



O Divino, o patrimônio e a cidade: uma análise de modulações culturais provocadas por eventos críticos¹

The Saint Ghost, the heritage and the city:
An analysis of cultural modulations caused by critical events

José Rogério Lopes²
jrlopes@unisinos.br

André Luiz da Silva³
interiworld@gmail.com

Rodrigo Manoel Dias da Silva⁴
rodrigoddsilva@hotmail.com

Resumo

O artigo analisa modulações culturais em uma festa devocional na cidade de São Luiz do Paraitinga (SP), Brasil, impactadas por um evento crítico (enchente) que atingiu a cidade, em janeiro de 2010. A enchente derrubou parte do patrimônio cultural da cidade, que era referente para a realização da tradicional Festa do Divino Espírito Santo. Essa perda permitiu que vários agenciamentos religiosos e de políticas culturais emergissem no processo de recuperação da cidade, produzindo fluxos que introduziram novos referentes para a reinvenção da Festa. Aqui, busca-se descrever e analisar a dinâmica desses agenciamentos, evidenciando a importância do patrimônio cultural para a afirmação da estima social da cidade e de sua população.

Palavras-chave: *tradição, patrimônio cultural, festa, agenciamentos identitários.*

Abstract

The article examines cultural modulations in a devotional celebration in the city of São Luiz do Paraitinga (SP), Brazil, impacted by a critical event (flood) that hit the town in January 2010. The flood brought down part of the cultural heritage of the town, which was related to the achievement of the traditional Feast of the Saint Ghost. This loss allowed several assemblages religious and cultural policies emerged in the recovery process of the town, producing flows that have introduced new referents for the reinvention of the feast. Here, we seek to describe and analyze the dynamics of these assemblages, indicating the importance of cultural heritage for the affirmation of social esteem of the town and its people.

Key words: *tradition, cultural heritage, feast, identity agency.*

¹ Agradecimentos ao CNPq pelo auxílio financeiro (Edital MCT/CNPq 14/2009 – Universal) que subsidiou a pesquisa cujos dados são em parte considerados aqui.

² Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

³ Universidade de Taubaté, SP. Prof. Assistente, Doutor, Instituto Básico de Humanidades. Av. Visconde do Rio Branco, 22, 1º andar. Centro, 12031-330, Taubaté, SP, Brasil.

⁴ Universidade Federal da Fronteira Sul. Professor Assistente, Doutorando PPGCS-Unisinos. Av. Dom João Hoffmann, 313, Bairro Fátima, 99700-000, Erechim, RS, Brasil

Festa, tradição e patrimônio: as mudanças no espírito da Festa do Divino

A questão que nos incita, desde esse início, é o papel que cumpre o patrimônio cultural no cotidiano de uma coletividade. Pensando com Gonçalves (2003), a concepção de patrimônio histórico, ou histórico-arquitetônico, explicita um modelo de "colecionamento de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado 'outro' [...] com o propósito de acumular e reter bens que são reunidos" (Gonçalves, 2003, p. 22). Geralmente, tal concepção firma-se como categoria preservacionista (paradoxalmente moderna), com delimitações relacionadas com a de propriedade. Todavia, pretendemos mostrar que os acontecimentos aqui descritos levam a pensar sobre os limites e possibilidades de compreensão da vida social e cultural que a concepção de patrimônio provoca.

Nessa perspectiva, centramos nossa atenção sobre os acontecimentos que se desenrolaram em São Luiz do Paraitinga, uma pequena cidade localizada no alto da Serra do Mar, região leste do estado de São Paulo, no ano de 2010. Sobretudo, abordando algumas modulações culturais que impactaram a realização da Festa do Divino Espírito Santo, realizada no mês de maio.

A Festa do Divino tem uma tradição de mais de 200 anos em São Luis do Paraitinga. Essa "antiguidade", sempre enfatizada pelas pessoas do lugar, carrega marcas identitárias profundamente relacionadas à região, que já foi uma das maiores produtoras de café do país, durante o século XIX, e à cidade, que preservou dezenas de casarões imperiais e algumas igrejas do período⁵. A importância dessas edificações, algumas projetadas por Euclides da Cunha, fez a cidade ser tombada pelo Condephaat como patrimônio histórico estadual, em 1982. Alia-se a essa antiguidade inscrita nos casarões, igrejas e festas, o fato da cidade estar incrustada no "mar de morros" que caracteriza

a topografia desse trecho da Serra do Mar, entre o Vale do Rio Paraíba e o litoral norte do estado de São Paulo. Dessa forma, o entorno da cidade é rico de paisagens naturais, destacando-se a floresta remanescente de Mata Atlântica que hoje está protegida pelo Parque Estadual da Serra do Mar, criado em 1977.

A localização da cidade, relativamente isolada dos fluxos de modernização que se desenvolveram nas margens da Rodovia Presidente Dutra, durante o século XX, permitiu a manutenção de seus traços tradicionais, configurados em um ambiente cultural de expressiva formação caipira, segundo Brandão (1983, 1995)⁶, onde a presença irregular de missionários católicos, até o fim do período Imperial, influenciou a difusão de uma "cultura bíblico-católica" (Brandão, 1986) que se manifesta na crescente exteriorização da fé, em modelos devocionais diversos. E um desses modelos se organizou em torno da devoção e das festividades ao Divino Espírito Santo. O evento tem duração de duas semanas, realizando-se no período das celebrações de Pentecostes, e é composto de uma diversidade de atividades.

A importância do evento na região assenta-se na sustentação de uma rede de relações entre pessoas, grupos familiares e bairros rurais da região. Essa rede sustenta agenciamentos de recursos sociais diversos, para além da esfera religiosa, (Gonçalves, 2003; Perez, 2000; Silva, 2000; Leal, 1994; Brandão, 1978), que ultrapassa em muito os limites do município, estendendo-se para os municípios vizinhos e, daí, até o Vale do Paraíba e o litoral norte do estado de São Paulo. Boa parte dessas relações se reforça, durante todo o ano, pela peregrinação da Folia do Divino.

E se tal rede permite pensar que a Festa é o ápice de um conjunto de "interações sociais multidirecionais" (Almeida, 2010, p. 381) que para ela convergem, no período devocional, o modelo tradicional de sua realização, que predominou durante décadas, no século XX, oscilou pouco em sua organização e programação⁷. Porém, algumas mudanças aconteceram nesses modelos, nas últimas décadas, promovidas ora pela imposição constante

⁵ Destacam-se três igrejas na paisagem da cidade: A igreja Matriz de São Luis de Tolosa, na Praça Oswaldo Cruz, teve duas construções, a primeira – pela comunidade – no início do século XIX, e a segunda, erigida pela elite agrária local, entre 1839 e 1900; a Capela das Mercês, localizada na Rua Cel. Domingues de Castro, data do início do século XIX, erigida por uma devota local; a igreja do Rosário, construção em estilo neogótico, localizada em um morro mais elevado que os demais, datada de 1921 e erigida pela Irmandade de São Benedito, com recursos comunitários (Toledo, 2001; Almeida, 1987, 2001).

⁶ Essa formação caipira é tão evidente, ainda hoje, em vários traços constitutivos da vida coletiva, na cidade e em sua zona rural, que alguns atores culturais locais estão organizando um dossiê para solicitar o tombamento dessa cultura imaterial, junto ao IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O interessante dessa iniciativa é que ela surgiu como estratégia de enfrentamento ao plantio extensivo de eucalipto que a empresa VCP – Votorantin Celulose e Papel promove no município, desde final da década de 1990.

⁷ A festa é organizada por um casal de festeiros escolhido ou indicado pelo pároco local, que convida outras pessoas, que se responsabilizam por elementos parciais da Festa, formando uma comissão que, ao final do evento, presta contas ao pároco. A tradição de realização da Festa reproduzia-se nos seus elementos, apesar de variarem os atores das comissões encarregadas pelos mesmos, a cada ano. Assim, a decoração da Festa, sobretudo do andor e do Império do Divino, esteve a cargo de uma professora local, há décadas. Da mesma forma, o cozinheiro responsável pela preparação do Afogado, os noveneiros, o maestro que ensaiava o coral que cantava em latim nas missas, as mulheres que organizavam as seções dos anjinhos nas procissões, os responsáveis das Irmandades religiosas locais pelos andores de seus santos, o maestro da Corporação Musical São Luiz de Tolosa e formador da banda que acompanha as procissões, além dos Mestres dos grupos devocionais convidados a se apresentar na Festa, eram invariavelmente os mesmos. Nesse sentido, a trajetória histórica da Festa produziu uma especialização de saberes e fazeres entre alguns atores legitimados, que formavam um núcleo duro da produção dessas manifestações. Essa formação e organização restringiam os espaços de negociação de influências exógenas ao evento e eram geralmente sustentadas por argumentos de autenticidade ou identidade reconhecidos localmente e amplamente reproduzidos pelos meios de comunicação que cobrem o evento.

de agenciamentos exógenos⁸, ora negociadas por padres que se sucederam na paróquia, após o afastamento por idade do antigo Monsenhor no cargo, em meados da década de 1990. As modificações, no sentido do afastamento e da não-correspondência com as tradições religiosas da população local, também sentidas em festas de cidades vizinhas no mesmo período (Silva, 2009), ocorreram pela introdução de práticas e representações religiosas influenciadas pelo Movimento da Renovação Carismática ou pela formação conservadora e reformista de alguns padres.

Assim, a Festa reproduzia não somente as tradições rituais, senão também uma ordem de relações especializadas entre os atores locais, dispostas em uma hierarquia coletivamente estabelecida e legitimada, na qual a negociação constante entre os atores institucionalizados eclesiais e leigos orientavam as pautas de ação do projeto de promoção do evento. Frente a uma imposição de agenciamentos exógenos relativamente fraca, as tipicidades características de um "mundo pressuposto" (Schutz, 2003) das manifestações religiosas – assentado nas tradições – tornavam recursivas as finalidades definidas pelos agenciamentos endógenos, mesmo que tensionados por conflitos constantes.

E a realização da Festa, em 2010, anunciava a manutenção desses elementos, até que dois fatos mudaram o curso dos acontecimentos. Primeiro, uma mudança na ordem das relações especializadas dos atores, devido a que alguns sujeitos locais tiveram projetos de Pontos de Cultura⁹ aprovados em editais do MinC – Ministério da Cultura, em 2009 e 2010. O segundo refere-se a uma enchente do Rio Paraitinga, que margeia todo o centro histórico da cidade, ocorrida nos primeiros dias de 2010. Nessa "enchente histórica", o rio subiu mais de dez metros acima de seu nível regular, cobrindo quase todo o centro histórico e provocando desabamentos de vários casarões, além da igreja Matriz e da igreja das Mercês¹⁰.

A catástrofe natural de 2010 teve ampla cobertura jornalística nos meios de comunicação nacionais, gerando uma série surpreendente de manifestações solidárias, que foram de visitas de apoio de personalidades midiáticas até a realização de vários shows ou eventos promovidos por instituições,

artistas e jogadores de futebol, visando arrecadar fundos para a reconstrução da cidade ou o atendimento das pessoas e famílias mais atingidas. Durante os primeiros meses após a enchente, era comum ver grupos organizados de denominações religiosas, torcidas organizadas de futebol, instituições filantrópicas, entre outros, visitando a cidade e prestando auxílio na limpeza da mesma, no atendimento de famílias desabrigadas, de crianças, na reorganização do lugar ou na reconstrução de prédios.

Evidentemente, os estragos causados pela enchente¹¹ afetaram a autoestima da população, gerando um clima de desconsolo e abandono generalizado, que foi agravado pela demora das intervenções governamentais em prover os recursos necessários para o restabelecimento das relações cotidianas, em condições dignas. Por outro lado, o desabamento dos lugares centrais de realização dos rituais da Festa do Divino, como a igreja Matriz, gerou um debate extensivo na população sobre a plausibilidade de sua realização, nesse ano. Esse é o contexto em que descrevemos as manifestações ocorridas no período central da Festa.

O divino retorno: registros etnográficos de uma Festa renovada

Desde a chegada a São Luiz do Paraitinga no dia 20 de maio, à noite, era perceptível um espírito que tomava conta da cidade. A Praça Oswaldo Cruz estava toda decorada com bandeirinhas vermelhas e via-se uma cobertura de lona armada em frente ao coreto, formando um corredor em direção dos escombros da antiga igreja Matriz. Flâmulas vermelhas com a iconografia do Divino estavam debruçadas nas janelas dos casarões, por todo o centro histórico, como se estivessem comemorando a conquista de ainda estarem de pé, depois da enchente que derrubou vários deles, e a própria igreja.

Entre atividades e sensações que compõem o ambiente da Festa, há muitas pessoas circulando apressadas de um lugar para outro. As do lugar estão ajustando os últimos preparativos

⁸ Na década de 1990, evidenciou-se progressivamente uma exposição midiática de algumas manifestações religiosas e culturais da cidade, como a Festa do Divino, as atividades da Semana Santa e o carnaval, e desde 2002, quando a cidade é elevada à condição de estância turística, o assédio regular de visitantes provocado pela exposição midiática aumenta consideravelmente, impondo a necessidade de incorporar inovações na gestão dessa realidade (Santos, 2008).

⁹ Os Pontos de Cultura são estabelecidos em municípios do país segundo projetos apresentados por atores culturais aos editais do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura. "O Programa Cultura Viva é concebido como uma rede orgânica de criação e gestão cultural, mediado pelos Pontos de Cultura, sua principal ação. A implantação do programa prevê um processo contínuo e dinâmico e seu desenvolvimento é semelhante ao de um organismo vivo, que se articula com atores preexistentes. Em lugar de determinar (ou impor) ações e condutas locais, o programa estimula a criatividade, potencializando desejos e criando situações de encantamento social" (Brasil, s.d).

¹⁰ A enchente, sobretudo, foi um fator importante de mudanças, na Festa de 2010, porque reforçou elementos do imaginário religioso local relacionados a outros desastres do passado. Assim, era comum ouvir pessoas da cidade estabelecendo comparações desta enchente com outra, "histórica" também, ocorrida em 1863, quando "as águas do Rio Paraitinga chegaram até o segundo degrau da igreja Matriz". Sobre a relação entre este desastre ambiental e o imaginário religioso, Almeida (2001, p. 84) escreve: "É voz corrente que a grande inundação de 1863 ocorreu logo depois que o delegado de polícia prendeu um grupo de foliões do Divino que, sem a devida autorização, esmolava pelas ruas da cidade. O edifício mais importante destruído pela enchente foi justamente a cadeia".

¹¹ Registros imagéticos dos estragos causados pela enchente podem ser visualizados em sítios diversos na web, através de uma busca na plataforma Google. Conferir, por exemplo, <http://www.oeco.com.br/fotografia/23433-sao-luis-do-paraitinga>.

dos lugares da festa, enquanto as de fora simplesmente circulam curiosas de ver os estragos que a enchente deixou pelas ruas e casarões.

Reencontramos pessoas conhecidas e os assuntos das conversas que se desenvolvem até tarde da noite têm dois temas que sempre se alternam ou complementam: a reconstrução da cidade, depois da enchente, e a "volta às origens" da Festa do Divino. De tanto ouvir essas referências associadas discursivamente, não há como deixar de pensar no quanto a memória coletiva é ativada conscientemente em situações de desagregação – imaginária ou real (Halbwachs, 1990)¹² –, como a causada pela imensa enchente, no início do ano.

Já a manhã da véspera da Festa, no dia 21, expõe mais personagens e situações que convergem para a sua organização e se intensificam durante todo o dia. Circulando entre lugares e pessoas que organizam e efetuam a festa, percebemos suas permanências e mudanças, em relação às edições anteriores. Além da já mencionada cobertura armada na praça, que substitui o espaço da igreja Matriz, a interdição da rua que liga a rodoviária ao centro histórico, em função de um deslizamento de terra, leva os organizadores a transferirem o local de distribuição do afogado para o mercado municipal. A última vez que isso aconteceu foi em 1980, e o retorno da atividade ao lugar foi o fator inicial a produzir um clima de retorno às origens.

Complementando esse clima, por todos os cantos da cidade há fotografias expostas com referentes da memória coletiva, em imagens dos casarões derrubados, de festas antigas, de pessoas conhecidas já falecidas, das várias paisagens que a praça já assumiu no passado, além de outras situações.

Em meio a essa imagética da memória que se mistura com a "decoreação" da Festa, a imagem da igreja Matriz é um ícone recorrente. E, se hoje a igreja está em escombros, vai se evidenciando nessa imagética da memória a importância que esse espaço possuía, e possui, como referente que projeta um "imaginário coletivamente significante" para a identidade do lugar, um "nós" à maneira meadiana (Mead, 1982)¹³.

Entre outras referências dessa imagética da memória (Lopes, 2010) que gravitam em torno da igreja, o tapume que cerca a obra de reconstrução da mesma foi todo preenchido com desenhos pintados por alunos das escolas do centro da cidade. O tema desses desenhos é a própria igreja, de forma que seus escombros estão literalmente cercados de imagens do que ela ainda significa para as pessoas do lugar, em sentidos figurados diversos, que se intercalam horizontalmente com os logotipos do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e da empreiteira Biapó, que assumiu o projeto de reconstrução da igreja.

Outros referentes importantes dessa imagética estão localizados no mercado municipal e no Império. No mercado, uma exposição de fotografias coloridas de Rosa Gauditano, sobre aspectos da Festa do Divino de 1984, plotadas em painéis plásticos, recria o ambiente festivo de "antigamente", também composto pelas bandeirinhas vermelhas distribuídas entre o telhado e uma grande barraca armada no seu interior, para a distribuição do Afogado. No Império, um grande quadro com a fotografia da igreja Matriz está exposto no espaço de um altar central, antes ocupado pelo andor do Divino Espírito Santo.

Essa disseminação de uma imagética que reforça a memória local nos lugares de sociabilidade da festa, enfatizando elementos de tradição, vai constituindo uma convergência identitária que agencia a religiosidade e a cultura locais. Se tal convergência de elementos festivos, religiosos e culturais era agenciada inconscientemente na organização de festas anteriores, em 2010 ela produz uma síntese original, nesse contexto, como nas missas que encerram os cortejos processionais dos rituais da festa, no sábado e no domingo, quando a liturgia dos cultos é acompanhada por corais e músicos que entoam canções tipicamente "caipiras", ou do cancionário popular devocional, como "Os devotos do divino" ou "Cálice Bento"¹⁴.

Durante todo o dia, essas percepções se reforçam nas visitas que fazemos em casas de moradores locais, para realizar entrevistas ou encontrar pessoas conhecidas. As casas geralmente estão em reformas, propiciando propósitos para conversar so-

¹² Segundo Halbwachs (1990), a memória reproduz simbolicamente significados partilhados e vivenciados por grupos, comunidades e sociedades, de forma a dotar de sentidos os acontecimentos históricos e permitir a incorporação de conceitos na experiência coletiva. Nesse sentido, memória e imaginação operam regularmente contrações uma sobre a outra, como já indicou Deleuze (1988). Buscando interpretar essas contrações, Santos (2008, p. 17) descreve: "Jean Duvignaud, comentando o texto de Halbwachs, constata, a partir dessa discussão, a distinção entre a 'memória histórica' formada pelos fatos do passado construído a partir do presente, e a 'memória coletiva' que traz um aspecto mais mágico a este mesmo passado. A festa permite a construção dessa memória coletiva e também acaba influenciando diretamente a história do local no qual se realiza".

¹³ E se Mead (1982, p. 184) expõe esse "nós" na forma de um "outro generalizado, ou organizado", que permite aos *selves* individuais desenvolver um centro de atividades, ou estrutura de atitudes, nas interações sociais, é também verdade que os objetos que formam o ambiente dessas interações podem se assumir, ou serem apropriados, nas identificações dos outros com quem interagimos, assumindo uma centralidade como mediação, em alguns casos, pelo caráter significativo que propiciam à organização das mesmas interações. Esse é o caso da igreja Matriz de São Luiz do Paraitinga, como pudemos verificar, mesmo antes da festa, em vários depoimentos de sujeitos da cidade entrevistados por emissoras de TV, logo após a queda da igreja, durante a cobertura que realizaram da enchente.

¹⁴ As edições anteriores da Festa realmente não tinham esse caráter popular expresso na liturgia dos rituais. Até 1988, inclusive, as liturgias das missas de festas do Divino que acompanhei, na cidade, eram todas cantadas em latim, por um coral que se prostrava no mezanino anterior superior da nave da igreja Matriz. Esse elemento ortodoxo do ritual foi substituído pelas liturgias acompanhadas de cânticos evangelizadores de orientação reformista, como se verificou ocorrer nos centros urbanos do país, desde o final da década de 1980, e que predominavam até a festa de 2009, em que pese a influência ocasional dos carismáticos, que renovaram a liturgia das missas com suas canções em estilo gospel.

bre a reconstrução da cidade e "da vida", ou são depositárias de materiais e recursos diversos utilizados na festa, motivando conversas sobre sua organização ou o caráter extraordinário, que inverte o cotidiano das pessoas e famílias, causado pela enchente.

Entre as várias manifestações que evocam as "memórias do antigamente", alguns agenciamentos menos perceptíveis são descobertos. Alternando a orientação da observação para outras particularidades, encontramos indícios de outras presenças religiosas nessa festa devocional católica, que gravitam em torno dos temas recorrentes ou predominantes na situação pesquisada, ou se apropriam do imaginário coletivo que ali se refaz. Destacamos três deles. O primeiro se refere a cartazes espalhados em murais da cidade, produzidos pela Igreja Universal do Reino de Deus, onde constava uma evocação provocante, em caixa alta – "Deixa Deus guerrear a sua guerra" – complementada por considerações textuais sobre a importância de confiar a Deus a resolução da desagregação conflitiva que a sensação de abandono e perda produz na vida coletiva e na autoestima dos indivíduos. Essa evocação era acompanhada de informes sobre locais e horários de cultos, na cidade. O segundo é um folheto dobrável em três abas, produzido pela Primeira Igreja Batista, da cidade de São José dos Campos, e distribuído pelas casas e lugares públicos. Na aba da frente, destaca-se a frase "Deus ama essa cidade, mas ama ainda mais você!". A segunda aba, interna, traz o seguinte enunciado:

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

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

O terceiro é um folheto, também dobrável em três abas, produzido e distribuído pela denominação religiosa Testemunhas de Jeová. Trata-se de um típico folheto de divulgação dessa denominação religiosa, mas selecionado também providencialmente para a situação. Na aba que abre o folheto lê-se o título: "A Vida num Pacífico Mundo Novo". Nas abas internas, um longo texto composto de excertos de passagens bíblicas do Gênesis (1:28), do Apocalipse (21:4), dos evangelhos "de Pedro"¹⁵ (3:13)", Isaias (65:17; 55:11; 2:4; 33:24), Mateus (6:9), Miqueias (4:4) e João (17:3), e dos Salmos (89:36; 37:29; 67:6; 72:16) discorriam

sobre a razão para ter esperanças em um mundo novo, frente à experiência desagregadora das realidades de hoje.

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

Por outro lado, agenciamentos mais perceptíveis se desenvolviam no evento, em que os atores eram menos anônimos. Assim, nos intervalos de registro dos cortejos principais da festa, durante o sábado e o domingo, participamos de algumas conversas coletivas, nas quais a realidade ali produzida era novamente debatida e negociada. Nessas, todavia, pessoas do lugar e de fora dele estavam envolvidas, de forma que as "ações latentes e manifestas" (Schutz, 2003, p. 49) na festa religiosa eram medidas em termos valorativos por propósitos definidos em escalas e situações distintas daquelas que formavam tradicionalmente o evento, explicitando agenciamentos de interesses e projetos diversos buscando se sobrepor uns aos outros.

Nesses círculos de conversação (Simmel, 1983), evidenciavam-se algumas mudanças. Isso foi o que ocorreu, desde o almoço de sexta-feira, no Restaurante Tempero da Terra, de propriedade de Pedro. O diálogo com Pedro evidenciou e reforçou outra mudança na lógica dos atores locais e seus agenciamentos, que extrapolavam o contexto da festa, mas assumiam especificidades manifestas na mesma. Ocorre que alguns atores culturais locais – incluindo o próprio Pedro – tiveram projetos de Pontos de Cultura aprovados nos editais do Ministério da Cultura, em um total de cinco, no município. A implementação desses projetos alocou recursos diretos para esses atores, permitindo uma relativa autonomia de ação dos mesmos, em detrimento do modelo de agenciamento prevalecente no município e no Estado de São Paulo, baseado na dependência dos mesmos às definições e diretrizes das políticas culturais dos governos municipais e estadual. Neste modelo, geralmente a liberação de recursos converge para a implementação e manutenção de um calendário cultural oficial do Estado, com circuitos identitários elaborados sobre manifestações culturais materiais e imateriais de determinadas regiões. Constituído no âmbito de planos de governo, esses calendários privilegiam ou priorizam manifestações organizadas segundo critérios oficialmente legitimados de cultura, incluindo-se aí um "campo de possibilidade abertas" (Schutz, 2003) às especificidades locais que compõem regiões e estados do país. Ora, os atores culturais que agenciam projetos, nesse modelo, tendem a especializar sua performance segundo os "imperativos sociais de desempenho"¹⁶ (Yúdice, 2006) estabelecidos nas trocas

¹⁵ Embora não haja evangelhos de Pedro na Bíblia, essa é a grafia correta no folheto coletado.

¹⁶ Desde a noção de agenciamento esboçada por Yúdice, trata-se de identificar atores que agenciam recursos identitários recuperados de uma "reserva disponível" nas trajetórias comuns de suas formações culturais, em diálogo com modelos culturais (no caso, estatais) predominantes na sociedade globalizada. Esse predomínio se expressa na configuração de um campo de forças performativas a condicionar a ação dos atores que, por vezes, imprimem uma dinâmica de operar agenciamentos nos intervalos daqueles modelos.

e circularidades de influências políticas em jogo, nesse processo, reproduzindo normas e modelos circunscritos em um campo hegemônico de legitimações e reconhecimentos.

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

Todavia, ao extrapolar o mundo pressuposto dessa ordem tradicional, tais atores utilizam de algumas tipicidades constituídas e constituintes da cultura local para fabricar novas identidades. Assim, na maioria dos casos observados durante a festa, esses atores e seus projetos efetuem "traduções"¹⁷ (Hall, 2005) das manifestações locais, que retroagem nos circuitos e atividades do evento. Cito dois casos: em um, Cláudia, professora e moradora local, que teve um projeto de Ponto de Cultura selecionado nos editais do MinC, utilizou os recursos obtidos para montar o Moçambique São Luiz do Paraitinga, formado predominantemente por mulheres. Como o Moçambique de Cláudia é composto por algumas professoras do município, também é conhecido como "Moçambique das Professoras". Além das mulheres que dançam, o grupo é composto também por três homens: dois instrumentistas (acordeom e caixa) e um Mestre, que ordena músicas e *performance* das demais. O segundo é o caso de Pedro, que utilizou os recursos obtidos para montar a Imperial Congada Cortejo de Todos os Santos, formada por sujeitos predominantemente de fora do lugar, mas que frequentam a cidade regularmente e com ela mantém alguma relação. Neste caso, são sujeitos ligados à mídia regional, professores de universidades e cursos pré-vestibulares, ou agentes culturais e de ONGs, de cidades próximas de São Luiz. O grupo se apresenta com várias mulheres na frente, uniformizadas e carregando grandes bandeiras, bem decoradas, que também desempenham as vozes do coro, nas canções entoadas pelo grupo. Às mulheres, segue um cortejo de instrumentistas, com várias violas e violões, caixas, tambores e pandeiros, com uniformes que mesclam motivos de grupos devocionais com traços carnavalescos.

As formas de inserção desses projetos na festa se efetuarão segundo estratégias distintas. O Moçambique "das Professoras" se apresentou no sábado e no domingo, no meio de outros grupos populares, disputando espaço e audição com os mesmos no entorno da Praça Oswaldo Cruz, durante os intervalos

dos rituais religiosos oficiais da festa. Já a Imperial Congada saiu em horários alternativos – na noite de sábado e no fim da tarde do domingo –, inaugurando um novo circuito de apresentações, que começava no Mercado Municipal e percorria ruas que circundavam o centro da festa, mas finalizava em frente ao Império, como os grupos populares tradicionalmente o fazem.

Dois aspectos importantes desses projetos agenciados na Festa merecem ser destacados. Primeiro, o fato de que os coordenadores dos mesmos também imprimiram e distribuíram folhetos informativos de suas manifestações, durante a Festa. Segundo, que tais folhetos exteriorizam condições e propósitos distintos acerca dos projetos desses atores. Cláudia distribuía um folheto explicativo da formação do grupo – um impresso caseiro – situando seu vínculo com as atividades do Ponto de Cultura e a proposta da formação do grupo, composta por mulheres. Na sequência, uma chamada para mulheres que quisessem compor o grupo afirmava, em uma forte conotação de gênero:

PONTO DE CULTURA FAZENDA SÃO LUIZ

Associação Mato Dentro

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

Parceiros no apoio da Cultura Popular de São Luiz do Paraitinga (SP)

Fale com a gente: (12) 97106020 – (12)91118085 pontodeculturafazendasao Luiz@gmail.com

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

Atividade ideal para todas as idades!

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

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

Muito se perdeu em nossa cidade. Quando lembramos e falamos da trágica enchente um nó na garganta se forma, calando as palavras. Há muito que limpar, restaurar e reconstruir, ainda temos muito trabalho pela frente. Contudo, o que não pode se perder é a vontade de fazer aquilo que gostamos e valorizamos. Tocar e cantar Congada na Festa do Divino é muito gostoso, "restaura" nossas Almas, nos alimenta de energia para

¹⁷ E lembrando Stuart Hall (2005, p. 103), essas traduções são elaboradas "[...] por gente que viaja, mesmo quando permanece em suas casas ou escritórios". Nesse sentido, é próprio afirmar que as traduções podem até ser locais, mas os criadores culturais que as elaboram são "sujeitos em trânsito" pelos processos da globalização, como o "homem em trânsito" consumidor de cultura, descrito por Toffler (1965, p. 50).

continuarmos lutando para viver uma vida digna e honesta em São Luiz do Paraitinga, que é um bem de "TODOS". Que o Divino nos abençoe! CANTE COM A GENTE! (Pedro).

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

Ainda no sábado, porém, outras situações explicitaram as combinações e arranjos dos temas da Festa. A mais importante delas ocorreu na distribuição do afogado, no Mercado Municipal. Desde as 11 horas, formava-se uma fila que se projetava pelas ruas que levam ao centro histórico, com centenas de pessoas carregando panelas e vasilhames de plástico para acondicionar a comida. O entorno do Mercado estava lotado de pessoas da cidade, distribuídos em espaços distintos, que observavam a fila, o preparo do afogado e a sua distribuição, como um espetáculo. Essas pessoas se confundiam, nessas situações, com dezenas de fotógrafos, repórteres e alunos de cursos de graduação – de universidades da região, de São Paulo, Campinas e do Rio de Janeiro. Às 12 horas, começa um show de música sertaneja, no palco montado na rua ao lado da saída principal do Mercado, cuja amplificação sonora atinge os sujeitos das duas situações anteriores, tornando-os partícipes de uma espetacularização que atinge os sentidos (físicos e simbólicos) da comunhão comunitária e popular característica da distribuição do afogado, em associação com um show de música sertaneja típico das produções populares da indústria cultural¹⁸.

Essas situações descritas evidenciam e enfatizam um jogo de significações semânticas variadas do que é o “popular”, em tais festas. Se antes tais significações estavam separadas em manifestações que ocorriam em locais e tempos distantes, na ordem da Festa, hoje elas se sobrepõem e atravessam não somente em uma “circularidade de influências” típica dos elementos em jogo nesses eventos, como já descrito por Bakhtin (1987), mas também em uma “coetaneidade” de experiências, como descrita por Fabian (2006), onde o partilhamento do mesmo tempo entre atores distintos produz objetivações do real. Nesse sentido, o “popular massivo” e o “popular laico” fundem-se em uma mesma *corporeidade festiva* (Csordas, 2004).

O domingo principal da Festa traria, ainda, outros agenciamentos importantes. Após um dia intenso de manifestações diversas, que se alternam até o fim da tarde, nas quais se alternam grupos devocionais populares de Congadas, Moçambiques

e Folias de Reis, da cidade e de municípios próximos, ocorre a Procissão do Divino Espírito Santo. A procissão sai da Praça e percorre várias ruas da cidade, circundando todo o centro histórico, até retornar à mesma, onde se realiza uma missa e a Festa se encerra, oficialmente. Essa é a grande procissão local, com um núcleo formado pela corte dos Reis do Congo e o andor do Divino, ao qual se somam dezenas de anjinhos, sete crianças carregando cartazes com os dons do Espírito Santo, senhoras e senhores de Irmandades religiosas locais (com os respectivos andores de seus santos), dezenas de antigos festeiros com suas respectivas bandeiras, todos os grupos devocionais presentes na Festa e boa parte da população local, além de visitantes e turistas. Nesse cortejo, entre os grupos populares e os anjinhos, aparece um casal carregando o quadro com a fotografia da igreja Matriz, antes exposto no Império.

Após a procissão, uma missa anunciava o período de finalização da Festa, no qual se percebe um gradual esvaziamento das atividades, carregado inevitavelmente de um sentimento de decadência, decorrente da perda de intensidade que se experimentava durante o dia. Acompanhando o esvaziamento do local e nos dirigindo ao restaurante de Pedro, para discutirmos alguns procedimentos posteriores de sistematização do material produzido e coletado durante o evento, somos avisados de uma última manifestação: a apresentação de um grupo de Maracatu, que sairia naquele momento do Mercado Municipal. Chegando ao local, encontramos vários ex-alunos de graduação de Taubaté que compõem o Batuque do Vale, grupo de maracatu formado por iniciativa de dois deles, Itajubá e B.A. O grupo iniciava uma apresentação que seguiria o circuito alternativo inaugurado pela Imperial Congada, no dia anterior, atraindo várias pessoas com seu som acústico de tambores artesanais, cadenciado por chocalhos feitos de cabaça e sementes e tocados por outras jovens do grupo, com uma jovem carregando uma bandeira, à frente. Entre uma música e outra, Itajubá discursava ao público assistente a proposta do grupo, de começar uma nova tradição na Festa do Divino, afirmando que sairiam todo ano, para finalizar o evento.

Após a saída do grupo, e já no restaurante de Pedro, o encerramento dessa experiência etnográfica mostrou-se inusitado. O restaurante já estava esvaziando, com apenas dois casais jantando perto da entrada, enquanto, ao fundo, Pedro, um garçom e alguns componentes da Imperial Congada conversavam. Chegamos com mais alguns colegas e nos sentamos em uma mesa perto dos casais. Durante nossa conversa, Pedro vem se sentar à mesa e trocar ideias. Entre uma cerveja e outra, a esposa de Pedro vem chamá-lo para resolver um problema, e ele sai do restaurante. Nesse momento, um sujeito que estava à mesa do fundo, vestindo o uniforme da Congada, se levanta, vai até a porta, olha para fora e volta, dirigindo-se para os que estavam no restaurante em um discurso. Percebia-se que ele estava “alte-

¹⁸ Vistos desde os acontecimentos em torno do afogado, pessoas do lugar e pesquisadores/repórteres são categorias distintas de sujeitos em ação. Vistos desde o show sertanejo, são uma mesma categoria de público. Essas distintas percepções sintetizam bem os fluxos dos agenciamentos que operam sobreposições das esferas culturais e religiosas na Festa do Divino.

rado", em um estado de nervosismo misturado com embriaguês, enquanto falava em alto tom:

Esperei o Pedro sair para falar uma coisa para vocês, senão ele me pegava pelo pescoço e colocava para fora. Vocês são uns parasitas! Jornalistas, repórteres, de São José dos Campos, São Paulo, vocês vêm aqui e sugam a cidade, a gente da cidade, mas não deixam nada. Vocês não prestam, bando de hipócritas. O negócio de vocês é se divertir, usar a cidade, e depois vão embora. Hipócritas, sanguessugas. Bando de comopolitas [sic]!

O sujeito fala e sai do restaurante, deixando uma atmosfera de tremendo incômodo no lugar. O garçom que estava à mesa ao fundo se levanta e diz para nós: "Liga não, que ele é meio doente, não bate bem da cabeça". De qualquer forma, evidencia-se ali um sentimento de que o discurso do sujeito traduz outra lógica de relações entre os elementos endógenos e exógenos que se arranjam ou combinam na Festa do Divino desse ano. E talvez outros discursos e traduções tenham escapado de nossas percepções de pesquisadores.

Encerramento provisório

Diante dessa dinâmica dos fluxos de acontecimentos e manifestações, vem logo à mente a elaboração de Williams (1974) de que os fluxos não possuem sequência¹⁹. No caso dessa edição da Festa do Divino de São Luis do Paraitinga, entretanto, tais fluxos foram produzidos pela ruptura causada por um evento crítico: a enchente. Se o período imediatamente posterior à enchente evidenciou um sentimento de perda e abandono, e uma baixa autoestima coletiva entre a população local, a realização da Festa do Divino buscava uma redenção. Na medida em que tal evento suprimiu os lugares patrimonializados de referência que davam suporte aos circuitos da festa, impôs também rearranjos nos modelos de sua promoção.

Esses rearranjos organizaram-se de forma diversificada, desde a combinação de registros históricos, como no resgate e exposição de uma imagética do patrimônio local que se confundia com a decoração da festa, até a combinação de registros da memória coletiva, ativados ora pelos agenciamentos religiosos que buscavam resgatar a autoestima da população, ora pelos

agenciamentos culturais inovadores dos atores locais. Nesses rearranjos, a imaginação das pessoas projetava imagens dos lugares e representações dos eventos passados, em uma retração sobre a memória coletiva, recriando circuitos que sobrepunham os campos da religião e da cultura, na produção do evento.

De um lado, esses rearranjos resgatavam e atualizavam as redes de solidariedade que sustentam o princípio devocional de realização da Festa do Divino, de outro, introduziram agenciamentos religiosos e culturais que valorizam e atualizam a memória local do patrimônio cultural perdido com a enchente. Assim, tais agenciamentos operados no evento deslocavam seu núcleo hierofânico, dando ao evento um caráter de ritual complexo²⁰.

Evidencia-se, aqui, mesmo que pela destruição, que o patrimônio cultural de uma coletividade deve ser pensado em suas profundas imbricações com as relações sociais ou simbólicas desenvolvidas no lugar (ou para além dele), como sugere Gonçalves (2003, p. 27):

Afinal, os seres humanos usam seus símbolos sobretudo para agir, e não somente para se comunicar. O patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. Essa categoria faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra e entre outras oposições. Não existe apenas para representar ideias e valores abstratos e para ser contemplado. O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas.

Dessa forma, a complexidade dos agenciamentos operados na Festa do Divino, em 2010, pode ser definida como uma hipótese da tensão interna entre os atores e as manifestações que a compõem. Nessa complexidade, explicita-se a configuração de vários bens religiosos e culturais, de fundo identitário, e os sentidos das apropriações que devotos e outros atores religiosos e culturais operam desse bem, como demarcação social (Douglas e Isherwood, 2006). E tal complexidade, ao expor sentidos de apropriação e demarcação social que os atores operam, também permite pensar que a festa torna-se o ápice de um conjunto de "interações sociais multidirecionais" (Almeida, 2010, p. 381) que para ela convergem, no período devocional.

Uma vez que os agenciamentos identitários sempre carregam a marca da ambiguidade, o problema que se coloca aqui é

¹⁹ A noção de fluxo está associada à capacidade de estabelecer estranhamentos e foi descrita mais especificamente em Williams (1974), e comentada por sociólogos da cultura como Ramos (1998) e Coelho (1998). Esses autores destacam o impacto causado pelo contato de Williams com a propaganda televisiva, nos EUA, como fator decisivo para a elaboração do conceito de *fluxo*, pelo mesmo. Na contemporaneidade globalizada em que vivemos, esses estranhamentos têm se diversificado, em vez de se retraírem, e reforçado uma propensão dos atores sociais a pensarem e utilizarem suas culturas como recurso estratégico de visualização do mundo (Yúdice, 2006) ou de gestão de suas relações com alteridades distintas (Certeau, 1994).

²⁰ Aqui, estabeleço uma correspondência com a análise elaborada por Alves (1980) sobre a festa do Círio de Nazaré, na qual a noção de ritual complexo explicita um conjunto de manifestações rituais que gravitam em torno de uma estrutura mítica, ou devocional, de caráter ora residual, ora emergente em relação à centralidade dos eventos que condicionam o curso dos acontecimentos ritualizados. Numa análise correspondente sobre a Festa do Divino em Pirenópolis, estado de Goiás, Veiga (2008, p. 2) reconhece esse conjunto ao expressar que se promovem "festas dentro da festa". Elaborada sobre a concepção de liminaridade de Turner (1974), a análise de Alves mostra que a oscilação constante do caráter dessas manifestações projeta no evento uma tensão constante entre elementos ou fatores de manutenção e inovação.

o de perceber a liberdade que os atores exercem de exteriorizar e manifestar essa ambiguidade. A diversidade de manifestações na Festa do Divino projeta-se como tensão interna dos processos identitários que produzem o evento, em seu conjunto, mas também como agenciamentos dos atores, nos circuitos que efetivam os fluxos centrais e secundários da festa. Trata-se, supomos, de uma tensão reguladora – e constante – das próprias relações em que os sujeitos religiosos se constituem, na dinâmica entre interioridade e exterioridade de sua fé.

As muitas manifestações da festa fazem emergir identidades residuais ou instituintes que demarcam campos internos e territórios de tensão ritual expressivos, que produzem negociações do caráter tradicional da festa com os registros da alma do lugar (Yázigi, 2001). Seriam essas identidades promessas de liminaridades, à maneira de Turner (1974)?

Pressupomos que não. Tratar-se-ia mais de um campo dialético que tensiona políticas identitárias, em conformidade com a análise de Csordas (2008, p. 22), em que se deve

[...] distinguir de forma mais clara entre uma política pessoal de identidade coletiva, na qual atores individuais com compromissos claros lutam para afirmar uma identidade compartilhada, e uma política coletiva de identidade pessoal, na qual cada ator em um grupo de atores com compromissos ambiguos luta para obter uma identidade individual.

O que o evento crítico da enchente explicitou, em relação à Festa do Divino, é que ela se constitui processualmente de agenciamentos diversos que presentificam seus significados. Nesse sentido, a cada edição da Festa seus circuitos devem atualizar-se em uma “formação inclusiva” (Williams, 1979), em virtude dos agenciamentos diversos que impulsionam a difusão do evento para o encontro com a memória do lugar (Agier, 2001), como a própria reconstrução da cidade, em escalas diversas de negociação da diversidade identitária comprova. Dessa forma, a tensão atualizadora dos agenciamentos endógenos aos circuitos e fluxos da festa equilibraria as liminaridades potencialmente disruptoras dos seus circuitos e fluxos exógenos.

Referências

- AGIER, M. 2001. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, 7(2):7-33. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132001000200001>
- ALMEIDA, R. de. 2010. Religião em trânsito. In: C.B. MARTINS; L.F.D. DUARTE (coords.), *Horizonte das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo, ANPOCS, p. 367-405.
- ALMEIDA, J. de. 2001. As festas religiosas como objeto da História. In: S.R. COUTINHO (org.), *Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central*. Brasília, Univera/CEHILA, p. 81-92.
- ALMEIDA, J. de. 1987. *Foliões: festas em São Luís de Paraitinga na passagem do século (1888-1918)*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2 vols.
- ALVES, I.M.S. 1980. *O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis, Vozes, 110 p.
- BAKTHIN, M. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Ed. UNB, 420 p.
- BRANDÃO, C.R. 1978. *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro, MEC/FUNARTE, 159 p.
- BRANDÃO, C.R. 1983. *Os caipiras de São Paulo*. São Paulo, Brasiliense, 92 p.
- BRANDÃO, C.R. 1986. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 306 p.
- BRANDÃO, C.R. 1995. *A partilha da vida*. Taubaté, Cabral, 273 p.
- CERTEAU, M. de. 1994. *A invenção do cotidiano: Vol. I: Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 352 p.
- COELHO, M.L.B. 1998. Artes plásticas, fluxo visual globalizado e mudanças na percepção. In: A. da S. MOREIRA (org.), *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/USC, p. 27-46.
- CSORDAS, T. 2008. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 463 p.
- CSORDAS, T. 2004. Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. *Current Anthropology*, 45(2):163-185. <http://dx.doi.org/10.1086/381046>
- DELEUZE, G. 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal, 440 p.
- DOUGLAS, M. ISHERWOOD, B. 2006. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, EdUFRJ, 304 p.
- FABIAN, J. 2006. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, 12(2):503-520. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000200010>
- GONÇALVES, J.R.S. 2003. O patrimônio como categoria de pensamento. In: R.ABREU; M. CHAGAS (orgs.), *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, p. 21-29.
- HALBWACHS, M. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, 189 p.
- HALL, S. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília, Ed. UFMG/Representação da Unesco no Brasil, 410 p.
- HALL, S. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 102 p.
- BRASIL. [s.d.]. Ministério da cultura (MinC). Secretaria De Cidadania Cultural. *Ponto de Cultura*. Brasília. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultural/>. Acesso em: 20/06/2011.
- LEAL, J. 1994. *As Festas do Espírito Santo nos Açores: Um estudo de antropologia social*. Lisboa, Don Quixote, 324 p. (Portugal de Perto, 29).
- LIPOVESTSKY, G. 2000. *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. 5ª ed., Barcelona, Anagrama, 283 p.
- LOPES, J.R. 2010. *A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso*. Porto Alegre, Editora UFRGS, 152 p.
- MEAD, G.H. 1982. *Espiritú, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires, Paidós, 408 p.
- PEREZ, L.F. 2000. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. *Brasil 500 anos*. Edição especial:40-58.
- RAMOS, J.M.O. 1998. Publicidade global e hábitos de consumo. In: A. da S. MOREIRA (org.), *Sociedade global: cultura e religião*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/USC, p. 47-55.
- SANTOS, J.R.C.C. 2008. *A festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 210 p.
- SCHUTZ, A. 2003. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 336 p.
- SILVA, A.O. 2009. *A folia do Divino: experiência e devoção em São Luís do Paraitinga e Lagoinha*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 116 p.

- SILVA, M.M. da. 2000. *A Festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia, GO. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás, 259 p.
- SIMMEL, G. 1983. Conflito e estrutura do grupo. In: E. MORAES FILHO (org.), *Simmel: Sociologia*. São Paulo, Ática, p. 150-164.
- TOFFLER, A. 1965. *O povo e a cultura*. Rio de Janeiro, Lidador, 254 p.
- TOLEDO, M.H.S. 2001. *Espaços individuais e coletivos de sacralidade nos meios populares: um estudo sobre imagética, conflitos simbólicos e campo religioso*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 129 p.
- TURNER, V. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 248 p.
- VEIGA, F.B. 2008. Os gostos do Divino: análise do código alimentar da festa do Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás. *Candelária – Revista do Instituto de Humanidades*, 5:135-150.
- WILLIAMS, R. 1979. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 215 p.
- WILLIAMS, R. 1974. *Television: technology and cultural form*. London, Fontana, 160 p. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203426647>
- YÁZIGI, E. 2001. *A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano*. São Paulo, Contexto, 304 p.
- YÚDICE, G. 2006. *A conveniência da cultura: os usos da cultura na era global*. Belo Horizonte, EdUFMG, 615 p.

Submetido: 11/08/2011

Aceito: 09/10/2011