título de descrição, a *Vesperata* ocorre entre os meses de março e outubro, período em que a estação seca permite as apresentações feitas ao ar livre na rua da Quitanda, localizada no centro

² Segundo o Plano de Marketing Turístico recém-desenvolvido para Diamantina (Plano de Marketing Viva Diamantina), a musicalidade é tida como o principal elemento a ser explorado pelo *trade* local, uma vez que define a identidade (marca) da cidade em meio ao competitivo mercado turístico de cidades. A aposta nessa marca chega ao ponto de condicionar outras formas de turismo praticadas no município, a exemplo do projeto *Trilha Viva* que prevê a participação de um violeiro em locais de visitaçao eco turística – caso dos passeios à Cachoeira dos Cristais. A esse propósito, cumpre lembrar também que, de modo geral, nos meios de comunicação, a cidade de Diamantina é apresentada como a Cidade Musical de Minas Gerais, ou como a Capital Brasileira da Seresta, a exemplo de matéria publicada no portal de notícias da Rede Globo de Minas Gerais em 21-12-2011.

histórico da cidade. O evento fica por conta dos músicos do 3º Batalhão da Polícia Militar e da Banda Mirim Municipal Prefeito Antônio de Carvalho Cruz³. Os músicos, trombonistas, trompetistas, flautistas, saxofonistas e clarinetistas se apresentam no alto das varandas de casarões históricos, enquanto o maestro, posicionado ao nível da rua, comanda a orquestra rodeado pelo público que comprou uma mesa servida pelos bares e restaurantes da rua da Quitanda. Isolando esse público do restante dos espectadores, há uma corda suspensa por pedestais, que segue da parte baixa da rua até a sua porção mais alta, na altura do antigo Grande Hotel, formando uma espécie de quadrilátero. O que, evidentemente, é problemático, porquanto, segundo nossa constituição, as ruas são bens de uso comum, portanto, não passíveis de controle privado. Além, é claro, de o fato de duas bandas públicas serem utilizadas para fins lucrativos.

Figura 1: Vesperata



Créditos: Projeto Fragmentos Visuais do Séc. XXI.
Fonte: visitediamantina.blogspot.com

Além do espetáculo em si e das implicações legais do evento, desperta interesse, também, o repertório musical executado nas vesperatas. Embora seja apresentada pela mídia como uma tradição que remonta às antigas tardes vesperais e retretas públicas de fins do século XIX, é interessante notar como a pauta de uma Vesperata é dominada por músicas do repertório mundial e

³ A Banda Mirim Prefeito Antônio de Carvalho Cruz foi criada em 1986, durante o mandato do prefeito Antônio de Carvalho Cruz, sob regência do maestro Irineu de Sousa Domingos, mais conhecido como maestro Alex. A banda é composta por cerca de 150 alunos. Já a Banda do 3º Batalhão da Polícia Militar de Minas Gerais foi criada em 1892. Atualmente, é a banda mais antiga da cidade em atividade. Além de participar da Vesperata, a Banda do 3º Batalhão se apresenta em diversas solenidades militares, eclesíásticas e sociais.



nacional⁴. Entre as composições internacionais, destacam-se, por exemplo, “*La Mer*”, “Granada”, “*New York, New York*” e “*Can’t take my eyes off you*”. Do lado nacional, por sua vez, importa citar “Aquarela do Brasil”, “Carinhoso”, “Sampa”, “Borbulhas de Amor”, além de espaços dedicados aos grandes sucessos dos anos 1960 e às músicas de artistas como Raul Seixas, Tim Maia e Adoniram Barbosa. Por outro lado, paradoxalmente, é pequeno o espaço dedicado às músicas propriamente locais e regionais, a exemplo dos “Coretos de Diamantina”, compostos por músicas como “Diamantina em Serenata”, “As Ruas e a Seresta”, “Peixe Vivo” e “Joia Rara”.

Alguns autores têm interpretado esse paradoxo com base na ideia de descaracterização cultural. Grosso modo, o argumento se desenvolve no embate dualista entre tradição e modernização, autenticidade e inautêntico, diversidade e homogeneização. Desse modo, num primeiro momento, teríamos as antigas serenatas e retretas públicas, conduzidas por João Batista de Macedo, o maestro Piruruca, à época, responsável por uma inovação nas apresentações, ao organizar os músicos nas sacadas dos casarões na execução da fantasia “O Anjo da Meia Noite”, cuja melodia oferecia aos instrumentistas a possibilidade de executarem os solos em uma situação análoga a um sistema de perguntas e respostas. E num segundo momento, em razão da turistificação das apresentações, estaria ocorrendo a perda de identidade das vespertatas, devido a processos de homogeneização induzidos pelo mercado. Em suma, segundo esse modelo de análise, o que ocorre é a descaracterização de um evento que, todavia, guardaria aspectos e significados oriundos de seus primórdios, quando ainda era designado como “O Anjo da Meia Noite”, num processo cujo sentido é sua transformação numa mercadoria como qualquer outra.

Sob outro ponto de vista, há, também, aqueles que argumentam que a Vesperata é resultado de uma hibridação cultural. Tomando como ponto de partida a própria etimologia da palavra tradição, que vem do latim *traditio* e significa algo que uma geração entrega para outra, a Vesperata seria fruto de uma tradição musical diamantinense que foi sendo, ao longo do tempo, transformada por novos elementos culturais situados em diferentes contextos históricos:

(...) percebendo as Vesperatas como reconvertidas em um novo contexto, desloca-se o estudo da identidade para a heterogeneidade e a hibridação. Temos então dois momentos fundamentais: o das práticas discretas - o Anjo da Meia Noite - e a hibridação - As Vesperatas. Não se trata de definir uma identidade musical para, a partir dela, reafirmar a relevância e a importância das práticas exercidas nessa manifestação cultural, mas sim de tentar percebê-la em toda a sua heterogeneidade na reconversão (AMARAL, 2012, p. 20).

⁴ Conforme pudemos observar em nossas pesquisas empíricas sobre as pautas das vespertatas dos anos de 2003, 2009, 2012 e 2013.

De certa maneira, o argumento guarda semelhança com a noção de memória coletiva desenvolvida por Maurice Halbwachs⁵. Nesse caso, a Vesperata é o ritual por meio do qual a tradição musical diamantinense se reproduz. No entanto, como o processo de memorização pelo rito nunca é estático, a tradição não permanece a mesma, posto que se transforma, se sincretiza, em suma, se hibridiza.

Em que pensem as diferenças entre esses dois modelos de análise, existe um ponto em que ambos convergem, qual seja, a ideia de uma continuidade com o passado. Devedoras de uma leitura escalonada da história, as duas interpretações estabelecem uma relação direta, ainda que mediada por processos de homogeneização ou aculturação, entre as antigas serenatas e retretas públicas e as atuais vesperatas.

Contrapondo-se a tal tipo de análise, este trabalho busca dialetizar os termos da relação. Em nossa análise, as vesperatas são um produto turístico, isto é, já nasceram enquanto forma-mercadoria, ainda que, no seu processo de produção e reprodução, sintetize elementos da tradição musical diamantinense.

2. A VESPERATA ENQUANTO UM PRODUTO TURÍSTICO: ALGUMAS OBSERVAÇÕES

Tempos atrás tivemos uma discussão com um gestor turístico de Diamantina. O debate girava em torno da elaboração de um plano de *city marketing* elaborado por uma empresa de consultoria de Belo Horizonte. O gestor considerava que os técnicos da empresa possuíam pouco conhecimento sobre a realidade local, pois haviam feito um plano, em muitas partes, alheio às características da cidade. Chamava a atenção, por exemplo, para a proposição de um sistema de carruagens que, em dias de vesperata, levasse os turistas da rua da Quitanda até os locais onde estivessem hospedados. No caso, sua reclamação residia no fato de que, historicamente, nunca houve carruagens em Diamantina, em razão do calçamento “pé-de-moleque” de suas ruas. Ficou surpreso quando dissemos que não se tratava de erro ou descaracterização da cultura local. Afinal, os técnicos estavam apenas agindo de acordo com o modo de funcionamento da indústria cultural.

⁵ Para esse Maurice Halbwachs (apud ORTIZ, 2006), a memória coletiva se manifesta enquanto tradição, isto é, como algo que se entrega de uma geração para outra por meio dos ritos, festas e celebrações. Esse processo nunca é estático; a tradição nunca é mantida integralmente. No entanto, as transformações ocorridas não ocorrem a esmo, pois são mediadas pela tradição dominante. Além disso, a memória coletiva estrutura-se internamente como uma composição musical, na qual os atores sociais desempenham um determinado papel e uma função específica, de modo que o produto final da memorização é o resultado das múltiplas ações de cada agente (músico); no entanto, o músico executa algo que se encontra programado de antemão. E, por último, a memória coletiva somente pode existir enquanto vivência, ou, melhor, ela somente existe entre os membros do grupo social que a suporta, e não fora deles.



Ora, quando propuseram o plano, eles não tinham em mente a realidade diamantinense, mas, sim, o imaginário construído em torno das cidades históricas.

De fato, conforme observa Ortiz (1994), a principal novidade trazida pelo movimento de mundialização da cultura foi a criação de um imaginário coletivo internacional composto por um sem-número de referências sógnicas produzidas pelos meios de comunicação de massa. Tal como a montagem de um automóvel em que as peças provêm de diversos cantos do mundo, bem como a execução de uma campanha publicitária, concebida, rodada e editada em diferentes lugares, ou, ainda, à semelhança de um filme-global, produzido, dirigido e financiado por agentes de diferentes nacionalidades, a formação desse imaginário sintetiza signos e referências culturais mundialmente reconhecidos. Não surpreende, assim, que passamos a nos sentir familiarizados em espaços, tradicionalmente, tidos como abstratos, anônimos e serializados, a exemplo de *free-shops*, hotéis, aeroportos e estações rodoviárias. Desse modo, semelhante a um texto semiológico, o que tais espaços oferecem ao transeunte é um conjunto de signos encarnados em objetos que tornam a abstração legível, reconhecível.

Dito de outra maneira, podemos dizer que a mundialização da cultura engendra dois momentos: o da desterritorialização pelo signo e o da reterritorialização por um objeto de consumo (ORTIZ, 1994). No primeiro momento, cria-se o signo que, ao contrário das formas simbólicas, não se realiza enquanto representação do real, porquanto se trata de forma autonomizada, podendo, portanto, circular livremente, independente do território e do tempo histórico: “retirados do contexto original, uma cornija egípcia ou um panteão ao ar livre podem co-habitar ao lado de arcos clássicos ou góticos” (ORTIZ, 1994, p. 110). E num segundo momento, o signo se reterritorializa em objetos de consumo, isto é, em mercadorias cuja abstração demanda uma citação que as tornem legíveis para o consumo. Nesse sentido, não é exagerado afirmar que *Mickey Mouse* não é mais americano, tampouco o filme de faroeste (haja vista o *spaghetti western*), que a Torre Eiffel não é mais francesa, que as pirâmides não são mais egípcias, ou que o Carnaval não é mais brasileiro.

Retornando ao ponto de referência de nossa análise, é interessante observar, em primeiro lugar, a quantidade de citações que permeiam a realização de uma *vesperata*. Elas estão presentes nos signos de consumo (marcas) de uma lata de refrigerante, no uso de formas sógnicas ligadas ao imaginário das cidades históricas, a exemplo da luminária e do clarinete, eleitos pelo *marketing* turístico como os carros-chefes da identidade musical da cidade, e, sobretudo, no repertório musical povoado por referências fonográficas mundializadas. Em relação a essa última classe de signos, cumpre destacar que a pauta do evento contém músicas de diversos estilos, oriundas de diferentes épocas e partes do mundo como a valsa “*Ondas do Danúbio*” de Ivan Invanovici, a seleção de

músicas do filme “*Nos tempos da brilhantina*”, a opereta demonstrada na música “*Cavalaria Ligeira*” de Franz Von Suppé, o rock de Los Bravos em “*Black is Black*”, a peça sinfônica “*La Mer*” de Charles Trenet, além de ritmos como o maxixe brasileiro e o bolero. Assim, a nosso ver, o uso desses signos corresponde ao momento de reterritorialização das abstrações realizadas pela formamercadoria, expressas, por exemplo, no cordão de isolamento que abstrai os conteúdos populares das vespertatas, ou no próprio nome que o evento leva (ele mesmo uma citação, pois deriva de Vênus, o planeta que, na astrologia, simboliza a paixão e o amor romântico), convertido em marca e objeto, inclusive, de contendas por direitos de propriedade.

Relacionada à observação anterior, uma segunda questão que as vespertatas suscitam é o esforço em transmitir uma ideia de autenticidade. Razão por que abundam referências ao passado de Minas Gerais, à tradição musical diamantinense e aos personagens históricos da cidade. É evidente que essas alusões não remetem a uma historicidade concreta. Importa, porém, que as vespertatas sejam consumidas em sua “mineiridade fictícia”. Veja-se, por exemplo, o caso da ex-escrava Chica da Silva e do contratador de diamantes João Fernandes. Esses personagens representam um dos pontos altos de uma vespertata. Eles atraem os olhares dos turistas, que, por sua vez, ficam ansiosos por uma foto com o casal. Desnecessário dizer que tudo se passa como se fosse mais uma das grandes histórias de amor da literatura mundial. Poderíamos muito bem tomá-los por “Romeu e Julieta” ou “Tristão e Isolda”. Trata-se, portanto, de uma história mitificada (no sentido atemporal do termo), porquanto descolada do contexto das minas setecentistas e, por essa razão, sob a forma de signo, passível de qualquer tipo de combinação. Por outro lado, a vespertata está muito mais próxima da ideologia do que do mito, na medida em que ilude e dificulta a compreensão de uma sociedade escravagista, cujas marcas permeiam até hoje a realidade social brasileira⁶.

Algo semelhante acontece, também, com a figura de Juscelino Kubitschek. Além de ser citado pela narradora do evento em vários trechos da apresentação, afinal, “uma serenata em Diamantina é mais bela do que uma noite de trovadores em Nápoles, já dizia o saudoso Juscelino Kubitschek de Oliveira”, há um momento em que um estandarte com a imagem do ex-presidente é aberto do alto de uma das sacadas dos casarões históricos. A esse propósito, a própria organização das mesas relembra ilustres personagens locais: desde 2012, o espaço delimitado na Rua da Quitanda foi dividido em setores, sendo que cada setor leva o nome de um músico importante da

⁶ A esse propósito, cumpre citar que as referências sígnicas do casal são, inclusive, utilizadas para introduzir e reforçar o imaginário criado em torno de algumas músicas: “A mulata Chica da Silva viveu uma vida de rainha e um de seus maiores desejos foi conhecer o mar. Para tornar o seu sonho realidade, seu amante construiu um grande lago no Bairro da Palha. Com todas as pompas de uma rainha, Chica da Silva pode vivenciar as delícias de uma galera lançada ao mar. No balanço das melodias e harmonias das bandas de música, ouçamos *La Mer*”.



cidade: setor Joaquim Emérico Lobo de Mesquita, setor Conceição Reis, setor João Batista de Macedo (maestro Piruruca), setor José Altimiras Rocha e setor Antônio Efigênio de Souza (maestro Paraguay).

Em nosso entendimento, é importante, no entanto, não considerar essa questão em termos de uma “autenticidade encenada”, isto é, como se o turista fosse fraudado em sua busca por autenticidade porque lhe é oferecido pelo mercado uma região de fachada⁷. O uso de referências signícas para a montagem de um produto parecem deslegitimar esse tipo de argumentação. Apoiando-nos em Ortiz (1994), essas referências funcionam como um meio de reconhecimento e comunicação, já que, por meio delas, é possível “sentir-se em casa” em qualquer lugar e situação vivida. Dito de outra forma, não se trata de fuga ou mergulho numa realidade fantástica e feérica; pelo contrário, na experiência turística tudo é costumeiro, não existem surpresas. Aliás, o que é fachada nessa experiência é a pretensa demanda pelo autêntico, uma vez que o prazer está no reconhecimento, na identificação daquilo que já se sabe. Sob esse ponto de vista, como definem Crawshaw e Urry (1995), o turismo é a mercantilização das recordações do outro.

Prova do que estamos argumentando são as reações do público durante as apresentações: todos se alegram, cantam em voz alta, erguem e balançam os braços. Uma das músicas preferidas é “Amigos para Sempre”, normalmente, cantada no final de uma vesperata. Em conversa informal com um dos elaboradores das pautas, constatou-se que os organizadores do evento até já tentaram trocar essa música por uma outra, mas não conseguiram devido aos recorrentes pedidos do público. Sobre isso, é interessante observar, também, que nas pesquisas de opinião realizadas pela organização as avaliações do público sobre o repertório são, majoritariamente, positivas. É o caso de uma pesquisa realizada em 05 de outubro de 2013, na qual foram entrevistadas 81 pessoas. Desse total, 79% dos espectadores avaliaram o repertório do evento como ótimo; 17% como bom; 3% como regular; e apenas 1% como ruim⁸ (Figura 1).

⁷ Para o antropólogo americano Dean MacCannel, os turistas personificam a busca pela autenticidade, e essa busca é uma versão moderna da preocupação humana universal com o sagrado. Nesse sentido, o turista seria uma espécie de peregrino contemporâneo, procurando autenticidade em outras “épocas” e em outros “lugares”, distanciados de sua vida cotidiana (MACCANNEL apud URRY, 2001).

⁸ O mesmo se observa em pesquisas realizadas em outros dias do evento, caso de uma enquete realizada em 13 de julho de 2013. Nela, o repertório é apontado, novamente, como ótimo pela maioria dos espectadores. De um total de 122 pessoas entrevistadas, 61% dos espectadores avaliaram o repertório do evento como ótimo; 32% como bom; 6% como regular; e apenas 1% como ruim. Nessas pesquisas, além dos questionários, cumpre destacar as sugestões feitas para a organização e a montagem de novos repertórios, entre as quais destacamos: o pedido de entrega das letras das músicas aos turistas; a inclusão de cantores no evento e corais acompanhando as bandas, bem como a valorização de músicos jovens; executar apenas músicas nacionais, tocar mais músicas de compositores mineiros; incluir músicas folclóricas regionais, tocar músicas populares atuais e melhorar a qualidade do som e das músicas de seresta; e incluir músicas do

Figura 1 - Pesquisa Vesperata, 05 de outubro de 2013



Fonte: Prefeitura Municipal de Diamantina, 2013.

Além disso, uma terceira observação está relacionada com a própria criação da Vesperata. Ainda que, no discurso oficial, o evento seja anunciado como uma retomada das antigas serestas e retretas públicas realizadas em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, é interessante notar que a primeira vesperata feita remonta à campanha para tornar a cidade de Diamantina Patrimônio Cultural da Humanidade, título concebido pela UNESCO. Mais precisamente, a primeira apresentação do evento ocorreu na rua da Quitanda em 16 de agosto de 1997 para comemorar o lançamento do Programa Nacional de Turismo Cultural do Ministério da Cultura – muito embora, na ocasião, o nome “Vesperata” ainda não fosse utilizado, o que aconteceu somente a partir de 1998.

De imediato, esse dado levanta a problemática das “tradições inventadas”. No caso, a nossa hipótese é de que a Vesperata não tenha sido criada apenas para reforçar a candidatura da cidade, ao lhe fornecer mais uma “chancela” histórica (ao lado, por exemplo, do calçamento pé de moleque de suas ruas, que, segundo sugerem algumas fotos tiradas na década de 1970, não são tão antigos como se diz), mas, também, para aumentar o fluxo turístico, em razão da sazonalidade da atividade. A esse propósito, conforme destaca Hobsbawm (2013), atualmente, os festivais se tornaram componentes fundamentais da indústria cultural, tanto é assim, que no mundo, desde a década de 1970, o número de eventos não para de crescer (a título de ilustração, na Grã-Bretanha, em 2003, havia 120 festivais de música por ano; em 2006, o número saltou para 221 apresentações). Todavia,

☐

Clube da Esquina, de Carlos Gomes e Tom Jobim, além de marchinhas, valsas e dobrados. Vale citar, ainda, a sugestão de que o evento deveria providenciar um ator vestido de Juscelino Kubitschek para tirar fotos com o público.



para além das estatísticas, o curioso é que os festivais floresceram, particularmente, em cidades pequenas e de porte médio, porque, na visão do autor, requerem certo espírito comunal que somente em situações excepcionais existe nas grandes metrópoles. Dito de outra forma, buscamos na cultura aquilo que a urbanização esmigalhou, ou melhor, informe e poluído, o tecido urbano-industrial, ao mesmo tempo em que nega a cidade, reivindica a medida dos antigos núcleos e centros históricos. Não por acaso, segundo anuncia a agência *Minhas Gerais*, “a Vesperata vem se tornando ao longo dos anos um produto turístico de relevância, capaz de projetar Diamantina em vários lugares do território nacional e fora dele, responsável por atrair um público fiel e elitizado”.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, todas essas observações, ainda preliminares, é verdade, indicam que a Vesperata não pode ser analisada em termos de uma relação direta com a tradição musical diamantinense, posto que se trata de uma mercadoria, um produto turístico, cuja produção, se, por um lado, se apropria de referências tradicionais; por outro, faz do tradicional algo para ser visto, e não vivido, isto é, como citação que serve para familiarizar o consumidor. Resta saber, todavia, se essa apropriação é capaz de potencializar no interior da forma-mercadoria conteúdos ainda não totalmente subsumidos pela lógica do valor, tornando, desse modo, a festa, e não o evento, uma virtualidade possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, L D. P. O Anjo da Meia-Noite e as Vesperatas em Diamantina: tensões na produção de uma manifestação cultural. **Revista Vozes do Vale da UFVJM**, Diamantina. Publicações Acadêmicas-MG-Brasil, n. 02, Ano I-10/2012. Disponível em: <http://www.ufvjm.edu.br/site/revistamultidisciplinar> Acesso em: 30 de novembro de 2013.

CRAWSHAW, C., URRY, J. Turismo e Consumo visual. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais - Turismo Cultura e Lazer**, Lisboa, n. 43, p. 47 - 68, outubro 1995.
FARAH, C. Diamantina é conhecida como a cidade musical de Minas Gerais. **G1 Minas Gerais**. Minas Gerais, 21 dez. 2011. Disponível em: <<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2011/12/diamantina-e-conhecida-comocidade-musical-de-minas-gerais.html>> Acesso em: 10 nov. 2012.

HOBSBAWM, E. **Tempos fraturados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
MINHAS GERAIS RECEPTIVO. Vesperata. Disponível em: <<http://www.minhasgerais.com/index.php/component/content/article/2destaques/3vesperata>> Acesso em 30 de Outubro de 2013.

ORTIZ, R. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

STRATEGY CONSULTORES. **Plano de Marketing Viva Diamantina**. Belo Horizonte: Strategy Consultores, 2011.

URRY, J. **O olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 2001.

VISITE DIAMANTINA. **A 15ª temporada anual da Vesperata de Diamantina contará com 15 apresentações oficiais**. Disponível em: <<http://visitediamantina.blogspot.com.br/p/vesperata-de-diamantina.html>> Acesso em: 02. Maio de 2013.

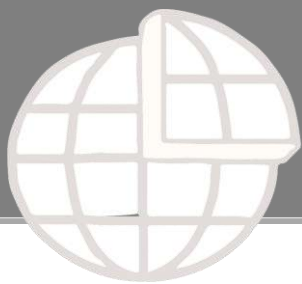
Arquivos consultados:

ARQUIVO DA SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA, TURISMO E PATRIMÔNIO DE DIAMANTINA. **Pesquisa Vesperata**, e 13 de julho de 2013 e 05 de outubro de 2013.

ARQUIVO DA BANDA DO 3º BATALHÃO DA POLICIA MILITAR DE MINAS GERAIS. **Pautas da Vesperata**. 2009 e 2013.

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 03 de setembro de 2015





A ROMARIA DE SÃO JOSÉ DA SERRA DOS MONTES – SE

THE PILGRIMAGE OF SÃO JOSÉ DA SERRA DOS MONTES – SE

LA ROMERÍA DE SAN JOSÉ DE LA SIERRA DE LOS MONTES - SE

Ane Luíse Silva Mecenas Santos
Doutoranda em História – UNISINOS
Professora da Universidade Tiradentes
anemecenas@yahoo.com.br

Resumo

Todos os anos, no dia 19 de março, é realizada a festa de São José dos Montes em Campo do Brito, Sergipe. A festa constitui uma romaria de âmbito local, para a qual convergem romeiros de municípios vizinhos. A capela de São José dos Montes é apenas uma Santa Cruz de beira de estrada, erguida para relembrar uma morte trágica, mas que no decorrer do século XX se tornou um centro de romaria. O propósito desse estudo é compreender o processo de formação do santuário de São José na Serra dos Montes. A pesquisa foi desenvolvida a partir do levantamento de fontes concernentes ao evento no arquivo paroquial de Campo do Brito e com a realização de entrevistas com romeiros. Com isso, pôde ser constatada uma relação entre a morte trágica de uma criança e a formação de um santuário de âmbito local.

Palavras-chave: Sergipe; romaria; morte.

Abstract

Every year, on 19 March, the party is held in São José dos Montes in Campo do Brito, Sergipe. The festival is a local pilgrimage, to which converge pilgrims from neighboring municipalities. The chapel of St. José dos Montes is only one a Holy Cross in the roadside, erected to commemorate a tragic death, but during the twentieth century it became a center of pilgrimage. The purpose of this study is to understand the process of formation of the Sanctuary of St. José in Serra dos Montes. The research was developed based on a survey of sources concerning to the event in the parochial file in the city of Campo do Brito and in interviews with the pilgrims. Thus, it might be found a relationship between the tragic death of a child and the formation of a locally sanctuary.

Keywords: Pilgrimage; death; Sergipe.

Resumen

Todos los años, en el día 19 de marzo, es realizada la fiesta de San José de los Montes en el municipio de Campo do Brito, Sergipe. La fiesta constituye una romería de ámbito local, para adonde convergen romeros de municipios vecinos. La capilla de San José de los Montes es solamente una Santa Cruz ubicada en una de las márgenes de la vía, erigida para recuerdo de una muerte trágica, sin embargo a lo largo del siglo XX se ha convertido en un centro de romería. El propósito de ese estudio es comprender el proceso de formación del santuario de San José en la Sierra de los Montes. La investigación se ha desarrollado a partir del levantamiento de fuentes en el archivo parroquial de Campo do Brito y de encuestas con romeros. Con ello, se ha constatado una relación entre la muerte trágica de un un niño y la formación de un santuario de ámbito local.

Palabras-clave: Romería; muerte; Sergipe.

1. INTRODUÇÃO

Madrugada do dia 19 de março. Antes dos primeiros raios de sol, as casas de muitas pessoas da microrregião de Itabaiana passam por uma agitação diferente. O silêncio da rotina ordinária é rompido com a preparação de alimentos, sacolas e animais para a viagem. Ainda escuro tem início a caminhada. Todos seguem para o ponto convergente: a Serra dos Montes. Afinal, é o dia do Senhor São José.

Durante o dia 19 de março no Agreste sergipano, dá-se a impressão que todos os caminhos levam à Serrinha de Campo do Brito. Os meios de condução são os mais variados, de acordo com a procedência e o propósito dos romeiros. São várias pessoas se deslocando a pé, a cavalo, de moto, carro, carroça, caminhão e ônibus. Mesmo estando no período quaresmal, a penitência compartilha espaço com a folia, a tristeza cede à alegria, o jejum ao desperdício. Trata-se de um dia festivo, de louvor ao santo popular.

A Serra dos Montes é um lugar ermo, quase que inóspito. Partindo desta acepção, a configuração espacial da localidade no decorrer do ano passa por duas realidades distintas. A primeira refere-se ao tempo ordinário, demarcado pela lentidão do tempo, pela rotina cotidiana da população que habita as circunvizinhanças da serra. A localidade serve como meio abastecedor de lenha ou de bosque para a caça predatória. Em momentos fortuitos, a capelinha de São José recebe romeiros que vão com o intuito de depositar ex-votos.

A segunda realidade refere-se ao tempo extraordinário, ao universo simbólico das celebrações em torno da devoção ao Senhor São José dos Montes. A configuração paisagística da Serra é transformada, criando-se um novo espaço, flexível, movimentado com novos sujeitos e propósitos. É a congregação de romeiros provenientes dos municípios vizinhos ao santuário. Neste ínterim, estabelece-se uma nova territorialidade, com elementos simbólicos demarcando o espaço do sagrado e do profano. Trata-se de um dia agitado, no qual se estabelecem intensos conflitos no plano simbólico pela demarcação de poder.

A festa é realizada na Serra dos Montes, localizada ao sul da sede do município de Campo do Brito. Ela está localizada entre as serras das Minas e da Miaba, sendo a de altitude menos expressiva dentre as três. Apesar da relativa proximidade com a cidade de Campo do Brito, a Serra dos Montes é uma localidade de difícil acesso, onde se destaca a capelinha de São José no ponto mais elevado. A capela assemelha-se a uma ermida, solitária no alto da serra, voltada para a cidade de Campo do Brito como se estivesse protegendo-a. É a contínua proteção pelo olhar do sagrado.

A capela de São José dos Montes é apenas uma Santa Cruz de beira de estrada, erguida para relembrar uma morte trágica. Nesta perspectiva, a humilde igrejinha no alto da serra possui o



caráter monumental, na qual está implícito o intuito de delegar ao futuro uma imagem de seu tempo (LE GOFF, 1996). No referido caso, pode ser constatado um monumento como documento, pois a capelinha de São José pode revelar uma multiplicidade de nuances da sociedade local, como sua devoção, práticas religiosas e ex-votivas e também, com seus dramas. Portanto, a igreja é um documento que pode ser propiciador de múltiplas leituras, sob diferentes perspectivas.

A tradicional romaria de âmbito local à Serra dos Montes surgiu a partir de uma releitura, da ressignificação de uma morte trágica. A capela foi construída no local em que foi encontrada uma criança morta. Com a ereção da capela e o depósito da imagem de São José teve início a mais popular das manifestações religiosas de Campo do Brito: a Festa dos Montes.

Neste escopo, temos como objeto de estudo a Festa de São José na Serra dos Montes, no município de Campo do Brito, Sergipe. O propósito da discussão é compreender a constituição do santuário no alto da Serra dos Montes enquanto espaço do sagrado. É um foco de análise que tem a pretensão de contribuir para a reflexão de um dos mais tradicionais santuários receptores de romeiros do agreste sergipano, mas que até o momento, não chamou a atenção do olhar da intelectualidade. Com isso o estudo vislumbra um santuário que surgiu de uma tragédia que causou grande impacto na população campobritense no final do século XIX, dando origem a uma importante romaria do calendário católico popular de Sergipe. A tragédia inicial galgou um novo significado, foi reinterpretado, tornou-se uma festa.

A pesquisa apresentada constitui-se enquanto tentativa de reconstituição do cenário festivo em contraponto com o foco da realidade ordinária cotidiana. É o confronto de dois mundos distintos, contraditórios e ao mesmo tempo complementares. Trata-se, portanto, de uma reflexão etnográfica sob a perspectiva histórica, ou seja, o olhar do historiador voltado para os testemunhos em busca do passado perdido, das interlocuções dos sujeitos que participaram da festa. É a busca de um desenho do cenário infiltrado por personagens mais diversos. Ao mesmo tempo, podemos dizer, trata-se de um enfoque sob a perspectiva cultural, no qual as lentes historiográficas buscaram se debruçar sobre os aspectos tidos como irrelevantes, pouco observáveis, muitos dos quais ignorados pelos olhares dos historiadores menos atentos.

Focar tais elementos não é tarefa fácil, principalmente quando se trata de um evento no qual, os protagonistas são anônimos da história oficial. Muitos dos sinais deixados pelos romeiros da Serra dos Montes já foram apagados definitivamente da memória histórica. Com isso, a reconstituição aproximada do objeto histórico se torna tarefa árdua e perigosa. Foi por meio dos registros que sobreviveram às intempéries do tempo e do homem que se tornou possível desenvolver a nossa versão a respeito do santuário de São José dos Montes.

A pesquisa constitui-se como meio buscar os indícios reveladores das nuances intrínsecas à Festa dos Montes. A busca por essas “pistas” do passado nem sempre é tarefa fácil e quase sempre requer do historiador um misto de sorte, persistência, método e imaginação. A paciência é a chave dos mistérios na incansável luta na busca de fontes. Este estudo teve como lastro documentos de naturezas distintas, como fotografias, ex-votos, arquitetura do templo, oralidade e a observação do evento nos dias atuais. Todos esses elementos postos em confronto contribuíram para nos fornecer respostas plausíveis para nossas indagações. A cada instante a Festa dos Montes se revelava sob uma nova faceta, de um novo ângulo. As imagens a respeito da romaria foram criadas e recriadas a cada momento.

Um embate sugestivo travado foi entre os diferentes depoentes. As experiências vivenciadas no alto da serra foram postas em confronto, na tentativa de montar um cenário do evento de outrora. Os aspectos dissonantes entre os diferentes entrevistados não foram ignorados. Pelo contrário serviram para refletirmos sobre a construção de diferentes memórias a respeito da festa, como também as variadas formas pela qual essa memória foi apropriada. Portanto, promover uma “discussão” das falas dos depoentes pode ser uma missão sugestiva na síntese histórica.

Todavia, ao estar diante do leque documental, o historiador busca as lentes adequadas para interpretar os seus dados. Os referenciais teórico-metodológicos são os responsáveis pelo direcionamento do olhar sobre o objeto. Nesta perspectiva registramos nossa opção em observar a Festa dos Montes sob a ótica conceitual de Mircea Eliade de sagrado e profano. É importante frisar que não enxergamos essas categorias de forma dicotômica, tendo em vista a dificuldade de estabelecer uma fronteira fixa entre as duas realidades em um objeto de estudo como a romaria de São José. O diálogo entre os dois universos é intenso e ininterrupto.

No que concerne à hermenêutica documental, optamos pelo paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg (1990). Como sugere o historiador italiano, as minúcias pouco observáveis, o detalhe, as entrelinhas e os não-ditos podem ser vistos como indícios de uma realidade surpreendente não revelada abertamente. Neste caso, torna-se eminente a necessidade de se questionar os silêncios, de observar os fragmentos, de problematizar o aceito e indubitável. Nas entrelinhas o sujeito pode se apresentar sem as máscaras convencionais do texto. Portanto, ao propor discutir a manifestação do sagrado no santuário da Serra dos Montes, estamos desconstruindo os diferentes discursos em busca dos sinais reveladores de uma nova versão da festa. É o desafio do historiador.



2. A TRAGÉDIA DE CAMPO DO BRITO

Vila de Campo do Brito no final do século XIX. Uma senhora sai cedo de sua casa para buscar água na fonte, deixando sua filha de três anos dormindo em casa. Ao acordar e não encontrar a mãe, a criança sai a sua procura. Ocorre o desencontro entre mãe e filha. A mãe chega a casa e entra em desespero por não ter encontrado a menina. Toda a população campobritense se mobiliza a procura da criança perdida.

As buscas não obtêm êxito. O dia termina e a menina continuava desaparecida. Ninguém sabia o paradeiro da criança que se ocultava nas matas da vila. O impacto do desaparecimento perturbou de forma profunda os moradores da localidade, que teriam permanecido nas buscas por dia e noite. Mas nada encontravam. O desespero parecia superar a força da esperança.

A dor dos familiares foi compartilhada por toda comunidade. O sentimento de solidariedade se estabeleceu na vila do agreste sergipano. É possível que naqueles dias os conflitos internos da povoação tenham ficado a segundo plano em prol do objetivo mútuo: localizar a inocente perdida. Trata-se, portanto, de um caso de drama coletivo, no qual o sentimento de desespero e impotência é compartilhado pela maior parte dos moradores. A angústia privada deixa o âmbito familiar, assumindo a esfera do coletivo, do grande público da localidade.

No terceiro dia após o desaparecimento as buscas já rondavam às imediações da Serra dos Montes. No alto da serra encontraram o corpo da criança, morta pela fome e sede. Apesar do envolvimento dos moradores de Campo do Brito, a menina não foi localizada com vida. Houve dor, desolação e revolta.

No local onde encontraram o corpo da menina foi construída uma capela com um cruzeiro defronte. Na capela foi colocada uma pequena imagem de São José, que passou a ser o orago do templo e um dos focos centrais da religiosidade da microrregião. A partir daquele momento a Serra dos Montes passou a receber um contingente de romeiros cada vez maior, uns repletos de pedidos de bênçãos, outros prontos para louvar o santo pelas graças concedidas.

O relato acima é repetido por muitos moradores da microrregião do Agreste de Itabaiana e reflete o mito de origem do santuário de São José dos Montes. São inúmeras narrativas repetidas incontáveis vezes pelos populares, por “contadores de causos”, anônimos que contribuíram pela perpetuação de uma tradição, ao mesmo passo em que se configuram representações variadas em torno da romaria. É a edificação das memórias, a tumultuada e conflituosa trama mnemônica.

Sobre a origem do referido santuário há uma série de questões que devem ser consideradas relevantes. Um desses elementos é a morte trágica. O fato de morrer fora do âmbito do lar requer uma série de aparatos que poderiam ser dispensados nos casos de morte circunstanciais, sob o olhar

protetor da família. Neste caso, foi preciso demarcar o local do fatídico episódio, criando um lugar de memória. É a prática corrente do catolicismo popular no Nordeste do Brasil sinalizar os locais em que pessoas morreram de forma violenta (acidentes ou assassinatos) com cruzeiros ou pequenas capelas, comumente chamadas de santa cruz de beira de estrada. Também é vigente o hábito dos transeuntes da localidade depositarem uma pedra ao pé da santa cruz. Todavia, a atenção delegada a Santa Cruz da Serra dos Montes ganhou uma dimensão desproporcional se comparada às demais. A Serra dos Montes passou a receber um contingente cada vez maior de devotos constituindo no dia de São José uma romaria local.

A exegese da narrativa permite novas considerações. A morte em questão é de uma criança, ou, como é chamada na localidade, de um anjo. Trata-se, portanto da morte prematura de uma inocente, sem a mácula do pecado. Esta constatação torna, sob a perspectiva imaginativa, o nível de sacralidade da capela mais acentuada. A morte de um “anjo” pode ter aberto um canal de comunicação entre o mundo ordinário, caótico e profano e o seu oposto, o mundo extraordinário, caótico e sagrado. Para o *homo* religioso do agreste sergipano a Serra dos Montes se tornou a chave do universo, o umbigo do mundo, o santuário marcado pela sacralidade (ELIADE, 2001). Porém, a tragédia ainda nos revela outras facetas. Uma dessas facetas é a constante presença do número três. A criança supostamente teria três anos e foi encontrada no terceiro dia. Podemos assim focalizar uma aproximação com a narrativa bíblica, no que se refere a ressurreição de Cristo no terceiro dia após a morte e ainda, no universo simbólico popular o três representa a Santíssima Trindade. O referencial ao número três é mais um elemento sacralizador.

Outro elemento que não deve ser negligenciado é a localização do santuário. A capela foi edificada no ponto mais elevado da Serra dos Montes, impondo-se na paisagem local. É importante frisarmos a relação existente entre o sagrado e as elevações. Preferencialmente, o sagrado se manifesta no alto, fazendo com que o santuário funcione como portal interligando as duas realidades. A elevação da Serra dos Montes torna a jornada dos romeiros em busca do santuário em penitência purificadora. Ao caminhar pelas estradas estreitas e enladeiradas da serra, os devotos de São José purgam seus pecados do universo ordinário pelo sacrifício para contemplarem as bênçãos do santuário.

O relato apresentado é a versão mais repetida a respeito da origem do santuário. Contudo, existem variações da trágica narrativa. Depoimentos como o de Benigna da Silva Santana enfatiza que a capela foi construída no local em que uma adolescente foi estuprada e assassinada. Neste sentido, haveria uma contradição com os demais enxertos discursivos que ressaltavam a desatenção



da mãe e a curiosidade da criança. Percebe-se então, um jogo de memórias, na qual são constituídas diferentes versões do episódio fatídico do final do século XIX na vila de Campo do Brito.

Esta segunda versão sobre a origem da Festa dos Montes também sugere instigantes revelações do plano simbólico. O relato enfoca dois elementos que não devem ser menosprezados: o abuso sexual e a morte. Os depoimentos sugerem a possível virgindade da adolescente abusada, ou seja, é a narrativa de “*uma moça que foi tirada no alto da serra*” (SANTANA, 2007). Neste caso o segundo elemento da narrativa ganha uma nova dimensão. A morte teria servido para purificar a jovem mácula indesejada. A morte em defesa da honra teria tornado a anônima adolescente uma mártir.

Mesmo não havendo consenso na memória coletiva da localidade sobre o episódio acontecido na Serra dos Montes, é muito provável que o santuário de São José tenha se constituído a partir da morte ocorrida no final do século XIX. É plausível afirmar também que os mistérios e polêmicas que rodeiam a morte tenham contribuído para a legitimação da romaria, consolidando a tradicional Festa dos Montes no agreste sergipano.

3. ENTRANDO NA FESTA

Nas primeiras semanas de março os moradores de municípios circunvizinhos de Campo do Brito como Itabaiana, São Domingos e Macambira começam a se preparar para a Festa dos Montes. Subir a serra no dia 19 de março é mais do que um dever, é um dos momentos mais alegres do ano. Para muitos dos romeiros que seguem para os Montes, a festa de São José é o principal evento do ano, superando até as festividades alusivas aos padroeiros dos municípios. Por esse motivo, talvez, a Festa dos Montes seja muitas vezes chamada de “festona”.

Dias antes da festa têm início os preparativos. É preciso acertar o transporte, preparar os mantimentos, reservar o dinheiro. Para os promesseiros os atributos são ainda maiores: comprar velas, encomendar fogos, convidar companheiras para as orações. A organização antecipada dos romeiros demonstra a relevância atribuída ao evento.

Até a década de 1980 era comum que os romeiros se deslocarem para a serra a pé ou a cavalo. A partir desta década, o tráfego de animais passou gradativamente a ceder espaço para as motocicletas, ônibus e caminhões. Para os romeiros que mantêm a tradição de subir a serra a cavalo, a véspera da festa é um dia especial. Os afazeres perpassam por todo o dia, seja limpando os arreios, seja alimentando e dando descanso aos animais, afinal de contas, a jornada do dia seguinte não é fácil. O ritmo das ações ao longo do dia, demonstrando que o tempo já não é o mesmo. A

sacralidade da festa faz com que cause uma ruptura temporal, passando do cotidiano ordinário para o mítico extraordinário (ELIADE, 2001).

A manifestação do sagrado, dar-se por completo no dia 19 de março. Antes mesmo do raiar do sol os romeiros se dirigem à Serra dos Montes. É uma caminhada árdua e demorada. Subir a serrinha, no escuro, sobre os tropeços nos pedregulhos da estrada sem pavimentação torna o percurso ainda mais sacrificado, propício para o pagamento de promessas. É muito comum observar as práticas ex-votivas ao longo da Festa dos Montes, como argumenta Maria Santos Teles:

Ah, eu lembro que tinha muita gente pagando promessa, subindo a ladeira de joelhos ou descalços, até chegar na capelinha onde rezava o dia todo. Me lembro como se fosse hoje daquele povo todo chegando lá em cima. A serrinha ficava cheia de gente de tudo que é canto, Itabaiana, Macambira, Brito, São Domingos, tudo que é lugar (TELES, 2007).

O depoimento acima infere o lado sagrado da festa. O dia de São José na Serra dos Montes era ocasião de pagar promessas e reavivar os pedidos ao “santo querido”. Em sua festa, São José se torna um santo versátil, capaz de atender às mais diferentes solicitações de seus romeiros pedintes. As solicitações iam do restabelecimento da saúde à melhoria da situação financeira, da conquista da casa própria aos pedidos por chuva. Contudo, nem todos iam pedir, muitos iam para à serra agradecer pelas graças concebidas, pela “poderosa intercessão” de São José. Dessa forma, o meio mais comum dos romeiros demonstrarem sua gratidão ao santo era tornar pública as intervenções do patrono. Era preciso mostrar o milagre realizado, a benção concebida. Assim, emergiam as práticas de desobriga, de concretização do pacto firmado entre devoto/santo. Os promesseiros chamaram a atenção de depoentes como Josefa Santos, que afirmou:

Eu só fui para a Festa dos Montes umas três vezes. Lá não tinha muita coisa, só umas mulheres rezando o terço o dia todo, terminava um, começava o outro. Era o terço, ofício, novena, só não tinha missa. O povo que rezava. Fogos eram soltados o dia todo, pagando promessa. O santo ninguém via de tanta fita amarrada. O povo fazia promessa e aí levava uma fita para amarrar no santo ou deixar na igreja. Ah, ainda tinha um monte de vela que o povo acendia dentro da igreja e no cruzeiro. Tinha muita promessa (SANTOS, 2007).

O testemunho acima citado é revelador. A entrevistada primeiro afirma a pouca variedade de celebrações na Serra dos Montes. Esta afirmativa está relacionada com o caráter popular que predominou na festa até meados da década de 1990. Até esse período o evento era controlado quase que totalmente por leigos, que executavam terços, ofícios e novenas. Todavia, na última década o clero do município vem tentando se inserir na festa, com a celebração de uma missa nas primeiras horas do dia 19 de março. Mesmo assim, após a celebração da missa, o padre retira-se dos Montes, permanecendo as festividades sob a tutela dos populares. A festa dos Montes é uma festa do povo.



Mas até que ponto? Sabemos também que o Estado, no âmbito municipal vem se inserindo cada vez mais na principal festividade popular de Campo do Brito. É olhar vigilante do poder público sobre a festa dos segmentos populares. A tutela estatal aparece por meio das “benfeitorias” e proibições. Nos últimos anos o alto da serra foi planejada criando espaços para acampamentos em duas elevações. No sopé da última ladeira foi criada uma área de estacionamento para os veículos de grande porte. Isso demonstra que os administradores municipais vêm descobrindo a Festa dos Montes como um meio de aumentar a arrecadação de renda, ou seja, a romaria vem se tornando uma atração turística.

Apesar das constantes ressignificações presentes nos Montes, a festa continua com a presença dos promesseiros. O sacrifício e o depósito de ex-votos se fazem presentes ao longo de todo o dia, no alto dos Montes. O testemunho da veneração dos fiéis é a pequena imagem de São José, que se encontra sufocada pelo amontoado de fitas devocionais amarradas. Só é possível observar o rosto da imagem. Todo o resto se encontra sob o emaranhado de fitas. São pedidos, preces e agradecimentos. É a fala do povo simples do agreste sergipano.

O silêncio do sofrimento e da pobreza vigente no cotidiano dos devotos é rompido pelas vozes das rezadeiras que puxam as orações e pelo estrondo dos fogos que são soltos na Serra durante todo o dia. Os fogos fazem com que muitos olhares se voltem para o alto da serra, é o sinal do tempo festivo. Quem passa pelos arredores de Campo do Brito ouve o ruído vindo do alto e descobre a agitação da festa de São José. Essa agitação foi assim descrita por Maria Teles:

É uma festa tradicional, de religião e com muita diversão. Todo mundo ia, os carros subiam cheio de gente, outros iam a pé. Muitos subiam de joelhos, faziam acompanhamento, levavam zabumba. Era uma forma de agradecimento ao Santo. A capela ficava cheia o dia todo, de gente pagando promessas, levando fitas, ex-votos para pagar promessas, o altar ficava cheio de coisas. Era uma festa muito bonita e fui duas vezes quando era mocinha (TELES, 2007).

No depoimento de Maria Teles encontramos uma série de elementos que constituem as práticas do catolicismo rústico ou popular. A farta e variada quantidade de práticas ex-votivas expressam a riqueza de uma manifestação religiosa de âmbito popular como a Festa dos Montes. Com isso, é preciso buscar compreender os círculos de linguagens presentes no interior da festa. Podemos falar de “múltiplas vozes no interior do catolicismo popular, sendo algumas dessas vozes discordantes” (TORRES-LONDOÑO, 1996, p.58).

São justamente essas vozes que precisamos ouvir. É o lado profano da festa, que predomina no decorrer do dia 19 de março. Aos arredores da capela circulava a manifestação profana, com comércio de objetos religiosos ou não, churrascos, barracas de piquenique e namoros. Desde a

origem da romaria era comum que os romeiros montassem barracas para passar o dia sagrado. Essa faceta dos Montes é assim apresentada por Josefa Santos:

Logo cedo já tinha gente chegando na Serra dos Montes, que iam acampar como se fosse um piquenique. Meu irmão mesmo era um dos primeiros que chegava para montar a barraca. Na festa tinha de tudo, um monte de barraca, fogos, e muitas pessoas passeando de cavalo de um lado para o outro. Eu lembro mesmo que na última vez que fui para a festa, eu tava grávida de sete meses, no ano de 81 e um cavalo quase me matou. Foi terrível. Depois disso nunca mais voltei (SANTOS, 2007).

O depoimento acima é contundente na anunciação do lado profano da romaria. No dia 19 de março, todos os anos a Serra dos Montes é transformada em um espaço do sagrado, mas também do profano, com a feira, piquenique e circulação de animais. A rotina festiva das localidades dos romeiros é deslocada temporariamente para o alto da Serra. O sagrado se manifesta e atrai o *homo* religioso, que traz consigo suas crenças, angústias, dramas sociais e também a alegria de poder vivenciar a experiência sacra.

Nesta perspectiva, a Festa dos Montes pode ser vista como uma grande interlocução entre as realidades sacralizadas e profana. É uma zona de intersecção de dois mundos distintos, mas paradoxalmente complementares. No alto dos Montes, o sagrado e o profano dialogam. Sob esta óptica, não devemos estranhar a presença de elementos do universo profano na romaria dos Montes, haja vista que o profano acompanha a jornada do sagrado. Seguindo esta linha de pensamento, esta era uma das poucas ocasiões de fortalecer as relações sociais, logo era uma oportunidade propícia para o início de namoros, levando-se em consideração que o evento reunia pessoas das mais variadas localidades. Os namoros presentes na festa foram assim narrados por Maria Teles:

Na época que fui só tinha água lá embaixo. A gente tinha que ir buscar na fonte, antes da ladeira. Muita gente aproveitava para ir namorar, as pessoas ficavam namorando longe. Assim passava o dia. Era incrível. Sentavam nos locais escondidos para namorar. A juventude ia toda arrumada, com roupa nova para arrumar namoro. Eu lembro que quando fui usei calça comprida, blusa de lista, bota e a primeira prótese. Mas lá sempre comprava mais, tinha muita coisa para vender (TELES, 2007).

A face profana dos Montes é descortinada pelo depoimento elucidativo de Maria Teles. Comércio, namoros e desfiles de roupas novas fazem parte da paisagem festiva de São José. Na configuração do território flexível em torno do santuário, a realidade profana se manifesta em interlocução com o sagrado. A mesma beata que reza dezenas de ave-marias na capelinha é a que consome os produtos recriados pela mídia. Neste ângulo, pode-se dizer que ambas as realidades



estão em contínuo processo de circularidade. Todavia, o relato também enuncia o lado sigiloso das aventuras amorosas. Os namoros proibidos muitas vezes eram iniciados no alto da serra ou nos seus arredores, afinal “de lá de cima da para ver um monte de casais namorando embaixo” (SANTANA, 2007). Descer a ladeira a procura de lugares mais escondidos era um meio de assegurar o namoro distante do olhar vigilante dos romeiros e das ações punitivos dos pais. Era uma aventura.

Contudo, apesar de constatararmos o rompimento do silêncio do tempo ordinário na ocasião da festa, é preciso lembrar dos novos silêncios, que vêm sendo impostos aos festeiros. As proibições estão cada vez mais constantes na organização da Festa dos Montes. Entre elas está a proibição da subida de carros e a presença cada vez maior de policiais. Porém, a que causou maior impacto e que gerou mais polêmicas foi a proibição da circulação de cavalos no alto Serra nos dias de festa, antiga tradição dos Montes.

4. MULHERES TECENDO A MEMÓRIA

Uma festa de muitas leituras e lembranças. Na Serra dos Montes muitas narrativas foram construídas, interligadas, camufladas. Aos poucos o lugar ermo ao sul da cidade de Campo do Brito foi tornando-se um lugar de memórias, múltiplas, complexas e envolventes. Os depoimentos sobre a festa de São José constituem uma teia tecida ao longo dos anos por sujeitos que buscaram a Serra dos Montes à procura de algo que não poderia ser encontrado em seu entorno.

Memórias coletivas e individuais se congregam, configurando-se em novas linguagens e modos de apreensão do evento. É nesta perspectiva que podemos inserir as festividades como elementos representativos da dinamicidade social, pois constituem fenômenos que possuem corpo, vida própria. Parte significativa dos devotos que sobem a Serra dos Montes no dia de São José é formada por mulheres. São elas que passam o dia pagando suas promessas ajoelhadas nos pedregulhos, acendendo velas e realizando as orações no interior da capela. Do lado de fora do santuário, outras mulheres exercem outras funções da festa. São senhoras preparando as guloseimas e as moças à procura de namorados. No tempo sagrado há espaço para tudo, inclusive para as tentações profanas.

Na realização desta pesquisa buscamos desenrolar os murmurinhos da memória dessas mulheres, que de ângulos diferenciados construíram a festa dos Montes. Muitas vezes as vozes dissonantes podem contribuir na constituição de um cenário, bem mais próximo do vivido. No alto da Serra dos Montes não ocorre apenas uma simples romaria de âmbito local. Lá no alto é tecido um enredo com múltiplos caminhos. Experiências de mulheres com propósitos diferentes se cruzam

no monte sagrado, no dia maior da localidade inóspita. Em busca de milagres, melhores condições de vida ou até mesmo namorados muitas mulheres desafiam as dificuldades e sobem a Serrinha.

Uma fonte valiosa para a compreensão do imaginário feminino na Festa dos Montes é a coleção de ex-votos que os romeiros depositam no cruzeiro defronte a capela. Os valores e anseios da população do agreste sergipano são expostos por meio de figuras esculpidas na madeira ou moldados no gesso e no barro. A cada visita o acervo exposto a céu aberto é aumentado, por meio do depósito de mais objetos em agradecimento às graças recebidas. É tentador adentrar no universo imaginativo dessas mulheres por meio dos vestígios deixados na capela e no cruzeiro. Eles podem ser interpretados como símbolos dos anseios da sociedade que os produziu.

5. EPÍLOGO: UMA FESTA, MÚLTIPLAS LEITURAS

A festa dos Montes constitui um instigante evento possível de estudos. Devido ao rico imaginário que o envolve como também às diferentes representações aferidas a mesma, a romaria de São José é uma festa de cunho religioso-cultural propiciadora de múltiplas leituras. Desde a origem do santuário aos dias atuais, o evento discutido é cercado por mistérios, polêmicas e efetiva participação dos segmentos populares. A festa dos Montes é a festa dos pobres, que precisam cada vez mais entrar em contato com a realidade sagrada.

A festa também é uma fuga. Temporariamente o homem simples do campo retira-se de sua esfera social cotidiana em busca do lugar sagrado, para recompor às forças para o retorno inevitável e clamar por auxílio ao santo protetor. No tempo festivo os romeiros rompem espacial e temporariamente com a realidade inócua profana, a fim de adentrar no universo da ordem cósmica sacralizada. Todavia, esses romeiros carregam consigo suas angústias, desconfortos, insatisfações e também, a realidade profana. Da mesma forma que no tempo ordinário a realidade profana é permeada pelo sagrado, no tempo extraordinário o profano acompanha e interage com o sagrado. Assim, não podemos classificar o sagrado e o profano como realidades antagônicas, divididas em esferas distintas, pelo contrário, é impossível distingui-las na empiria. O sagrado e o profano estão interpenetrados, constituindo, portanto, uma zona de intersecção.

Todavia, não podemos ver a Festa dos Montes como algo inerte. A trajetória do evento é carregada por inúmeras ressignificações e representações. O popular reelabora a festa a partir de sua realidade vivenciada. O drama original causado pela impactante tragédia dos Montes foi ressignificado e apropriado pelos personagens anônimos do agreste sergipano. A tragédia foi transformada em festa. É preciso comemorar, lembrar juntos da finitude humana, como também buscar amparar-se diante do sagrado. No alto da serra, o homem comum vive a ilusão de ter fugido



de seus percalços cotidianos e pede proteção para o inevitável retorno. A festa acaba, as barracas são desmontadas, os foguetes silenciam, as velas se apagam e o romeiro desce a ladeira, retornando para a difícil vida dos excluídos. A territorialidade constituída nos Montes se desfaz. O ritmo acelerado da festa é fulgaz, e assim o santuário volta para o tempo lento rotineiro. Permanece o silêncio do santuário de São José dos Montes e dos inúmeros anônimos que passaram pela festa. Mas o homem é dinâmico e a necessidade de fuga constante. Ao fechar as cortinas da romaria, nos bastidores cotidianos do lar o homem religioso começa a se preparar para a festa do ano seguinte, fazendo promessas, recebendo graças. Subir aos Montes ainda é preciso.

FONTES

SANTANA, Benigna Alves da Silva. Entrevista concedida no dia 05/02/07. Aracaju.

SANTOS, Josefa de J. Entrevista concedida no dia 20/03/07. Itabaiana.

TELES, Maria dos S. Entrevista concedida no dia 18/01/07. São Domingos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Pedro. **Imagem e Peregrinação na Cultura Cristã**: Um esboço introdutório. Salvador: UFBA, 1986.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. 5ª Ed. São Paulo: Paulus, 2004.

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Trad. Raposo Fontenelle. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis-RJ, 2002.

FONTES, Carmelita Pinto. Peregrinação de Divina Pastora. In: **Revista Jubileu de Ouro de Vida Sacerdotal**. Aracaju: Olímpica, 1998.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição. Trad. Maria Betânia Amorosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____, Sinais: raízes de um paradigma. In: **Mitos, sinais e emblemas**: morfologia e História. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.143-179.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leite. 2ª Ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

SANCHIS, Pierre. Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal. In: **Revista de Cultura**. Vol. 73. Ano 73, nº 04. Petrópolis-RJ: Vozes, 1979.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. **Caminhos da Penitência**: a Solenidade do Senhor dos Passos na Cidade de São Cristóvão - Sergipe (1886-1920). São Cristóvão. 2006. 127 f. Monografia (Bacharelado em História). UFS, CECH, DHI.

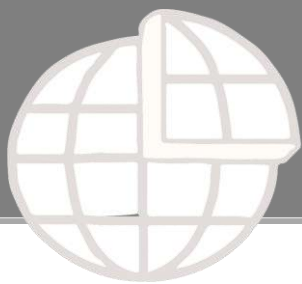
TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e Horizontes do Sagrado**: culturas e religiões. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Introdução do sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil. In: QUEIROZ, José J. et al. (org). **Interfaces do sagrado**: em véspera do milênio. São Paulo: PUC-SP, 1996. p.57-73.

VERENA, Alberte. **História Oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro, 1989.

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 01 de setembro de 2015





A DINAMIZAÇÃO DO TURISMO CULTURAL EM ARACAJU/SE ATRAVÉS DA PROPOSTA DE CONSTRUÇÃO DO ITINERÁRIO CULTURAL MEMÓRIAS DE FAUSTO CARDOSO

THE REVITALISING OF CULTURAL TOURISM IN ARACAJU/SE THROUGH THE FAUSTO CARDOSO CULTURAL ITINERARY BUILDING PROPOSAL

LA DINAMIZACIÓN DEL TURISMO CULTURAL EN ARACAJU/SE A TRAVÉS DE LA PROPOSICIÓN DE CONSTRUCCIÓN DEL ITINERÁRIO CULTURAL MEMORIAS DE FAUSTO CARDOSO

Eline Ramos Costa

Graduanda em Turismo Bacharelado - UFS

Voluntária do Projeto de Extensão Conheça - SE: Educação Patrimonial e a Atividade Turística

elincosta@gmail.com

Denio Santos Azevedo

Professor Doutor do Núcleo de Turismo - UFS

Denio_azevedo@yahoo.com.br

Taís Alexandre Antunes Paes

Professora Doutoranda do Núcleo de Turismo - UFS

taletunes@yahoo.com.br

Resumo

A prática de itinerário cultural é comum na Europa, nos Estados Unidos e recentemente no Brasil e se caracteriza pelo deslocamento de pessoas para um determinado local atribuído de elementos que regem a cultura de um povo, onde os atores sociais partilham de experiências culturais através do conhecimento e das práticas vividas a partir do acesso aos patrimônios. Este trabalho apresenta como objetivo geral propor a criação de um itinerário de interesse cultural através da história política de um personagem sergipano, Fausto de Aguiar Cardoso, conhecido pela sua luta contra as oligarquias políticas presentes no estado de Sergipe nos tempos do começo da República e da implantação da República Velha. Assim, foi realizada uma pesquisa bibliográfica através de publicações de autores sergipanos que lidem com a temática citada, análise de relatos orais de pesquisadores e pesquisas em sites de publicação acadêmica. Como breve resultado, o estudo aponta que o itinerário cultural proposto pode se constituir em uma ferramenta de dinamização do turismo cultural em Aracaju, bem como ser uma agente do desenvolvimento local, tanto em aspectos econômicos como em sociais e culturais.

Palavras-chave: Turismo Cultural; Itinerário Cultural; Fausto Cardoso.

Abstract

The practice of cultural itinerary is common in Europe, the United States and recently in Brazil and it is characterized by the displacement of people for a certain location that is assigned by elements which governing the culture of a people, where social actors sharing cultural experiences through knowledge and practices experienced from access to heritage sites. Thus, this work presents the

general objective to propose the creation of an itinerary of cultural interest by the political history of a character from Sergipe, Fausto de Aguiar Cardoso, known for his fight against political oligarchies present in the state of Sergipe in the time of the Old Republic implementation. Thus, a literature search was conducted through Sergipeans authors of publications that deal with the aforementioned theme, analysis of oral reports from researchers and research in academic publishing sites. As a soon result, the study shows that the proposed cultural itinerary may constitute a cultural tourism promotion tool in Aracaju and it will be an agent of local development, both in economic, social and cultural aspects.

Keywords: Cultural Tourism; Cultural Itinerary; Fausto Cardoso.

Resumen

La práctica del itinerario cultural es común en Europa, Estados Unidos e recientemente en Brasil y se caracteriza por el flujo de personas para un determinado local atribuido de elementos que rigen la cultura de un pueblo, adonde los actores sociales partillan de experiencias culturales a través de conocimiento y de las prácticas vividas a partir del acceso a los patrimonios. El trabajo tiene el objetivo de proponer la creación de un itinerario de interés cultural por medio de la historia política de un personaje sergipano, Fausto de Aguiar Cardoso, conocido por su lucha en contra de las oligarquías políticas presentes en el estado de Sergipe en los tiempos del comienzo de la República e implantación de la República Vieja. Ha sido realizada una investigación bibliográfica a través de publicaciones de autores sergipanos que trabajan con la temática citada, además de análisis de relatos orales de investigadores y pesquisas en sites de publicaciones académicas. Como breve resultado, el estudio apunta que el itinerario cultural propuesto puede constituirse en una herramienta de dinamización del turismo cultural en Aracaju, y asimismo ser un agente de desarrollo local, tanto en aspectos económicos como sociales y culturales.

Palabras-clave: Turismo Cultural; Itinerario Cultural; Fausto Cardoso.

1. INTRODUÇÃO

A prática de itinerários culturais é bem comum na Europa e nos Estados Unidos América e recentemente vem sendo desenvolvida no Brasil. Diferente dos roteiros propostos por operadoras turísticas, que se baseiam apenas em visitas em pontos isolados sem relação alguma entre si, um itinerário surge com uma proposta que acrescenta sentido aos roteiros uma vez que parte de uma narrativa através de elementos em comum que comprovem a veracidade da narração. Este componente em comum pode ser de diferentes tipos e formas que possibilitem diferentes leituras, podendo ser de cunho social, cultural, comercial e histórico.

Desta forma, este trabalho tem como objetivo geral propor a criação de um itinerário de interesse cultural através da História do personagem sergipano Fausto de Aguiar Cardoso. O intuito é sugerir uma dinamização do segmento turismo cultural em Aracaju/SE. Este personagem trata-se do líder da revolta contra as oligarquias sergipanas, que em consequência do seu destaque, teve seu nome como referência, tornando o evento conhecido como Revolta de Fausto Cardoso.

Como objetivos específicos buscou-se desenvolver uma nova abordagem para se trabalhar o turismo cultural e aumentar o fluxo de visitaçao ao Palácio Museu Olímpio Campos (PMOC) e o



Museu da Gente Sergipana (MGS) situados em Aracaju/SE. Ainda objetivou-se aumentar a visitação sobre a Praça Fausto Cardoso e a observação de seu memorial e estátua que guarda os restos mortais do personagem.

Assim, o presente estudo teve como procedimentos metodológicos uma revisão bibliográfica e uma pesquisa documental baseada em artigos, sites e blogs que abordam o tema em questão. Neste sentido, este artigo apresenta, primeiramente, uma abordagem sobre o segmento turismo cultural, vindo em seguida uma abordagem sobre os itinerários culturais. Após este item a sequência abrange: complexidades e possibilidades dos itinerários; aspectos sobre Fausto de Aguiar Cardoso; a proposta do roteiro e as considerações finais.

2. O SEGMENTO TURISMO CULTURAL

O turismo é um fenômeno social fruto das sociedades modernas que teve um grande impulso a partir da Revolução Industrial, quando foram conquistados os direitos trabalhistas de férias remuneradas, melhoria das condições de viagens e dos meios de transportes, ocasionando, desta forma, o deslocamento de pessoas para diversas partes do mundo. As motivações para os deslocamentos são diversas e vão desde a busca por praias e outras belezas naturais, como também por negócios, saúde, lazer, cultura, entre outras. Tais motivações caracterizam as segmentações da atividade, onde podemos citar o turismo de sol e praia, turismo de negócios, turismo de lazer, turismo cultural, etc.

Focando no estudo do turismo cultural, o mesmo pode ser entendido como o segmento que busca sua realização através das práticas culturais desenvolvidas pelos turistas, por meio do acesso aos elementos presentes na cultura de um povo. Destarte, este pode se constituir em uma forma de lazer educacional que contribui para a valorização e conscientização por parte do visitante sobre a cultura local considerando determinados aspectos dessa comunidade. Conforme Dias (2006, p. 36) este pode ser entendido da seguinte forma: “O turismo cultural [...] tem seu ponto culminante no contato direto do indivíduo com seu interesse particular, seja ele sítio arqueológico, um museu, um monumento histórico, uma etnia, uma dança, um tipo de artesanato, etc”.

Nesta perspectiva, o turismo cultural pode incorporar uma variedade de formas culturais que pode incluir festivais, arquitetura, museus, galerias, sítios históricos e performances artísticas que transmitam os costumes e as peculiaridades da cultura de um povo.

Para a atividade turística, tais formas de cultura constituem-se em produtos culturais que apresentam uma atratividade que vai configurar uma oferta para atendimento a uma demanda específica de turistas culturais. O turismo cultural relaciona-se diretamente com o patrimônio

material, composto por bens tangíveis como prédios históricos, monumentos, praças, entre outros, e com o patrimônio imaterial, composto pelos saberes e fazeres de uma dada comunidade, abarcando bens intangíveis como a língua de uma região, danças, manifestações culturais, gastronomia, etc (DIAS, 2009).

Desta forma, o desenvolvimento desse nicho de mercado se dá através da transformação desse patrimônio em um produto cultural. Ou seja, o patrimônio de determinadas localidades pode se tornar atrativo para visitantes e turistas. Assim, este produto cultural pode se constituir em um conjunto de bens tangíveis e intangíveis em um processo de produção das necessidades reais ou simbólicas, que possam ser negociadas no mercado mediante um determinado preço.

Neste sentido, a transformação do patrimônio em produto cultural pode contribuir para a preservação da herança cultural, através de ações de educação patrimonial que visem reunir pessoas que construam novos conhecimentos, que investiguem e ajudem a entender e transformar a realidade através de ações educativas para que tenham como intuito fortalecer a identidade cultural e valorizar a cultura local entre outras formas. Este também pode ser um instrumento de desenvolvimento econômico local que pode ser atingido a partir da junção dos atores que fazem parte direta ou indiretamente da atividade turística. Ou seja, o setor público, privado e a comunidade local, a partir da inserção destes na atividade comercial do turismo, podem incentivar o empreendedorismo local, com a tentativa de desenvolver competências e habilidades relacionadas à criação de projetos (técnicos, científicos, empresariais).

Nesta perspectiva, Hisrich, Peters e Shepherd (2009) afirmam que o empreendedorismo pode ser considerado o processo de criar algo novo com valor, dedicando o tempo e o esforço necessário, assumindo os riscos financeiros, psíquicos e sociais correspondentes e recebendo as consequentes recompensas da satisfação e da independência financeira e pessoal.

Assim, novos empreendimentos podem contribuir para a geração de emprego e renda favorecendo o aumento do fluxo de turistas e a circulação do dinheiro na localidade em que a atividade turística está inserida. Além disso, para desenvolver a comunidade local roteiros e itinerários culturais, que abranjam os patrimônios tanto materiais quanto imateriais podem ser desenvolvidos buscando atingir a demanda turística. Por sua vez, a oferta turística é uma ferramenta fundamental para a dinamização da atividade turística a partir do seu caráter promissor que tanto se faz significativo para o fortalecimento da cultura local, devido ao seu papel educativo e sociocultural, quanto mecanismo estratégico para a integração dos atores locais que se apresentam conectados com a atividade.



3. ABORDAGEM DOS ITINERÁRIOS CULTURAIS

Ao realizar uma viagem o indivíduo procura sempre preparar a mesma conforme suas expectativas estabelecendo um roteiro, motivado, muitas vezes, por narrativas de amigos ou conhecidos sobre o destino escolhido. Ainda há casos de tais informações serem obtidas por meio de empresas especializadas em viagens que oferecem pacotes turísticos com roteiros que incluem visitas a alguns pontos turísticos da localidade.

Considerando a perspectiva do roteiro é importante destacar que um itinerário cultural sempre será um roteiro, porém um roteiro nunca será um itinerário, pois este dispõe de uma narrativa que contempla a existência de elementos na paisagem que comprovem a veracidade destas; os pontos de ligação possuem um sentido e são compostos por ponto de saída, lugares visitados e ponto de chegada (DONAIRE, 2010). Diferentemente de um roteiro, o itinerário leva em consideração a existência desses elementos expostos na paisagem e constrói uma narrativa.

De acordo com a carta dos itinerários culturais elaborada pelo Comité Científico Internacional dos Itinerários Culturais (CIIC) do Conselho Internacional dos Monumentos e Sítios (ICOMOS), ratificada pela 16ª Assembleia Geral do ICOMOS, em 04 de outubro de 2008, no Québec, Canadá, o itinerário cultural pode ser definido como:

Uma via de comunicação terrestre, aquático ou de qualquer outro gênero, fisicamente definida e caracterizada por possuir sua própria e específica dinâmica e funcionalidade histórica que reúna as seguintes características: a) ser resultado de movimento interativo de pessoas, bem como intercâmbio de múltiplas dimensões, contínuos e recíprocos de bens, ideias, conhecimentos e valores dentro de um único país ou de vários países e regiões, ao longo de períodos consideráveis de tempo; b) ter gerado uma fecundação múltipla e recíproca no espaço e no tempo visível tanto no seu patrimônio material como imaterial.

Sendo assim, o itinerário cultural é entendido como uma atividade caracterizada pelo deslocamento de pessoas para um determinado local com elementos específicos, neste caso regente da cultura de um povo, onde os atores sociais partilham de experiências culturais através do conhecimento e das práticas vividas a partir do acesso aos patrimônios, sejam estes materiais e/ou imateriais. Reforçando esse pensamento, Ramos (2012, p. 41) afirma que:

[...] o roteiro do tipo itinerário, denominado aqui apenas como itinerário para diferenciá-lo do primeiro enfoque, compreende a disposição de atrativo e equipamento turístico num determinado espaço interligado por vias de acesso, com infraestrutura de apoio, contando uma comunicação visual própria que evidencie a sua identidade.

Portanto, para que um itinerário aconteça é necessária uma infraestrutura de acesso com vias que facilitem o deslocamento e disponha de simplificação na distribuição dos equipamentos e

atrativos da paisagem. Diferente dos roteiros propostos pelas operadoras turísticas, os itinerários necessitam de uma junção e organização por parte dos responsáveis pela oferta local, que são compostos por iniciativa privada, poder público e sociedade civil. Sendo este classificado em itinerário turístico com interesse cultural, logo, itinerário cultural. Desta forma, conforme a temática do produto ocorrerá a sua identificação, a exemplos temos itinerários religiosos, históricos, literários, espirituais e etc.

O itinerário pode ser desenvolvido, considerando também a figura de um personagem, fictício ou não. Como exemplo pode-se citar a Rota de Dom Quixote na Europa, baseado em um clássico da literatura mundial, ou em um ator social que deixou a sua contribuição prática na sociedade como a Rota de Mozart, compositor austríaco. Como exemplo de um itinerário espiritual pode-se destacar o Caminho de Santiago, que recebeu o título de patrimônio cultural da humanidade em 1993, concedido pela Organização das Nações Unidas para Ciência e Cultura (UNESCO). No Brasil, como exemplos de itinerários culturais uma referência é a Estrada Real localizada em Minas Gerais, que abrange as cidades de Ouro Preto e Diamantina, a Rota dos Tropeiros que inclui 16 municípios, e a Estrada dos Barreiros. Nas cidades do Rio de Janeiro e Niterói os Caminhos de Niemeyer é uma proposta de contemplação das obras do arquiteto brasileiro conhecido mundialmente por seus projetos arquitetônicos e por suas obras, hoje cartões-postais de diversas cidades.

4. O ITINERÁRIO: COMPLEXIDADES E POSSIBILIDADES

Tendo em vista as características do itinerário, para a sua realização primeiramente é necessário partir de um elemento comum, para dar nome e sentido, podendo ser de diversos tipos e formas.

Conforme Donaire (2010, p. 16) “un itinerario simplifica el espacio y lo condiciona a una determinada lectura, a una mirada concreta. Es, por lo tanto, un proceso de selección que escoge unos elementos y en consecuencia, prescinde de otros.”

Seguindo o pensamento do referido autor, subtende-se que o itinerário condiciona e simplifica o espaço onde este está sendo inserido, determinando, assim, uma leitura da paisagem, elegendo alguns elementos e excluindo outros, dependendo de qual leitura se deseje realizar podendo ser de cunho social, histórico, comercial ou cultural.

No que se refere à narrativa, ela precisa ser elaborada por uma equipe multidisciplinar, formada por profissionais que conheçam sobre a realidade proposta e que busquem embasamento em pesquisas realizadas, na memória dos residentes e em qualquer recurso audiovisual que possa



dar suporte a melhor compreensão do itinerário. Especificamente nessa elaboração, a coordenação do projeto é dos planejadores turísticos onde é necessário primeiramente um trabalho de investigação e documentação com uma boa medida de profundidade nos significados, que venha a traduzir as informações de uma forma compreensível.

Para Donaire (2010, p. 17), “la colección de iniciativas es de sobras conocidas: centros de interpretación, folletos, guías acompañantes, teatralización, señalización estática y dinámica, soportes electrónicos...”. Tais iniciativas são de extrema importância para facilitar a absorção das informações transmitidas para o público, bem como auxiliariam quanto à promoção e comercialização do produto no mercado local, nacional e regional.

Neste aspecto, Donaire (2010) registrou como condição de existência, que os itinerários precisam de uma marca, que pode servir de elemento de fixação na memória de quem experimenta este atrativo, pois as cidades e estados competem entre si na captação de recursos para seus respectivos desenvolvimentos. Assim, a criação de um logotipo é fundamental para originalizar e o identificar como tal funcionando como a identidade visual da marca e como um ícone gráfico. Corresponde, portanto, à forma comercial do itinerário que necessita de estratégias de marketing para a sua comercialização envolvendo a atribuição de preço e a sua distribuição. Tais aspectos são importantes elementos para a existência e manutenção do mesmo, favorecendo a experiência turística que só pode ser concebida quando a oferta e a demanda se encontram.

Donaire (2010) salienta que em alguns casos, os turistas além de espectadores podem ser também criadores, devido ao seu comportamento e bagagens culturais que acabam condicionando a leitura e sua valorização. Nesta mesma sequência de necessidades, é preciso também uma infraestrutura turística, pois a atividade carece de uma articulação de serviços principais e de apoio como: serviços de informação, logística e transporte, restaurantes, hospedagem e atividades culturais que servem como peças dos itinerários, portanto a criação de atividades que margeiam os serviços turísticos garante a frequência dos turistas.

Partindo desse pressuposto, é perceptível a complexidade que está atrelada as fundamentações da composição de um itinerário, uma vez que existe a necessidade de envolvimento de diversos atores por meio da viabilização de parcerias entre estes para o seu desenvolvimento e êxito. Ou seja, há a necessidade de envolvimento da comunidade local, da iniciativa pública e privada e os turistas. É visto também que a proposta de itinerário se faz exclusivamente na atividade turística e como tal necessita de investimentos e qualificação no que tange aos recursos materiais e humanos, ou seja, necessita da infraestrutura turística e de apoio, bem como de mão de obra qualificada que se faz presente desde seu planejamento até execução.

Cabe ainda salientar que os itinerários a partir da sua aplicabilidade e engajamento na atividade turística de uma dada localidade, podem contribuir dentre outras formas para o desenvolvimento local da área onde se situa. Todavia, é de extrema importância observar que um itinerário não funciona por si só, pois depende essencialmente do turista para se realizar que utilizará de uma variedade de serviços disponibilizados pela oferta turística, ou seja, meios de transportes, hospedagem, alimentos e bebidas, entre outros. Desta forma, é evidente que o turista ativar a circulação de dinheiro na localidade e, por conseguinte, o setor turístico possibilitará a geração de emprego e renda, incentivará o empreendedorismo local, entre outras possibilidades de desenvolvimento. Sendo também entendido, como uma possibilidade para a diversificação da oferta turística, onde atuará como um produto inovador no mercado local, que além de contribuir para o desenvolvimento, também irá contribuir para reforçar a identidade cultural do meio em que está inserido.

5. APRESENTAÇÃO DO PERSONAGEM E DA PROPOSTA

Primeiramente é necessário localizar em que período político o Brasil e conseqüentemente o estado de Sergipe se encontrava, para entender a formação ideológica, cultural, sociológica, de Fausto de Aguiar Cardoso. Segundo Rollemberg (1987, p. 24) “Poeta, filósofo, jurista, jornalista, insigne orador, Fausto Cardoso foi uma das mais importantes e singulares figuras do meio intelectual sergipano e brasileiro no começo da republica”.

Nascido na vila sergipana de Divina Pastora, no engenho São Félix, em 22 de dezembro de 1864, filho do tenente coronel Felix Zefirino Cardoso e Maria do Patrocínio de Aguiar Cardoso, iniciou seus estudos na escola Joaquim Paiva, na cidade de Maruim, depois ingressou na escola padre Francisco Viana de Melo, no município de Capela, partindo para o município de Aracaju onde estudou no Atheneu Sergipense e no Colégio Sete de Setembro. Também estudou no Recife onde fez a faculdade de Direito (ROLLEMBERG, 1987).

Retornando para Sergipe foi nomeado promotor da cidade de Capela depois Gararu e Riachuelo e acabou se identificando com Laranjeiras, cidade considerada progressista, a “Atenas Sergipana”. Por se tratar de uma cidade onde aconteciam as principais discussões sobre a implantação da república e da democracia em Sergipe, lá Fausto Cardoso participa do clube republicano e suas ideias desagradam aos políticos conservadores. Nessa época caía à monarquia, e com a república sendo implantado ele passa a representar Sergipe na Câmara dos Deputados, tornou-se conhecido como voz “tonitorante”. A república se inicia de uma forma oligárquica, com



uma separação, não militar, sim ideológica, que agia em defesa dos grupos locais em uma desordenada disputa de apoio federal e domínio regional, mais conhecido como Coronelismo.

Assim como em Pernambuco, Sergipe passou por uma aceitação lenta da república, com o registro de luta de poder nos estados, entre representações federais e os governos estaduais. Foi neste contexto que Fausto Cardoso não decepcionou como representante de Sergipe, revelando-se com qualidades que lhe rendeu uma cadeira na 4ª comissão de verificação de poderes, foi um republicano e um liberal a seu modo, amparando não integralmente o governo, denunciava os erros do regime, e seu principal alvo na política sergipana era o Monsenhor Olímpio Campos, o então governador de Sergipe, por se tratar de um político de matriz conservadora (ROLLEMBERG, 1987).

O Monsenhor Olímpio Campos foi líder do primeiro grande grupo oligárquico da História de Sergipe, o qual pertencia Fausto Cardoso, que posteriormente rompe e retorna a Câmara Federal em oposição à oligarquia olimpista. Este último retorna à Sergipe alegando agradecer pela vitória, mas na prática isso seria um pretexto para desviar a atenção do governo do estado de Sergipe. Quando chega a Aracaju, já encontra uma revolta organizada para derrubar a oligarquia dos olimpistas, como era conhecido o governo comandado pelo então irmão do Monsenhor Olímpio Campos, Guilherme Campos. (ROLLEMBERG, 1987).

Foi uma revolta organizada pela polícia sergipana, que na madrugada de 10 de agosto de 1906 tomou o Palácio Olímpio Campos e estabeleceu um novo partido, fundado pelos amigos de Fausto, “Partido Progressista”. Estes expulsam os deputados eleitos pelo governo, tomam a assembleia legislativa, e posteriormente o movimento se estende para o interior do estado em cidades como Propriá, Laranjeiras, Itabaiana, Riachuelo, Maruim e Divina Pastora, com a duração de apenas de 18 dias, pois no dia 28 de agosto de 1906 foi morto o líder da revolta Fausto Cardoso. Um movimento que pretendeu derrubar a oligarquia Olímpio Campos baseou-se no prestígio popular e político de Fausto Cardoso, sendo este o motivo que deu confiança aos seus partidários (ROLLEMBERG, 1987).

A revolta de Fausto Cardoso, como ficou conhecida após sua morte, terminou com o seguinte desfecho: a invasão ao palácio Olímpio Campos. De acordo com Rollemberg (1987, p. 132), “Ao chegar ao palácio, Fausto proclama: o palácio é dos sergipanos. Suba quem quiser morrer comigo, e muitos subiram e com ele entraram na história”.

6. A PROPOSTA

Considerando os aspectos abordados, a proposta do Itinerário Cultural “Memórias de Fausto Cardoso” foi pensada intrinsecamente a partir da importância histórica cultural desse personagem para Sergipe. A partir de seus feitos, há a proposta de uma narrativa baseada no entendimento do motivo pelo qual levou Fausto Cardoso a preparar essa revolta contra o governo.

Sendo planejado para atuar em escala local, na cidade de Aracaju/SE, explicitamente em seu centro histórico, este itinerário tem a sugestão de ser um produto turístico diferenciado que servirá de complementação e diversificação para a oferta do segmento de turismo cultural na localidade aracajuana. Trata-se de uma proposta de extrema importância ressaltando o crescente desenvolvimento desse segmento em todo o Brasil, considerando que o Estado de Sergipe já é conhecido por suas Cidades Históricas de São Cristóvão e Laranjeiras. Tais cidades são ricamente contempladas com patrimônio material e imaterial, bem como Aracaju com seus museus, monumentos históricos, riquezas gastronômicas, entre outras importâncias culturais de extremo valor e significado para a comunidade local e para atividade turística.

Desta forma, o público alvo identificado para apreciação deste produto são os turistas culturais, bem como a própria comunidade local, que possivelmente, além de enriquecer-se culturalmente, ampliará seu conhecimento sobre a História de Aracaju e de Sergipe.

Sugere-se, para o suporte e viabilização deste itinerário, infraestrutura turística e de apoio, concentradas estrategicamente em seu entorno e proximidades. Faz-se necessário o sistema de parcerias entre o setor público a partir dos órgãos competentes que regem a atividade turística em Aracaju e no Estado de Sergipe (Secretaria de Cultura e Turismo - SECULT, a Secretaria de Turismo - SETUR, a Empresa Sergipana de Turismo – EMSETUR), o Palácio Museu Olímpio Campos (PMOC), o Museu da Gente Sergipana (MGS) e o setor empresarial do ramo de hospedagem. Para a este último, sugere-se o Hotel Jangadeiro devido a sua localização próxima do percurso onde se realizará o itinerário. Além das agências de receptivos que irão comercializar o produto e os meios de transporte que irão auxiliar o deslocamento dos turistas.

Vale ressaltar que este itinerário apresenta um percurso considerado curto, onde o turista poderá fazê-lo a pé, se assim desejar. Existem ainda, as demais contribuições dos envolvidos com a atividade turística, no caso os guias de turismo, que irão trabalhar a narrativa sobre Fausto Cardoso, bem como os educadores dos museus incluídos na proposta do itinerário, e a comunidade local, a partir dos artesãos, doceiras, entre outros que irão poder comercializar os seus produtos, ampliando desta forma, a sua renda.



No que diz a respeito à sinalização turística, observa-se que o centro histórico de Aracaju já possui placas informando a localização do Museu da Gente Sergipana, da Praça Fausto Cardoso e dos Mercados Albano Franco e Tales Ferraz. O acesso de chegada ao centro é considerado fácil e tranquilo, podendo ser localizado sem dificuldade tanto nos mapas turísticos quanto nos mapas pictóricos de Aracaju.

O roteiro do itinerário é de uma duração aproximada de quatro horas, no período diurno. O ponto de chegada proposto é o Museu da Gente Sergipana (MGS) por volta das 10h00min, onde o visitante ao adentrar o espaço, conheceria um pouco mais sobre a cultura sergipana, a partir das suas feiras, festas, danças, músicas, grandes personagens, e também sobre a fauna e a flora de Sergipe a partir da utilização de recursos áudio visuais e tecnológicos. A entrada ao museu é franca e o mesmo atende tanto a crianças quanto a jovens, adultos e melhor idade, possui também acessibilidade para pessoas com mobilidade reduzida, e educadores capacitados para realizarem o guiamento. Ao final da visita ao MGS, os visitantes poderão seguir para o Palácio Museu Olímpio Campos (PMOC), onde contemplariam a Histórica Política de Sergipe e teriam informações sobre a vida de Fausto Cardoso, sua história e feitos, a partir de uma sala dedicada exclusivamente a esse sergipano e ao seu inimigo político, Olímpio Campos, denominada Sala Fausto e Olímpio. O museu é de entrada gratuita, a duração da visita é de aproximadamente uma hora, o local possui ainda acessibilidade para pessoas com mobilidade reduzida e educadores capacitados para realizar o guiamento.

Posterior a esta etapa, o itinerário prossegue para os Mercados Albano Franco e Tales Ferraz, onde os turistas poderão almoçar no Restaurante Caçarola que oferece a gastronomia local, e ainda assim, poderão contemplar a riqueza cultural dos espaços, bem como encontrar o artesanato local.

Logo após, os turistas se dirigiriam para a Praça Fausto Cardoso. O local é uma homenagem ao personagem, além de ser uma das mais belas e importantes praças do Estado. Nela se encontra um monumento com a estátua de Fausto Cardoso, e abaixo deste se encontram seus restos mortais. No local poderão ser feitas explanações sobre o contexto em que estava inserida a sociedade sergipana na época da revolta, como era demonstrada a rivalidade entre faustistas e olimpistas, como tais relatos podem ser comprovados atualmente com a existência dos prédios e edifícios que ainda continuam expostos na paisagem. Esta parte do itinerário seria realizada por um guia de turismo que acompanharia os turistas durante o itinerário. Em seguida, os turistas seriam conduzidos para a Ponte do Imperador, onde poderiam apreciar uma visão panorâmica tanto da Praça Fausto Cardoso, quanto do Rio Sergipe e do município da Barra dos Coqueiros/SE. Finaliza-

se desta forma, esta proposta de itinerário cultural para a dinamização do turismo cultural em Aracaju.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o crescimento do turismo cultural em Aracaju/SE, a proposta deste estudo é diversificar a oferta de produtos turísticos no local, tendo sua História e seu significado destrinchado no imaginário por um itinerário cultural sobre a temática de Fausto Cardoso, grande personagem histórico cultural de Sergipe.

O itinerário de Fausto Cardoso auxiliará no processo de ensino-aprendizagem de História de Sergipe para os residentes e na divulgação de um fragmento dos aspectos políticos, sociais e culturais dos sergipanos para os turistas que visitarão o Estado e contemplarão a proposta.

Observa-se que este itinerário se constitui em uma ferramenta de desenvolvimento do turismo cultural em Aracaju, que pode auxiliar na sua complementaridade, bem como, se constitui num meio eficiente do desenvolvimento socioeconômico e cultural para a localidade.

Sugere-se que os atores sociais que desencadeiam e possibilitam a atividade turística em Aracaju, ampliem sua visão para as novas possibilidades de dinamizar o segmento em questão, ou seja, refletir sobre a inserção de produtos diferenciados no mercado local, como no caso, os itinerários culturais. Desta forma, somar-se-iam os benefícios e os beneficiados pelo setor turístico na localidade, pois o presente estudo enfatiza um diálogo sobre possibilidades de se desenvolver e inserir um produto sustentável e responsável, sobre a pauta da análise histórica cultural de um grande personagem da História de Aracaju, reafirmando e dando uso não somente turístico, mas também social dos espaços que contemplam seu nome e memória, bem como de outros que se fazem presente na paisagem da capital sergipana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIAS, Reinaldo; AGUIAR, Maria Rodrigues de. **Fundamentos do Turismo: Conceitos, Normas e definições**. Campinas: Alínea: 2002.

DIAS, Reinaldo. **Turismo e Patrimônio Cultural: Recursos que Acompanham Crescimento das Cidades**. São Paulo: Saraiva, 2006.

DONAIRE, J.A. Los Itinerarios Culturales: fondos y formas. In: ESPELT, N G. **Itinerarios Culturales: La experiencia del camino de los diamantes**. Girona: Documenta Universitária, 2010, p.15-24.

HISRICH, Robert D.; PETERS, Michael P; SHEPHERD, Dean A. **Empreendedorismo**. Porto Alegre: Bookman, 2009.



RAMOS, Silvana Pirillo. **Planejamento de Roteiros turísticos**. Porto Alegre: Asterisco, 2012.

ROLLEMBERG, Francisco Guimarães. **Fausto Cardoso**. Câmara de Deputados. Brasília: Centro Documental e Informação, 1987.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS:

Disponível em: http://www.icomos.org.br/cartas/Carta_Itinerarios_Culturais_2008.pdf

Disponível em: <http://www.rioguiaoficial.com.br/dicas/detalhe/conhe-obras-de-niemeyer>

Disponível em: <http://www.suapesquisa.com/empreendedorismo>

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 18 de setembro de 2015



AGÊNCIAS E DESEMPENHOS NAS MANIFESTAÇÕES FESTIVO-RELIGIOSAS NOS MEIOS POPULARES¹

AGENCIES AND PERFORMANCES IN FESTIVE-RELIGIOUS EVENTS IN POPULAR MEDIA

AGENCIAS Y DESEMPEÑOS EN LAS MANIFESTACIONES FESTIVO-RELIGIOSAS EN LOS MEDIOS POPULARES

José Rogério Lopes
PPG Ciências Sociais, Unisinos, RS.
E-mail: jrlopes@unisinos.br

Resumo

O artigo discute a correlação entre as concepções de patrimônio e bens religiosamente marcados, visando apreender sobre tal correlação algumas mudanças registradas em manifestações festivo-religiosas, na região do Vale do Rio Paraíba, estado de São Paulo. Os relatos etnográficos descritos visam expor o caráter das agências institucionais e dos agenciamentos de atores sociais envolvidos na promoção dessas manifestações, analisando-as como rituais de marcação social, onde projetos sociais distintos entram em concorrência, na busca de recursos e legitimação.

Palavras chaves: Festas religiosas, bens de marcação social, agenciamentos identitários, turismo.

Abstract

The article discusses the correlation between heritage concepts and religiously branded goods, aiming to apprehend from this correlation, some recorded changes in festive-religious manifestations in the region of the Paraíba River Valley, in the state of São Paulo. The described ethnographic reports aim to expose the nature of the institutional agencies and assemblages of social actors involved in promoting these events, analyzing them as rituals of social tagging, where various social projects enter in competition, in the search for resources and legitimacy.

Keywords: Religious festivals, social tagging goods, identity assemblages, tourism.

Resumen

El artículo discute la correlación entre las concepciones de patrimonio y bienes religiosamente marcados, visando aprender sobre tal correlación de cambios registrada en manifestaciones festivo-religiosas en la región del Valle del Río Paraíba, estado de São Paulo. Los relatos etnográficos descritos visan exponer el carácter de las agencias institucionales y de los agenciamentos de actores sociales que trabajan en la promoción de esas manifestaciones, haciendo un análisis en términos rituales de marcación social, adonde proyectos sociales distintos son registrados en la búsqueda de recursos y legitimación.

Palabras-claves: Fiestas religiosas, bienes sociales, agenciamentos identitarios, turismo.

¹ Agradecimentos ao CNPq, à CAPES e à FAPERGS, pelos auxílios financeiros que subsidiaram a pesquisa cujos dados são parcialmente considerados aqui.

1. INTRODUÇÃO À QUESTÃO

A abordagem sugerida nessa mesa redonda sobre “Patrimônio, turismo e sustentabilidade das culturas populares”, pensada desde as manifestações festivo-religiosas nos meios populares, está delimitada pelas dinâmicas de produção de bens religiosamente marcados, como creio ser o caso de vários patrimônios culturais, atualmente. Essas perspectivas me remeteram diretamente para as elaborações de Douglas e Isherwood (2006), com um viés na elaboração de Kopytoff (2008).

Os primeiros autores expõem a concepção de 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 permite correlacionar a concepção de bens religiosamente marcados com a concepção de patrimônios culturais, na forma de “um meio não verbal para a faculdade humana de criar” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p. 108). Sobretudo quando tais bens se inserem em redes de suporte à discriminação de valores, como ocorre no turismo, 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” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p. 131).

Os territórios e 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” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p. 131). Esses pressupostos levam os autores a afirmar que os bens se apresentam como uma forma de controle das forças políticas e econômicas agenciadas nas manifestações culturais, explicitando, em seu conjunto, “preocupações de alcançar ou conservar poder e privilégio” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p. 141).

Dessa forma, minha sugestão é que há a necessidade de buscar um novo entendimento do caráter dos bens, na relação entre patrimônio cultural, turismo e sustentabilidade, onde a esfera do turismo seja concebida 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 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

² E não somente um meio de pensar, mas também, para agir, como sugere Gonçalves (2003).

fenomenológica – da aquisição de uma determinada mercadoria³, 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 coletivas.

Dessa forma, quando se pensa que os bens delimitam uma marcação social, tornando-se 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 essas indicações acerca da adequação das coisas utilizadas para celebrar as diversas ocasiões, descreverei, a seguir, três experiências etnográficas em contextos de festas religiosas, buscando apreender como os agenciamentos dos atores locais às manifestações demarcam seus propósitos e circunscrevem os limites identitários que legitimam a relevância de certos bens religiosos, com foco nos patrimônios culturais.

2. RITOS FESTIVO-RELIGIOSOS E ALGUNS PERCURSOS ETNOGRÁFICOS

As descrições e interpretações aqui apresentadas se focam sobre mudanças ocorridas nos rituais festivo-religiosos populares, no Brasil, e decorrem de duas ordens de fatores: de um lado, referem-se a um conjunto de investigações que desenvolvo na região do Vale do Paraíba, SP, desde 1987, centrado em algumas das principais festas devocionais locais; de outro, referem-se a uma constante e gradual reivindicação dos atores locais responsáveis por tais festas, em imprimir suas próprias interpretações dos fatos que vivenciam, nas análises daqueles que os registram ou estudam, como vem ocorrendo em outras manifestações religiosas (FABIAN, 2003).

³ Aqui, penso o turismo como esfera de trocas de mercadorias, configuradas para além da venda do patrimônio, como bem. O que se vende no turismo, em verdade, são pacotes de serviços organizados para a vivência relacional com bens territorialmente delimitados.



Nas primeiras incursões que realizei pelas festas devocionais populares da região, desde os bairros rurais ainda isolados nas encostas do “mar de morros” da Serra do Mar, até os bairros periféricos dos centros urbanos que crescem à margem da Rodovia Presidente Dutra, foi-se evidenciando o papel importante dos atores institucionais na promoção de tais manifestações. Em geral, tratava-se de sujeitos leigos, de origem rural, com uma formação na “cultura católica brasileira” (SANCHIS, 1994), que atuavam coletivamente em espaços reconhecidos nas tradicionais irmandades devocionais ou nos movimentos apostólicos paroquiais (TORRES-LONDOÑO, 1997).

Os primeiros registros etnográficos que realizei em tais festas, mesmo que ainda marcados por uma concepção romântica ou folclorista⁴, permitiam identificar os movimentos de tais atores em torno de uma comunidade de crença, ou devocional, que eles representavam nos períodos específicos de promoção das manifestações e, muitas vezes, além deles. Através desses atores e de seus movimentos era possível também identificar algumas mediações que se produziam entre suas comunidades e a estrutura social contemporânea, que geralmente condicionavam os rituais ou as tradições festivo-devocionais a realizarem-se em contextos dados como apropriados.

Os bairros rurais das pequenas cidades e os periféricos dos centros urbanos eram cenários delimitados onde se ritualizavam tradições coletivas e expunha-se a “alma do lugar” (YÁZIGI, 2001). Nesse sentido, o fato particular explicava-se pelo arranjo ali organizado dos elementos que compunham uma experiência religiosa mais ampla, que Sanchis (1994) definiu como “cultura católico-brasileira”, e Patrícia Birman afirmou ter como componente central “uma maneira de absorver novidades e operar transformações” (*apud* NOVAES, 1998, p. 156)⁵.

Essa é a ideia que norteia a análise aqui exposta: a partir das descrições de alguns rituais festivo-religiosos, identificar os fatores das mudanças operadas nos mesmos, relacionando-os com uma “estrutura de sentimentos” (WILLIAMS, 1979) própria da cultura católico-brasileira e sua maneira de absorver novidades e operar transformações.

3. RITUAIS DE SEMANA SANTA

- Aparecida, SP, em 18 de abril de 2003

A cidade de Aparecida localiza-se às margens da Rodovia Presidente Dutra, no Km 167. Tornou-se famosa por abrigar o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, para onde peregrinam milhares de romeiros, durante o ano todo.

⁴ Mesmo que se possa pensar, como Gramsci, que o folclore e a religião dos subordinados se enquadram no conceito de cultura popular, “como concepção do mundo e como forma de conhecimento que se contrapõe à cultura hegemônica, convém lembrar que existem diferenças marcantes entre religião popular e folclore e que uma não deve ser limitada à outra” (FERRETTI, 2003). Sobre a distinção entre romântico e folcloristas, ver também Ortiz (1985).

⁵ Componente presente e analisado também em outros estudos, como os de Brandão (1986 e 1987).

O acesso à cidade e à Basílica da Santa é fácil, uma vez que ambas margeiam a Rodovia. Da estrada, qualquer viajante pode visualizar a imponência da Basílica e sua relativa autonomia com o contexto da cidade, mas somente circulando pelo lugar dá-se conta de que essa autonomia é produzida por uma sobreposição da estrutura da Igreja local sobre os processos sócio-espaciais que configuram a cidade. Esse aspecto tornou-se central, inclusive, na observação que realizei das festividades da Sexta-feira Santa.

Cheguei ao local às 12 horas e encaminhei-me à Basílica, onde comecei a circular pelos corredores e salas. Após fotografar o movimento na Sala das Velas, me dirigi à Sala das Promessas, e observei que ela foi reformada. O espaço amplo e cheio de balcões onde se acumulavam os ex-votos deu lugar a uma moderna sala com vários mostruários de vidro iluminados, onde estão expostos os ex-votos mais representativos, ou curiosos, organizados por classes de objetos. Ou seja, o antigo depositário das promessas adquiriu um design de museu, no qual os objetos estão dispostos e classificados para dar ênfase, inclusive, aos sujeitos mais representativos que ali registraram sua presença.

Figura 01: Imagens expostas no Salão de ex-votos da Basílica de Aparecida.



Fonte: Arquivo do autor, 2003.

Essa transformação do lugar está estendida aos espaços contíguos à Basílica, sobretudo no Centro de Apoio ao Romeiro. Trata-se um shopping de artigos religiosos⁶, com uma praça de alimentação ao centro, ligado à estrutura central da Basílica por um amplo corredor coberto, que

⁶ O shopping vende sobretudo artigos religiosos, como imagens de santos produzidas em resina industrializada e importadas da China, como pude constatar pela aquisição de algumas imagens. Posteriormente à inauguração desse espaço de vendas, terceirizado para comerciantes locais, ocorreu um esvaziamento das antigas barracas de vendedores espalhadas pelas ruas da cidade, assim como diminuiu sensivelmente o ofício do artesanato devocional local.



serve também de estacionamento para os ônibus. O lugar também concentra alguns serviços específicos de informação e cadastro aos grupos organizados de romeiros que chegam⁷.

Saindo do pátio frontal do Santuário, uma passarela de concreto suspensa sobre enormes pilares atravessa o espaço visual da cidade, ligando o lugar com o centro da cidade, onde está localizada a antiga basílica, sendo esta uma construção humilde no morro mais alto. Quase toda a circulação dos romeiros entre a antiga e a nova Basílica está condicionada por essa passarela, causando uma interferência clara nos meios de circulação locais (nas ruas, transitam carros e ônibus; na passarela, as pessoas ou, ao menos, os romeiros). Essa estrutura condiciona também as atividades religiosas locais: todas convergem para a Basílica e o território do Santuário.

As únicas manifestações especiais da Sexta-feira Santa, no local, acompanharam essa lógica. Às 16 horas, uma procissão na Basílica e, às 19 horas, uma encenação da Paixão de Cristo, com um grupo de teatro local, em um palco montado na frente da “igreja velha”, como comentam os visitantes.

Figura 02: Visão geral da separação entre a Basílica e a Cidade, pela passarela.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

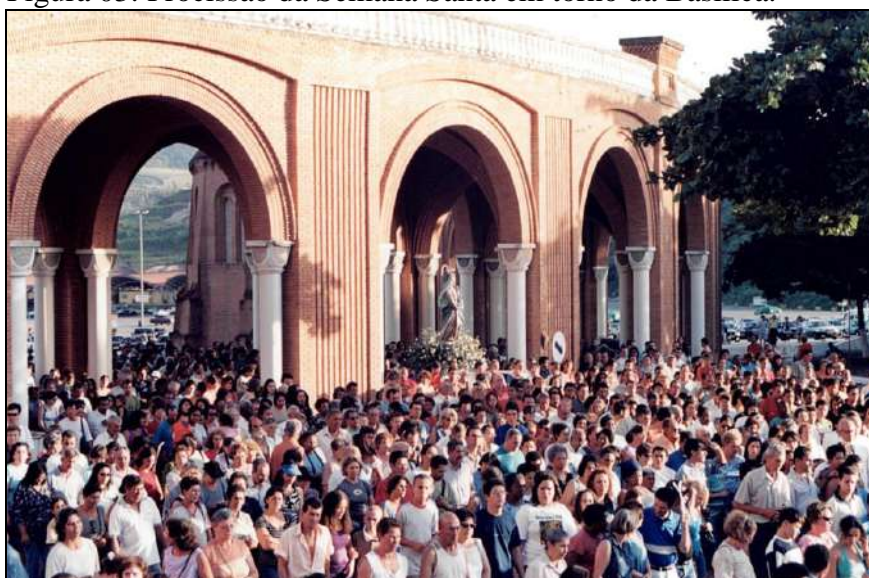
Interessa aqui a procissão, ocorrida sem os cortejos formais ou grupos devocionais populares que caracterizavam o evento, em anos anteriores⁸. Ela saiu pelo portal principal da Basílica, tendo à

⁷ Posteriormente, na segunda metade da década de 2000, a administração do Santuário construiu também um hotel nesse espaço contíguo à Basílica.

⁸ Até o final de década de 1990, era comum ver esses cortejos processionais desfilarem sobre tapetes ornamentados de flores, folhas e outros materiais pelos próprios moradores da cidade, como ainda ocorre em outras cidades da região do

frente alguns padres, seguidos de um andor com o Senhor Morto e outro com Nossa Senhora das Dores, acompanhados de alguns milhares de pessoas que visitavam o local. A procissão simplesmente circundou o espaço exterior da Basílica e retornou para o seu interior, onde se realizou mais uma missa, com os andores dispostos no altar.

Figura 03: Procissão da Semana Santa em torno da Basílica.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Após a realização do culto, os andores foram retirados do altar central e deslocados para uma nave lateral, onde ficaram expostos para visitação, sob a vigilância de alguns seguranças. A partir desse momento, ocorreu um afluxo grande de pessoas, que se aproximavam das imagens, tocando-as e rezando à sua volta. Presenciei, então, algumas cenas de comoção e devoção, com as pessoas chorando, mirando as imagens e buscando retirar algumas das flores ou folhas que enfeitavam os arranjos dos andores, sob o olhar reprovador dos seguranças, que insistiam em afastá-las dali.

No mais, as pessoas encontravam-se concentradas pelos corredores do Centro de Apoio ao Romeiro, preocupadas em comprar lembranças de sua passagem pelo Santuário. Saí dali e fui para Cunha.

☐

Vale do Paraíba. Já os grupos devocionais excluídos das manifestações da Semana Santa, hoje se apresentam na Festa de São Benedito (ver nota nº 10).



Figura 04: Devotos e romeiros tocando a imagem do Senhor Morto, após a procissão.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

- Cunha, SP, em 18 de abril de 2003

O acesso à cidade de Cunha localiza-se no trevo de entrada para Guaratinguetá, na Rodovia Presidente Dutra, à altura do km 176. Do trevo até Cunha são 47 km, em uma estrada sinuosa, construída sobre antigos caminhos de tropeiros, nas belas paisagens da Serra do Mar.

A cidade vem se destacando, recentemente, pelo turismo de natureza, explorando seus recursos naturais, e pela excelente cerâmica produzida por artistas locais, descendentes de migrantes japoneses. Para o caso em questão, aqui, sua característica mais marcante ainda é a dimensão rural e comunitária que, em décadas passadas, atraiu pesquisadores como E. Willems (1961) e R. Shirley (1977). Essa dimensão foi reforçada nas manifestações dessa Sexta-feira Santa, com ênfase na articulação dos rituais.

Cheguei em Cunha às 18 horas e comecei a circular pelo centro da cidade, reconhecendo os lugares onde os personagens se movimentavam. No morro principal da cidade, perto do topo, encontra-se a igreja Matriz, com uma pequena praça à sua volta. Nesta, algumas barracas já começavam a vender seus produtos, em benefício das obras da igreja: doces, bebidas, salgadinhos e

algum artesanato local. O movimento de pessoas ainda era pequeno e, à medida que escurecia, as luzes atraíam as pessoas para uma ladeira próxima da praça, que leva à rodoviária, onde estavam montadas várias barracas de produtos diversos, de roupas a brinquedos eletrônicos “importados”.

Em volta da praça, alguns bares atraíam outro tipo de público: jovens e famílias, sentados em volta das várias mesas dispostas nas calçadas. Eram pessoas do lugar e visitantes, que se encontravam e trocavam impressões sobre os acontecimentos cotidianos e o movimento do feriado. Essas mesmas pessoas deslocavam-se regularmente pela rua que desce da praça, rumo à saída da cidade, onde se localizam alguns restaurantes e bares movimentados.

A Igreja permanecia fechada até as 20 horas, quando o movimento dos vários personagens da procissão do Senhor Morto começou a encher a praça. Chegaram seis jovens trajando uniformes de soldados romanos, três mulheres vestindo luto com as cabeças cobertas por véus, a Verônica, membros da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, membros da Irmandade de São Benedito e os músicos da banda local que acompanhariam a procissão. Juntava-se a estas pessoas, aos poucos, uma multidão de outras da população local, segurando velas decoradas com papel em forma de flor, na sua base.

Figura 05: Guardas romanos na procissão da Semana Santa, Cunha.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.



A multidão dispersa pela praça entrou na Igreja, depois que a porta se abriu, e comecei a ouvir o som amplificado da voz dos organizadores, lá dentro, ordenando o cortejo. Pela porta aberta, vi que a igreja estava em reformas. Por toda a nave, estavam espalhados andaimes que chegavam até o teto, diminuindo muito o espaço interno a ser ocupado pelos sujeitos.

Às 20h20, as pessoas começaram a entoar alguns hinos religiosos e a procissão saiu da Igreja, organizada em setores: à frente, três membros da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, carregando uma cruz de madeira, são seguidos por outros três carregando uma cruz deitada e mais quatorze membros da mesma Congregação levando grandes tochas acesas. Logo atrás, os membros da Irmandade de São Benedito estavam dispostos em fila, tendo o pároco local ao centro, acompanhado de alguns seminaristas; seguiam o pároco quatro membros da Irmandade do Santíssimo levando o andor com o Senhor Morto, os seis soldados romanos, dispostos em fila dupla, as mulheres vestindo luto, a Verônica, e outros quatro carregando o andor de Nossa Senhora das Dores. Finalizando o cortejo, veio a banda e algumas milhares de pessoas com as velas acesas, andando em bloco.

Figura 06: Abertura da procissão da Semana Santa, em Cunha.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

A procissão percorreu várias ruas da cidade, entre subidas e descidas, com as paradas tradicionais, quando três catracas espalhadas em pontos estratégicos do cortejo batiam em sequência para anunciar o canto da Verônica, que descerrava e recolhia o pano com os traços do rosto de Cristo. Em certo momento do cortejo, a procissão é deslocada para uma rua lateral, mudando seu itinerário, e uma dessas paradas aconteceu em frente ao templo da Igreja Universal do Reino de Deus que existe na cidade. Nesse momento, ocorre uma movimentação das pessoas que esperavam

a passagem da procissão pelo itinerário tradicional, que expressaram seu descontentamento com a mudança e o que chamaram de “provocação”.

A luz fraca e difusa da iluminação pública da cidade permitia que as tochas e velas acesas que desfilavam na procissão produzissem um clima bucólico, na extensão das ruas. Somava-se a isso um brumado que se armou gradualmente por toda a cidade, devido ao frio característico da Serra do Mar.

Figura 07: A procissão nas ruas da cidade.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Após percorrer seu trajeto, a procissão chegou à frente da igreja Matriz, onde o pároco se colocou no degrau mais alto da entrada da mesma e, com o microfone, pedia que as pessoas se espalhassem pela praça. Ali, ele faz uma exaltação ao caráter das comemorações da Semana Santa (novenas, missas, quermesse e a procissão), agradecendo às Irmandades e Congregações que participaram da realização das atividades. Agradece também à comunidade da cidade, que contribuiu generosamente para a reforma da igreja Matriz, ressaltando o papel da comunidade na afirmação de sua fé e na “resistência às tentativas que têm aparecido na cidade de dispersar a fé cristã, católica, que marca a atitude daquela comunidade”⁹.

Após seu discurso, o pároco oficiou a missa de encerramento da programação oficial da Festa, ali mesmo na Praça, para “não incomodar os fiéis com as estruturas da reforma interna da

⁹ Transcrição de gravação realizada pelo autor. Tratava-se explicitamente da abertura da Igreja Universal do Reino de Deus, na cidade. Essa evocação, porém, não inibiu a abertura do campo religioso local para outras igrejas ou denominações evangélicas, que se difundiram na cidade, assim como em outras pequenas cidades da região, durante o restante da década de 2000 e o início da década atual.



igreja”. O fim da missa propiciou a retomada da Praça pelas atividades seculares e a descontração tomou conta do lugar.

O caráter festivo-religioso que orienta essas duas manifestações expõe alguns elementos distintivos ou complementares, que merecem reflexão. Primeiro, e mais visível, é o elemento espacial que delimita o escopo desses rituais festivo-religiosos.

No caso da festa em Aparecida, os rituais processionais realizados em torno da Basílica delimitam um território não somente legitimado, mas também, a sobreposição da estrutura da Igreja local sobre os processos sócio-espaciais que configuram a cidade. Trata-se de um enclave religioso no espaço da cidade, que se reforça pela ausência de atores religiosos laicos na promoção dos rituais da Festa. Embora a dramatização da Paixão tenha ocorrido em um palco armado em frente à antiga igreja, o controle dessa promoção pelos “padres da Basílica” – como informou um dos jovens participantes – e a quantidade pífia de assistentes, nessa atividade, evidencia que a centralidade ritual tem sua territorialidade demarcada pela estrutura contígua à Basílica, que é muito mais atrativa aos devotos e ao público visitante¹⁰.

No caso da festa em Cunha, os rituais processionais são realizados em um território amplo da cidade, formando uma rede que se difunde em três direções ou circuitos¹¹ estratégicos: da igreja para a rodoviária (quermesses e comércio da festa); da Praça para a saída da cidade (sociabilidade local ou turística) e da igreja pelas ruas da cidade, retornando à frente da igreja, na Praça (procissão e missa). Essa integração da festa com o território da cidade e a sociabilidade que ali se desenrola permite perceber que seus ritos demarcam outra ordem de legitimações, como a anunciada identidade cristã-católica de sua gente, discursada pelo pároco. Assim, somada a parada estratégica da procissão em frente ao templo da Igreja Universal do Reino de Deus com a declaração identitária efetuada pelo pároco – que expõe objetivamente os atores que promoveram a Festa – é possível afirmar que tais agenciamentos identitários se fabricam como “propósitos manifestos” (SCHUTZ, 1974) distintos.

¹⁰ Diferente dessa organização centrada no espaço da Basílica e seu entorno, por exemplo, a Festa de São Benedito que é realizada na mesma cidade, no mês de abril, organizada pela Irmandade de São Benedito, ocupa ruas e largos da cidade, demarcando uma territorialidade bem mais extensiva à Festa. As tentativas de controle eclesiástico da Festa, inclusive, levaram os devotos a reagir às mudanças modernizadoras nos seus rituais, que introduziram elementos espetaculares no mesmo – “alguns deles, sem relação com a tradição”, como me relatou o festeiro daquele ano. O resultado dessas mudanças foi um arranjo processional que se assemelhava muito aos desfiles de escolas de samba, com comissão de frente e várias alas que a seguem. Em 2003, durante o cortejo principal organizado no dia da Festa, centenas de devotos seguraram o andor de São Benedito, retardando o compasso da procissão, que se distanciou da Comissão de Frente e chegou à igreja meia hora depois desta. Um estudo detalhado dessa Festa, destacando tais mudanças modernizadoras, foi realizado por Cristina Schmidt da Silva (2000).

¹¹ 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.

E se essa distinção pode aparecer como óbvia, em virtude das descrições anteriores, ela é necessária para pensar outro elemento de diferenciação: aquele que constitui a efetuação desses propósitos em projetos religiosos distintos, abertos ou fechados à participação dos atores religiosos não eclesiais. A efetuação desses projetos está condicionada ao controle de recursos à mão dos atores, em razão da importância que as manifestações assumem em cada contexto. Nos dois casos, o controle organizacional mais ou menos centralizado e a delimitação territorial dos rituais da Semana Santa reforçam o caráter das *relações pressupostas* que são partilhadas como *perspectivas recíprocas*, ora em uma comunidade de tempo (a festa na Basílica, em Aparecida), ora em uma comunidade de espaço (a festa na cidade, em Cunha) (SCHUTZ 1974, p. 41-52)¹².

No primeiro caso, há tipicidades de compreensão do real, nessa manifestação, que definem as relações entre os atores participantes como alteridades distintas em uma situação de sentido comum, se percebendo como contemporâneos: a relação entre um eu e um “nós”, nesse contexto, pressupõe o surgimento de terceiros, como “eles”. Segundo Schutz (1974, p. 45-46):

En la dimensión del tiempo, existen con referencia a mi, en mi momento biográfico actual, “contemporâneos”, con quienes puedo establecer un intercambio de acción y reacción; “predecesores”, sobre los cuales no puedo actuar, pero cuyas acciones pasadas y su resultado están abiertos a mi interpretación, y pueden influir sobre mis acciones; y “sucesores”, de quienes ninguna experiencia es posible pero hacia los cuales puedo orientar mis acciones en una anticipación más o menos vacía.

No segundo caso, as tipicidades em jogo extrapolam a situação de sentido comum dos contemporâneos, para uma relação de reconhecimento mais associativa.

Compartir una comunidad de espacio implica que cierto sector del mundo externo está por igual al alcance de cada copartícipe, y contiene objetos de interés y significatividad que les son comunes. Para cada copartícipe, el cuerpo del otro, sus gestos, su porte y sus expresiones faciales son inmediatamente observables, no solo como cosas o sucesos del mundo externo, sino en su significación fisionómica, vale decir, como síntomas de los pensamientos del otro. Compartir una comunidad de tiempo – y esto se refiere no solo al tiempo exterior (cronológico) sino también al tiempo interior – implica que cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso.

Essa distinção entre sentidos e estruturas de significação, dadas nas formas de participação dos atores nas manifestações festivo-religiosas, produzem relevâncias individuais e coletivas

¹² Nos dois casos, porém, a existência de uma perspectiva recíproca de relações pressupostas, nessas manifestações, implica, segundo Schutz (1974, p. 43), a relação entre indivíduos em um mundo cultural intersubjetivo, onde as “construções tipificadoras de objetos de pensamento [...] reemplazam a los objetos de pensamiento de mi experiencia privada y la de mi semejante. [...] se supone que el sector del mundo presupuesto por mi también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo suponemos “Nosotros” [...] ‘a cualquiera que sea un de nosotros’ [...]partilhando] objetos que se originan en la socialización estructural del conocimiento”.



alternadas, que “determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzar-lo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él” (SCHUTZ, 1974, p. 37). Desde a distinção reconhecida nessas duas manifestações, evidenciam-se modelos de projetos e agenciamentos que colocam em jogo, no primeiro caso, papéis e funções sociais cuja tipicidade encontra correspondência nas normas de conduta e, no segundo, um reconhecimento recíproco cuja tipicidade encontra correspondência em uma associação constituída por “idealização da reciprocidade de motivos” (SCHUTZ, 1974, p. 51). Se no primeiro caso predomina regularmente um anonimato entre os atores, que o controle organizacional da festa não se esforça por romper, no segundo o reconhecimento recíproco entre os atores é essencial para produzir o efeito de identidade que se busca, na sua organização.

Assim, está em jogo, nesses projetos, o que Schutz (1974, p. 53) denomina de “construção de pautas de conduta”, que possibilitam a passagem de propósitos e ações latentes para propósitos e ações manifestos¹³. Trata-se de uma concepção de *agência*, cujas premissas o autor elabora sobre a concepção de deliberação racional, em John Dewey (1970)¹⁴, na qual os propósitos e as ações que se estabelecem naquela construção de pautas de conduta estão definidas desde uma hierarquia externa – geralmente, institucional – que se impõe aos atores, ou desde uma ordem hierárquica estabelecida pelos próprios cursos de ação dos atores, ou seja, da relação dos fins que querem alcançar com outros fins¹⁵, “da compatibilidad de uno con otro y de las posibles repercusiones de uno sobre otro” (SCHUTZ, 1974, p. 57). E essa definição hierárquica é que esclarece a situação biográfica dos atores, em relação com um meio físico e sociocultural, assim como o conhecimento e os recursos que dispõem para dar materialidade a seus projetos¹⁶.

¹³ Enquanto propósitos e ações latentes buscam resolver mentalmente um problema, os propósitos e ações manifestos inserem-no no mundo exterior (SCHUTZ, 1974, p. 49).

¹⁴ Para conferir os argumentos aqui utilizados, ver a Parte II do livro de Dewey, intitulada “Liberdade e cultura”.

¹⁵ No caso de Aparecida, o projeto eclesialístico e suas agências em desenvolvimento implicaram arranjos sócio-espaciais na “adequação das coisas utilizadas para celebrar as diversas ocasiões” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006, p. 131). Esse arranjo reforçou progressivamente os rituais de demarcação social que convergem para a Basílica, em detrimento dos espaços outros da cidade. Isso possibilitou, por exemplo, uma difusão das comunidades de tempo que se enformam na visitação ao Santuário, atingindo uma visitação constante e distribuída durante todo o ano (segundo dados do Santuário Nacional, este recebeu, em 2013, “11.856.705 visitantes, o que representa 742 mil peregrinos a mais que 2012, quando este número alcançou a casa de 11 milhões e 100 mil”. Ocorre que esses arranjos deslocaram as visitas de seu ciclo devocional, que acontece no segundo fim de semana de outubro, período no qual as visitas, que vinham estabelecendo recordes na década de 1990, estagnaram na faixa de 230 mil romeiros, em média, desde a década de 2000. Inclusive, o recorde de visitação “em um só dia foi registrado no domingo dia 14 de novembro de 2010, quando 245.023 devotos visitaram a Casa da Mãe Aparecida”. (Disponível em http://www.a12.com/santuario-nacional/servicos/estimativa_de_movimento). Acesso em 10/12/2013.

¹⁶ No caso de Cunha, observações realizadas nas comemorações da Semana Santa, em 2012, possibilitaram perceber uma ampliação sensível das mesmas, inclusive incorporando, num mesmo ciclo festivo, os rituais da Festa de São Benedito (entre 05 e 09 de abril). Esses rituais mantêm a estrutura aqui descrita, mas o volume de visitas é perceptivelmente bem maior, embora não haja informações oficiais a respeito (ver <http://www.cunha.sp.gov.br/semana-santa-programacao-1076>). Acesso em 10/12/2013.

Aqui, porém, um problema se coloca à análise, uma vez que tais tipicidades foram configuradas na correspondência entre manifestações orientadas por uma ordem pressuposta de realidade, mas entre atores de contextos diferentes. Será que tais tipicidades se confirmam na correspondência entre atores que coexistem em um mesmo contexto? Para refletir sobre tal questionamento, exponho um terceiro caso etnográfico.

4. FESTA DE SÃO BENEDITO

- São Luiz do Paraitinga, SP, em 21 de abril de 2003

A cidade de São Luiz do Paraitinga tem duas entradas, pela Rodovia Oswaldo Cruz (que liga Taubaté e a Rodovia Presidente Dutra a Ubatuba), na altura do km 45. Pela primeira, que também dá acesso a Lagoinha, um pequeno município há 14 km da estrada, passa-se pelo bairro de São Benedito, no centro do qual se avista a torre da igreja do mesmo nome. Trata-se de um bairro de ocupação recente, no município, que ainda possui vários terrenos à venda.

Cheguei ao bairro de São Benedito ao meio dia. A igreja tinha um movimento de seis pessoas em torno de um balcão improvisado, em um rancho lateral. Algumas bandeirinhas de papel eram o único sinal de que ali estaria ocorrendo uma festa. Já o cartaz de anúncio da festa apresentava uma programação que começava às 6 horas da manhã, com uma alvorada de rojões, seguida da tradicional procissão do mastro do santo, que seria levado pelo Moçambique da cidade, às 10 horas.

Uma vez que nada acontecia, saí do local e me encaminhei ao centro histórico da cidade¹⁷. Estava tudo parado, com exceção de alguns poucos turistas que retornavam do litoral e paravam ali, para almoçar. Encontrei-me com Chinica, um fotógrafo local, que informou que haveria uma procissão da matriz até a igreja de São Benedito, às 16 horas. Segundo ele, houve a alvorada, mas a procissão do mastro não aconteceu, porque o pároco local teria brigado com os moçambiqueiros, que se negaram a fazer a procissão.

¹⁷ São Luiz do Paraitinga tem, no centro histórico, o maior sítio de casarões imperiais tombado no estado de São Paulo. O Condephaat (Conselho para o Desenvolvimento do Patrimônio Histórico, Arquitetônico e Artístico do Estado de São Paulo) tombou esse sítio como patrimônio histórico estadual, em 1982. O tombamento como patrimônio cultural nacional, pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) ocorreu em 2010, logo após uma enchente que atingiu a cidade e causou o desabamento de várias edificações tombadas, incluindo a Igreja Matriz de São Luiz de Tolosa. 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. Essa confluência de fatores culturais e naturais tem favorecido o desenvolvimento do turismo, na cidade, mas também tem explicitado tensões entre os atores locais envolvidos no agenciamento de atividades e manifestações orientadas para esse fim.



Questionei-o sobre a “palidez” da festa, fazendo uma comparação com outra havida em 1999, para o mesmo santo, que documentei. Naquela, havia um movimento grande de pessoas na cidade, com vários grupos de Moçambiques e Congadas de outras cidades. Os ônibus estacionados pela estrada davam o sinal do movimento, além de diversas atividades que aconteciam no caminho do centro até o bairro de São Benedito. Sua resposta foi direta:

Ah, mas aquela foi organizada pelo Galvão, ele tem “a manha”. O Galvão tem uma agenda de contatos que ele liga e pede, as pessoas vêm de graça. Ele se vira, pede para um comerciante adotar um Moçambique, dar almoço para um grupo, outro recurso para outro; consegue ônibus, patrocínio. Ele conversa e o pessoal não nega, porque sabe que ele faz um negócio bonito. Agora, esse pessoal que está aí, não sabe pedir, fica reclamando que tudo gasta dinheiro, não sabe envolver o pessoal do comércio. Puxa! Se dar um prato de comida para trinta pessoas é caro, então não dá!

Após a conversa, saí dali com uma indagação a caminho do almoço: e as pessoas da Irmandade de São Benedito, que tem uma tradição de mais de 150 anos na cidade¹⁸?

Depois do almoço, encontrei novamente o Chinica, no calçadão da cidade, sentado em uma mesa com o Galvão (então, Diretor de Cultura da Prefeitura local) e outras pessoas da cidade, inclusive são Gê, sitiante local e festeiro deste ano de outra festa famosa do município (a de Santa Cruz, no bairro rural de Santa Cruz do Rio Abaixo). Sentei-me com os mesmos e a conversa anterior retornou, mas agora em torno de são Gê. Ele acabara de sair da igreja Matriz, onde seria padrinho do batizado de seu neto. O pároco não realizou o batizado, alegando que o pai do menino não era casado e que um dos padrinhos não havia feito o curso de padrinho. Muito irritado com a atitude do padre, são Gê começa a praguejar e maldizer o mesmo.

Na medida em que avançava em sua indignação, alegava que estava tendo dificuldades em angariar prendas boas para a Festa de Santa Cruz (garrotes e suínos), porque os possíveis doadores se negavam a dá-las “para a Igreja”. Segue seu comentário:

O cara diz – ‘Oh, Gê, eu não vou dar um garrote porque o dinheiro disso vai para o padre! Leva uma galinha, outra coisa’. Sabe onde estou conseguindo boi? Em Taubaté, Caçapava, com amigos meus, gente do meu conhecimento. Tudo isso, por causa desse padre aí!

De novo, o papel dos atores centrais na organização das festas devocionais se destaca, em proveito de suas capacidades de articular bens e serviços na promoção da manifestação. Em

¹⁸ Segundo informações coletadas no Fórum da Cidade, da consulta a fontes primárias realizada pelo historiador Marcelo H. S. Toledo (a quem agradeço), a Ata de fundação da Irmandade consta em um documento do ano de 1853, em que, incentivado pelo Pe. João Calassânio, a mesma é instituída. Um fazendeiro produtor de café apresentava um escravo seu como rei e outro fazendeiro, também produtor de café, apresentava ou cedia uma escrava sua na condição de rainha. Coincidência ou não, foi na década de 1850 que São Luís apresentou sua produção mais significativa em arrobas de café e foi também o momento em que se registrou o maior número de escravos no município.

nenhum momento das duas conversas, tocou-se no papel da comunidade em tal organização, com exceção de uma referência histórica expressa por Galvão, sobre a festa de São Benedito:

Antes, você via o povo da Irmandade, mais de 200 pessoas, tudo organizado, vestindo opa. Agora, sobrou uns poucos, é pouca gente. Virou festa de bairro¹⁹.

A conversa se mantém nesse assunto até as 16 horas, quando os sinos da Igreja Matriz começaram a anunciar a procissão de São Benedito.

Figura 08: A procissão de São Benedito, saindo da Igreja Matriz.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Saindo da Igreja, alguns poucos sujeitos da Irmandade carregando uma cruz formavam o bloco de frente da procissão, seguidos pelo padre com alguns seminaristas de Taubaté e seis colunas de anjinhos. Atrás, seguiam seis homens da Irmandade carregando o andor de São Benedito e seis mulheres carregando o andor de Nossa Senhora Aparecida. Após, vinha a Corporação Musical São Luiz de Tolosa (que sai em todas as procissões da cidade) e umas centenas de pessoas em filas, nas laterais da rua.

¹⁹ A referência a virar “festa de bairro” permite um duplo reconhecimento. Há um tom jocoso na afirmação, que atribui um caráter provinciano à realização da festa, mas também, há um certo descontentamento em ver a comunidade assumir a realização da festa, sem a tutela dos atores instituídos, como se percebe na citação seguinte do mesmo ator.



Figura 09: A procissão nas ruas da cidade.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Entre músicas e rezas, a procissão caminhava pelas ruas que levam até o bairro de São Benedito, morro acima. No trajeto, alguns poucos moradores estenderam toalhas e panos coloridos, com vasos de flores nas janelas ou muros de suas casas.

Figura 10: Moradores dispõem os andores na Igreja de São Benedito.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Chegando ao bairro, a procissão adentrou a Igreja e os andores foram colocados em pedestais próximos ao altar. O padre convocou alguns membros da Irmandade ali presentes para buscarem, “em procissão”, o mastro do Santo que estava na casa do festeiro. Os sujeitos saíram e logo retornaram com o mastro, que foi fincado em frente à igreja, sem a cerimônia regular nesses casos. Todos retornaram para o interior da igreja e começou uma missa. As pessoas concentravam-

se no interior da pequena igreja e em suas laterais, estendendo-se até o rancho, antes vazio, e à rua em frente. Circulei entre as pessoas e ouvi vários comentários sobre a “pobreza” da festa e os argumentos diversos que a justificam.

Figura 11: Elementos da Festa: o mastro e a banda.



Fonte: Arquivo do Autor, 2003.

Enquanto caminhava atento aos comentários, vi Galvão voltando para o centro da cidade e resolvi acompanhá-lo, aproveitando o trajeto para perguntar-lhe outras coisas de festas passadas, desta e de outras manifestações locais.

Por que abandonou o local da festa, em proveito de entrevistar somente um de seus atores? Por conta dos três depoimentos anteriores, que convergem para a centralidade que o evento assume em torno de alguns sujeitos locais. Nesse evento, o personagem era o Galvão, mesmo em não sendo o responsável direto pela organização da festa daquele ano. E indagando-o sobre a suposta “agenda” que possui e os recursos que movimenta na promoção dessas manifestações, suas respostas permitem reforçar aspectos já percebidos em outras festas. Sobretudo, que os agenciamentos religiosos atuais atravessam esferas de ação orientadas por políticas culturais e negociações de recursos, ou patrocínios, atribuindo a tais eventos o caráter de bens religiosos e econômicos que se configuram em rituais de marcação social (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006). Conforme ele afirmou:

A questão não é só da agenda de contatos que eu tenho, ou dos patrocínios e financiamentos. É também da visão que se coloca na produção das festas, em uma agenda do município, da cidade. A gente tem que organizar bem os eventos, as festas, em um calendário distribuído durante o ano, e não esgotar os recursos em uma festa ou outra, em um único período. *O pessoal das comunidades geralmente se preocupa com a festa deles, mas a gente que está na prefeitura tem que se preocupar com um calendário da cidade, durante todo o ano.* Um calendário bem



organizado entra no circuito cultural do estado [da Secretaria de Estado da Cultura] e atrai gente durante todo o ano, movimentando o comércio, inclusive, que ganha mais. (Grifo nosso).

Essa visão corresponde, por certo, a um movimento contemporâneo que condiciona os agenciamentos de atores culturais e religiosos, expostos a um campo de forças performativas que é denominado por Yúdice (2006, p. 66-79) de “imperativo social do desempenho”²⁰.

Dessa forma, os agenciamentos de atores institucionalizados tendem a influenciar o descolamento das manifestações festivo-religiosas de seus vínculos com uma comunidade de espaço (comunidades ou coletividades), que geralmente se expressavam como interações e reciprocidades sujeitas a determinadas lógicas culturais, ou a manter esses vínculos na forma de dramatizações que reconstroem as tradições e são produzidas para atender o crescente assédio de turistas, como nos simulacros identitários pesquisados por Graburn (2008), na China e no Japão²¹.

5. FECHANDO CIRCUITOS

Os casos descritos permitem evidenciar uma oscilação na promoção dos rituais festivo-religiosos, seja na relação entre atores endógenos e exógenos às manifestações, seja na diferenciação de agenciamentos operados por atores de um mesmo contexto, segundo os recursos à mão e os propósitos manifestos que regulam planos e cursos de ação dos mesmos, em projetos individuais ou coletivos. Mais ainda, que essa diferenciação rompe com a correspondência entre manifestações orientadas por uma ordem pressuposta de realidade, na medida em que os fins estabelecidos para as manifestações se deslocam dos agenciamentos religiosos para os culturais, políticos ou turísticos, ou são atravessados por estes. Esse deslocamento desinibe um

²⁰ Desde a noção de agenciamento esboçada por Yúdice (2006), 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, religiosos) 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. Essa noção, porém, não se desinibe de discutir até que ponto a agência é definida na ação e relação dos “humanos-entre-eles” e até que ponto ela incorpora ações de não humanos, híbridos que se expressam como coletividades sócio-técnicas que produzem efeitos no curso da ação (OLIVEIRA, 2005, p. 56).

²¹ No caso de São Luiz do Paraitinga, essa visão institucional vinha se impondo, na década de 2000, e favoreceu um crescimento exponencial do turismo na cidade, com visitas distribuídas por diversas manifestações, durante o ano, mas com uma visível concentração durante o Carnaval (média de 250 mil pessoas) e a Festa do Divino Espírito Santo (média de 200 mil pessoas), tradicional na cidade. O impacto desse volume de visitantes em uma pequena cidade serrana, com população de 10.397 habitantes já era sensível na cidade. Porém, a enchente que atingiu a cidade, no início de 2010, ao destruir boa parte do patrimônio cultural edificado de seu sítio arquitetônico, produziu uma reflexividade coletividade entre vários segmentos da população e reduziu os agenciamentos turísticos, visando projetos de sustentabilidade apropriados às características do município. Ver exemplos dessas ações em <http://www.saoluizdoparaitinga.sp.gov.br/site/a-cidade/planejamento-ceresta>. Acesso em 15/12/2013.

reconhecimento das tipicidades próprias de uma associação de indivíduos constituída por “idealização da reciprocidade de motivos”.

A abordagem fenomenológica impressa na análise dos rituais festivo-religiosos aqui expostos evidencia que tal oscilação nos modelos de agenciamento dessas manifestações ocorrem ora devido às idealizações constituídas nas formações coletivas que as controlam, ora devido à capacidade dos atores que as promovem em negociar recursos com atores exógenos a tais formações. Tal oscilação se desdobra em ordens hierárquicas que se orientam a ação dos atores desde sentidos institucionalizados ou são construídas na pauta de ação dos atores que as promovem, coletiva ou individualmente.

Na medida em que tais agenciamentos deslocam as tipicidades características de um mundo pressuposto das manifestações religiosas – assentado nas tradições – ou as atravessam com finalidades definidas por agenciamentos exógenos, produz-se um campo híbrido de promoção de rituais que rompe com as idealizações tradicionais do campo religioso.

E esse campo híbrido de finalidades é uma característica extensiva dos rituais festivo-religiosos contemporâneos, explicitando projetos diversos que coexistem em constante “negociação da realidade” (VELHO, 1994; SCHUTZ, 1974) ou fabricação de identidades (AGIER, 2001), que buscam apropriar-se dos bens produzidos, ou em circulação, em tais manifestações, como é o caso das agências na esfera do turismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, Rio de Janeiro, Vol.7, nº 2, p. 7-33, 2001.

BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo. Um estudo sobre religião popular**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **O festim dos bruxos. Estudos sobre a religião no Brasil**. São Paulo: Ícone/Unicamp, 1987.

DEWEY, John. **Liberalismo, liberdade e cultura**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1970.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens; para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989.

FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **Mana**, Rio de Janeiro, 12 (2), p. 503-520, 2006.



FERRETTI, S. Religião e cultura popular; estudos de festas populares e do sincretismo religioso. **Os Urbanitas**, São Paulo, Vol. 1, 2003. Disponível em: <<http://www.osurbanitas.org/>>. Acesso em 19/10/2009.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo, Loyola, 1996.

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.

NOVAES, R. R. Pentecostalismo à brasileira: um debate sobre técnicas de pesquisa. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUCSP/UMESP, 1998.

OLIVEIRA, Rosana Medeiros. Tecnologia e subjetivação: a questão da agência. **Psicologia & Sociedade**, São Paulo, 17 (1), p. 17-28, jan./abr. 2005.

ORTIZ, Renato. **Cultura popular; românticos e folcloristas**. (Texto 3, PPG Ciências Sociais). São Paulo: PUC, 1985.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 37, p. 145-181, 1994.

SCHUTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

SHIRLEY, R. W. **O fim de uma tradição. Cultura e desenvolvimento no município de Cunha**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

SILVA, Cristina S. **Viva São Benedito! Festa popular e turismo religioso em tempo de globalização**. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 2006.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose; antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994.

VIZER, Eduardo A. **A trama (in)visível da vida social: comunicação, sentido e realidade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

WILLEMS, Emílio. **Uma vila brasileira: tradição e transição**. São Paulo: Difel, 1961.

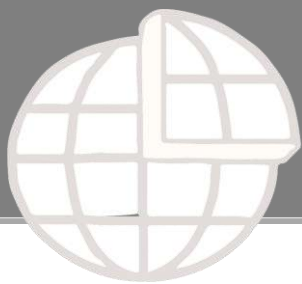
WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

YÁZIGI, Eduardo. **A alma do lugar. Turismo, planejamento e cotidiano**. São Paulo: Contexto, 2001.

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

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 19 de setembro de 2015





AS FESTAS POPULARES: DA IDADE MÉDIA À IDADE DA MÍDIA

THE POPULAR FESTIVALS: FROM THE MIDDLE AGE TO THE MEDIA AGE

LAS FIESTAS POPULARES: DE LA EDADE MEDIA A LA EDADE MEDIÁTICA

Prof. Dr. Osvaldo Meira Trigueiro
Folclorista Emérito Brasileiro
Comissão Paraibana de Folclore - Rede Folkcom
Professor Associado Aposentado da UFPB

Resumo

As festas populares tradicionais são acontecimentos identificadores dos fatos locais, são celebrações das diversas relações sociais vivenciadas nos territórios sagrados e profanos. Na atualidade, as festas populares são “afetadas” cada vez mais pela espetacularização dos acontecimentos midiáticos. São quase sempre planejadas para atender as demandas de consumo dos interesses econômicos do mercado globalizado, das empresas de bebidas, do turismo, dos grupos políticos e da mídia. O objetivo do presente artigo é discutir as festas populares no contexto da espetacularização da sociedade midiática. A partir do pensamento de alguns autores, é possível afirmar que as festas populares no contexto da sociedade midiática são instâncias de negociações das novas regras e valores culturais, dos novos costumes e hábitos que recriam e reinventam as tradições.

Palavras-chave: festas populares; espetacularização; sociedade midiática.

Abstract

Traditional popular festivals are identifiers of local facts, they are also celebrations of different social relations experienced in the sacred and profane territories. Nowadays, popular festivals are even more "affected" by the spectacularization of media events. They are almost always designed to meet the consumption demands of the economic interests of the global market, the beverage companies, tourism, political groups and the media. The purpose of this article is to discuss the popular festivals in the context of the spectacularization of the media society. From the thought of some authors, it is clear that the popular festivals in the context of media society are instances of negotiation of new rules and cultural values, new customs and habits that recreate and reinvent traditions.

Keywords: Popular festivals; spectacularization; media society.

Resumen

Las fiestas populares tradicionales son acontecimientos identificadores de hechos locales, son celebraciones de las diversas relaciones sociales vivenciadas en los territorios sagrados y profanos. En la actualidad, las fiestas populares son “afectadas” cada vez más por la espectacularización de los acontecimientos mediáticos. Son casi siempre planificados para atender a las demandas de consumo de los intereses económicos del mercado globalizado, de las empresas de bebidas, de turismo, de grupos políticos y de la media. El objetivo del presente artículo es discutir las fiestas populares en el contexto de la espectacularización de la sociedad mediática. A partir del pensamiento de algunos autores, es posible afirmar que las fiestas populares en el contexto de la

sociedad mediática son instancias de negociaciones de las nuevas reglas y valores culturales, de las nuevas costumbres y hábitos que recrean y reinventan las tradiciones.

Palavras-chave: fiestas populares; espectacularización; sociedad mediática.

Quero, mais uma vez agradecer o convite dos organizadores do XXXIX Encontro Cultural de Laranjeiras e dedicar a minha participação nesta mesa a dois grandes amigos, Luiz Antônio Barreto e Roberto Benjamin, com quem apreendi coisas importantes que me ajudaram na consolidação de minha vida como professor e pesquisador das nossas manifestações culturais tradicionais.

O homem comemora, há centenas de anos, suas datas festivas sagradas e profanas. São essas práticas de celebrações do passado que chegam ao presente com as suas diversidades de significados, de referências e de desdobramentos em processos comunicacionais de apropriações e incorporações de novos valores materiais e simbólicos.

As festas populares tradicionais são acontecimentos identificadores dos fatos locais, são celebrações das diversas relações sociais vivenciadas nos territórios sagrados e profanos. Assim como afirma Brandão (1974, p. 22)

É através de festa que a sociedade homenageia, **honra** ou rememora: personagens, símbolos ou acontecimentos com os quais ela se identifica e pelos quais se identificam os seus membros nos momentos de rotina. As festas de Santos Padroeiros, geralmente as mais importantes do calendário ritual, são um bom exemplo.

São muitas as festas populares brasileiras vinculadas às antigas tradições de celebração dos ritos de passagem do inverno, da primavera, do verão e do outono no hemisfério norte, e que continuam determinando o antes e o depois dos afazeres cotidianos da sociedade contemporânea no hemisfério sul.

O ser humano é um realizador de festas, portanto, a festa é parte essencial da sociedade, também é através das festas que se organizam, divulgam as suas culturas, as suas memórias e as demandas dos processos de comunicação em quase todos os períodos históricos.

Nas observações e nas interpretações das festas populares se descobre os códigos, as regras e os estatutos construtores do ensinar e aprender as diversidades da cultura brasileira, conseqüentemente, o desenvolvimento e construção da identidade de um povo, andaime por andaime. Luiz Antônio Barreto, no seu livro: Folclore – invenção e comunicação, de 2005 diz:

O Brasil, 500 anos depois, busca a identidade de sua cultura, procurando os emblemas e os símbolos para a decodificação dos repertórios e das sobrevivências tradicionais, orais, gestuais, que formam a grande memória do povo brasileiro,



expressa em manifestações variadas de criação, recriação, ou uso repetitivo, como próprios das vivências memoriais (BARRETO, 2005, p. 23).

As festas populares rurais, rurbanas (FREYRE, 1982) e urbanas passaram e continuam passando por importantes transformações culturais, num passado mais remoto, com a demanda do cristianismo e mais especificamente do catolicismo popular ou do catolicismo popularizante, depois com as navegações, os grandes descobrimentos de novas terras e agora no contexto da sociedade globalizada.

Portanto, as manifestações culturais tradicionais sempre passaram por grandes transformações, populares ou popularizantes e na atualidade ganham formatos da espetacularização, através das imagens midiáticas. Ou seja, o mundo está constantemente criando, reinventando novos significados culturais e as festas populares são territórios férteis para essas transformações próprias da dinâmica do nosso folclore.

Aqui mesmo, em Laranjeiras, Luiz Beltrão fundador da teoria da folkcomunicação, no II Encontro realizado em 1977, já chamava atenção para esses novos caminhos das manifestações folclóricas/populares no contexto da indústria cultural.

Por serem ricas nas diversidades de repertórios de sons, signos, gestos cores, imagens e movimentos corporais essas manifestações *em toda a sua complexidade, não abrangem apenas as palavras, mas também meios comportamentais e expressões não-verbais e até mitos e ritos que, vindos de um passado longínquo, assumem significados novos e atuais, graças à dinâmica da folkcomunicação.*

Sem dúvida as festas populares não poderiam ficar fora desse novo contexto de produção e consumo de bens culturais locais e globais.

As festas populares na atualidade são “afetadas” cada vez mais pela espetacularização dos acontecimentos midiáticos. São quase sempre planejadas para atender as demandas de consumo dos interesses econômicos do mercado globalizado, das empresas de bebidas, do turismo, dos grupos políticos e da mídia. E, por que não dizer, do desejo dos seus protagonistas locais de se inserirem no contexto da sociedade midiaticizada, mesmo que sazonalmente.

Na festa o espaço e o tempo são ocupados por infinitas relações de comunicação, exercida por mediadores, que se apoderam dos seus diferentes territórios e localidades inseridos nos contextos globais. Melhor dizendo nos campos híbridos, como bem definiu Canclini (1997).

Ora, se na atualidade esses interesses passam pela espetacularização dos acontecimentos midiáticos, num passando mais remoto nem mesmo os interesses religiosos - *da demanda do Graal*

- que dominava quase todos os processos de comunicação, não foi possível acabar ou mesmo modificar plenamente os significados dos valores culturais das festas populares (JUSTINO, 2013).

E não seria agora com o avanço ou a “afetação” dos acontecimentos midiáticos que as nossas festas populares perdem ou perderão os seus significados simbólicos e emblemáticos do sagrado e profano como alguns apocalipses continuam apregoando.

Porém, não se pode negar que as festas populares estão agregando valores culturais da sociedade midiática, assim como a sociedade midiática agrega valores culturais da sociedade tradicional. É nesse novo campo híbrido entre o midiático e o tradicional, o sagrado e o profano, que emerge uma cultura de base local, mas cada vez mais vinculada à cultura global em fluxos contínuos de apropriação e incorporação desses novos significados.

Temos como exemplo as festas juninas no Nordeste, o carnaval do Rio de Janeiro, a festa do Boi em Parintins/AM, Festa do Peão Boiadeiro/SP, a Festa da Uva/RS, Oktoberfest/SC, o Círio de Nazaré/PA, agora patrimônio da humanidade, a Cavallhada e a Procissão do Fogaréu/GO, entre tantas outras realizadas em território brasileiro.

Mas, essas tendências se expandem pelas demais festas de padroeiros e padroeiras, realizadas em várias partes do mundo. Tenho acompanhado nesses últimos anos algumas festas populares em Portugal que são “afetadas” pela espetacularização dos acontecimentos midiáticos, como as festas dos Santos Populares de Santo António em Lisboa, do São João no Porto, a Festa da Bugiada em Valongo (grande Porto) e a dos Tabuleiros em Tomar, uma celebração ao Divino Espírito Santo, só para citar algumas delas.

É quase impossível na atualidade organizar e realizar festas populares fora do contexto da sociedade midiática, até por que os seus produtores e os seus brincantes estão inseridos nos contextos desses campos híbridos. Paulo de Carvalho Neto (1993), sergipano, que aqui nesse encontro deu importantes contribuições sobre as festas populares, lembra que: *a festa é um conjunto orgânico de várias manifestações de uma só vez, isto é, um complexo conjunto de fatos culturais interligados.*

Nesses movimentos interligados de vinculações e veiculações as festas populares com a espetacularização nas manifestações culturais tradicionais ganham mais visibilidade, através das imagens midiáticas, que dão origem a novos caminhos de estudos e pesquisas no campo da folkcomunicação com o objetivo de compreender e interpretar o tempo e espaço de interseções do sagrado e profano na atualidade.



É importante compreender os processos de comunicação assentados nos modelos culturais tradicionais que, mesmo com a globalização, continuam ocupando espaços e tempos locais, mediados pelos ativistas midiáticos das redes folkcomunicacionais (TRIGUEIRO, 2008).

José Marques de Melo no XXI Encontro realizado em 1996 cujo tema central foi *Globalização da cultura, folclore e identidade regional*, abordando a questão da dinâmica das festas populares e especialmente o Natal na atualidade, faz a seguinte afirmação sobre os novos caminhos para o entendimento das manifestações folclóricas:

Inspirados, aliás nessa “dinâmica do folclore”, dois pesquisadores nordestinos trouxeram contribuições significativas para um “novo entendimento do folclore”. O pernambucano Luiz Beltrão construiu com a sua teoria da folkcomunicação, evidenciando a “mediação” dos agentes da cultura popular na “decodificação” dos modos de pensar, sentir e agir que a mídia massiva dissemina cotidianamente. Por sua vez, o sergipano Luiz Antonio Barreto vem esboçar uma nova tipologia para a identificação dos fatos folclóricos tendo a “comunidade” como locus e a “comunicação” como suporte “avaliador”.

O objetivo na pesquisa da folkcomunicação não é saber se o fato folclórico é autêntico ou não, nessa abordagem sem fim, ou mesmo estudar a manifestação popular em si, mas investigar como se dão os processos de comunicação nas redes cotidianas do local e como são operadas as estratégias de negociação de recepção dos novos conteúdos que proliferam nas redes folkcomunicacionais. Qual é o papel do ativista midiático da rede folkcomunicacional?

Ou seja, não é o fato folclórico em si, mas os entendimentos das diferentes performatividades culturais do sagrado e do profano das festas populares no contexto da sociedade midiática.

Não entramos no dualismo possivelmente existente entre o sagrado e o profano das festas populares, mas queremos compreender as mediações de comunicação e de negociação entre esses dois campos híbridos de organização e promoção das festas.

Gostaria de lembrar que no XXIV Encontro de Laranjeiras realizado em 1999 o tema central foi *Folclore: o sagrado e o profano*, discutido por renomados estudiosos do assunto, inclusive a brilhante conferência da professora Beatriz Góis que abordou o sagrado e o profano na Festa de São Benedito em Laranjeiras e teve como debatedores Aglaé Fontes/SE, Alberto Antunes/Portugal e Roberto Benjamin/PE.

Ou seja, o XXIV Encontro Cultural já apontava esses novos caminhos das festas populares. Foi a conferência de Luiz Antonio Barreto sobre *O sagrado e o profano na cultura brasileira*, e a de Beatriz Góis que apontaram esses novos caminhos para os meus estudos das festas populares da *Idade Média a Idade da Mídia*, que estou desenvolvendo.

Aqui mesmo em 2012, no XXVII Encontro, fiz preliminarmente algumas colocações desse meu estudo no painel temático sobre *patrimônio cultural, turismo e mídia*, mostrando uma comparação das festas aqui no Brasil e em Portugal.

E é nas observações das festas populares entre o local e o global que a folkcomunicação ganha mais importância pela sua natureza de disciplina mediadora entre as demais já consagradas no campo de investigação da comunicação, especificamente os protocolos metodológicos dos estudos de recepção voltados para as culturas tradicionais na era da sociedade midiática.

Aqui, também quero lembrar um terceiro investigador, que deixou contribuições para esses novos entendimentos do nosso folclore na atualidade. Roberto Benjamin, pernambucano e ex-aluno de Luiz Beltrão, foi, sem dúvida, um importante teórico da folkcomunicação.

Benjamin propõe como procedimento metodológico a necessidade de observar, preliminarmente, as diferentes categorias das festas populares. Ou seja, uma distinção entre: *festas públicas e privadas, institucionais e espontâneas*.

Roberto Benjamin (2000, p. 15-16), nessa mesma linha de investigação da folkcomunicação inserida no contexto da sociedade midiática, sugere que

a comunicação (interpessoal e grupal) ocorrente na cultura folk; a mediação dos canais folk para a recepção da comunicação de massas; a apropriação de tecnologias da comunicação de massas e o uso dos canais massivos e cibernéticos por portadores da cultura folk e a presença de traços da cultura de massas absorvidos pela cultura folk.

Neste caso das festas populares é importante compreender os processos de negociação operados nas redes de comunicação – folkcomunicacionais - nas diferentes instâncias da organização e promoção do evento.

José Marques de Melo (2001, p. 115-116) propõe o seguinte protocolo de observação e investigação das festas populares:

o fluxo de comunicação interpessoal, a festa como ativadora das relações humanas; o fluxo de comunicação massiva, a festa enquanto mobilizadora das relações dos grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas e o fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas.

Como continuidade ao seu protocolo metodológico, José Marques de Melo propõem ainda, um roteiro de observação de quatro elementos fundamentados na pesquisa das festas populares:

Registrar a memória da festa nos diferentes momentos da sua história; o perfil da festa na atualidade, a sua dinâmica social e o papel dos agentes culturais, a evolução da festa; identificar os conteúdos das mensagens dos discursos



produzidos pelos diferentes segmentos sociais inseridos no contexto da festa; e por último, as relações de medições ente o popular e o massivo, entre o tradicional e o moderno, o local e o global.

A Rede Folkcom com o objetivo de melhor compreender os novos caminhos das festas populares no contexto da sociedade midiática já realizou, observando esses protocolos metodológicos, pesquisas sobre os ciclos das festas e as imagens midiáticas: natalina (1998), carnavalesca (2000) e Juninas (2013). Esses dados estão disponíveis na Rede Folkcom, na Revista Internacional de Folkcomunicação e em livros.

As festas populares brasileiras na atualidade são as misturas culturais, as necessidades e ocasiões que a comunidade tem para dar sentido às celebrações dos acontecimentos mais significativos as suas interações sociais. Assim como diz Roberto da Matta (2000, p. 81),

As festas permitem descobrir oscilações entre uma visão alegre e uma leitura soturna da vida. Permitem igualmente inventar temporalidades diferenciadas, pois promovem uma duração muito rápida – com tudo podendo acontecer no momento da festa, como é o caso do carnaval – ou muito lenta e pensada, como acontece com quase todos os rituais da ordem ou formalidades. Todas as festas – ou ocasiões extraordinárias – recriam e resgatam o tempo, o espaço e as relações sociais.

Portanto, é nessas ocasiões recriadas e resgatadas no tempo e no espaço das festas populares, que se realizam intensamente as vinculações e veiculações dos grupos sociais através dos diversos processos de mediações e midiatisações (SODRÉ, 2002).

As festas populares no contexto da sociedade midiática são instâncias de negociações das novas regras e valores culturais, dos novos costumes e hábitos que recriam e reinventam as tradições. São essas instâncias das festas que têm importância no campo da pesquisa da folkcomunicação. Ou seja, olhar as festas populares inseridas nos interesses do tempo e espaço midiático, da movimentação da economia através do turismo, dos promotores culturais, das empresas de bebidas e comidas, e dos grupos políticos.

É importante mais uma vez lembrar que é quase impossível investigar as festas populares isoladas da globalização cultural, por que os portadores de suas tradições estão, cada vez mais, sendo “afetados” pelas novas tecnologias, pelas novas redes de difusão e mercantilização de bens culturais.

Com a globalização o que estamos observando, no lugar do propagado desaparecimento do folclore, das culturas locais, é o ressurgimento dessas manifestações culturais tradicionais para atender as demandas de consumo de bens culturais solicitadas pelo turismo, pela mídia e tantos outros interesses.

É verdade que a globalização produz consequências importantes na maneira de produzir, promover e participar do tempo e espaço das festas populares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Luiz Antônio. **Folclore** – invenção e comunicação. Aracaju: Typografia Editorial / Scortecci Editora, 2005.

BARRETO, Luiz Antônio. **O sagrado e o profano na cultura brasileira**. Anais do XXIV Encontro Cultural de Laranjeiras. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura/SE, janeiro/ 1999.

BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara. **Expandindo a proposta da obra fundadora**. In: UNESCO. Anuário Unesco/Umesp de comunicação regional. Ano V. n 5. jan/dez. São Bernardo do Campo, 2001.

BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara. **Folkcomunicação na sociedade contemporânea**. Porto Alegre: Comissão Gaúcha de Folclore, 2004.

BELTRÃO, Luiz. **O folclore como discurso**. Anais XX Encontro Cultural de Laranjeiras. Aracaju: Secretaria do Estado da Cultura, janeiro/1995

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavallhadas de Pirenópolis**. Goiânia: Oriente, 1974.

CARVALHO-NETO, Paulo de. **Diccionario de teoría folklórica**, em colaboração com Roberto Benjamin, In: UCPY, **Suplemento antropológico**, vol. XXVIII, ns. 1-2. Assunción: Universidad Católica Paraguaya, 1993. 491p.

CANCLINI, Garcia Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DANTAS, Beatriz Góis. **O sagrado e o profano da festa de São Benedito em Laranjeiras**. Anais do XXIV Encontro Cultural de Laranjeiras, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Rurbanização: o que é?** Recife, Editora Massangana, 1982.

MELO, José Marques de. **Globalização da cultura, folclore e identidade regional**. Anais XXI Encontro Cultural de Laranjeiras. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultural 1997.

JUSTINO, Lucília José. Da comunicação popular. In: **Comunicação pública**. Lisboa. Vol.8 – nº 13, 2013

MELO, José Marques de. **As festas populares como processos comunicacionais: roteiro para o seu inventário, no Brasil, no limiar do século XXI**. In: UNESCO. Anuário Unesco/Umesp de comunicação regional. Ano V. n 5. jan/dez. São Bernardo do Campo, 2001.



SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **As festas folclóricas como acontecimento midiático: reinventando a cultura nordestina**. In: Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore. – Recife: Comissão Nacional de Folclore; São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2004.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Festas populares. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICA, Karina Janz (Orgs.). **Noções básicas de Folkcomunicação**: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 03 de setembro de 2015



AS FOLIAS DO DIVINO EM PIRENÓPOLIS, GOIÁS: MEMÓRIA, CULTURA E PATRIMÔNIO¹

THE DIVINE FOLIAS IN PIRENÓPOLIS, GOIÁS: MEMORY, CULTURE AND HERITAGE

LAS FOLÍAS DEL DIVINO EN PIRENÓPOLIS, GOIÁS: MEMORIA, CULTURA Y PATRIMONIO

Tereza Caroline Lôbo

Universidade Estadual de Goiás - Unidade Universitária de Pirenópolis
Grupo de Pesquisa em Turismo e Gastronomia Canela d'Éma
terezacarolinelobo@gmail.com

João Guilherme da Trindade Curado

Universidade Estadual de Goiás - Unidade Universitária de Pirenópolis
Grupo de Pesquisa Saberes e Sabores Goianos
joaojgguilherme@gmail.com

Resumo

Propomos um breve estudo que abarca exemplos de manifestações culturais populares vivenciadas no município de Pirenópolis/GO, por ocasião do calendário cristão relacionado a Pentecostes, quando são realizadas atualmente três folias: a da roça, a da rua e a do padre. Para melhor compreensão, inicialmente apresentamos aspectos do histórico pirenopolino relacionados a estas folias, para em seguida discuti-las enquanto patrimônio para a comunidade local. Para tanto recorreremos às políticas patrimoniais, assim como a memória, tanto dos atores (foliões) quanto dos pesquisadores. A Folia do Divino em Pirenópolis continua sendo alvo de atenções em diferentes momentos, sendo que ora se ampliava ora se retraía, seguindo os interesses e vontades dos foliões.

Palavras-chave: Folia do Divino Espírito Santo; Pirenópolis; Memória; Patrimônio.

Abstract

We propose a short study that includes examples of popular cultural events experienced in the city of Pirenópolis / GO, at the Christian calendar related to the Pentecost, when are currently held three follies: the farm, the street and the priest. For better understanding, initially we present aspects of Pirenópolis history related to these follies, to then discuss them as heritage to the local community. For this we use the patrimonial policies and also the memory, from both actors (revelers) and researchers. The Divine Folia in Pirenópolis remains been the attention targeted at different times, sometimes been expanded and in others been retracted, following the interests and desires of the revelers.

Keywords: Folia of the Holy Spirit; Pirenópolis; Memory; Heritage.

¹ O presente artigo está vinculado à pesquisa “Artes e Saberes nas Manifestações Populares” que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás — FAPEG, conforme Chamada Pública nº 005/2012.

Resumen

Proponemos un breve estudio que incluye ejemplos de manifestaciones culturales populares vivenciadas en el municipio de Pirenópolis/GO, por ocasión del calendario cristiano relacionado a Pentecostes, momento en el que son realizadas actualmente tres folías: de la roça, de la calle y del sacerdote. Para mejor comprensión, inicialmente presentamos aspectos del histórico pirenopolino relacionados a esas folías, para en seguida discutir las en términos de patrimonio para la comunidad local. Para tanto recorrimos a las políticas patrimoniales, y la memoria, sea de los actores (foliones) o de los investigadores. La Folía del Divino en Pirenópolis sigue como foco de atenciones en diferentes momentos de ampliación y retracción, conforme los intereses y voluntades de los foliones.

Palabras-clave: Folía del Divino Espírito Santo; Pirenópolis; Memoria; Patrimonio.

*O tempo da festa
tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias.
Tempo de fantasia e de liberdades, de ações burlescas e vivazes,
a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e
reivindicações
dos vários grupos que compõem uma sociedade
(PRIORE, 1994, p. 09).*

1. INTRODUÇÃO

As Folias foram trazidas para o Continente Americano ainda nos anos iniciais da colonização e como havia sérios problemas quanto à atuação eclesiástica a população adaptou, no Brasil, o campo de desenvolvimento de tais festividades que segundo Câmara Cascudo: “era no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos” (2012, p. 305). Segue o referido autor apresentando mais particularidades sobre a folia, ao narrar que esta manifestação “fixou-se posteriormente, tomando características, épocas, modos típicos, diferenciadores. É um grupo de homens, usando símbolos devocionais, acompanhado com cantos” (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 305).

O pesquisador e folclorista potiguar contribui, ainda, ao destacar algumas peculiaridades da folia no Brasil: “não tem em Portugal o aspecto precatório da folia brasileira”, e a partir dos estudos por ele realizado indicou que a folia também pode ser considerada como uma “espécie de confraria, meio sagrada, meio profana, instituída para implorar a proteção divina conta pragas e malinas que às vezes infestavam os campos” (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 305).

De modo geral a descrição de folia presente no Dicionário do Folclore Brasileiro se resume principalmente a Folia do Divino Espírito Santo e a Folia de Santo Reis, mencionando ainda a Folia de São Benedito, demonstrando que a Folia do Divino há tempos recebe significativo destaque no cenário das festas que acontecem Brasil afora.

Em Goiás a situação não era adversa, como constatou o francês Auguste de Saint-Hilaire, o primeiro a registrar uma Folia do Divino que girava pelo Cerrado de Goiás em 1819, e nos relata: “encontrei na mata um bando de gente a cavalo, conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte, outro um violão e um terceiro um tambor” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 96).

Nas comemorações dos festejos em louvor ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis acontecem três folias que perfazem um trajeto circular com os objetivos de arrecadar donativos para a realização das festividades e distribuir graças entre os devotos, o que é denominado por “giro”, iniciado pelo lado leste e finalizado no sentido oeste. Estes “giros” percorridos pelas Folias do Divino serão abordados a partir dos relatos, vivências e experiências dos foliões e dos pesquisadores.

Duas folias percorrem a zona rural — a Folia da Roça e a Folia do Padre — e uma terceira a área urbana, a Folia da Rua. A Folia da Roça é a mais antiga das três, sua origem remonta ao século XVIII e a mais recente é a do Padre, surgida em 2001 com o objetivo de contrapor-se aos excessos ocorridos na Folia da Roça, ou seja, a valorização dos rituais religiosos em detrimento dos profanos, a Folia da Rua é do início do século XX.

2. FOLIA DA ROÇA

A Folia da Roça é a maior das folias em número de participantes, segundo Veiga cerca de três mil (2002, p. 67), sendo de 300 a 350 foliões com “guias” – distintivos recebidos por aqueles que cumprem “o giro”. Cumprir o “giro” significa sair da casa do “junta”, local do início da folia, percorrer o caminho pontuado pelas fazendas onde o grupo para realização dos pousos e chegar de volta à cidade para entrega dos donativos colhidos no “giro” na casa do Imperador – figura central na organização dos festejos do Divino.

Nesta folia, há o deslocamento de público não só de Pirenópolis, mas também de municípios vizinhos: Jaraguá, Corumbá de Goiás, Anápolis dentre outros. Durante o forró, registra-se o maior público: – os foliões de atalho e cata-pousos. Os pousos das fazendas próximas à cidade são os mais concorridos. Composto este público participante têm-se os comerciantes temporários que acompanham os pousos vendendo comidas, bebidas, cigarros e jogos, pois há o comércio de bebidas em carros particulares. Sobre a quantificação do público nos pousos da Folia da Roça, há a informação de que no último pouso, em 2002, o público presente chegou a “aproximadamente quatro mil pessoas” (VEIGA, 2002, p. 103). Em um dos pousos de 2013, segundo informação da polícia militar, estimou-se um público de dez mil participantes.



A parte ritualística que compõe esta folia segue os mesmos rituais da Folia da Rua, O que dá singularidade para esta festividade é o seu tempo de realização, é a mais antiga Folia do Divino conhecida em Pirenópolis, e o conagraçamento do maior número de partícipes que as demais folias. Das três citadas neste trabalho a mais antiga e que reúne o maior número de foliões é a Folia da Roça, conhecida pelos partícipes como Folia “tradicional”, no passado era designada por folia do “Mateus Machado” em alusão a umas das regiões rurais do município em que esta folia acontecia. Segundo relato dos foliões mais antigos esta folia faz seu giro a pelo menos 150 anos, envolvendo famílias que a quatro gerações atuam na sua organização.

Apesar dos rituais serem recorrentes, cada uma tem suas especificidades, com organizações próprias, são momentos de intensas festividades marcadas por desfiles de cavaleiros montados e animados “pousos” nas fazendas e nas casas de pernoites dos foliões. As folias englobam tanto a parte religiosa, com destaque para a fé e a devoção demonstradas pelos foliões e partícipes, quanto a profana, que atrai pessoas interessadas nas fartas distribuições de comidas e bebidas e nos bailes que acontecem depois de cumprida a parte religiosa dos rituais.

Porém, antes da chegada dos pousos de folia propriamente dito realizados quarenta dias após o Domingo da Ressurreição, há a preparação do evento, o que pode ser chamado de pré-folia. Neste momento os grupos se encontram para definir onde serão realizados os pousos, para traçar o caminho percorrido pelo giro respeitando a circularidade do percurso, determinar as funções ocupadas por cada folião e seus pequenos grupos, enfim se organizar para que a tradição seja cumprida e tudo aconteça conforme o esperado.

Na Folia da Roça são identificados diversos grupos que organizam festas particulares dentro da festa da folia: a “turma do birinight” e os “caça cerveja” são tradicionais, giram há vários anos e, outros que surgem a cada ano, como os “se grilá nois larga” e os “se largá nois pega”, criados em 2013. Embora todos os pousos ofereçam refeições, estes grupos de foliões preferem fazê-las em seus acampamentos. Cabe ressaltar que isso ocorre somente na Folia da Roça, na Folia da Rua e na do Padre, estes grupos não são identificados e os foliões comem o que é oferecido pelas pessoas que organizam os “pousos”.

Os foliões deixam a área urbana, montados a cavalo e acompanhados por dezenas de carros de apoio carregados de mantimentos. Desfilam pela cidade tendo à frente os alferes com as bandeiras, seguidos pelos demais foliões e os carros de apoio. São comuns os aplausos por onde passam e as manifestações de devoção quando o desfile é interrompido para se beijar as bandeiras e desejar sorte aos foliões. Durante os nove dias estes foliões percorrem as estradas de terras, dormem em acampamentos montados nas fazendas dos pousos, e só retornam para suas residências depois

do último pouso, quando são esperadas pela população que se amontoam nas calçadas para ver a chegada dos foliões.

O caráter rural e tradicional imbuíu a Folia da Roça como sendo, dentre as demais, a folia mais concorrida e com maior historicidade e plasticidade, o que acabou por lhe reservar maior visibilidade perante a comunidade pirenopolina. Além disso, ao girar pela área rural e mobilizar centenas de pessoas a Folia da Roça acaba por constituir uma rede de envolvimento que faz com os festejos do Divino Espírito Santo de Pirenópolis sejam reconhecidos como um patrimônio representativo da cultura local. Fatos estes que corroboram para que a Folia da Roça tornasse referência em Pirenópolis quando se refere aos estudos da Folia do Divino.

3. FOLIA DA RUA

A Folia da Rua é assim denominada por ter seu “giro” realizado dentro da área urbana da cidade e os foliões não utilizarem cavalos para seus deslocamentos, o trajeto é percorrido a pé. Os foliões caminham pelas ruas da cidade parando em algumas casas previamente agendadas e seguem para a residência onde acontece o pouso. O que estes foliões chamam de pouso são os rituais que acontecem em uma casa pré-determinada, mas que nem sempre ocupa toda a noite, na madrugada cada folião volta para sua residência, retornando ao local do pouso para o almoço, quando os rituais têm continuidade.

As sedes dos pousos estão localizadas principalmente nos bairros periféricos da cidade — Bonfim, Lapa, Carmo, Vila do Couro — não sendo comuns pousos no centro histórico. Os partícipes e devotos que acompanham esta folia pertencem às classes mais humildes da população local. Os pousos são mais simples e os gastos menores que nas outras duas folias.

Os foliões, em sua maioria, são oriundos de outras regiões, apesar dos organizadores — os alferes — morarem em Pirenópolis. Os músicos, por exemplo, comumente vêm de cidades vizinhas como Vila Propício e Anápolis e da área rural do município de Pirenópolis, estes mantêm contatos entre si ao longo do ano, reunindo para girar outras folias, como a de Santos Reis, em janeiro, e a Folia de Santana na Capela do Rio do Peixe, no mês de julho.

As negociações para realização dos pousos acontecem entre os foliões que moram em Pirenópolis, desde o mês de janeiro, e ocorrem em meio aos encontros do cotidiano, nas portas da casa, nas ruas, na feira e em outros espaços. Nestes momentos são definidos os locais dos pousos, são escolhidos os grupos que serão convidados para tocar, cantar e girar a folia e, a rota circular é traçada constituída pelas casas onde os pousos acontecerão.



Presenciamos as dificuldades do grupo em definir todos os pousos, ora por falta de interessados em ceder sua moradia e, em anos de eleições municipais e estaduais, disputas para realizar a festa. Assim, nos anos de campanhas eleitorais os pousos são concorridos e, fora destes, esvaziados de pessoas e recursos financeiros para realização da festa. É comum, algumas vezes, a cessão do direito do pouso para alguém que precisa cumprir voto, pagar promessa ou manter uma tradição familiar. Estas são as causas constantes dos desentendimentos e conflitos internos do grupo.

A lista com as casas em que realizarão os pousos e a rota do giro são confirmadas apenas no dia do “junta” — momento de início dos rituais de peditório de esmolas que caracterizam esta festividade. O junta, na maioria das vezes, acontece na casa do alferes responsável pela organização dos rituais da folia. Neste local os foliões recebem as camisas e os lenços que comporão o uniforme dos foliões durante os nove dias de pousos e festas, são também entregue as “guias”, broche formado por uma efígie do Divino e fita vermelha e às vezes, um crachá com o cargo ocupado pelo folião durante os rituais.

Apesar de a festa ser aberta ao público, são considerados foliões os partícipes que recebem a “guia” e os cargos — alferes, regentes, salveiros, embaixadores ou músicos, procuradores e, os demais são foliões. Os alferes são responsáveis diretos pela organização dos rituais, os regentes auxiliam os alferes e os músicos que coordenam os cânticos de chegada e saída da folia, nos altares e os agradecimentos da comida. Os procuradores auxiliam na organização das filas para a distribuição da comida. A hierarquia é respeitada pelos demais foliões que entendem que estes cargos são imprescindíveis para a realização dos rituais que estruturam a festa da folia.

As casas cedidas para os pousos passam por alterações significativas. Na sala é montado um altar provisório enfeitado com flores, velas e os santos de devoção da família do proprietário, ali ficam as bandeiras durante a realização dos rituais. As bandeirolas são distribuídas pela casa delimitando o espaço de ocupação da festa, quando a casa é pequena é comum se espalharem pelo quintal e na rua. A cozinha também é improvisada para o preparo das grandes quantidades de comidas, os fogões são construídos de alvenaria no quintal e o espaço é coberto com palha ou lona plástica. O espaço maior é disponibilizado para as danças de catira e forró.

Os rituais que dão sentido e estruturam a Folia da Rua são compostos pela chegada da bandeira à casa do pouso. Esta vem à frente portada pelos alferes, ao som dos cânticos improvisados pelos músicos cujas letras louvam o Divino e pedem licença para adentrar à casa. O grupo passa pelo arco feito com folhas de bambu e enfeitado com flores que no ritual representa o limite entre o espaço do sagrado e do profano, dentro da casa e diante do altar os cânticos continuam invocando a

presença do Divino e saldando as imagens presentes no altar. Na sequência o grupo se desloca para o local de distribuição da comida e realiza o cântico de agradecimento, os procuradores organizam a fila tendo os foliões à frente para a farta distribuição da comida.

Depois que os foliões são servidos a comida é distribuída para todos os presentes, é o momento de maior número de público. Após a farta distribuição, a mesa, então composta pelo que sobrou de comida, é circundada pelos foliões e pelos donos da casa portando as bandeiras para realização do ritual de agradecimento de mesa. Em seguida, os músicos dão início ao peditório de esmolas, os devotos pegam a bandeira ajoelham diante dos músicos que improvisam versos de agradecimento ao que foi ofertado. Quando é doado dinheiro, este é colocado dentro de uma sacola que fica sob a guarda de um folião. É um ritual significativo para os devotos que aguardam este momento para agradecer e/ou pedir graças, este dura o tempo que for necessário para que todos recebam um verso e faça sua doação.

Findado o ritual das esmolas os foliões se reúnem para a dança da catira, e ao som das palmas e das batidas de pés a festa tem continuidade com o forró que termina na madrugada. Para no seguinte a ritualidade ter início com a alvorada promovida pelos músicos que perpassam os acampamentos (no caso das Folias da Roça e do Padre) ou chegam à casa do pouso, quando da Folia da Rua. O café da manhã é composto por alimentos e orações, depois uma pausa para o almoço e a folia segue caminho no intuito de completar mais uma etapa do “giro”.

4. FOLIA DO PADRE

A terceira Folia do Divino Espírito Santo que acontece atualmente em Pirenópolis, surgiu por iniciativa do então padre, Luiz Virtuoso, que respondia pela Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis.

Após conduzir algumas poucas Festas do Divino no referido município, Luiz Virtuoso, a par de uma política que parecia remontar ao movimento de Romanização da Igreja, propõe a criação de outra folia, passando a denominá-la como Folia da Renovação Cristã, cuja menção popular a fez ficar mais conhecida como “Folia do Padre”, uma nítida referência ao seu idealizador e que em alguns casos possui conotação pejorativa.

Em dezembro de 2000, segundo relato de fieis, o então padre pediu a um de seus ministros da eucaristia para que organizasse uma Folia do Divino, uma vez que o representante da Igreja não conseguiu impor suas regras às duas outras folias que já existiam. O responsável para provê as articulações iniciais foi Antônio Viegas, que possuindo conhecimentos sobre as fazendas próximas



a Pirenópolis e sendo antigo folião da Folia da Roça, não teve dificuldades em traçar o primeiro “giro” da Folia do Padre que aconteceria no ano seguinte.

Por ocasião da Festa do Divino do ano de 2001, três semanas antes do ápice que acontece a partir do Sábado do Divino, ocorreu o ritual, na igreja, da saída da Folia da Renovação Cristã, sob as bênçãos do padre.

Em entrevista realizada durante um pouso de folia em 2013, quando indagado sobre a origem desta folia, o padre Luiz Virtuoso que em visita celebrou a missa, relatou que: “a Folia da Renovação Cristã veio para acabar com os excessos das outras folias”, e continua apontando a gênese de tal manifestação: “no ano que começou tinha doze foliões, assim como eram os apóstolos. Os foliões eram os apóstolos” (VIRTUOSO, 02/05/2013).

Sobre o que chamou de “excesso”, Virtuoso os identifica como “bebedeira e danças extravagante”, além dos “namoros livres”. Para evitar tais “abusos” é que foi criada, segundo o pároco, a Folia da Renovação Cristã, cujas diretrizes acabaram por materializar-se, posteriormente em um estatuto assinado pelo padre em exercício atualmente e que possui além dos artigos, uma série de recomendações aos fiéis que participam enquanto foliões (ESTATUTO, 2013).

Além de ser a única folia que conhecemos que possui um estatuto escrito, lido e distribuído entre os foliões, na Folia do padre também se reza uma missa a cada início de noite junto ao altar da fazenda que recebe o “pouso de folia”, que consiste na parada noturna da Bandeira do Divino em uma casa, em que são promovidas as ritualidades de chegada, parada e partida, além da farta distribuição de comidas aos presentes.

Na Folia do padre não há o que é denominado por “parte profana”, ou seja, os eventos em que os rituais de caráter religioso oficial não são predominantes, como por exemplo, a dança ao som de forró ou de músicas das paradas de sucesso. Outro limitador é a ausência proposital dos comerciantes temporários que vendem comidas e bebidas alcoólicas. Estes fatores têm influenciado na constituição do público que frequenta a Folia do Padre, predominantemente de jovens com menos de dezoito anos, que recebem autorização dos pais para girarem folia.

Durante as pesquisas de campo verificamos a curta duração dos pousos da Folia do Padre, onde logo depois da missa é servida a janta, após a qual vêm os rituais de agradecimento de mesa e pedidos de esmolas que serão entregues à Igreja. Os partícipes foliões foram em média cinquenta, como observamos nos pousos de 2013, enquanto os demais participantes também eram poucos. Ao encerrar os rituais as pessoas começavam a se dispersar, sendo observados falatórios nos acampamentos dos foliões que insistiam em permanecer acordados, mesmo tendo consciência de que logo ao amanhecer teriam mais um intenso dia de “giro” pela frente.

5. FOLIA ENQUANTO PATRIMÔNIO

Grande parte dos dicionaristas brasileiros define o vocábulo patrimônio como sendo “herança paterna”, “bens de família”, “riqueza”, “os bens, materiais ou não, duma pessoa ou empresa” (FERREIRA, 2001, p. 520).

Para maior aprofundamento sobre a concepção de patrimônio recorreremos à explicação de Choay, para quem

esta bela e antiga palavra, estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito “nômade”, ela segue hoje uma trajetória diferente e retumbante (2001, p. 11).

A questão patrimonial em pequenas comunidades como a pirenopolina que possui uma significativa história no contexto de ocupação das terras goianas se faz presente e latente em todo momento. Desde a preservação do casario colonial até a manutenção de aspectos culturais significativos para a população, mesmo que algumas festividades, por exemplo, se sobreponham a outras em determinados contextos temporais, como pode ser observado na passagem da alteração econômica da mineração para a agropecuária. Mudança esta que propiciou a ruralização, mas que ampliou a importância das festas na localidade, a ponto de serem mencionadas em documentos eclesiásticos, fato que não acontecia anteriormente, a não ser quando se tratava de batizados, casamentos e óbitos.

Data do ano de 1819 o primeiro registro encontrado sobre a Festa do Divino que acontece em Pirenópolis, de acordo com as pesquisas empreendidas por Jarbas Jayme (1971), que atenta para a possibilidade de que tal manifestação seja anterior ao documento encontrado. Segue o referido autor apresentando a incorporação de outras manifestações que se juntaram às comemorações ao Divino Espírito Santo.

Foram várias as folias do Divino que giravam pelo território pirenopolino, de acordo com relatos dos mais antigos moradores da cidade, no entanto, há um consenso, que pode ser explicado via “memória coletiva” (HALBWACHS, 2006), de que elas, em determinado período, se uniram na composição da Folia da região do Mateus Machado, situada mais ao sul de Pirenópolis.

Mesmo com intensa devoção católica — uma vez que a primeira igreja evangélica na cidade foi aberta apenas na década de 1950 — é perceptível, pela documentação eclesiástica, que havia embates diversos envolvendo o clero e os fiéis, tendo as folias como motivação, principalmente durante o período denominado por Romanização e que se estendeu em políticas de regulamentação e controle das festas até a década de 1950, conforme Silva (2001).



Na Carta Pastoral de março de 1916 há orientações do bispo Dom Prudêncio para os padres goianos em relação à Folia do Divino que se aproximava, dentre os pontos destacamos parte do material transcrito no Livro de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis (1910-1928):

as pessoas ocupadas nessas folias nunca poderão exceder a dez”, outro item aborda que “não serão marcados com antecedência os pousos onde hão de pernoitar os foliões para evitar ahi a reunião de vizinhos e os abusos que se costumam das, como seião: danças, bebedeiras, cantigas inconvenientes (fls 04 a 06).

Os problemas relacionados à espiritualidade dos fiéis parecem desaparecer em um dos registros presentes no Livro de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis (1929-1955), relativo ao ano de 1953: “estas folias não rendem para a capela. A renda da capela é por meio de outras esmolas e votos” (fls. 159).

Indiferentes à imposição de antigas e novas regras, a Folia do Divino Espírito Santo de Pirenópolis continuou a fazer o “giro” anual, uma vez que se tratava de uma manifestação da cultura popular, o que lhe dava certa independência do clero, pois dele não necessitava até mesmo nos aspectos ritualísticos. Por outro lado, a Igreja não conseguindo coibir a participação dos fiéis, passa a apregoar os “prejuízos”, uma vez que a arrecadação de dinheiro e demais donativos não chegavam aos cofres dos templos paroquiais.

No entanto, nada se compara com o ocorrido em 1944, tendo um frei franciscano de origem estadunidense como personagem central no embate direto com a Folia do Divino, como nos relatou um cônego pirenopolino que assumiu a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis quando da partida do frei Tobe, anos depois do incidente: o frei Tobe “tomou a bandeira da mão do festeiro, quebrou o pau da bandeira e rasgou a bandeira e jogou fora: trapo!”, rememorou que tal ação “escandalizou o povo rasgando a bandeira e quebrando o pau da bandeira em mil pedaços; jogou fora!” (OLIVEIRA, 2004). Ainda segundo Oliveira haviam de trezentos a quatrocentos foliões que ficaram contrariados com a situação. Tal descontentamento, acreditamos, ocorreu pelo intenso desrespeito com a memória local, também compreendido como patrimônio festivo familiar que se perpetuava por gerações no transcorrer de séculos.

Pensar a Folia do Divino em Pirenópolis é uma tarefa bastante complexa, pois mesmo tendo uma duração de aproximadamente nove dias cada folia, sendo que a da roça e a da rua se sobrepõem nas mesmas datas, o envolvimento e a participação se estendem para o restante do ano. Os foliões que “giram” a Folia e que trabalham precisam negociar o período de férias para os dias de maior envolvimento com a preparação, a realização e a finalização da Folia. O dinheiro precisa ser acumulado para que possa “arrumar” o folião e seu “acampamento”. Enfim, há um mundo

paralelo ao cotidiano pirenopolino que vai aprontando a participação festiva, no caso da Folia do Divino, com diferentes intensidades no transcorrer do calendário anual.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por ocasião da instrução do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (2008), as três Foliás: a da roça, a da rua e a do padre receberam destaque especial, pois são manifestações que “abrem” os períodos mais intensos da Festa do Divino, e para dar conta de todas as suas especificidades, mesmo que mantenham um padrão ritualístico comum (CURADO; LÔBO, 2013), foram necessárias inúmeras observações como as expostas anteriormente e que compõem o documento de Registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis como Patrimônio Cultural do Brasil, expedido em abril de 2010.

A Folia do Divino em Pirenópolis continuou sendo alvo de atenções em diferentes momentos, sendo que ora se ampliava ora se retraía, seguindo os interesses e vontades dos foliões. Houve momento de infiltração política partidária, mas que foi logo rechaçada pelos próprios foliões. Em seguida vieram os “apoios institucionais” que se utilizavam das costas das camisas dos foliões para estamparem suas logomarcas.

No entanto, atualmente, os foliões parecem ter tomado dimensão de sua representatividade enquanto agentes indispensáveis para a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, segunda celebração a receber o título de Patrimônio Cultural do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Trad. Luciano Vieira Machado. 1. Reimp. São Paulo: Estação Liberdade/Unesp, 2001.

CURADO, João Guilherme da Trindade; LÔBO, Tereza Caroline. Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Vivências sobre o processo de Registro. In: **Anais do VI Simpósio Internacional de História: Culturas e Identidades**. Goiânia: ANPUH-GO/UFG, 2013.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
 ESTATUTO DA FOLIA DA RENOVAÇÃO CRISTÃ. Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, Pirenópolis, 2013. 4 fls.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.



HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2006.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS. Brasília: Iphan/Departamento de Identificação e Documentação, 2000.

JAYME, Jarbas. **Esboço Histórico de Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 1971. Vols. I e II.

LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE PIRENÓPOLIS. Pirenópolis, 1910-1928. 200 fls.
_____. Pirenópolis, 1929-1955. 200fls.

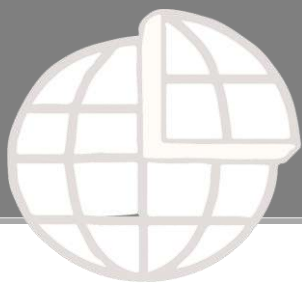
OLIVEIRA, Tênysson de. Entrevista realizada em Pirenópolis. Nov, 2004. (gravação digital).

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à Província de Goiás**. Trad. Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1975.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino**: Romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: Agepel, 2001.

VIRTUOSO, Luiz. Entrevista realizada em Pirenópolis. 02/05/2013. (DVD).

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 23 de setembro de 2015



**“OS ESPINHOS DE UMA COROA SEM FLOR”:
A TEATRALIDADE BARROCA NA PROCISSÃO DOS PASSOS
EM SÃO CRISTÓVÃO, SERGIPE¹**

**"THE CROWN OF A FLOWER WITHOUT THORNS":
THE BAROQUE THEATRICALITY IN THE PROCESSION OF
THE STEPS IN SÃO CRISTÓVÃO, SERGIPE**

**“LOS ESPINOS DE UNA CORONA SIN FLOR”:
LA TEATRALIDAD BARROCA EN LA PROCESIÓN DE LOS PASOS
EN SÃO CRISTÓVÃO, SERGIPE**

Magno Francisco de Jesus Santos
Doutorando em História UFF.
magnohistoria@gmail.com

Resumo

Todos os anos, no segundo final de semana da quaresma, a cidade de São Cristóvão se torna palco de uma das mais dramáticas celebrações católicas de Sergipe, a procissão dos Passos. Trata-se de uma solenidade lúgubre que revive os últimos passos de Cristo a caminho do calvário. Neste trabalho temos o intuito de compreender o centro histórico da cidade de São Cristóvão por meio da procissão, na qual a imagem do Senhor dos Passos desfila em sua charola cercada de devotos de todo o estado.

Palavras-chave: Procissão, identidade, patrimônio.

Abstract

Every year on the second weekend of Lent, the city of São Cristóvão becomes the stage of one of the most dramatic Catholic celebrations of Sergipe, the called Procession of the Steps. It is a mournful solemnity that relives the last steps of Christ on the way to Calvary. In this work we aim to understand the historical center of São Cristóvão through the procession, in which the image of The Steps Lord parades in its rotunda surrounded by devotees from all over the state.

Keywords: Procession, identity, heritage.

Resumen

Todos los años, en el segundo final de semana de la cuaresma, la ciudad de São Cristóvão se convierte en palco de una de las más dramáticas celebraciones católicas de Sergipe, la procesión de los Pasos. Tratase de una solemnidad lúgubre que revive los últimos pasos de Cristo a camino del calvario. En este trabajo tenemos el objetivo de comprender el centro histórico de la ciudad de São Cristóvão por medio de la procesión, en la cual la imagen del Señor de los Pasos desfila en su charola cercada de devotos de todo el Estado.

Palabras-clave: Precisión, identidad, patrimonio.

¹ Pesquisa desenvolvida com CAPES. Agradeço as contribuições da professora MSc. Verônica Maria Meneses Nunes por ter despertado o interesse pela pesquisa a respeito da Procissão do Senhor dos Passos, assim como também pelas inestimáveis contribuições na orientação no Bacharelado em História da UFS.

Segunda sexta-feira da Quaresma de 1920. Na Igreja da Ordem Terceira do Carmo, na cidade de São Cristóvão, um pequeno grupo de mulheres entoava em latim as últimas estrofes do Ofício da Paixão. Com cadernetas em mãos, olhos marejados e fitas para a charola velada do Senhor dos Passos, as devotas louvavam o santo e clamavam por suas almas:

A Vós, Bom Jesus,
Com toda atenção
Dedico à memória
Da Vossa Paixão.
Para que por ela,
Com o bom ladrão,
Mereça das culpas
Plena remissão
(MONTEIRO, 2003).

Nas ruas estreitas e enladeiradas, já era possível encontrar as primeiras levas de romeiros que adentravam a cidade. Homens e mulheres simples, descalços, vestidos em túnicas roxas, carregando ex-votos, buscavam se aproximar do santuário. A grande romaria dos sergipanos estava em seus primeiros momentos. A primeira capital revivia o regurgito de outrora, de tempos áureos.

As portas da igreja eram fechadas e as devotas que cantaram o ofício seguiam para suas casas, para cumprir uma das obrigações do cristovense: receber e abrigar os romeiros nos dois dias de festa. Naqueles dias, milhares de devotos de todas as partes de Sergipe se deslocavam para a cidade no intuito de participar das celebrações em torno do Cristo “sob o peso da cruz” (DANTAS, 2006, p. 58). Os velhos casarões da cidade alta, assim como os casebres dos arredores da feira, do Alto da Divinéia e dos Pintos, passavam a abrigar andarilhos desconhecidos, provenientes dos mais variados recônditos lugarejos.

A árdua caminhada dos fiéis era a repetição de uma tradição longínqua. Desde a primeira metade do século XIX, a cidade de São Cristóvão tinha a Procissão dos Passos como sua maior solenidade e já atraía romeiros de todas as partes da província. Era uma festa oficial do calendário católico de Sergipe e reunia personalidades políticas, da mesma forma que aglomerava anônimos desprovidos de recursos básicos de sobrevivência.

A solenidade de Nosso Senhor dos Passos na cidade de São Cristóvão pode ser percebida de diferentes formas. Devido à grande contingência de devotos de procedências e segmentos sociais distintos, a romaria dos Passos apresenta um vasto leque propiciador de reflexões. Um dos percursos pelos quais o pesquisador pode enveredar é o dos elementos registrados a partir da sensibilidade perceptiva das testemunhas oculares da celebração.

Os ruídos do tempo são permanências, continuidades, sinais deixados por outras gerações, muitas das vezes imperceptíveis para os olhares e ouvidos desatentos. Os indícios da devoção ao Senhor dos Passos não estão documentados exclusivamente nos registros escritos, pois também

podem ser detectados por meio da análise minuciosa de imagens, do espaço, da arquitetura, ou mesmo nas entrelinhas dos textos escritos e das oralidades.

Ao observar a imagem do Senhor dos Passos de forma mais atenta, pode ser percebido que ela traz os sinais das romarias realizadas ao longo dos anos. Os romeiros, ao chegar à Igreja do Carmo, cumpriam um trajeto comum, passando sob as charolas do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade, para enfim tocar demoradamente nas mãos da imagem de Passos.

Trata-se da ocasião em que o devoto dialogava aos pés da charola, rendendo-lhe agradecimentos e renovando os seus pedidos por graças. O toque contrito nas mãos da imagem representava a busca do devoto por bênçãos, a renovação do homem religioso, a intimidade romeiro/santo. São elementos de uma religiosidade barroca, de um catolicismo rústico, em que a devoção era tecida sob o campo da intimidade entre o devoto e o campo sagrado (SOUZA, 2009).

A repetição da tradição, que a cada ano se renovava no santuário, não passou imune: deixou suas marcas impregnadas nas imagens devocionais, registrou a passagem dos promesseiros ao longo do tempo. Um desses sinais é mão enegrecida do Senhor dos Passos, causada, provavelmente, pelos toques contínuos dos romeiros. O enegrecimento da mão da imagem reflete o elevado número de devotos que todos os anos buscavam se aproximar do Senhor dos Passos.

Todavia, um dos principais aspectos da solenidade de Passos é a sonoridade. Dos primeiros instantes ao final da romaria, os ruídos são transformados em elementos de sacralidade, de demarcação do tempo diferenciado, do momento extraordinário (ELIADE, 2001). A sonoridade apresenta-se na romaria por meio dos cânticos dos passos em latim (*recordatus*), das tarantanas dos sinos, dos lamentos dos indigentes, e até mesmo do silêncio, que permeia muitos discursos de memorialistas. No estudo das manifestações religiosas de outrora, a sonoridade pode ser compreendida como um instrumento mediador entre passado e presente. Ao se propagarem pelo espaço, os elementos sonoros tornam-se inacessíveis. Contudo, os ecos da sonoridade permanecem ao serem registrados nas falas das testemunhas. Por ser um mecanismo de percepção da realidade pouco habitual dentro das Ciências Humanas, na maioria das vezes, tais registros passam despercebidos nas leituras dos pesquisadores. Os sussurros do passado parecem ainda não ter conquistado os ouvidos dos historiadores.

Na solenidade de Passos, um dos principais aspectos caracterizadores era a sonoridade. Os ruídos da celebração estão consignados em documentos de diferentes origens, como notas de jornais, obras memorialísticas e fotografias. São múltiplos depoimentos que registraram flagrantes em que predominavam o mais absoluto silêncio. A partir destas vozes do passado, torna-se possível reconstituir o universo etnográfico da solenidade de Passos.



A solenidade de Passos atraía devotos de diferentes pontos de Sergipe. A afluência de romeiros percorrendo as estradas de São Cristóvão chamava a atenção de cronistas e da imprensa. O trajeto era marcado pela penitência e pela descontração. Através de registros noticiados na imprensa sergipana na década de 1910, podemos perceber flagrantes do cotidiano dos romeiros nos caminhos da penitência de Passos, como demonstra a seguinte nota:

Como todos os anos celebrar-se-ão na tradicional cidade de S. Christovam os officios da Festa de Passos. A afluência à antiga metrópole sergipana sempre foi e é ainda considerável de pessoas de todos os pontos do Estado, notadamente daqui da Capital. Outrora a grande romaria era feita a pé em dias seguidos, enchendo-se a velha estrada de povo, preferindo muita gente ir descansando às sombras das arvores, fazendo *lunchs* appetitosas que as saboreavam os goles da boa água do Pitanga. Caminhos saudáveis proporcionavam uma viagem agradável até as portas da velha Jerusalém sergipana povoada de templos catholicos, muitos carcomidos pelo decorrer do tempo. Ainda hoje, apesar de termos caminho de ferro, muita gente prefere ir ‘puxando na bota’ (*Diário da Manhã*, 19 mar. 1916).

A nota jornalística desvenda múltiplos aspectos da longa jornada dos romeiros a caminho do santuário de Passos, da “Jerusalém sergipana”. Ela revela aspectos sensoriais do trajeto dos romeiros, principalmente ao se referir às paradas para descanso às margens do rio Pitanga. O depoimento expressa dois sentidos pouco explorados pela historiografia como elementos de percepção da realidade observada. O tato e o paladar estão evidenciados na breve notícia, ao abordar sobre a brisa embaixo das árvores e o sabor das refeições e da água potável do Pitanga. Neste sentido, na solenidade de Passos, no período estudado, podemos buscar conhecer os sabores, olhares, falas, toques e ruídos das celebrações religiosas.

Por ser uma celebração de cunho penitencial, a procissão dos Passos do período entre o final do século XIX e o início do século XX estava atrelada ao silêncio e ao dobre fúnebre dos sinos de todas as igrejas da cidade alta. O ápice das práticas penitenciais ocorria no segundo sábado da quaresma, com a procissão do depósito. Durante o dia, os sinos do Carmo e da Ordem Terceira eram tocados, anunciando a referida procissão noturna. No plano simbólico, o dobrar do sino pode ser interpretado como indício da santificação do dia, da ruptura do tempo ordinário e a entrada no tempo sacralizado. Segundo Serafim de Santiago:

No sabbado, durante o dia a Egreja do Carmo era, como ainda hoje, muito visitada pelos romeiros ali existentes. À uma hora e às três da tarde do sabbado, ouvia dobrarem os sinos da Ordem 3ª e do Carmo, anunciando aos fieis a Tradicional procissão à noite, denominada do depósito. Ao toque da Ave-Maria eram repetidos os dobre chamando o povo para o acto da concorridíssima procissão que sahia da Egreja do Carmo; esta maior de São Christovão não comportava o extraordinário número de fieis que se espalhavam pela praça do Carmo aguardando a sahida da imponete procissão (SANTIAGO, 2009, p. 182).

O depoimento de Santiago é elucidativo ao demonstrar o dobrar dos sinos das duas igrejas e o elevado contingente de romeiros. O sábado da semana de Passos na cidade de São Cristóvão era

considerado um dia santificado. O som dos sinos servia para enfatizar a entrada neste tempo mítico. A sacralidade do dia tornava-se evidente tanto por meio da tarantana dos sinos, como pela mudança de comportamento dos moradores, que, conforme Erundino Prado Júnior, “no dia das festividades alusivas ao Senhor dos Passos, não varria a casa, não podia esbanjar-se” (PRADO JÚNIOR, 2006).

No sábado à noite, ocorria a procissão de transladação da imagem velada do Senhor dos Passos da Igreja do Carmo para a Matriz. A procissão de caráter penitencial seguia o ritmo dos sinos, que começavam a dobrar no momento da saída da charola, como confirma Santiago:

Chegados junto à charola, ajoelhavam-se todos, e o frade Carmelita recebia das mãos do sacristão a naveta e fazia o incenso, em que os músicos cantavam o versículo – ‘Et recordatus est Petrus verbi Domini, sicut dixerat: guia prius quan gallus cantet, tu me mégabis ete’. Findo este cântico, ouvia-se o dobrar dos sinos da igreja 3ª e os do Carmo (SANTIAGO, 2009, p. 183).

A partir da reflexão desses ruídos, que perpassaram as barreiras impostas pelo tempo, podemos compreender a solenidade do Senhor dos Passos em sua complexidade. A documentação referente à solenidade é vasta e diversificada, propiciando múltiplas leituras. A curta jornada dos romeiros na cidade de São Cristóvão era demarcada pela visão, pelo cheiro, pelo sentir e pelos ruídos. Todos esses elementos estavam presentes nas procissões realizadas no segundo final de semana da quaresma de São Cristóvão. Conforme Santiago, na procissão do depósito ficavam:

Junto à charola, o frade Carmelita, o Franciscano e o Sacristão levando o thuribulo de onde sahia a fumaça do aromático benjuim perfumado as ruas por onde passava... encaminhava a procissão até parar a imagem em frente a primeira casa de esquina da rua da Imperatriz, onde se achavam os músicos para cantar o versículo da 1ª estação. Em toda a praça do Carmo, rua da Imperatriz e praça da Matriz por onde passava a procissão, estavam illuminadas as fachadas das casas sobrados. O silêncio nesta ocasião não me é possível descrever. Ouvia-se dobrar, os sinos do Amparo, o sonoro grande sino do São Francisco e o da Matriz (SANTIAGO, 2009, p. 183).

O testemunho do memorialista desenha um cenário complexo da solenidade a partir dos aspectos sensitivos de percepção da realidade. Cheiro, toque, gosto, visão e ruídos permeiam toda a narrativa. Todos esses elementos contribuem na compreensão do objeto estudado, por serem importantes instrumentos perceptivos. Ao sair pelas ruas da cidade, a procissão do depósito era cercada por uma série de aparatos sacralizadores, dos quais podemos destacar o aroma propagado pelo incenso, a iluminação das fachadas, o silêncio dos devotos e o dobrar dos sinos. Com isso, configurava-se um cenário, um território flexível, no qual os atores sociais apresentavam-se, com ênfase para o Senhor dos Passos (que ostentava a sacralidade), a elite política e religiosa.

Entre os devotos da sagrada imagem, destacava-se a elite açucareira do Vaza-Barris. Muitos dos senhores desta zona econômica faziam parte da Ordem Terceira do Carmo e tinham o direito exclusivo de transportar a charola do Senhor dos Passos na procissão do depósito. Com isso, no período entre o final do século XIX e o início do século XX, integravam o cortejo processional “o



presidente da Província, Barão da Estância, comendador Sebastião Gaspar de Almeida Botto, coronel Joze Guilherme da Silveira Telles, coronel Domingos Dias Coelho e Mello (Barão de Itaporanga), Dr. Silvio Anacleto de Souza Bastos e Dr. Simões de Mello” (SANTIAGO, 2009, p. 182). Entre os nobres sergipanos que tinham devoção ao Senhor dos Passos, destacava-se o Barão da Estância. Segundo consta nos registros sobre a procissão, Antônio Dias Coelho e Mello era um dos primeiros a chegar à Igreja do Carmo para a procissão das velas. O dono da Escurial, como prova de devoção e estima ao Senhor dos Passos, doou uma rica túnica e deixou para o mesmo em seu testamento uma apólice de valor considerável e com juros de cinco por cento ao ano².

Os vestígios desta devoção perpassaram o tempo. Na Igreja Matriz de São Cristóvão, ainda hoje podemos encontrar a velha túnica doada pelo barão-devoto. Nela estão evidências das práticas devocionais dos romeiros realizadas ao longo dos anos. O luxo das ornamentações do pomposo manto contrasta com o desgaste imposto pelo tempo e pelos sucessivos toques dos devotos. Neste sentido, a túnica de Passos também pode ser vista como uma fonte histórica de relevância.

No baú da Igreja Matriz encontramos muitas surpresas. Esperávamos ansiosos em ter acesso à vestimenta doada pelo Barão da Estância, no entanto, encontramos uma ampla coleção de vestimentas doadas pelos devotos ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora da Soledade no último século. O elevado número de peças por si só demonstra o poder devocional ao Senhor dos Passos.

O final da procissão do depósito era marcado pela concorrência de fiéis tentando tocar e beijar os pés da imagem. Mesmo estando velada³, os romeiros esforçavam-se para ter acesso à charola, com o intuito de “conversar” com o santo. As práticas ex-votivas da procissão e o contato entre devoto e santo na solenidade foram assim descrita por dona Marinete:

É... as promessas era assim: feixe de lenha, agora sempre as velas acesas, sempre todo mundo descalço e a vela acesa. Isso não mudou muito não. Agora era o feixe de lenha, depois do feixe de lenha inventaram a roupa roxa (...). Quando termina a procissão, primeiro o santo entrava, mas era aquele chamego, de todo mundo queria beijar o santo e não dava na igreja. Agora, coloca-se o santo lá na frente da igreja, para todo mundo beijar, se despedir dele, conversar perto (MONTEIRO, 2003).

O relato de dona Marinete é enfático e surpreendente por abordar de forma natural a antropomorfização da imagem dos Passos, através de termos como “conversar” e se “despedir” dele. O toque e o beijo à imagem refletem a intimidade devoto/sagrado. Este era o momento de renovação dos pedidos por graça e, ao mesmo tempo, de gratidão pelas benesses já alcançadas. Em diferentes momentos dos depoimentos, percebemos que o Senhor dos Passos de São Cristóvão não

² Sobre as apólices deixadas ao Senhor dos Passos, confira o testamento de Antônio Dias Coelho e Mello, Barão da Estância. Testamento. Cartório do 1º Ofício. São Cristóvão, cx. 11, nº 77.

³ Provavelmente a imagem do Senhor dos Passos saía velada na procissão do depósito para representar a perseguição de Cristo pelos soldados romanos, como atestam entrevistados como Monteiro (2003) e Prado Júnior (2006).



era tratado como uma imagem de culto, mas sim como a real presença encarnada e humanizada do Cristo sofredor. Com a chegada da procissão noturna à Igreja Matriz, a charola era depositada em dois cavaletes ao lado da capela do Santíssimo Sacramento, momento em que se ajoelhavam “os sacerdotes e todo o povo em frente à imagem encerrada” (SANTIAGO, 2009, p. 184).

No dia seguinte, segundo domingo da quaresma, ocorria a imponente procissão do encontro. O dia era marcado pelo dobrar dos sinos e pelas missas nas principais igrejas da solenidade (Matriz e Carmo). Um dos momentos de maior expectativa ocorria quando o romeiro encontrava a imagem do Senhor dos Passos exposta à veneração. Nesta ocasião, a troca de olhares, os romeiros observavam firmemente “os olhos vivos do Senhor”. Na Matriz, o devoto observava então que:

Ali estava elle de joelho em terra no centro da charola, vestido em rica túnica de gorgurão roxo, supportando o pezo do grande madeiro, com aquele rosto venerável, os olhos injectados fitos para o chão, demonstrado a grande agonia cauzada pelo pezo da cruz (SANTIAGO, 2009, p. 185).

O depoimento de Serafim de Santiago revela o artifício intrínseco na imagem, que fazia com que a interação romeiro/santo fosse aguçada. Estrategicamente, o Senhor dos Passos ficava sobre a charola em uma posição que direcionava o olhar da imagem para os devotos. Essa era mais uma nuance da teatralidade barroca presente na solenidade de Passos. Durante todo o dia, os romeiros ficavam perambulando pelas ruas, visitando familiares e templos até às quatro horas, quando os sinos da Matriz dobravam, convocando os fiéis para a procissão do encontro. Com os primeiros dobres, começavam a chegar os representantes das ordens terceiras, irmandades e confrarias da cidade. Assim, da Igreja do Rosário, desciam anjinhos, do São Francisco, os irmãos terceiros⁴, assim como da Ordem Terceira do Carmo. Todos eram recebidos pela irmandade do Santíssimo Sacramento, responsável pela Matriz. O momento da saída dos irmãos leigos de suas igrejas de origem era marcado pelo dobrar dos respectivos sinos, aumentando a expectativa dos devotos reunidos na praça. Podemos dizer, então, que a celebração envolvia todas as associações religiosas das principais igrejas da cidade, ritmadas pelo dobre dos sinos.

Com a saída simultânea das duas procissões da Igreja Matriz e do Carmo Pequeno às cinco horas da tarde, todos os sinos dobravam em ritmo fúnebre. No cortejo, estava a cruz processional, a espia com a custódia, os anjinhos do Rosário e o Senhor dos Passos. A procissão seguia até parar no primeiro passo, representado pelo Horto. Com isso, todos paravam para ouvir o primeiro passo, que era acompanhado pela cerimônia do incenso e bênção do passo. No silêncio penitencial, a sacralidade propagava-se pelo aroma do incenso.

⁴ Os irmãos terceiros do São Francisco carregavam a charola do Senhor dos Passos na procissão do encontro, cumprindo com o compromisso da referida ordem que dizia “são obrigados os Irmãos terceiros de São Francisco a carregarem a charola do Senhor dos Passos na procissão da 2ª Dominga da quaresma, assim como os irmãos terceiros do Carmo a carregarem a charola da Virgem da Conceição na procissão das Cinzas” (SANTIAGO, 2009, p.186).



Seguindo percursos diferentes, as imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade seguiam até a Praça São Francisco, local onde se dava “a dolorosa memoração da tragédia da rua da amargura, ‘o encontro da formaza filha de Sião com o unigênito filho’” (SANTIAGO, 2009, p.189). Na praça, era realizada a cerimônia do incenso e a execução do canto do passo. A entrada da imagem do Senhor dos Passos era ritmada pelo dobrar dos sinos de todas as igrejas, como tarantanas fúnebres, isto é, tratava-se de uma marcha para o calvário.

O encontro era visto como um dos momentos culminantes da celebração dos Passos. Nesta ocasião, os elementos da teatralidade barroca eram explorados ao extremo. As palavras inspiradas do padre laranjeirense transportavam o devoto para o tempo mítico da paixão. Ocorria então a interação entre devoto, clero e sagrado. A Praça São Francisco era transformada em um grande auditório, no qual as atenções estavam voltadas para o sermão do doloroso encontro. Mais uma vez os sentidos refletem as nuances da solenidade, como podemos observar:

Findo este terceiro cântico, surgia no púlpito o vulto do orador consumado – vigário – Jozé Gonçalves Barrozo que lançando um olhar prescutador sobre o enorme auditório que enchia a praça, principiava a falar, desenrolando os martyrios e soffrimentos da victima ali presente. O povo já ancioso esperava aquellas palavras inspiradas. Naquelle momento já estavam parados todos os sinos e reinava o completo silêncio, esperando os ouvintes o momento mais tocante d’aquelle acto, o encontro doloroso da Santíssima Virgem com seu unigênito filho em completa afflicção na rua da Amargura (SANTIAGO, 2009, p. 189).

No depoimento acima, percebemos a importância dos elementos sensoriais na solenidade de Passos. O encontro era permeado pela troca de olhares, pelo sermão e, principalmente, pelo silêncio dos sinos e do público. Os sinos paravam para o momento em que as dores se intensificavam, pois, as dores de Cristo com o madeiro somavam-se às dores da Virgem-mãe e dos devotos sofridos e carentes de benesses.

Muitos dos aspectos da realidade passada perderam-se no tempo, tornando-se inaudíveis para nossos ouvidos do presente. Contudo, alguns ruídos da solenidade dos Passos ainda podem ser detectados através da leitura das entrelinhas das evidências históricas. No caso do encontro das imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade na Praça São Francisco, os resquícios sonos sobreviveram. O sermão do encontro era marcado pelo silêncio, como podemos constatar:

Á tarde effectuou-se a procissão das imagens de Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Piedade [sic] com um acompanhamento de milhares de pessoas. Pregou o sermão do encontro o illustrado monsenhor Zacharias que prendeu a attenção da enorme multidão, com a sua palavra fácil, cadenciada, clara e eloquente, fazendo comparações as mais felizes que eram muitas vezes applaudidas, conforme o respeitoso momento e como bem podia divulgar pelos gestos expressivos de muitas physionomias attentas (*Diário da Manhã*, 10 mar. 1914).



O silêncio dos devotos durante o sermão do encontro nas primeiras décadas do século XX chega a surpreender. Apesar de haver milhares de romeiros lotando as dependências da Praça São Francisco, as palavras do sacerdote podiam ser ouvidas por todos, mesmo sem haver uso de instrumentos transmissores. Do alto do púlpito portátil, as palavras do orador sacro ecoavam por todo o auditório de fiéis, evocando a emoção da maior parte dos romeiros. Neste caso, o silêncio é revelador do caráter penitencial da solenidade, no qual a dor do Cristo sofredor é compartilhada com a Mãe e, ao mesmo tempo, confundida com o sofrimento cotidiano dos devotos.

A audição do sermão proferido pelo padre no púlpito da Praça São Francisco ocorria todos os anos na solenidade de Passos. A considerável multidão de devotos não impedia que as palavras penitenciais ecoassem por todos os cantos. Não eram somente os sinos que silenciavam, o público devoto fazia o mesmo, permanecendo contrito. Além do silêncio, também podia ser observado, no semblante dos romeiros, a emoção, através de lágrimas. Provavelmente, a emoção jorrava no momento em que o orador evocava os martírios do Cristo e da humanidade. Todos esses elementos estão no depoimento publicado do Correio de Aracaju de 1919:

Deu-lhes lucinante destaque a palavra maviosa, correcta impressionante e convicta do illustre e talentoso sacerdote que se incumbiu do sermão do encontro da Virgem com seu Divino Filho, victima das injustiças da humanidade. Foi elle o revmo. Padre Constantino Sangremamm, virtuoso pároco da cidade de Itabaiana. Seu eloqüente sermão, em voz muito clara e vibrante de fé, foi tão elevado e tão digno do assumpto, que vimos muitos olhares marejados de lágrimas, quando o distincto orador e referiu as amarguras do coração materno, suppliciado pelas torturas do Grande martyr, principalmente no trecho margistral em que o illustrado pregador invocou os sentimentos affectivos das mães presente àquelle acto, verdadeiramente tocante. Apesar da cerimônia do encontro e da magnífica oração do sacerdote se darem na embocadura de uma das praças mais vastas da cidade, estava ella literalmente cheia e dominada pelo silêncio profundo, de modo que a palavra do digno ministro catholico foi ouvida por toda a multidão, em cujo seio vimos representantes de todas as classes sociais e de todos os departamentos da intelligencia, dede o inserito Presidentes do Estado até o humilde e obscuro homem do campo (Correio de Aracajú, 19 mar. 1919).

Lágrimas, silêncio, emoção e aplausos eram uma constante na solenidade de Passos. Os cinco sentidos estavam atrelados ao evento religioso e podem ser usados como fio condutor entre passado e presente. Entretanto, a ordem nem sempre prevalecia. Em muitas ocasiões, o silêncio das celebrações era rompido por ruídos dissonantes. Os romeiros aquietavam-se na praça, observando o encontro por ouvir as palavras proferidas pelo sacerdote. Em meio ao silêncio do grande público soavam descontraídas conversas paralelas. No entanto, nem todos os ouvidos estavam voltados para o sermão. Vejamos o novo enfoque do sermão.

O sermão do encontro era encerrado com o canto da Verônica. De forma teatral, uma jovem da cidade, vestida de túnica roxa, entoava o seu lamento abrindo e fechado um sudário com efígie do Cristo ensanguentado. Apesar de ser curto, o canto era executado demoradamente e de forma



comovente, prendendo a atenção dos romeiros na Praça São Francisco. Serafim de Santiago, em seu anuário, a chamava de “Mulher-pia”, nomenclatura instigante e que revela outras nuances da solenidade. A partir das entrevistas com dona Marinete (2003) e Erundino Prado Júnior (2006), constatamos nossa suspeita. O triste lamento da Verônica só podia ser executado por mulheres virgens. Nos Passos sacralizados pelas ruas de São Cristóvão, o canto da Verônica ficava a cargo de uma jovem “pura”. É importante salientar que, na teatralidade barroca dos Passos, a Verônica é a única santa-personagem da trama da Paixão que não é representada por imagens, mas sim por pessoas. Este é um forte indício da virgindade da intérprete da Mulher-pia. Então a jovem entoava: “o vos ommes, que transites per viam, attendite, et videte, se est dolor sicut dolor meus” (SANTIAGO, 2009, p. 189). Era “o canto dolorido da Verônica” (Diário da Manhã, 03 mar. 1917).

Ao final da apresentação da Verônica, os músicos cantavam “Miseri mei Deus, secundum magnam misericórdia tuam” (SANTIAGO, 2009, p. 189), enquanto as confrarias acendiam seus tocheiros e os sinos começavam a dobrar. A procissão retornava a seu ritmo com todos os seus personagens: Senhor dos Passos, Nossa Senhora da Soledade, Mulher-pia, anjinhos, pálio e romeiros. Ela ainda parava por três vezes até chegar ao alpendre do Carmo para o passo final. Ocorria então a despedida dos romeiros diante das imagens sagradas com o toque do manto, o beijo dos pés e fitas e os últimos dobres dos sinos. Com isso, “à noite, no Convento do Carmo foi grande a romaria de fiéis que iam diretamente beijar os pés das sagradas imagens” (Correio de Aracaju, 26 fev. 1918).

Diante da Igreja da Ordem Terceira do Carmo, os devotos contemplavam as imagens sobre os cavaletes e o dobrar do sino. Os últimos dobres representavam os momentos finais da permanência dos romeiros no espaço sacralizado. Os devotos esperavam a oportunidade de beijar os sagrados pés das esculturas ouvindo o ecoar das últimas badaladas sacralizadas, dos ruídos consagrados da cidade-santuário. A solenidade dos martírios do Salvador aproximava-se do final e os romeiros estavam prestes a retornar para a sua realidade ordinária (ELIADE, 2001). O momento final da solenidade dos Passos era observado por diferentes ângulos, a depender da função do ator no enredo dos Passos. Os olhares cruzavam-se.

Porém, a despedida nem sempre pôde ocorrer de forma tranquila e pacífica. Com a implantação do transporte ferroviário, a despedida do santuário tornou-se mais apressada para os romeiros que viajavam de trem. A contemplação demorada das imagens tidas como milagrosas permaneceu somente com os romeiros que usavam meios de transportes tradicionais (carroças, carros de boi, cavalos ou mesmo a pé). Pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1910, a solenidade passou a ter novos ritmos, mesclando inovação (pressa), com permanências

(tranquilidade contemplativa). Assim, como todo o cortejo, a escultura do Senhor dos Passos era muito disputada pelos romeiros, que almejavam tocá-la e apreciá-la pela última vez.

Enquanto alguns devotos buscavam aproximar-se das charolas, outros apressavam em dirigir-se a Estação Ferroviária, pois “antes de recolher-se o préstito religioso já se ouvia o apitar contínuo da locomotiva, avisando a hora da partida” (Diário da Manhã, 10 fev. 1914).

Na Estação Ferroviária, a disputa por vagas nos trens da Chemins de Fer também era acirrada. Os empurrões eram constantes, sendo preciso a intervenção do corpo policial. O elevado contingente entre a estação e os vagões facilitava a prática de furtos, típico das grandes romarias. São ruídos dissonantes da celebração, os contrapassos da solenidade. Assim, enquanto os passageiros procuravam um lugar:

O gatuno pôz em prática um rápido roubo em bolso de um viajante, que, com certeza, já vinha assignado para a vistima, entregando-o ligeiramente a um companheiro que estava à janella do trem do lado de fora. Saltou pela janella o gatuno e vadiu-se com o outro, e o pobre passageiro roubado ficou se lastimando em meio a admiração de todos (Diário da Manhã, 26 fev. 1918).

Os contratemplos do retorno dos romeiros não se restringiam aos transtornos ocasionados pela superlotação dos trens. A viagem dos comboios da Chemins de Fer em algumas ocasiões ficava à deriva, à mercê da sorte. O perigo e os sustos também estavam presentes na solenidade de Passos. Um dos incidentes no retorno dos fiéis ocorreu com o vagão dos romeiros de Laranjeiras, em 1918.

Além de outras coisas ordinarissimas da tal Chemins tivemos um grande susto. Um carro, dos muitos que conduziam passageiros para aqui e Laranjeiras, saltou do trilho e foi um Deus nos acuda. Depois de gritos e mais gritos dos passageiros foi que o machinista parou a machina e todos viram o perigo em que estavam. Foi uma viagem cheia de incidentes que felizmente não occasionaram perdas de vida graças ao Senhor dos Passos a quem todos tinham ido votar suas preces (Diário da Manhã, 26 fev. 1918).

O retorno dos devotos nem sempre ocorria de forma pacífica. Os gritos desesperados dos passageiros demonstravam o pânico provocado pelo incidente, ou seja, o silêncio do cansaço dos romeiros cedia lugar à agonia. Mesmo assim, o fato de não ter havido vítimas fatais foi atribuído à intervenção milagrosa do Senhor dos Passos. O pacto firmado entre o devoto e o sagrado continuava em vigor. O Cristo com a cruz sobre os ombros continuava guiando os passos dos inúmeros fiéis nos caminhos da penitência.



FONTES:

IMPRESSOS

Ofício da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Gráfica A Nacional, s/d.

JORNAIS

O Estado de Sergipe: 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919 e 1920.

Jornal do Povo: 1917.

Jornal de Aracaju: 1873.

Correio de Aracaju: 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919 e 1920.

Diário da Manhã: 1916, 1917, 1918, 1919 e 1920.

ORAIS

MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista concedida no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão.

PRADO, Erundino. Entrevista concedida no dia 17 de agosto de 2006. São Cristóvão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALVES, João Oliva. **Manifestações religiosas, folclóricas e efemérides**. In: FERREIRA, Jurandyr Pires (org.). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: IBGE, 1959.

DANTAS, Beatriz Góis. Entre o sagrado e o profano. In: VIEIRA, Márcio José Garcez. **Senhor dos Passos em todos os Passos**. Aracaju: J. Andrade, 2006, p. 55-59.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PEREIRA, José Carlos. **A eficácia simbólica do sacrifício**: estudo de uma devoção popular do catolicismo. Porto Alegre: Zouk, 2005.

SANTIAGO, Serafim. **Anuario Christovense ou Cidade de São Christovão**. São Cristóvão: Editora UFS, 2009.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. As ovelhas da Pastora: as múltiplas facetas de uma peregrinação de Sergipe. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH. Ano III, nº 7. 2010. p. 165-205.

SILVA, Clodomir de Souza e. **Álbum de Sergipe**. Aracaju: Governo de Sergipe, 1920.

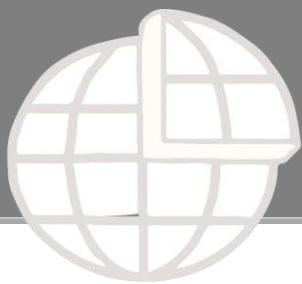
SILVEIRA, Jonot. São Cristóvão de minha saudade. In: **São Cristóvão Del Rei**. Aracaju: Governo do Estado, 1969.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TELLES, Manuel dos Passos de Oliveira. Ao Romper do Século XX: o município de S. Christovam. In: **O Estado de Sergipe**. Mar/Abr, 1917.

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 22 de setembro de 2015





O ENCONTRO CULTURAL DE LARANJEIRAS SEGUNDO UMA OBSERVADORA PARTICIPANTE

THE CULTURAL ENCOUNTER OF LARANJEIRAS ACCORDING TO A PARTICIPANT OBSERVER

EL ENCUENTRO CULTURAL DE LARANJEIRAS SEGÚN UNA OBSERVADORA PARTICIPANTE

Beatriz Góis Dantas
Antropóloga e professora emérita da UFS

1. INTRODUÇÃO

Este é um depoimento escrito, que, além das lembranças, incorpora consulta a documentos e anotações. Enfoca três pontos: o contexto em que surge o Encontro Cultural de Laranjeiras (ECL), o Simpósio enquanto espaço de troca de experiências e debates dentro do Encontro e, por fim, os desafios da preservação dos documentos. Para entender-se a importância e, ao mesmo tempo, a continuidade do ECL, considero necessário tratar do contexto em que ele surge e esclarecer o lugar de onde falo.

2. UMA HISTÓRIA DO COMEÇO

Antes da primeira edição do Encontro Cultural de Laranjeiras, ocorrida em maio de 1976, fiz parte de uma reunião na qual se discutiu o evento, sua filosofia e objetivos. Estavam presentes Luiz Antônio Barreto, assessor cultural do governador José Rollemberg Leite, mentor da proposta e figura de proa na realização do evento que anuncia a sua 40ª edição; José Monteiro Sobral, prefeito de Laranjeiras; Bráulio do Nascimento, diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFBB), órgão do governo federal sediado no Rio de Janeiro; Jackson da Silva Lima, folclorista sergipano laureado com o Prêmio Sílvio Romero (CDFB-1972), que então reorganizava a Comissão Sergipana de Folclore (CSF), da qual se tornou presidente, e eu, à época, membro da referida Comissão, professora de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), pesquisadora do folclore de Laranjeiras e autora do livro *Taieira de Sergipe* (1972). Não recorro se havia outros participantes nessa reunião que ocorreu na Biblioteca Pública Epifânio Dória numa noite do mês de março de 1976.

Duas vozes dissonantes se fizeram ouvir na reunião: a do prefeito de Laranjeiras e a minha. Ambos, embora considerassem o evento auspicioso, não concordavam com a data escolhida: mês de maio. O argumento do prefeito era a condição climática da cidade, em geral sujeita a muita chuva nessa estação do ano, imprópria, portanto, para uma festa a céu aberto. Eu me firmei em argumentos de ordem sociocultural, defendendo a realização do evento na época em que os grupos folclóricos costumavam apresentar-se na cidade – festa de São Benedito –, realizada no início de janeiro. Minha posição era que o Encontro devia incorporar a tradição local, sem necessidade de alterar calendários de trabalho e de festas.

Por essa época, eu tinha certo conhecimento da vida de Laranjeiras, onde pesquisava desde 1969. Meu interesse inicial pelos grupos folclóricos logo se ampliou para a história e o patrimônio arquitetônico da cidade quando, em 1970, implantei o Departamento de Cultura e Patrimônio Histórico (DCPH), órgão recém-criado na Secretaria de Educação do Estado. Desse modo, convivendo com diferentes segmentos da sociedade laranjeirense, ora como representante de um órgão público que procurava mapear o campo cultural com o objetivo de implementar políticas culturais, mas, sobretudo como pesquisadora que se movimentava entre as camadas populares, eu ouvia de uns e de outros lamentos ou brados de revolta pelo marasmo em que vivia a cidade, antigamente conhecida pela efervescência de sua vida cultural, razão pela qual fora cognominada *Atenas Sergipana*.

No início dos anos 70, havia em Laranjeiras um clima de desânimo e de ressentimento, alegando-se que as atenções governamentais se concentravam em São Cristóvão, a antiga capital, a *Cidade Monumento* que se tornara objeto de atenções especiais. Nela fora instalado, em 1960, o Museu Histórico de Sergipe, incorporando peças de proveniências diversas, entre as quais antigas instituições como o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (IHGSE), sediado na capital, e a antiga Casa de Laranjeiras. Esta era uma entidade que ganhara vida na administração municipal de Francisco Bragança, na década de 40, reunira importante acervo histórico, mas não se sustentara nos anos subsequentes. As melhores peças da antiga Casa de Laranjeiras foram levadas para o Museu Histórico de São Cristóvão, cidade colonial para onde eram encaminhados os poucos turistas e as autoridades que visitavam Sergipe.

Esse sentimento de preterição e de abandono se tornou mais denso e ganhou expressão formalizada quando o jornalista Pedro Paulo Valverde, radicado no Sudeste, retornou a Laranjeiras, sua terra natal. Imbuído do ideário dos governos militares da época, em que patrimônio histórico, folclore e artesanato entravam como componentes de uma política voltada para incrementar o turismo, ele assumiu a causa de revitalização da cidade. Esse mesmo ideário logo foi apropriado



pelas lideranças políticas locais, entre as quais o próprio Valverde, que se tornou vice-prefeito e também dono do jornal *Alavanca*, cujo nome expressava os projetos para reerguer a cidade, devolvendo-lhe o brilho do passado.

Era evidente que Laranjeiras tinha potencial para tornar-se um centro capaz de atrair turistas. Perto de Aracaju, a bela cidade do século XIX, com sobrados e muitas igrejas mal conservadas, mas de pé, era detentora de um harmonioso conjunto arquitetônico, em razão de que foi tombada como *Cidade Monumento* pelo Governo Estadual (1971). Diante dela, o então Ministro da Educação, Jarbas Passarinho, em visita ao lugar no ano de 1972, deslumbrado, denominou-a *Museu a céu aberto*. Essa frase foi apropriada pelos laranjeirenses com muito orgulho e ganhou status de bandeira em favor da restauração da cidade.

Ao lado do patrimônio de pedra e cal, havia um rico e variado folclore, centrado, sobretudo, na Festa de São Benedito, realizada em janeiro, mês de férias, promissor para o turismo. Além do mais, havia uma população carente de emprego que poderia ser encaminhada para a produção de artesanato capaz de interessar aos visitantes e gerar renda. O turismo estava, pois, no horizonte dos laranjeirenses.

O potencial da cidade logo foi percebido pelas lideranças políticas das três esferas de poder. O Governo Estadual, a Prefeitura, a UFS e a Escola Técnica se juntaram para elaborar um *Plano de Restauração, Preservação e Valorização do Patrimônio Histórico e Cultural de Laranjeiras* (Sergipe, 1972). Como representante da Universidade, fiz parte da comissão que elaborou esse documento no qual, entre outras medidas, se sugeria a criação de um festival folclórico na época da Festa de São Benedito. A Empresa Sergipana de Turismo (EMSETUR), criada em 1972, voltou os olhos para a cidade e algumas ações passaram a ser desenvolvidas.

Eu vislumbrava em Laranjeiras uma imensa riqueza do ponto de vista da cultura. Embora me inquietasse com a falta de perspectiva para a população local, meu interesse maior era conhecer, estudar e documentar as expressões populares, abrangidas sob a rubrica de folclore. A isto me dediquei desde 1969, quando iniciei a pesquisa sobre a Taieira e dei continuidade com a Chegança e a Dança de São Gonçalo, folguedos sobre os quais publiquei pequenos trabalhos. Com minha formação de antropóloga, procurava respeitar os atores sociais e seus contextos de apresentação, e defendia que as intervenções a serem feitas deveriam sê-lo com o mínimo possível de interferência externa, uma vez que a comunidade já tinha um período próprio de festejos encaixado em um calendário vigente pelo menos desde o começo do século XX. Daí a minha discordância sobre a data do evento.

Na reunião, fui voto vencido e o I Encontro Cultural ocorreu em maio, debaixo de chuva, com grupos apresentando-se sob a lona de um circo, quando o seu espaço tradicional eram as igrejas e as ruas iluminadas pelo sol nordestino do início de janeiro, época em que festejavam alegremente São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

No ano seguinte, fez-se a correção de rumo, e a partir de então, o ECL, promovido pelo Governo de Sergipe, Conselho Estadual de Cultura, Prefeitura de Laranjeiras, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, apoiado pela UFS e pela Comissão Sergipana de Folclore, realizado em janeiro, ganhou força e nos últimos 39 anos tem ocorrido sem interrupções, ganhando diferentes formatos e fazendo novas parcerias a cada edição.

Firmou-se e atravessou o tempo, sobreviveu à época dos grandes festivais que na década de 70 foram criados em vários estados, como foi o caso do Festival de Marechal Deodoro em Alagoas, promovido pela UFAL, e o Festival de Arte de São Cristóvão-SE (FASC), criado pela UFS (1972), que depois de somar sucessos por muitos anos, deixou de existir.

3. O PERFIL DO ECL E SEU LUGAR NO PROCESSO DE RENASCIMENTO DE LARANJEIRAS

Ao contrário do FASC, que tinha uma proposta abrangente no sentido de incluir artes eruditas e populares e promover um largo intercâmbio com centros prestigiados de produção cultural renomada, o ECL tinha a produção cultural de Laranjeiras como seu foco de interesse inicial, e como tal centrava-se na cultura popular. Embora tenha alargado seu horizonte, tornando-se palco para apresentações folclóricas de todo o estado e mesmo do Brasil, jamais perdeu o vínculo com a produção folclórica local, mesmo quando passou a dividir espaço com os grandes shows de bandas que mobilizam as massas, tão vilipendiados pelos puristas da cultura e motivo de tantas discordâncias.

Talvez por não ter aberto mão da sua raiz, transformou-se em sinal distintivo da cidade, que agora ostenta com orgulho seu novo título de *Capital da Cultura Popular* sem se sentir desprestigiada, nem ofuscada por São Cristóvão, portanto sem nenhum motivo nem espaço para os queixumes dos anos 70.

Entre 1971, ano em que Laranjeiras tornou-se patrimônio histórico tombado pelo Estado, e 1976, ano do I Encontro Cultural, alguns feitos no campo da cultura devem ser lembrados, devido às repercussões que tiveram na cidade. No plano federal, o governo criou o *Programa de Integração e Reconstituição das Cidades Históricas do Nordeste* (1973), e Laranjeiras se beneficiou dos recursos que foram canalizados para a área de patrimônio arquitetônico. Contou com um Plano



Urbanístico elaborado por equipe de especialistas da Universidade Federal da Bahia (1975) e, aos poucos, renovou-se o visual da cidade através das restaurações de ruas, igrejas e prédios mais significativos. Considerada como centro de forte presença negra, Laranjeiras passou a contar com o Museu Afro-brasileiro, inaugurado em 1976 durante a abertura do I Encontro. O GRFACACA, um grupo de folclore e arte cênica, dirigido por José Severo Santos, que atuava com patrocínio da Prefeitura, divulgava as coisas da terra, fazendo folhetos com informações sobre a cidade e as expressões folclóricas locais, que eram distribuídos aos visitantes, numa ação que visava transformar Laranjeiras num polo turístico.

Na abertura oficial do I Encontro, o tom dos discursos permite captar as esperanças nele postas enquanto catalizador de renovação da vida cultural da cidade. Alguns trechos transcritos por Bráulio do Nascimento são reveladores. Dizia o prefeito: “Aos laranjeirenses trago uma palavra de apelo, de encorajamento, no sentido de que a iniciativa florida nos corações de todos [...] [seja] o despontar de muitas outras manifestações culturais que virão [...]”. (NASCIMENTO, 1996).

Acorda Laranjeiras foi o título da bela e emblemática fala-poesia do presidente do Conselho Estadual de Cultura, Antônio Garcia Filho, na abertura oficial do evento. Rememorando as glórias do passado, exortou a cidade alertando que “que nem milenar é teu sono”, para afinal concluir: “Acorda, Laranjeiras! Sergipe te contempla! Laranjeiras acorda! O Brasil te enaltece” (NASCIMENTO, 2005).

Enquanto um jornal de Aracaju era porta-voz das lamúrias de setores da sociedade ainda descrente do potencial do ECL (*Diário de Aracaju*, 06.01.1977), o jornal de Laranjeiras, com o sugestivo nome de *Alavanca*, sintetizava o novo momento e as expectativas dos laranjeirenses. Estes logo viram ampliarem-se as restaurações do casario e igrejas da cidade patrocinadas por entidades diversas, iniciativa que culmina com a ação do IPHAN e suporte do Programa Monumenta restaurando velhos trapiches onde se instala, em 2009, um Campus da UFS criado dois anos antes. Desde 1996, Laranjeiras fora elevada à condição de patrimônio nacional. Antes disso, porém, vieram fábricas de cimento e exploração de minérios e a retomada da esperança de novos tempos áureos.

Desse modo, vejo o ECL como um evento que ajudou a reconstruir a identidade dos laranjeirenses num momento difícil para a cidade, ao tempo em que dava aos grupos folclóricos um suporte de visibilidade, reconhecimento e continuidade.

4. PRESENÇA SELETIVA NO ENCONTRO CULTURAL DE LARANJEIRAS

O ECL nasceu como um evento multifacetado destinado ao estudo, à divulgação e à valorização da cultura popular. Assim, ao lado das apresentações de grupos folclóricos que atraem as atenções, há o Simpósio, que, reunindo estudiosos de diferentes estados, manteve-se ininterruptamente como uma das atividades básicas do Encontro. Oficinas, cursos, exposições diversas, peças de teatro e uma miríade de outras atividades culturais constam da programação oficial, que com o passar dos anos foi ampliada com shows musicais de bandas e trios, incorporando elementos da cultura de massa.

Ao longo de 39 anos, apenas quatro ou cinco vezes desloquei-me de Aracaju para assistir à abertura oficial do ECL e a festa que avançava noite adentro, com sua imensa variedade de apresentações de grupos que sobem aos palcos, desfilam pelas ruas, dividem espaço com outras atrações, gerando uma multiplicidade de situações que fazem a alegria e a diversão dos milhares de participantes.

Continuei a acompanhar as apresentações da Taieira na igreja para coroar suas rainhas, vendo os embates com alguns elementos do clero, as mudanças que necessariamente ocorriam ao sabor da dinâmica própria da vida que permeia esses grupos e os fazem interagir com a sociedade em que se inserem. Durante mais de três décadas, mantive minha contraparte na relação de dons e contradons estabelecida com Bilina e seu grupo de Taieira em 1969, quando iniciei as pesquisas em Laranjeiras, enviando-lhes contribuição para o almoço ou lanche das dançarinas no dia da apresentação na Igreja de São Benedito. Foi a maneira que encontrei de retribuir as atenções das dançarinas, fazendo uso das próprias regras do grupo, no qual a refeição coletiva no dia da festa de São Benedito tornara-se um encargo da dirigente partilhado com seu círculo de seguidores e de amigos. Esse compromisso foi mantido com suas sucessoras, até que a presença oficial e as ajudas de entidades outras se tornaram mais visíveis para a manutenção do grupo e dei por encerrada a minha contraparte sob a forma de alimentos.

Outro modo de minha inserção no ECL foram as exposições, sobretudo as fotográficas e temáticas que figuravam em espaços culturais da cidade durante o evento. Nestas se sobressaía uma proposta didática de divulgação e informação sobre o que estava sendo mostrado nas ruas ou sobre elementos nucleares da vida local. Com Verônica Nunes, partilhei a concepção e montagem de algumas mostras que encontraram em Sônia Carvalho, durante anos diretora da Casa João Ribeiro, uma incentivadora e eficiente gestora no sentido de viabilizar a materialização das ideias dos outros. As exposições *O nagô de Bilina*, *São Benedito e Nossa Senhora do Rosário*, dentre outras, servem



de exemplo a essa tarefa coletiva prazerosamente dividida com companheiras de trabalho e de sonhos.

Noutras vezes, participei de projetos alheios escrevendo, a pedido, textos para muitas exposições realizadas por Janaína Couvo Aguiar, estudiosa dos cultos afro-sergipanos; ou do artista Márcio Garcez, mago das lentes a captar a beleza dos Lambe-sujos e outras expressões populares da cidade. Contribuí também com a mostra organizada pela Secretaria de Cultura para celebrar os 25 anos do ECL. Todavia, o Simpósio foi o espaço onde me fiz presente com mais assiduidade.

5. SIMPÓSIO, ESPAÇO PLURAL E MUTANTE

Uma característica do Simpósio desde a primeira edição foi reunir intelectuais da terra e gente de fora para apresentar e debater um tema previamente selecionado, gerando uma troca de experiência muito enriquecedora. Esse foi o espaço privilegiado de minha participação no Encontro, seja como palestrante, debatedora ou ouvinte na plateia.

No I ECL, quando a reunião de intelectuais tomava a denominação de Colóquio, apresentei um texto intitulado *Considerações sobre tempo e contexto de autos e danças folclóricas de Laranjeiras*, mais tarde publicado na Revista do Instituto Histórico de Sergipe. Já no II ECL, fui debatedora. Em ambos, foram lançados *Cadernos de Folclore* editados pela CDFB, resultados das minhas pesquisas na cidade, ao lado de outras publicações.

Nos anos seguintes, a minha presença se tornou rarefeita por razões diversas, como afastamento da cidade para cursar mestrado na Unicamp (SP), ou mesmo desinteresse pelos temas trabalhados. No entanto, a partir de 1984, quando se discutiu a religiosidade popular, voltei a participar do Simpósio, e desde então o tenho feito com relativa assiduidade.

Em algumas oportunidades, quando consultada pela comissão organizadora fiz sugestão de palestrantes, contudo, apenas incidentalmente tive atuação direta na organização das Mesas no sentido de convidar expositores e debatedores. No ano de 2000, exatamente quando o Encontro completava 25 anos, o Simpósio foi ameaçado de interrupção. Poucas semanas antes do evento, uma crise política culminou com o afastamento do então Secretário de Educação Luiz Antônio Barreto, inviabilizando recursos para financiamento dos convidados externos, palestrantes do Simpósio. Naquele momento, em curtíssimo espaço de tempo, contou-se com a adesão de pessoas da comunidade, de professores e estudantes da UFS. Desse modo, Aglaé Fontes Alencar, Beatriz Góis Dantas, Carlos França, Carlos Nascimento, Eufrazia Cristina Menezes Santos, Fernando Aguiar, Fernando Lins de Carvalho, Hélia Maria de Paula Barreto, Janaína Couvo Teixeira Aguiar, José Maria Silva Lilian Monteiro França, Lúcio Meneses, Péricles Andrade, Verônica Maria

Menezes Nunes entre outros fizeram palestras e debateram o tema do ano: Ritos, Mitos e Tradições, assegurando a continuidade do evento e evidenciando seu enraizamento na sociedade sergipana.

As várias edições do Simpósio se abrigaram em diferentes espaços como igrejas, câmara de vereadores, clube social, Escola Zizinha Guimarães e, afinal, no Campus da UFS.

Ao longo do tempo, ele teve duração variada. Iniciando-se com duas ou quatro Mesas ao longo de um dia, foi ampliando seu espaço à medida que o Encontro se firmava e na atualidade distribui-se por três dias. Na última sessão do evento, escolhia-se o tema para o próximo ano. Ainda que ele pudesse ser formulado por um pequeno grupo, havia possibilidades de surgirem novas propostas durante as discussões e o tema era decidido pelo voto dos presentes.

O Simpósio sempre foi temático e, no início, seguiu a classificação do folclore feita pelos especialistas: medicina popular, culinária, lúdica infantil, artesanato, literatura e assim por diante. Para apresentá-los e debater os assuntos, sempre se convidava alguém de fora para dar mais destaque ao evento. Ao lado desses convidados, em geral especialistas na área temática que estava sendo debatida, foi se constituindo um núcleo de palestrantes e debatedores cuja presença se tornou quase cativa: Bráulio do Nascimento, do Rio de Janeiro; Roberto Benjamim, de Pernambuco; Osvaldo Trigueiros, da Paraíba; ao lado do grupo local. Neste, além de Luiz Antônio Barreto, era presença constante na fase inicial, sobretudo, Jackson da Silva Lima e Aglaé Fontes Alencar. Tornei-me presença mais frequente a partir de meados da década de 80, do mesmo modo que Núbia Marques.

A relação dos palestrantes e debatedores do Simpósio é imensa e precisa ser organizada sistematicamente. Bráulio do Nascimento, que além de ter sido elemento chave na criação do Encontro, preocupou-se em registrar a memória do Simpósio num texto de avaliação dos 20 anos do Encontro Cultural, informa que mais de uma centena e meia de especialistas provenientes de 16 estados tiveram presença no evento. Este é um assunto que, a meu ver, mereceria um catálogo, porque ele dá a dimensão de como o Simpósio foi um espaço em que participaram intelectuais destacados de várias partes do país, personalidades ligadas a importantes instituições universitárias, especializados em vários campos do saber, notadamente antropologia, sociologia, psicologia, comunicação social, história, geografia, etnobotânica, literatura, dança, música, teatro, pintura e não apenas pessoas ligadas aos estudos de folclore, como se dizia, com certo desdém. Por outro lado, essa relação de pessoas convidadas também indica a dinâmica do evento e as relações de força política em sua organização.

Pode-se tomar como exemplo o Simpósio realizado durante o IX ECL, no ano de 1984, cujo tema foi Religiosidade Popular. Entre expositores e debatedores, estavam antropólogos,



historiadores e sociólogos de renome a exemplo de Roberto Mota e João Hélio Mendonça da Fundação Joaquim Nabuco (PE); Thales de Azevedo, da UFBA; Eduardo Diatahy, da UFCE; Cândido Procópio Ferreira de Camargo, da USP; Áureo Bispo do Santos, da UFPE; além do pessoal da terra: Eurico Amado, Luiz Antônio Barreto, José Valfran de Brito, Aglaé Fontes de Alencar, Francisco José Alves dos Santos, Frei Francesco Pecorare, Maria Thétis Nunes, Luís Alberto dos Santos, Fernando Lins de Carvalho e Beatriz Góis Dantas, todos de Sergipe e quase todos professores da UFS. Em quatro Mesas Redondas, concentradas num único dia (sábado), discutiu-se o sincretismo religioso, o folguedo e a religiosidade popular, o tradicionalismo católico no Nordeste e em Sergipe, agregando os pesquisadores locais e os vindos de fora trazendo sua contribuição ao debate com a produção acadêmica de centros renomados de pesquisa.

Na década de 90, a relação de palestrantes se ampliou com a participação de intelectuais estrangeiros provenientes de Portugal, Espanha, Itália, França, Estados Unidos, México, Argentina e Chile (NASCIMENTO, 2005). Eram, sobretudo, intelectuais que vinham como convidados para as Jornadas Sergipanas de Estudos Medievais, patrocinadas pelo Governo de Sergipe na segunda metade dos anos 90, que também participavam do ECL.

Uma simples leitura dos programas do Simpósio mostra que, esgotada a lista de categorias folclóricas, abriu-se um leque de temas que incorporava questões mais amplas, como *A contribuição do negro à cultura brasileira* trabalhado em 1988, quando o ECL abriu as comemorações oficiais do ano do Centenário da Abolição. Vigorou um tom de denúncia sobre a situação do negro na sociedade brasileira, assim como apresentações de artistas e destacados políticos, atores sociais importantes, sobretudo naquele momento em que se votava a Constituição cidadã, com suas propostas de inclusão étnica e social.

O reflexo dos movimentos da sociedade e seus delineamentos políticos sobre o Simpósio se tornaram mais visíveis 20 anos mais tarde, quando o PT assumiu o Governo do Estado e a organização do Encontro, e os movimentos sociais passaram a ter presença marcante na sociedade, através da segmentação étnica, dentre outras. Em 2008, o deslocamento parcial do evento para a Mussuca, área rural de Laranjeiras reconhecida oficialmente como quilombo em 2009, foi muito expressivo no sentido de vincar a marca da identidade quilombola em construção. Se antes atores populares estiveram algumas vezes nas Mesas do Simpósio e foram alvo de homenagens, naquele momento eles dominaram a cena. Alguns investiram contra a presença dos intelectuais, conseguindo desalojar o núcleo original de pessoas que criaram o ECL, sobretudo aqueles etiquetados como folcloristas, com o caráter pejorativo agregado a esse termo.

Houve quem visse no ocorrido o fim do Encontro Cultural. Esse momento crucial foi analisado por Luciana Aguiar em livro a ser lançado durante as comemorações do XL Encontro. Luiz Antônio Barreto, a grande estrela desde a criação do evento, não mais apareceu na ribalta dos palanques oficiais ou nas Mesas do Simpósio, nem mesmo quando, anos depois, se fez a reaproximação com alguns folcloristas, como Aglaé Fontes Alencar. Ativa participante da primeira edição do evento e organizadora de tantos outros durante a década de 90, na condição de secretária de Cultura do Estado, Aglaé, agora presidente da Comissão Nacional de Folclore e da Comissão Sergipana de Folclore, retomou sua presença no evento. No XXXVIII ECL, em 2013, fez a palestra de abertura do Simpósio, durante o qual se prestou homenagem à memória de Luiz Antônio Barreto, falecido no ano anterior.

No âmbito federal, o termo folclore se tornou invisível no Plano Nacional de Cultura (2007), eclipsado pelo Patrimônio Imaterial, tema recorrente nas Mesas do Simpósio nos últimos anos, bem como a globalização, a mídia e o turismo em anos precedentes. (Ver em anexo uma relação dos temas trabalhados no Simpósio ao longo de sua duração).

De início, o público do evento era pequeno. As palestras e discussões não despertavam interesse dos habitantes da cidade, a não ser de alguns professores, gestores municipais e um ou outro cidadão aficionado pela história e pelas tradições locais, a exemplo de Antônio Gomes, o escrivão do cartório. Às vezes me dava impressão que aquele evento era em Laranjeiras, mas não se destinava ao público da cidade. Cheguei a sugerir que, ao lado das discussões mais acadêmicas, se promovesse um curso ou oficina para professores, habilitando-os a trabalhar adequadamente o folclore local com seus alunos. Alguns palestrantes externos eram da mesma opinião e chegaram a se prontificar a contribuir com ações que atingisse a população local mais diretamente.

Com a ampliação dos cursos de nível superior e, sobretudo com as pós-graduações, ampliou-se o público do Simpósio, que, além dos universitários sergipanos, em alguns anos chegou a atrair caravanas de estudantes de faculdades do sul da Bahia e alunos avulsos de universidades do Sudeste. A análise dos dados colhidos pelos organizadores do ECL ao longo de muitos anos permitiria traçar com objetividade o perfil do público do Simpósio, na atualidade muito expressivo e engrossado pelos universitários do Campus da UFS em Laranjeiras.

Essas são algumas das muitas mudanças, que, na minha visão de observadora participante, têm atingido o evento na sua longa trajetória e na relação de forças que marcam a cultura, uma arena onde se defrontam interesses diversos.



6. MEMÓRIA, DOCUMENTOS E ESTUDOS

A preocupação com a construção/preservação da memória do ECL perpassou o Simpósio em várias oportunidades, levantada por diferentes estudiosos, sobretudo nos debates. Está registrada nos poucos anais do evento que lograram edição (1976-1977 e 1995-1999), particularmente naqueles que foram organizados por Bráulio do Nascimento a partir de 1995, quando o ECL já se firmara como uma experiência bem-sucedida e, segundo sua avaliação, não seria possível “falar do desenvolvimento dos estudos de cultura popular no Brasil sem passar por Laranjeiras” (NASCIMENTO, 1996, p. 11).

A guarda e a conservação da ampla documentação gerada ao longo dos 39 anos do ECL são preocupações que me acompanham desde muito tempo. Expressei-as em várias oportunidades, ensaiei algumas iniciativas sem sucesso e registrei isso em recente publicação que escrevi em homenagem aos brincantes populares de Laranjeiras intitulada *Mensageiros do lúdico* (2013), transcrita parcialmente a seguir com alguns acréscimos.

O Encontro Cultural, que logo mais completará 40 anos de realização ininterrupta, feito considerável num país de muitos eventos fortuitos e passageiros, exige de quem se dispõe a pesquisá-lo o exercício de busca de dados em órgãos diversos das cidades de Laranjeiras e Aracaju, onde a maior parte dos arquivos não está organizada de modo a atender adequadamente aos interessados. Não obstante a publicação de anais do Simpósio referentes a algumas edições do evento, muito resta a ser localizado, armazenado e preservado. Cabe indagar onde estão as centenas de horas de gravação de som e imagem realizadas ao longo dos anos, registrando espaços e diferentes momentos da festa. Foram guardados os programas onde é possível recuperar as diversas atividades desenvolvidas, nomes de palestrantes e debatedores, grupos folclóricos e outras atrações que participaram do Encontro ao longo dos anos? Será que a documentação referente à organização do evento envolvendo diferentes entidades está preservada?

Boa parte dessa memória tem sido resgatada através da oralidade, pois se constitui em lembranças de antigos organizadores do evento, registradas por pesquisadores em obras nem sempre acessíveis ao grande público e, muito menos, aos moradores da cidade. Importante lembrar que a geração que criou e organizou os primeiros Encontros já sofreu baixas significativas, levando consigo suas experiências e recordações. As entrevistas que foram registradas com intelectuais e brincantes, e existem muitas, chegam até nós em doses homeopáticas como transcrições de partes selecionadas e destacadas pelos pesquisadores. Por que não se tem um banco de dados com esse material riquíssimo que poderá subsidiar muitos outros trabalhos e preservar para a posteridade as

falas, as imagens e a memória local através dos diversos atores sociais que aí interagiram ao longo do tempo?

Com a morte de Luiz Antônio, que durante tantos anos esteve à frente do ECL, uma nova questão se coloca. Sabe-se que ele criou entidades culturais, como o Pesquise e o Instituto Tobias Barreto, sendo um dos seus objetivos a preservação de documentação sobre Sergipe. Este acervo encontra-se hoje na Universidade Tiradentes (UNIT) e contém material sobre o ECL. Está catalogado? É disponibilizado aos pesquisadores externos?

Outras indagações se colocam referentes ao conhecimento e à divulgação do que se produziu sobre o Encontro Cultural. Verônica Nunes fez um trabalho pioneiro ao escrever, em 1993, dissertação de mestrado intitulada *Laranjeiras: de cidade histórica a Encontro Cultural: busca de elementos para integração da ação cultural*, trabalho que não teve a divulgação merecida. Outros autores têm se ocupado do tema, a exemplo de Bráulio do Nascimento, que fez uma retrospectiva geral do evento, por ocasião dos 20 anos do ECL e repetiu o feito por ocasião do 30º aniversário do evento em 2005, publicando um folheto em que atualiza as informações. Conheço alguns trabalhos acadêmicos que enfocam o Encontro. José Ribeiro Filho fez dissertação defendida no mestrado de Sociologia na UFS em 2008, sob o título *Eventos públicos e privados: a elaboração de políticas culturais voltadas para a realização da festa*, enquanto Luciana Aguiar escreveu *Celebração e estudos de folclore brasileiro: o Encontro Cultural de Laranjeiras (Sergipe)*, dissertação apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2011, que deverá ser lançada como livro pela Editora do Diário Oficial, por ocasião dos 40 anos do Encontro. Aline Santos Cruz, uma graduada em História da UFS, fez um paciente trabalho de fichamento das notícias sobre o evento em sua monografia de 2009, intitulada *Notícias do Encontro Cultural de Laranjeiras nos jornais sergipanos (1976-2000)*. Isso evidentemente não esgota o assunto. Muito mais deve existir nas listas de monografias, dissertações e teses produzidas em diversos lugares, com divulgação reduzida e acesso difícil ao público fora do circuito universitário.

Ter esse conhecimento identificado, armazenado e preservado juntamente com as falas e os relatos dos brincantes e dos mestres é a forma de se resguardar uma memória sobre as expressões culturais locais e estabelecer um feedback para avaliar a repercussão do que se faz em Laranjeiras, durante 40 anos, em tempos marcados pelo avanço da globalização. Nessa linha de raciocínio, a presente publicação contendo depoimentos de pessoas que participaram do ECL é uma iniciativa que merece aplausos e suscita anseios de continuidade.

Como cidadã laranjeirense, título que recebi em 1997 com muita honra, mas, sobretudo, como pesquisadora que fez de Laranjeiras seu lócus preferencial de trabalho, sinto-me muito feliz



em ver os novos tempos da cidade, com suas fábricas, seu patrimônio arquitetônico restaurado, seus grupos folclóricos atuantes e, principalmente, com um Campus da Universidade Federal de Sergipe instalado na autodenominada *Capital da Cultura Popular*.

Aracaju, outubro de 2014.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Luciana, Celebração e estudos de folclore brasileiro: o Encontro Cultural de Laranjeiras (Sergipe). **Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia)** – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2011.

CRUZ, Aline Santos, Notícias do Encontro Cultural de Laranjeiras nos jornais sergipanos (1976-2000). **Monografia do Curso de História da UFS**, São Cristóvão, 2009.

DANTAS, Beatriz Góis, **Mensageiros do lúdico**. Aracaju: Criação, 2013.

NASCIMENTO, Bráulio do (Org.), **Encontro Cultural de Laranjeiras, 20 anos**. Aracaju: Secretaria Especial da Cultura. 1996.

NASCIMENTO, Bráulio do, **Laranjeiras, 30 anos de Folclore**. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura, 2005.

NUNES, Verônica Maria Meneses, Laranjeiras: de cidade histórica a Encontro Cultural. Busca de elementos para integração da ação cultural. **Dissertação (Mestrado em Administração de Centros Culturais)**, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

RIBEIRO FILHO, José, **Eventos públicos e privados: a elaboração de políticas culturais voltadas para a realização da festa**. **Dissertação (Mestrado em Sociologia)** – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2008.

SERGIPE, Governo do Estado. **Plano de restauração, preservação e valorização do patrimônio histórico e cultural de Laranjeiras**. Relatório da Comissão. Aracaju: SEC, 1972.

ANEXO 1.

ENCONTRO CULTURAL DE LARANJEIRAS: TEMAS DO SIMPÓSIO

Encontro	Ano	Temática
I	1976	Folclore
II	1977	Linguagem Popular
III	1978	Medicina Popular
IV	1979	Culinária
V	1980	Lúdica Infantil
VI	1981	Artesanato Brasileiro
VII	1982	Literatura de Cordel
VIII	1983	Música Folclórica
IX	1984	Religiosidade Popular
X	1985	Conto Popular
XI	1986	Poética Popular
XII	1987	Danças e Folguedos
XIII	1988	O Negro e a Contribuição à Cultura Brasileira
XIV	1989	Cultura Afro-Brasileira
XV	1990	Dinâmica do Folclore
XVI	1991	Credíes e Superstições
XVII	1992	Folclore latino-Americano: Convergências
XVII	1993	Cultura Popular e Comunicação de Massa
XIX	1994	Cultura Popular e Contexto do Trabalho
XX	1995	Projeção Folclórica
XXI	1996	Globalização da Cultura, Folclores e Identidade Regional
XXII	1997	Folclore: Novos Caminhos da Pesquisa
XXIII	1998	Folclore Infantil
XXIV	1999	Folclore o Sagrado e o Profano
XXV	2000	Mitos, Ritos e Tradições
XXVI	2001	Cultura Popular – Identidade, Tradição e Globalização
XXVII	2002	A Fabricação da Cultura: Apropriação e Expropriação
XXVIII	2003	Folclore: Permanência e Transformação
XXIX	2004	A poética e a Literatura de Cordel
XXX	2005	O Folclore dos Movimentos Sociais e o Poder Comunicante do Folclore
XXXI	2006	Os bens Imateriais
XXXII	2007	Folclore, Mídia e Turismo
XXXIII	2008	Quilombolas e Identidade Cultural
XXXIV	2009	Política Cultural: Cidadania e Identidade
XXXV	2010	Patrimônio Cultural: Pilar do desenvolvimento



XXXVI	2011	Patrimônio Imaterial e a Era Digital
XXXVII	2012	Patrimônio Cultural, Consciência da Preservação
XXXVIII	2013	Lúdica: Poder Comunicante
XXXIX	2014	Cultura Popular: Preservação e Sustentabilidade
XL	2015	O Pulsar da Cultura: 40 anos do Encontro Cultural de Laranjeiras

Recebido em 15 de junho de 2015
Aprovado em 30 de junho de 2015