



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 procissionais 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 copartípe, y contiene objetos de interés y significatividad que les son comunes. Para cada copartípe, 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 copartípe 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 “construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento [...] reemplazan 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 Calassâncio, 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.

TOURAINE, 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

