

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Alexandre da Silva Chaves

ENTRE A CRUZ E A VIOLA:
Uma etnografia de práticas devocionais nas Festas de Santa
Cruz dos Valos e São Gonçalo

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO
2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Alexandre da Silva Chaves

ENTRE A CRUZ E A VIOLA:
Uma etnografia de práticas devocionais nas Festas de Santa
Cruz dos Valos e São Gonçalo

Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.
Orientadora: Profa. Dra. Eliane Hojaij Gouveia

Área de Concentração: Antropologia

SÃO PAULO
2019

512 Chaves, Alexandre da Silva
Entre a Cruz e a Viola: uma etnografia de
práticas devocionais nas festas de Santa Cruz dos
Valos e São Gonçalo / Alexandre da Silva Chaves. --
São Paulo: [s.n.], 2019.
242p. il. ; 27cm cm.

Orientador: Eliane Hojaij Gouveia.
Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-- Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, 2019.

1. Religiosidade Popular em Franco da Rocha. 2.
Devoção Popular. 3. Festa de Santa Cruz dos Valos.
4. Festa a São Gonçalo. I. Gouveia, Eliane Hojaij.
II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências
Sociais. III. Título.

BANCA EXAMINADORA

**SÃO PAULO
2019**

Quanto ao problema do sagrado, do profano e do secular, entretanto, a focalização retomada deve ser aqui referida. A conclusão a que se chega, e que explicita, reforçando, pontos de vista anteriormente enunciados, é a inadequação, para o caso estudado, de uma oposição antitética sagrado-profano. A oposição é a que, em termos lógicos, ocorre entre gêneros diversos e não a de gêneros opostos (DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, 1974, p.217)

À minha companheira Andreia e minhas pequenas filhas, Andressa e
Alice, paixões de todos os dias.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Eliane Hojaj Gouveia pela paciência, prontidão e dedicação para comigo, um jovem postulante a pesquisador, cheio de pretensões e com muitas dúvidas, mas que durante a jornada de pesquisa, estudos, aprendizado em sala de aula, soube indicar os caminhos que eu poderia trilhar, sem nunca me forçar a ser ou fazer ou que eu não queria. Posso agradecer-lá, principalmente, por ensinar-me a pesquisar com independência.

A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e aos seus funcionários, dos quais não saberia dizer o nome de todos que me ajudaram direta e indiretamente. Destaco aqui minha gratidão a secretaria do programa de estudos pós-graduados em ciências sociais, nas pessoas da Kátia e do Rafael. Também a todos os funcionários da biblioteca, sem os quais seria uma tarefa, impossível realizar a pesquisa.

Aos professores João Baptista Borges Pereira da Universidade de São Paulo e Teresinha Bernardo da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por ambos contribuírem com apontamentos durante a qualificação, os quais melhoraram minha percepção do debate realizado em minha tese. Ainda a professores (as) desta universidade, quero expressar gratidão a Carmen Junqueira e Edgard Assis de Carvalho por fazerem provocações que trouxeram grande contribuição para a tese. Ao professor Delcídes Marques, da Universidade Federal do Vale do São Francisco, minha gratidão pelas brilhantes observações, sugestões e considerações que me foram dadas a longo da pesquisa.

Ao prefeito do município de Franco da Rocha durante o período desta pesquisa, Francisco Daniel Celeguim de Moraes (Kiko), minha gratidão pelo estímulo. Aos colegas de trabalho da Prefeitura do município de Franco da Rocha, quase um capítulo a parte, Luiz Fernando e Brandino Bueno de Moraes, que me desafiaram a continuar a pesquisa diante de compromissos que

pareciam me impossibilitar chegar até aqui. A todos da Secretaria de Gestão Pública e da Secretaria da Fazenda do município de Franco da Rocha.

Aos colegas, que durante a longa jornada de formação, dividiram momentos importantes na sala de aula, na organização de números da revista NURES – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos de Religião, dirigida pela professora Eliane Hojaij Gouveia; a todos os colegas pelos debates promovidos, de modo especial, ao Felipe Cuyabano e a Michelle Veronese, esta última, de maneira especial, pela sua paciência em reler a minha tese e apontar diversos problemas na configuração do texto e na escrita, coisas que o cansaço já não me permitiam enxergar.

Aos amigos também pesquisadores Rogerio Moura, Mizael Souza, Francisco Benedito Leite e José Edilson Teles, os quais, promoveram diferentes debates transversais que perpassaram questões como: epistemologia, método e teoria, trazendo contribuição, direta e indiretamente, para questões implícitas em minha pesquisa. Ao meu amigo José Edilson Teles, minha gratidão especial pelo seu apoio com as fotografias, por me emprestar sua técnica apurada com a imagem associada a sua perspicácia como antropólogo.

Aos meus pais, Adão Chaves e Maria Aparecida Chaves, por me propiciarem uma vida simples associada a uma educação libertadora, por me ensinarem a lutar todos os dias, a insistir e a superar as desigualdades e os preconceitos que nos são impostos, minha profunda gratidão.

E por fim, sabendo de antemão que deixarei alguns de fora, por esquecimento ou falhas em minhas anotações, registro aqueles que mais de perto me possibilitaram conhecer aspectos de uma vida que foi capaz de modificar minhas perspectivas da pesquisa, destaco aqueles que direta ou indiretamente me ajudaram; algumas pessoas anônimas, que me forneceram pistas importantes que me ajudaram a resolver problemas apontados na pesquisa e resultaram na escrita desta tese. Cito aqui: Taiana Garcia, Secretária de Cultura do município de Franco da Rocha neste período; Neiva Gomes Luiz Hernandez, vereadora e mulher do falecido ex-prefeito Benedito Hernandez, um dos romeiros e organizadores da Festa de Santa Cruz dos Valos por muitos anos; Diego Hernandez, filho do ex-prefeito Benedito

Hernandez e bisneto de Emílio Hernandez, família de origem espanhola e propulsora do evento durante muitos anos; Carlos, mais conhecido por Tordé, um dos fundadores de outras pequenas romarias na região, como a de Franco da Rocha até a cidade de Pirapora do Bom Jesus; Nelso Coutinho Júnior, romeiro, devoto e morador da cidade; Caetano, filho de rezador, atual rezador-capelão de diversas festas no município, oficiante de rezas populares tal como festejos de São Gonçalo, reconhecido na atualidade por diversos festeiros como o mais importante rezador na Festa de Santa Cruz dos Valos; Laurindo, rezador, dos mais antigos e auxiliar nestes festejos; Dito do Rufino, festeiro e rezador, dedicado à Festa de Santa Cruz (*in memoriam*), falecido durante o período dessa pesquisa, e ainda, por muitos anos foi um dos responsáveis pela manutenção da Capela dos Valos (a entrevista com ele foi realizada no ano de 2016); Dito, festeiro e rezador, também auxiliar nos festejos de Santa Cruz e São Gonçalo, e, por fim, Toninho Carvalho, antigo morador da região do Mato Dentro e participante da romaria, também neto e bisneto de organizadores.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo apresentar, por meio de análise qualitativa, a realização de uma Festa conhecida popularmente como *Festa da Santa Cruz dos Valos*, na cidade de Franco da Rocha, aclamada pelos devotos como centenária, bem como os desdobramentos de suas práticas devocionais nos *Festejos realizados a São Gonçalo*. A pesquisa de campo se utiliza das técnicas da etnografia, história de vida temática e revisão de fontes documentais; realizada entre os anos de 2015 e 2018 e concentra-se na análise dos rituais da Festa e do percurso da Romaria, cujo trajeto se estende de um bairro urbano à uma região rural, conhecida popularmente como Mato Dentro, e é realizada anualmente, enquanto que os desdobramentos das práticas religiosas são observados nos festejos a São Gonçalo que não possuem calendário fixo e nem localização, mas é realizado conforme acerto entre promesseiros, devotos e rezadores. A tese estabelece diálogo com a clássica literatura antropológica, em especial Rubem Cesar Fernandes (1994), Carlos Alberto Steil (1996) e Carlos Rodrigues Brandão (1981; 2007), os quais tratam dos fenômenos religiosos em contextos urbanos e rurais. Em meu caso, a partir da etnografia, procuro abordar questões próximas as tratadas por estes autores, com o principal intuito de apreender um conjunto de práticas e narrativas relacionadas à invenção de uma tradição religiosa invocada popularmente como centenária e analisar suas estratégias de transmissão desta tradição. Trata-se, portanto, de uma análise etnográfica que nos permite compreender as dinâmicas de disputas por narrativas e do modo como estas transformam as relações estabelecidas nesse contexto. Afim de tratar dessas transformações, utilizo-me do conceito de *liminaridade* elaborado por Victor Turner (2008; 2013), embora colocando-o em outro plano analítico.

Palavras-chave: Religião. Tradição. Liminalidade. Memória. Cidade.

ABSTRACT

This thesis aims to present, through qualitative analysis, a feast popularly known as the Feast of the Holy Cross of Valos, that takes place in the city of Franco da Rocha and is considered by devotees a century old celebration. It also presents how the feast devotional practices influence the celebrations in homage to São Gonçalo. The field research uses the techniques of ethnography, thematic life history, and review of sources documentaries, between 2015 and 2018, and focuses on the analysis of the rituals of the Feast and of the Pilgrimage, which is held yearly and whose route goes from an urban neighborhood towards a rural region popularly known as Mato Dentro. On the other hand, religious practices are observed in the celebrations of São Gonçalo, which have no fixed calendar and no location, being performed according to decisions made by payers of promises, devotees and prayers. This thesis dialogues with the classical anthropological literature, especially Rubem Cesar Fernandes (1994), Carlos Alberto Steil (1996) and Carlos Rodrigues Brandão (1981, 2007), all of them authors that study the religious phenomena in urban and rural contexts. In my case, with an ethnography, I approach aspects close to those studied by the authors above mentioned, having the main intention of understanding a set of practices and narratives related to an invented religious tradition which is popularly addressed as a centennial festivity, and analyzing its transmission strategies. It is, therefore, an ethnographic analysis that allows us to understand the dynamics of narrative disputes and how they can transform relations built in their context. In order to understand these transformations, I use the concept of liminality elaborated by Victor Turner (2008; 2013), but applying it in another analytical level.

Keywords: Religion. Tradition. Liminality. Memory. City.

ABREVIATURAS E SIGLAS

CCB – Congregação Cristão no Brasil

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPCC – Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas

PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

UNICAMP – Universidade de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

CEAGESP – Companhia de Entrepasto e Armazéns Gerais de São Paulo

LISTA DAS FIGURAS

Figura 1 -Cartaz de divulgação da Festa da Santa Cruz do ano de 2017 – Foto de Alexandre Chaves	40
Figura 2 - Mastro permanente da Festa de Santa Cruz instalado no Cruzeiro acima da Capela – Foto Alexandre Chaves	42
Figura 3 – Mastro provisório em frente do carrinho de "Hot-Dog" ao lado da Capela – Foto Alexandre Chaves.....	42
Figura 4 - Vista lateral da capela, acima as imagens, abaixo a Cruz sobre um Andor – Foto: Alexandre Chaves	44
Figura 5 - Barraca das refeições - carnes, linguiças e frango – Foto: Alexandre Chaves	46
Figura 6 - Romeiro colocando um Andor sobre sua charrete – Foto: Jose Edilson Teles.....	49
Figura 7 - Romeiros posicionados a frente da Cavalgada com Bandeiras – Foto: José Edilson Teles	49
Figura 8 - percurso entre a Paróquia e a Capela dos Valos — Fonte: Imagem editada a parti do Plano Diretor Municipal.....	51
Figura 9 - Instalação de Palco e cantores locais. Foto: José Edilson Teles.....	52
Figura 10 - Percurso - area urbana e rural – Fonte: Imagem do Google Maps – Intervenção na imagem com indicação de Trecho realizado por Alexandre Chaves e Diego Kazutaro da equipe de Cadastro técnico da Prefeitura de Franco da Rocha.....	53
Figura 11 - Franco da Rocha em relação a São Paulo. Fonte: Google Maps – editado por Alexandre Chaves	60
Figura 12 - Zoneamento do município de Franco da Rocha. Fonte: Mapa do Plano Diretor Municipal – Editado por Alexandre Chaves	60
Figura 13 - Capela dos Valos celebrando a Festa de Santa Cruz – Foto de José Edilson Teles.....	85
Figura 14 - Capela Nossa Senhora de Aparecida – situada na Estrada dos Ortiz – Região dos Penhas no Bairro do Mato Dentro – Foto de Alexandre Chaves	86
Figura 15 Cruzeiro no canto esquerdo ao fundo da Capela. Foto: José Edilson Teles	112
Figura 16 - Romeiros na Praça da vila Ramos – Foto: Alexandre Chaves ...	117
Figura 17 - Corpos em devoção durante a Cavalgada - Fotos de Edilson Teles	119
Figura 18 - Romeiros organizados para cavalgar em direção a Capela dos Valos - Foto Alexandre Chaves.....	120
Figura 19 - Andores sobre uma mesa no interior da Capela dos Valos – Foto Alexandre Chaves	122
Figura 20 – Devota preparando andor para imagem de São Benedito Foto Alexandre Chaves	123
Figura 21 - Charretes posicionadas para partida da romaria – Foto: José Edilson Teles.....	124
Figura 22 - Romeiro em Charrete na Estrada do Mato Dentro – Foto: José Edilson Teles.....	125
Figura 23 - Romeiro em direção a Capela de Santa Cruz dos Valos – Foto: José Edilson Teles	125

Figura 24 - Romeiros descansando no baú do caminhão – Foto: José Edilson Teles	125
Figura 25 - Romeiros chegando na Capela dos Valos – Foto: José Edilson Teles	126
Figura 26 - Charretes estacionadas na chegada da Capela na estrada que chega ao cruzeiro – Foto: José Edilson Teles.....	127
Figura 27 - Sr. Diego Hernandez - (Romeiro) – Foto: José Edilson Teles	128
Figura 28 - Andor de São Benedito. Foto: José Edilson Teles	132
Figura 29 - Quadro da Capela dos Valos - pintado pelo devoto Nelson Coutinho	146
Figura 30 - Imagem da Capela - Romeiros se organizando – Foto: José Edilson Teles	147
Figura 31 - Imagem do Bom Jesus – Foto: Alexandre Chaves	148
Figura 32 - Romeiro e devoto diante do altar na Capela (lado esquerdo) - Altar/Oratório com diversas imagens (lado direito) – Foto: José Edilson Teles	149
Figura 33 - Entrevista com o devoto senhor Dito do Rufino – Foto: José Edilson Teles	151
Figura 34 - Cartaz de Festa da Santa Cruz dos Valos no ano de 2016, fixado na porta da Capela.....	156
Figura 35 - interior da Capela de Santa Cruz dos Valos durante a chegada dos Romeiros. Foto: Alexandre Chaves.....	158
Figura 36 - Altar de imagens da Capela dos Valos. Foto: José Edilson Teles.....	166
Figura 37 - Vista do Altar ao telhado da Capela dos Valos – Foto: José Edilson Teles	178
Figura 38 - Quadro comparativo das práticas de festejos e devoção.....	180
Figura 39 - Devoto diante de imagens – Foto: José Edilson Teles	181
Figura 40 - Chegada da charrete com imagem de Nossa Senhora - Foto: José Edilson Teles.....	183
Figura 41 – Chegada dos andores e colocados diante na Capela – Fotos: José Edilson Teles.....	184
Figura 42 – Chegada da romaria, devotos em oração dentro da Capela – Foto: José Edilson Teles	184
Figura 43 - Festeiros e Devotos nas barracas ao redor da Capela. Foto: José Edilson Teles.....	185
Figura 44 - Devoto - realizando a locução da Festa – Foto: José Edilson Teles	186
Figura 45 - Chegada de Romeiros montados. Foto: José Edilson Teles	187
Figura 46 - Devotos e rezadores no interior da capela – Foto: José Edilson Teles	189
Figura 47 - Foto de Romeiros e apoio do setor público. Foto: José Edilson Teles	192
Figura 48 - Festeiros cantando, tocando e dançando ao redor das Barracas – Foto: José de Edilson Teles	195
Figura 49 - Altar de São Gonçalo – Foto: José Edilson Teles.....	202
Figura 50 - Devotos rezando diante do altar improvisado – Foto: Jose Edilson Teles	204
Figura 51 - Quadro de diferenciação das funções entre a Festa de Santa Cruz e São Gonçalo.....	208
Figura 52 - Imagem de São Gonçalo – Foto: José Edilson Teles	209

Figura 53 - Quadro de Rituais das Festas de Santa Cruz e São Gonçalo	210
Figura 54 - Devoto acendendo uma vela para iniciar o ritual da dança – Foto: José Edilson Teles	211
Figura 55 - Devoto conduzindo São Gonçalo à dança – Foto: José Edilson Teles	212
Figura 56 - Devotos em oração diante do altar – Foto: José Edilson Teles ...	213
Figura 57 - Mestre e Contra-mestre violeiros preparando a abertura de uma nova volta – Foto: José Edilson Teles.....	215
Figura 58 - Performance do Mestre e Contra-mestre – Foto: José Edilson Teles	216
Figura 59 - Quadro elucidativo da função de São Gonçalo.....	217
Figura 60 - Dançadores de São Goçalo exprimindo suas performances – Foto: José Edilson Teles	218
Figura 61 - Dança de São Gonçalo - As filas se encontrando – Foto: José Edilson Teles.....	220
Figura 62 - Devotas se organizando para a dança – Foto: José Edilson Teles	221
Figura 63 - Devota segurando imagem do santo e uma vela acesa – Foto: José Edilson Teles.....	221
Figura 64 - Devota de São Gonçalo se preparando para a dança – Foto: José Edilson Teles.....	222
Figura 65 - Jovem violeiro iniciando no ofício de contra-mestre – Foto: José Edilson Teles.....	225

SUMÁRIO

RESUMO.....	x
ABSTRACT	xi
ABREVIATURAS E SIGLAS	xii
LISTA DAS FIGURAS	xiii
INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO - I	36
PAISAGENS, ATORES E ESPAÇO.....	36
1. – DO CONTEXTO AO TEXTO	38
1.1 RITUAL DE DEVOÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – ABERTURA	40
1.2 RITOS DE ALIMENTAÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – BARRACAS	46
1.3 RITOS DA PEREGRINAÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – CAVALGADA.....	47
1.4 – PAISAGENS E ESPAÇOS: MODOS DE PERCEBER	53
1.5 – ATORES: MODOS DE VIVER, TRABALHAR E MORAR.....	62
1.6 – ASPECTOS RELACIONADOS A VIDA E MORADIA NA REGIÃO DO MATO DENTRO	63
CAPÍTULO - II	71
CAMPO SIMBÓLICO: MODOS DE CRER, METÁFORAS DA FÉ	71
2 – O CAMPO EM DISPUTA: METÁFORAS DA FÉ/MODOS DE CRER.....	73
2.1 – MODOS DE ACREDITAR – PENTECOSTALISMOS.....	79
2.2 – MODOS DE ACREDITAR – CATOLICISMO	84
2.3 – METÁFORAS DO CATOLICISMO – “MAS NEM TUDO É IGUAL”	88
2.4 – UM MODO DE DEVOÇÃO	94
2.5 A FESTA COMO LÓCUS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	102
CAPÍTULO – III	109
O CAMINHO ENTRE A PARÓQUIA E A CAPELA	109
3 - ROMEIROS E FESTEIROS – DEVOÇÃO E EDUCAÇÃO ENTRE A PARÓQUIA E A CAPELA.....	111
3.1 – O ROMEIRO E A PEREGRINAÇÃO	116
3.2 – A FESTA: ROMEIROS E FESTEIROS.....	133
3.3 – ROMEIRO: ENTRE A FESTA E DEVOÇÃO	136
CAPÍTULO – IV	144

VIDA NO INTERIOR E NO ENTORNO DA CAPELA	144
4. – A CAPELA: O ROMEIRO/REZADOR	146
4.1 – A CAPELA: O CAPELÃO-REZADOR	150
4.2 – REZA – RITO/MITO - CRENÇA	158
4.3 – REZA - LADAINHAS NA FESTA DE SANTA CRUZ.....	163
4.4 – REZADOR E FESTEIRO NA LEGITIMIZAÇÃO DO RITUAL	172
4.5 – A CAPELA E A FESTA	176
4.6 – FESTA/REZA – CHEGADA DOS ANDORES A CAPELA	182
4.7 – A FESTA – MEMÓRIA, ENTRE O LÚDICO E O DIDÁTICO	190
CAPÍTULO - V	199
A “FESTA” VAI A CIDADE - EXTENSÃO DAS PRÁTICAS DA RELIGIÃO POPULAR NA CIDADE.....	199
5. – A FESTA CONTINUA NA CIDADE.....	201
5.1 – ETNOGRAFIA DE UM ENCONTRO – UM FESTEJO	202
5.2 – SÃO GONÇALO: Estratégia de resistência popular	209
5.3 – DEVOÇÃO RITUAL	213
5.4 – DEVOÇÃO E SOCIABILIDADE.....	220
CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	236
ANEXO 1 – Lei Municipal.....	242

INTRODUÇÃO

As preocupações que resultaram no desenvolvimento desta tese nasceram em momentos distintos que envolveram aproximações e distanciamentos de minha experiência. A primeira etapa foi o trabalho de conclusão de minha graduação em Teologia no ano de 2005, preocupado em compreender a ação pastoral ético-teológica a partir de um estudo de caso de uma igreja pentecostal inserida num contexto rural.¹ A segunda etapa resultou em uma pesquisa de mestrado, em que procurei compreender os conflitos e disputas na formação do campo religioso² local a partir da implantação de um pentecostalismo de origem urbana no contexto rural, e ainda, sobre o impacto destes fenômenos na construção de identidades³ para aquela comunidade.

A atual pesquisa resulta de uma tentativa de dar continuidade em um destes momentos de minha trajetória, cujas preocupações apareciam no projeto que desenvolvi para a escrita da tese. Na ocasião busquei aprofundar a compreensão da distensão deste pentecostalismo local, a disputa dele consigo mesmo, o surgimento de cisões no próprio campo religioso protestante. O que observei durante este momento era que a disputa entre os próprios

¹ Naquele contexto de minha formação, o interesse majoritário dos alunos daquele curso envolvia orientações exegético-literárias ou filosófico-dogmáticas. Sem desprezar ou reprovar as preocupações dos colegas, mas seguindo na contramão dessas e ao mesmo tempo orientado por questões socioculturais, elegi como problema de pesquisa a atuação pastoral de um líder pentecostal que descobri existir em um pequeno bairro rural, uma comunidade chamada Mato Dentro, no município de Franco da Rocha (SP). A investigação começou como um projeto de iniciação científica no ano de 2005, tendo como foco a inserção do pentecostalismo naquele contexto de monopólio do catolicismo, posteriormente para elaboração de pesquisa de conclusão de curso busquei compreender as intenções pastorais da primeira Igreja Pentecostal de origem urbana, cujo intuito era realizar missões, proselitismo, evangelizar para “transformar” aquela população, conforme relatos do próprio pastor Jurandir, o fundador da Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas naquele contexto.

² A oferta religiosa produzindo naquele contexto tais disputas, revelando a capacidade das instituições ou de seus indivíduos de atenderem à demanda quer seja ortodoxa ou não, oferecendo de acordo com o capital religioso da instituição ou de seu agente intermediário, podendo satisfazer a demanda local ou criando uma nova, sempre a um novo custo (BOURDIEU, 2001; CHAVES, 2012).

³ Esse desdobramento tem uma relação com a preocupação expressada no trabalho anterior, e o resultado desta pesquisa foi publicado sob o título: *Do sacerdote ao profeta*: presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana. São Paulo: Reflexão, 2012.

pentecostais, ainda que provocasse pluralidade de pentecostalismo, essa apenas acirrava ainda mais a concorrência contra o catolicismo local; nesse sentido o fenômeno indicava uma disputa por uma produção de identidades sociais em oposição ao catolicismo daquele contexto. Além disso, percebia-se ainda a insistência desse pentecostalismo da região rural, em tentar se diferenciar do pentecostalismo de contexto urbano⁴. Neste instante ocorreram modificações em minhas hipóteses, e ao invés de insistir com a ideia de investigar apenas a construção de identidades religiosas numa relação de oposição entre *pentecostalismo* e *catolicismo*, entre *contexto rural* e *contexto urbano* do município⁵, procurei observar as relações sociais contidas neste contexto a partir do catolicismo popular por meio da Festa de Santa Cruz dos Valos no contexto do bairro rural e, ainda, procurando perceber como ocorrem extensões de iguais práticas populares na cidade por intermédio de festejos a São Gonçalo⁶.

Assim, o conceito de identidade antes visto somente sob a perspectiva de segmentos religiosos ou de contextos geográficos, é superada, e passo a descrever a partir da *Festa popular* da região rural e de seus desdobramentos no contexto urbano, como que crenças, afetos, concepções de mundo e solidariedades constróem esse indivíduo ambíguo, de ambos os contextos, do bairro e da cidade, seja por meio de suas diferenças e ou semelhanças. Aqui, no instante da revisão do projeto, ocorreu-me em certo momento que o objeto

⁴ Essa tentativa de se construir como um pentecostal diferenciado daquele de contexto urbano é uma construção do pentecostalismo de curas divinas, conforme depoimentos do pastor Jurandir ao falar sobre a inserção do pentecostalismo de origem urbana naquele contexto no ano de 1997 (CHAVES, 2012).

⁵ Buscava compreender a lógica moderna de ocupação do campo religioso por meio das missões protestantes, em sua preocupação proselitista de instalar novas igrejas nos grandes centros urbanos e seus entornos, frente ao caso apresentado do bairro do Mato Dentro, no qual o pentecostalismo se volta para o ambiente rural e rústico do município. Assim um dos objetivos foi identificar, levando em consideração os trajetos e escolhas dos informantes que foram entrevistados neste contexto rural, como estes indivíduos construíam suas justificativas para transformações de natureza política, econômica e sociais ocorridas em seu contexto, no interior do bairro, bem como se o mesmo atribuía ou relacionava tais modificações à presença da nova religião ou ao declínio de suas antigas tradições religiosas.

⁶ O Eixo principal por onde ocorrem a publicização das práticas populares desse catolicismo é a Festa de Santa Cruz dos Valos, mais tradicional e invocada como historicamente pertencente a tradição rural da cidade, no entanto, será por meio dos pequenos festejos a São Gonçalo, que os mesmo rezadores e devotos organizadores da Festa de Santa Cruz dos Valos, manterão vivas determinadas tradições fundamentais a religiosidade popular daquele contexto. Diríamos que São Gonçalo é uma escola para educação dos sentidos numa tradição catolico-popular da cidade.

pareceu se rebelar contra o pesquisador, contra suas leituras e contra seu aporte teórico. Deu-se, assim, uma inversão no enfoque dos estudos que deixou de ocupar-se unicamente com as oposições entre pentecostalismo e catolicismo local e seguiu em direção à compreensão de uma específica Festa extremamente rica em relações de solidariedade entre moradores da comunidade rural e da cidade.

Foi durante o processo do fazer etnográfico que pude conhecer melhor e mais de perto essa devoção católica de origem popular, denominada de Festa de Santa Cruz dos Valos (doravante Festa). Logo de início percebi que seria muito mais proveitoso investigar aquele bairro rural sob a perspectiva dessa Festa. Assim, ainda que o pentecostalismo naquela região rural tencione as relações sociais e culturais na disputa pelo campo religioso, é na Festa católica popular que mais se tenciona essa aproximação rural-urbano, ora diluindo tais estados de fronteirização, e em alguns momentos provocando cisões esporádicas por meio dos sujeitos que circulam em ambos os contextos do município.

Assim, a terceira etapa desta pesquisa se modifica quando passo a pensar o objeto em sua relação cidade/bairro e urbano/rural sob outro ângulo, e descrevo as relações sociais por uma perspectiva não percebida inicialmente, ou seja, por meio da Festa. Numa expressão de um sentimento próprio de quem pesquisa: o objeto venceu a teimosia inicial do pesquisador, como sempre deve ser, e a Festa de Santa Cruz dos Valos, como percebida durante as pesquisas, se revelou como objeto que tem muito a nos dizer sobre as práticas sociais de uma comunidade que vive entre o bairro e a cidade mediada pela religiosidade popular da região rural.⁷

⁷ Realizei incursões em momentos diferentes na Festa de Santa Cruz dos Valos. Em 2011, num momento anterior à pesquisa atual, já havia conhecido a Festa, mas naquele instante o intuito era apenas conhecer as diferentes dimensões e aspectos da religiosidade popular naquele bairro rural com intuito de acumular material para elaboração do projeto posteriormente. Nos anos de 2015, 2016 e 2017, convencido da importância da Festa de Santa Cruz dos Valos para a pesquisa, o objetivo foi tomar notas dos acontecimentos, da festa e colher relatos dos rituais analisados. Em 2015 foi o ano que me ocupei de analisar a participação dos devotos nos rituais realizados internamente na Capela, de observar a devoção na Capela, sendo este aspecto retomado em 2018 por meio de entrevistas. Em 2016 e 2017 as preocupações foram de observar a romaria, o encontro dos romeiros em frente a paróquia e da cavalgada até o ponto de chegada na Capela dos Valos, tendo retomado algumas entrevistas com romeiros da cidade no ano de 2018. Na Festa de Santa Cruz dos Valos em 2018 em retornei para revisar a chegada dos Andores na Capela de Santa Cruz, assim como para tomar

Durante a pesquisa foram realizadas as coletas de dados, por meio de entrevistas, depoimentos e histórias de vida junto a moradores do bairro, com atenção especial às pessoas que ocupavam papéis sociais de destaque durante a realização da Festa⁸, cujas categorias eles mesmos descreviam como: *festeiros, romeiros e rezadores*; estes trouxeram informações importantes, as quais elucidaram dimensões e aspectos relacionados às hipóteses e problemas tratadas na pesquisa, assim como contribuíram com memórias individuais construindo cada um sua própria narrativa da história⁹.

Vale notar que durante o fazer etnográfico aquilo que foi analisado, traduzido, a partir de minha relação com os meus interlocutores¹⁰, contribuiu para reorientar as preocupações ou os problemas levantados na Festa de Santa Cruz dos Valos como um acontecimento fundamental para compreensão das formas culturais desenvolvidas naquele contexto rural. Isso possibilitou inclusive o não esquecimento de uma herança cultural e histórica

depoimento de outros romeiros que se dispuseram conversar sobre a participação desses na Festa. Os festejos de São Gonçalo não foram acompanhados ao longo da pesquisa, haja vista que, o interesse por São Gonçalo se passava pelo interesse em compreender como os rezadores e devotos mantinham vivas ao longo do ano, as práticas devocionais populares até que retornassem aos festejos de Santa Cruz dos Valos no ano seguinte. Portanto, realizei apenas duas incursões a festejos de São Gonçalo no ano de 2017.

⁸ Foram realizadas cerca de 10 entrevistas, o formato da coleta de informações se deram de modos diferentes, sendo que, com alguns eu marquei entrevistas em momentos fora do festejo, e com outros o único modo de assegurar a entrevista foi realizá-la no momento da Festa de Santa Cruz dos Valos, durante a Romaria ou após o término das Rezas, a depender da função e grau de envolvimento de cada devoto. Inicialmente, o objetivo era simplesmente coletar relatos e depoimentos sobre a Festa, restringindo-me apenas aos organizadores. No entanto, aos poucos selecionei as pessoas que se apresentavam a uma conversa informal, cujo intuito era sempre, conversar sobre a Festa. Os devotos, não importando a categoria a que pertenciam na organização, aos poucos indicavam-me com quem falar, e assim construí um grupo de interlocutores durante a pesquisa dos festejos de Santa Cruz dos Valos.

⁹ Assim, nosso problema inicialmente levantado, de tentar compreender a construção de identidades numa comunidade rural local do município de Franco da Rocha, a partir da tensão social ocasionada pela disputa religiosa entre pentecostais e católicos, ocupa lugar secundário na pesquisa. Neste sentido, observamos que não há nada mais prazeroso nas pesquisas em Antropologia do que vivenciar o trabalho de campo; nele, as narrativas fruto das observações são inspiradoras e poéticas.

¹⁰ É durante o percurso etnográfico, no *observar e ser observado*, que permite uma escrita por onde nossa imaginação perscruta o objeto. Os sons, gestos e cores se apresentam a partir do de nossos interlocutores, suas paisagens (onde as pessoas circulam e vivem, onde ocorrem os experimentos de suas refeições) produzindo assim o gosto de suas receitas. O fazer antropológico, aqui, é o fazer necessário que nos ensina a tocar na existência do outro, e é por meio destes sentidos que se produz tudo o que escrevemos, sendo a escrita antropológica um possível ato de tradução dos sentidos por meio da imaginação.

revivida ano após ano pelos moradores daquela comunidade e reinterpretada pela memória de seus organizadores e participantes.

Nossa hipótese principal é de que os agentes religiosos populares da Festa de Santa Cruz dos Valos¹¹, com participação em outros festejos populares no contexto urbano, especialmente ao realizar festejos a São Gonçalo nas casas em contexto urbano, acabam por promover a circulação de práticas religiosas e valores tradicionais, reintroduzindo assim a crença popular na cidade e, portanto, tanto promovem como possibilitam a apropriação constante de novas ideias e valores religiosos no núcleo de sua cultura local. Uma vez reapropriados, esses elementos permitem, então, a invenção de uma tradição por meio do elemento catalisador do popular, que é a tradicional Festa religiosa. A noção de “invenção” da tradição se assenta na definição de Éric Hobsbawm, que compreende ser a tradição inventada “um conjunto de práticas, normamente reguladas por regras”, práticas de natureza ritual ou simbólica, que procuram inculcar valores e normas através da repetição, implicando num processo denominado de “continuidade em relação ao passado histórico apropriado” (1997, p. 9). Simultaneamente a aproximação com práticas religiosas de contexto urbano proporciona uma suspensão da ordem do estado da fronteirização religiosa (CAILLÓIS, 2015), criando uma condição de *liminaridade* (TURNER, 2013) ou de um estado de transição, borrando assim as fronteiras tradicionais que procuram impor limites entre o sagrado e o profano.¹²

Neste sentido, emprego o conceito de *liminaridade* utilizado por Victor Turner (2013), com o intuito de pensar os problemas relacionados aos processos de transformações ocorridos dentro destes contextos, sejam eles

¹¹ Em especial a romaria, que marca o momento de relação mais intensa entre os devotos moradores da cidade e os moradores do contexto rural do Mato Dentro. Esta devoção, que tem seu roteiro iniciado no bairro de Vila Ramos, com ponto de partida em frente à Paróquia Nossa Senhora de Fátima, num contexto urbano, acomoda a participação de rezadores oficiais de eventos religiosos da cidade, os quais atuam como profissionais da reza e da prece e atendem à demanda por campanhas, novenas e festas a padroeiros nas casas de populares e em festas agendadas.

¹² Os atributos de *liminaridade* ou de *personae liminares* são necessariamente ambíguos, não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, costumes, convenções e cerimoniais. A liminaridade é frequentemente comparada à morte, a estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (TURNER, 2013, p. 98).

rurais ou urbanos, os quais estão submetidos aos efeitos de mudanças. Ao observar tais transformações procuro perceber se na Festa, aquilo que se destaca das práticas sociais, se apresenta como formas – *diferenciadas/parecidas, separadas/integradas, distanciadas/aproximadas, modificadas/mantidas e distintas/análogas* – de práticas tradicionais de contexto rural com práticas sociais de contexto urbano. A transição aqui, torna-se, em alguns casos, uma condição de permanente transformação, no caso específico a Festa de Santa Cruz dos Valos representando tal estado.

Nesta condição de permanente transformação, as narrativas colhidas por meio de depoimentos compõem esta etapa do trabalho, uma vez que as mesmas se apresentam como retratos/recortes de uma representação da história, um olhar sobre como os sujeitos interpretam o sentido histórico da própria existência, se revelando como verdadeiras narrativas em disputa. Assim, considero os debates realizados pela literatura clássica, que investiga aspectos singulares das manifestações religiosas populares no Brasil — em especial aquela que trata do catolicismo denominado popular —, como fundamentais para discussão da tese e para apontarmos possíveis novos desdobramentos para novas questões relacionadas a esta temática.

Ao fazer um pequeno balanço de estudos específicos desta temática, considero necessário pontuar que há, na literatura sociológica clássica, uma preocupação em compreender os processos macros de transformações sociais e culturais, especialmente nas análises que privilegiaram o contexto de transição rural-urbano, isto é, a relação entre tradição e modernidade. Nesse sentido, as manifestações religiosas populares típicas do contexto rural foram objeto de investigação por parte de uma vasta bibliografia cujos antecedentes podem ser demarcados a partir de 1940 (MENDONZA, 2005).

Essa preocupação pode ser percebida no contexto de formação de um dos antropólogos que atuaram no Brasil na década de 40, de origem alemã, mas de filiação aos estudos de comunidades, o professor Emílio Willems. Tais estudos, baseados na intenção de compreender como as mudanças sociais ocorridas em comunidades tradicionais trabalham seus conflitos, suas tensões e as acomodam.

Ocorre que tais pesquisas sociológicas exaustivas inauguraram esta preocupação em compreender as transformações resultantes do processo de urbanização. De acordo com Edgard Mendonza (2005), tomando como objeto de pesquisa municípios e bairros de diversas localidades, mais especificamente no estado de São Paulo, tais estudos se seguiram a um momento de fundação das Ciências Sociais no país (2005, p. 459). Assim, inauguram-se nas ciências sociais brasileiras os chamados estudos de comunidades, que foram os primeiros a influenciarem as pesquisas urbanas no país.

Observando os chamados estudos de comunidades, sua origem e preocupações teóricas, podemos destacar o trabalho de dois importantes pesquisadores no uso do método de estudos de comunidade no Brasil: Emilio Willems, pioneiro, que já na década de 1950 buscava compreender as regiões tradicionais que passavam por processos sociais de transformações, como no caso específico do município de Cunha (1947), no Estado de São Paulo; e Donald Pierson, que escreveu sobre a formação do sociólogo juntamente com Robert E. Park, “sociólogo pesquisador” (1944), e produziu monografias sobre o bairro de Cruz das Almas em São Paulo (1966) e O homem no Vale do São Francisco (1972) .

Apenas para observarmos um exemplo de natureza contrária aos estudos de comunidade em relação ao caso do Bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha , observemos a pesquisa de Willems: “Cunha, tradição e transição em uma cultura rural no Brasil”, na qual o autor nota que o crescimento do protestantismo naquele município gerava desorganização ao sistema de mutirão de trabalho entre os sitiante (o qual operava basicamente em forma de cooperação vicinal), desafiando a manutenção da cultura local. Tendo como justificativa a abstinência da bebida alcoólica, o protestantismo impunha a decadência ao sistema de mutirão de limpeza dos sítios, haja vista que, para os protestantes, os mutirões constituíam-se um problema em virtude do costume dos trabalhadores de beberem a “caninha” antes e depois de suas atividades (1947, p. 37-38). Para entendermos como Willems observa essas transformações em seus trabalhos, precisamos compreender de que modo ele relaciona a cosmologia desse protestantismo aos desajustes ocasionados por

ambos os planos, isto é, as questões de natureza teológica e as atitudes de negação ao trabalho do mutirão.

Nesse sentido, podemos observar mudanças de hábitos e costumes em dois planos: na dimensão das práticas religiosas do catolicismo como catalisadoras de uma tradição e na dimensão das práticas econômicas, racionalizando-as e introduzindo uma nova ideia de trabalho que consistia na substituição do mutirão pela mão de obra assalariada. No caso do Mato Dentro em Franco da Rocha, a presença do protestantismo de tipo pentecostal, proselitista propõem a concorrência religiosa, aumenta a participação do padre na disputa forçando o sacerdote católico a aumentar sua presença e com ela a oferta de serviços a comunidade, a qual antes era menos assistida pela instituição religiosa.

Assim no caso do Mato Dentro observamos um movimento diferente daquele observado na cidade de Cunha, não temos práticas catalisadoras de uma tradição, mas temos acirramento da disputa, da tensão, o que proporciona melhoria na oferta de serviços religiosos. No caso do plano econômico nada se modifica, o bairro do Mato Dentro sofre a decadência dos bairros rurais paulistas, tal como visto por Queiroz (1967), e do ponto de vista das relações econômicas, sua produção agrícola, pecuária ou pastoreio é insignificante para ocasionar modificações na comunidade local por conta da alteração das práticas religiosas. O que se coloca em jogo no bairro do Mato Dentro é que o catolicismo e o protestantismo travam uma disputa simbólica que pode fortalecer ou enfraquecer as narrativas de suas tradições. Portanto, compreendemos que avançar sobre outras propostas e leituras seria procurar compreender a Festa, seja Santa Cruz dos Valos ou São Gonçalo, por meio de narrativas que procuram construir as memórias desta tradição cultural.

Neste ponto a memória de uma tradição por meio dessa Festa popular torna-se fundamental para considerarmos a hipótese de que essa “memória” atue como resistência a certa tentativa de colonização da cultura urbana sobre os costumes e práticas sociais desse contexto rústico; que neste caso, diferentemente das tradições, é possível aplicar ao contexto analisado o conceito de Hobsbawm de que os costumes são mais flexíveis, se amoldam,

com o intuito de fazer prevalecer e sobreviver uma narrativa tradicional e determinante:

O costume, nas sociedades tradicionais, tem dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente (1997, p. 10).

O contexto de Festa, de vida religiosa e de reflexão sobre a memória de práticas do passado, torna-se uma das últimas barricadas de resistência ao esquecimento, tornando todo empreendimento religioso popular, um rito que narra muitas histórias particulares como memória de uma tradição, sejam individuais ou coletivas, que não sobreviveriam se não se conectassem com a Festa como grande ato de recordação de um passado configurado por diferentes narrativas do romeiro, do festeiro, de rezador, do pai/mãe, do avô/avó e do bisavô e bisavó.

Seguindo ainda esta hipótese reafirmamos que esse recordar ou lembrar, se refere ao mundo exterior, dos quais os agenciamentos fazem parte, ou seja, orienta-se a partir de um contexto social específico, e é explicado pelas leis da percepção coletiva, tal como afirma Maurice Halbwachs, no sentido em que o indivíduo faz parte do grupo da memória, no qual o mesmo é lembrado e lembra-se de fatos que se conservam (2003, p. 62). Sendo assim, ao analisar o sentido dos relatos dos devotos da Festa de Santa Cruz dos Valos consideramos que “esta memória se enquadra numa moldura social, num quadro de referências” (2003, p. 44). Tempo, memória e esquecimento parecem uma reedição constante nas culturas populares de uma temática cara, promovida por Halbwachs¹³.

¹³ O sociólogo Maurice Halbwachs é apontado como um refinado pesquisador da universidade francesa. Suas teses resultam de discussões produzidas a partir da filosofia social, tendo como base seu trabalho orientado por Henri Bergson, de quem o próprio Halbwachs afasta-se posteriormente, desenvolvendo suas principais teses a partir da escola sociológica francesa, especialmente do grupo de estudiosos ligados a escola durkheimiana. Resultam destas preocupações do autor duas grandes obras, sendo: “Os quadros sociais da memória” e “Memória coletiva”. As teorias e obras do autor são tratadas na literatura sociológica de língua portuguesa especialmente por Desroche, Bastides e, no Brasil em especial, por Renato Ortiz; e na psicologia social por Ecléa Bosi (BARRERA RIVERA, 2000, p. 70).

A memória sempre depende de seu contorno social¹⁴, o que contribui para pensar o problema da religião no contexto analisado como algo fundamental nesta pesquisa. Descrever a Festa de Santa Cruz dos Valos é reconstruir memórias sobre o passado, podendo referencia-las enquanto tramas das identidades individuais e coletivas, conservando sempre a identidade que depende sempre de um contorno social. A memória se torna uma condição da identidade, dos grupos e das pessoas¹⁵. Sem deixar de reconhecer a importância do indivíduo neste processo, aliás, considerando a memória individual um ponto de vista sobre o coletivo¹⁶ e esse ponto modificando-se de acordo com o lugar ocupado pelo indivíduo¹⁷, que varia conforme a relação mantida com outros indivíduos (HALBWACHS, 2003, p. 32).

É importante, acerca do sentido de lembrança, do “ato de lembrar”, destacar uma espécie de processo de decomposição e recomposição inserido numa atividade racional muito intensa, e nesse contexto observar que a memória surge como um marco simbólico dos indivíduos pertencentes a essas coletividades (BARRERA RIVERA, 2000, p. 78). Nessa análise considera-se fundamental a memória cultural¹⁸, na qual a noção de correntes de memória,

¹⁴ A questão da memória perpassa o que Halbwachs (2003) chama de *as tramas das identidades individual e coletiva*, uma ideia presente em sua obra. A memória conserva a identidade, para o autor a memória sempre dependerá de seu contorno social.

¹⁵ Por essa razão Halbwachs enxergava na exclusão da memória a causa da alienação da classe operária. Por isso que o autor afirmava que em contexto de crescimento do fascismo a memória se torna um dever. Sendo assim, compreende-se o distanciamento de Halbwachs de seu orientador Bergson, como sendo uma crítica ao seu individualismo (RIVERA, 2000, p. 75).

¹⁶ Neste ponto o filósofo Paul Ricoeur critica a posição teórica de Maurice Halbwachs afirmando que “é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca social. Ora, esse ato de recordação é a cada vez que realizo, nosso ato. Acreditá-lo, atestá-lo não pode ser denunciado como uma ilusão radical. O próprio Halbwachs acredita poder situar-se no ponto de vista do vínculo social, quando o critica e o contesta. A bem da verdade, o próprio texto de Halbwachs contém recursos de uma crítica que pode ser voltada contra ele. Trata-se do uso quase leibniziano da ideia de ponto de vista, de perspectiva: “De resto, diz o autor, embora a memória coletiva extraia sua força e duração do fato de que um conjunto de homens lhe serve de suporte, são indivíduos que se lembram enquanto membros do grupo” (2014, p.133).

¹⁷ A memória é sempre coletiva mesmo na ausência dos outros e também quando a memória individual parece ter certa autonomia, pelo fato de que os indivíduos permanecem perpassados por correntes de memória que determinam ou guiam o trabalho de memória (BARRERA RIVERA, 2000, p.81)

¹⁸ Barrera Rivera (2000, p. 87) nos afirma que, com o “solitário de Londres”, Halbwachs abandona a análise a partir dos grupos reais e passa a trabalhar com o conceito de correntes de memória e a memória coletiva passa a ser explicada como construção cultural. Halbwachs evolui em direção a uma memória cultural, utilizando nesse sentido o conceito de memória coletiva em *La Topographie legendaire des evangiles en terre sainte* Paris: PUF, 1971.

tomando como modelo Halbwachs, nos apresenta a memória traduzindo as tradições de lugares sagrados que escondem um dinâmico jogo da memória coletiva que apresenta mudanças nas tradições dos lugares sagrados a partir de diversos relatos de peregrinos, de modo que as tradições tornam-se resultados de reconstruções geradas pelas necessidades do presente¹⁹. Em nosso caso, a Festa de Santa Cruz é narrada sob pelo menos três perspectivas: 1) do Rezador, 2) do Romeiro, e 3) dos Festeiros; sendo possível ainda diferenciarmos as diferentes narrativas dentro de cada uma das categorias, uma vez que, principalmente entre os rezadores e os romeiros, e entre os rezadores e os festeiros existem divergências quanto à execução dos rituais, acerca dos valores morais, das crenças presentes e do sentido histórico do acontecimento da Festa.

A tradição, no sentido dado por Hobsbawm, enfrentará o dilema da fidelidade às origens, por isso a identidade religiosa deve ser mantida ou adaptada às exigências do presente, onde circunstâncias sociais acabam por determinar uma nova tradução da religião, criando uma relação entre sobrevivência e recriação no cenário religioso, cumprindo um papel de integração social entre passado e presente. Neste caso é possível observar que o Romeiro sr. Diego Hernandez nos revela que o ritual da cavalgada, denominada por todos de romaria, foi um ato introduzido e patrocinado na Festa de Santa Cruz dos Valos por conta de uma promessa de seu avô Emílio Hernandez (será discutido mais adiante, no capítulo 3 desta tese), o qual em sua devoção particular (São Benedito) prometeu que o conduziria em andores de sua casa até a Capela dos Valos, e isso acabou tornando sua promessa individual num ritual coletivo incorporado à Festa, assumindo pela comunidade um valor maior do que o da reza em determinados momentos dos festejos.²⁰

¹⁹ Neste ponto afirma Hobsbawm, que essa questão não exclusivamente sociológica dependerá do auxílio da antropologia, de onde “poderemos elucidar as diferenças que porventura existam entre as práticas inventadas e os velhos costumes tradicionais” (1997, p.19).

²⁰ Importante pontuar aqui que, para Maurice Halbwachs, a religião rompe sem abandonar completamente, pois no fundo ela necessita apresentar-se como detentora da verdadeira tradição e desqualificadora das concorrentes como “falsas memórias” (2003, p. 44-45). É por essa razão que um ato individual, de cumprimento de uma promessa de uma única pessoa, passa a constituir valor coletivo, sendo legitimado pela religião, por onde agora, não mais a única memória individual do romeiro promesseiro constitui-se fundamental para a Festa, mas as muitas memórias coletivas que passam a narrar a romaria ou cavalgada por legitimidade

Ainda acerca da importância do conceito de “memória coletiva” para esta pesquisa, importante ressaltar o vínculo da memória individual às múltiplas memórias coletivas, sendo as correntes da memória sua contribuição mais importante, na qual a memória individual é posta em cruzamento com as múltiplas correntes de memória que se tornam autônomas, e que, nos conduz à noção de memória cultural. Halbwachs enfatiza a *dinâmica da crença religiosa e não seu conteúdo* (2003, p. 49), e nessa dinâmica a memória acaba por ocupar um lugar fundamental²¹. Este é o caso que me fez encontrar nos festejos a São Gonçalo uma continuidade da experiência da Festa de Santa Cruz dos Valos, isso enquanto uma tradição revisitada que estimula uma memória coletiva, quando especialmente realizado o processo ritual de festejos em cumprimento de promessas a serem cumpridas por atores sociais guardiões de um patrimônio da crença religiosa.

Assim, a lembrança vista em cada ato de devoção, ritual ou depoimento de festeiros passa a ser visto como uma ação presente do indivíduo, um esforço para olhar para trás²², elemento fundamental para compreendermos o processo de reconstrução deste passado pelas lentes do presente, ou como nos ensina Elcléa Bosi “para tratarmos a memória como uma tentativa, um esforço, vão ou glorioso, de reconstituir o passado perfeitamente” (2012, p. 55) no qual, na maior parte das vezes, lembrar tornar-se-á não apenas reviver, mas refazer, reconstruir ou repensar com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado.

religiosa. Fosse um evento unicamente do romeiro já teria se acabado, mas legitimado como elemento fundamental à memória do conjunto da sociedade local, adquirindo *status* e valor de sagrado pelas condições materiais dos romeiros.

²¹ Este procedimento de Maurice Halbwachs, de acordo com Barrera Rivera (2000, p. 73), o afasta dos fundadores da Escola sociológica francesa, uma vez que Halbwachs não trata e não se interessa pela dicotomia do *sagrado* e do *profano*, distinguindo e elegendo as “coisas concernentes à vida material” (concreta) como fundamentais as suas hipóteses, embora reconheça “coisas do espírito” que são concernentes ao domínio da religião, mas nunca sendo aquele o “profano” e este o “sagrado” como apresentado por Émile Durkheim (2008, p. 67-68).

²² Os gregos utilizavam duas palavras para tratar da retomada de uma história fundadas em duas perspectivas distintas. Conforme Paul Ricoeur, uma retrata o aspecto cognitivo, e a outra o aspecto pragmático (2007, p. 23). Desse modo Ricoeur coloca duas perguntas para desenvolver uma discussão sobre o tema da “memória”, a primeira deve responder “De que é a lembrança?”, e a segunda “De quem é?”. Neste sentido, afirma o autor, os gregos eram instrutivos ao utilizar dois termos para desenvolver o problema, *mneme* e *anamnesis*, cujo intuito era designar de um lado a lembrança, passivamente no limite, a ponto de caracterizar sua vinda ao espírito como afecção – pathos -, de outro lado, a lembrança como objeto de uma busca geralmente denominada recordação *recollection* (p. 23-60).

Desse modo, tanto na Festa de Santa Cruz dos Valos como nos festejos a São Gonçalo, ao tratarmos do conceito de memória, consideramos especialmente os momentos em que emergem as narrativas pessoais de cada entrevistado, dos relatos etnográficos e dos rituais executados durante o tempo da Festa. A partir de tais relatos o passado parece reorganizado, reeditado, recontado pelas diferentes e divergentes memórias das faces de uma tradição cultural “inventada” como afirma Hobsbawm (1997), permitindo situar o objeto e os problemas da pesquisa sob as diferentes perspectivas de meus interlocutores.

De modo que, o que se revela sobre o descansar da montaria, os contos dos romeiros, do pasto para os animais, do rezar um pouquinho, das conversas entre as refeições, dos “contos e casos” contados entre as bebedeiras após as obrigações religiosas, da devoção durante a cavalgada, e, enfim, de todo acontecimento denominado “Festa de Santa Cruz dos Valos”, torna-se um enorme memorial, que cria condições para que os indivíduos que dela participam possam continuar a jornada, ano após ano, sem que a comunidade local e a cidade esqueçam as memórias de seus antepassados, se desvinculando de suas lembranças.

Essa temática das estratégias de circulação das crenças e práticas da religiosidade católica popular, será discutida no capítulo cinco dessa tese, a partir de uma etnografia de um festejo específico a São Gonçalo, cujo objetivo é identificar a partir dos mesmos personagens denominados de festeiros e rezadores, que também (em sua maioria) organizam anualmente a Festa de Santa Cruz dos Valos, como as mesmas práticas religiosas populares do contexto rural circulam na cidade, em seus contextos urbanos.

Assim, a pesquisa de campo se revelou oportuna e eficiente ao possibilitar como ponto de partida os eventos observados pelo pesquisador, especialmente a descrição de uma específica situação²³, a fim de analisar a Festa de Santa Cruz dos Valos; tendo como ponto inicial o encontro dos

²³ Os recursos do método qualitativo são fundamentais, uma vez que considero a totalidade dos problemas do objeto na sua descrição, lembrando que o “observador é alguém que possua uma identidade que acaba, por vezes, recriada na relação com o observado” (VIDICH; LYMAN, 2006, p. 50) tal como, que o processo de *escrita* torna-se um trabalho complementar e necessário ao *ver e ouvir* no lugar onde acontece (OLIVEIRA, 2006, p. 26).

devotos para realização das rezas dentro da capela, e posteriormente do trajeto da cavalgada entre a paróquia na cidade e a mesma capela na região rural. Esta análise me permite conectar um conjunto de narrativas em disputas na Festa de Santa Cruz dos Valos. Neste exercício de observação, o olhar e o ouvir²⁴ se complementam na busca por compreender o funcionamento tanto da Festa e da extensão de suas práticas por intermédio de festejos a São Gonçalo, buscando conectar tais práticas devocionais individuais com o todo da comunidade, da vida comunitária.²⁵

Esse processo complexo da escrita exige o reconhecimento de escolhas políticas e epistemológicas, que são marcados por um ato hermenêutico de criação, seja na seleção de dados, seja no momento em que é dada atenção a um objeto e não a outro, em que detalhes não são observados ou descritos no trabalho de campo.²⁶ Tudo isso independe da busca por pureza de adequação ou inadequação, mas representa “um lugar para a invenção” (OLIVEIRA, 2003, p. 31; VIDICH; LYMAN, 2006, p. 52; CLIFFORD, 2011, p. 55).

É então, na condição de observador participante que realizo a discussão com os denominados tradicionalmente “conceitos nativos” e não “sobre os conceitos”; é neste caminho que primeiramente procuro compreender aquilo que o devoto e festeiro de Santa Cruz dos Valos pensa de si mesmo, para somente então verificar como e onde minha construção de significados e considerações teóricas pode tornar-se inadequadas e inconvenientes ao meu objeto (GEERTZ, 2014, p. 64).

²⁴ A relação do pesquisador com o morador/habitante, religioso fervoroso ou simples participante não se constrói de forma assimétrica. É necessário que o primeiro transforme o contato *pesquisador/informante* em *pesquisador/interlocutor*, tal como observado por Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p.25-26), constituindo assim uma nova relação, mais dialógica e simétrica, de modo a transformá-la em interação.

²⁵ O olhar e o ouvir tornam-se meios necessários a fim de não desconsiderar aquilo que, na pesquisa, pareça destoar das referências, no sentido pontuado por Gluckman que a unidade de observação do antropólogo deve ser “uma unidade de vida e não um costume” (2010, p.322), compreendendo assim a comunidade inteira como importante para a análise das transformações que ocorrem no interior do objeto através de suas práticas sociais.

²⁶ Assim, o olhar e o ouvir constituem nossa percepção, enquanto que o escrever torna-se parte indissociável de nosso pensamento, tendo em vista que escrever é um ato simultâneo ao ato de pensar. Para tanto, ao expor essa escolha metodológica que percebo a possibilidade de uma reflexão sobre essa atividade de encontro com o campo, bem como para se educar a experimentar a crítica sobre o olhar que detenho sobre o objeto e a auferir a regulação do aparelho de campo, se muito perto ou se demasiadamente distante, o que também é considerado por Roberto Cardoso de Oliveira (2006).

Neste sentido, poderia dizer que tanto Evans-Pritchard (1978), como Clifford Geertz (2014), guardados os distanciamentos teóricos e ambições epistemológicas de cada um destes, contribuem com o interesse por aquilo que o outro pensa acerca de si mesmo²⁷, ou ainda sobre como traduzir esse mesmo pensamento (GEERTZ, 2014, p. 50), e neste sentido empreendo esforços para proporcionar uma escrita que procura combinar ambas as questões postas, ou seja, aquilo que meu interlocutor pensa sobre si mesmo e a tradução que faço de seus costumes ao escrever o meu texto visando um leitor.²⁸ Desse modo, a pesquisa antropológica mantém viva a ideia, de que aquilo que se aprende ou se descobre é algo sempre provisório e contextualizado, sempre tendo com referente o contexto observado.²⁹

É preciso considerar, não anulando as diferenças entre o “nós” e o “eles”, que o sintagma de uma antropologia simétrica não quer significar que tudo seja igualado, mas de uma necessidade de se trabalhar critérios, exigências e procedimentos iguais para se fazer antropologia sobre “nós” e “eles” (GIUMBELLI, 2006, p. 263); o que nos faz parecer trabalhar a antropologia simétrica, mas não é dela que procuro tratar aqui nesta

²⁷ Evans-Pritchard (1978), pesquisa os povos Azande interessado em conhecer o que oensa aquele povo. Como opera a lógica do pensamnto deles. Emerson Giumbelli (2006) afirma que Evans-Pritchard escreveu, no auge de um paradigma que privilegia as relações sociais, um livro sobre como os Azande pensam, no interesse pelo plano das crenças e do pensamento (p.264-265). Clifford Geertz chama esse processo de fazer antropologia de tradução, e para tanto reconhece que o emprego do conceito “tradução” na área de antropologia é muito comum desde Evans-Pritchard (2014, p.15).

²⁸ O fato de a antropologia nos possibilitar *ver* e *ouvir* o “outro”, antes mesmo de *escrever* o que pensamos sobre este, acaba nos concedendo a oportunidade de perguntar de modo mais ajustado *o que pretendemos compreender*, uma vez que, para se obter boas respostas, existe a necessidade de elaborarmos perguntas adequadas à compreensão do nosso objeto (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.299). É então, neste movimento – *ver, ouvir e escrever* – que passo a compreender o que o “outro” pensa sobre si mesmo por meio da Festa de Santa Cruz dos Valos, no mesmo sentido que observa Mariza Peirano, da impossibilidade da antropologia tratar de “fato social” mas, sim de “fato etnográfico” (1995, p.16). Assim, a etnografia se apresenta ao antropólogo como uma tela à um pintor, e no ato de descrever grupos sociais observados, produz-se diferentes imagens de um quadro social que, representado a partir da etnografia, revela suas constantes transformações na sociedade. É assim que descrevemos esse acontecimento Festa de Santa Cruz neste contexto rural da cidade. É por meio dele que percebemos o movimento de transformação social da religião, da economia, da política, enfim, da cidade de Franco da Rocha.

²⁹ . Também há de se considerar que a maior contribuição da antropologia não se encontra em suas respostas, mas sim nas questões formuladas, condição necessária a esse caráter de incompletude das etnografias, revelando-se em forma de resistência contra a imposição de classificações exógenas, colonizadoras e impostas à construção “nativa” (PEIRANO, 1995, p. 19).

justificativa da escolha do meu método, mas considerar legítima e não ingênua a perspectiva do meu interlocutor. Esse ponto de partida, necessariamente, precisa ser o elemento por onde tramita o pensamento, a crença, os discursos destes sujeitos. Nesse sentido, este é o problema que norteia a discussão dessa tese, o ponto de referência mais importante por onde circulam os pensamentos dos meus interlocutores, ou seja, a “Festa”³⁰, o elemento referência desta pesquisa, pelo qual desdobram-se todos os demais problemas analisados na tese. É na Festa e por meio dela que *memórias, afetos, crenças e opiniões* tomam determinada forma social e é por meio dela que a comunidade local imprime suas ideias e valores, buscando fazê-los prevalecer dentro do contexto da comunidade. Essas formas de representação da realidade do grupo observado, são descritas a partir de suas narrativas³¹, apresentadas como tentativas de reconstrução de uma memória constantemente inventada, buscando confrontar assim as incompreensões por parte do pesquisador, considerando que “na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições ‘inventadas’ caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial” (HOBSEBAWM, 1997, p. 10).

Por outro lado, a tese busca provar, como os principais atores sociais envolvidos na organização da Festa de Santa Cruz dos Valos, os agentes e sacerdotes populares, mobilizam antigas e novas práticas observadas, reconfigurando-as, reintroduzindo-as e ressignificando-as. Tal mobilização ocorre de modo tão eficiente e eficaz, que os tornam capazes de produzir enunciados que favoreçam a manutenção de práticas tradicionais desta religiosidade popular, dentro ou fora de seu contexto originário, proporcionando ao devoto as condições de manutenção de uma tradição cultural por meio dessa forma de religiosidade que se apresenta dinâmica nesse contexto. Para tanto, nossa tese se desenvolve com a seguinte estrutura:

³⁰ Existe um esforço na atualidade para explicar o fenômeno da religiosidade popular por meio do imbricamento com o turismo. Não quero desconsiderar aqui que o turismo, os negócios e o marketing não tragam quaisquer contribuições para pensarmos a religiosidade popular. No entanto, minha crítica é de que, não são esses os elementos fundamentais. É por meio das festas religiosas que melhor compreendemos as práticas populares como fenômeno da antropologia. É na festa que se encontram as razões teológicas, políticas e culturais mais fundamentais a construção da religiosidade popular, da qual o turismo se torna apenas um elemento do fenômeno.

³¹ A autorização para publicação das entrevistas ou depoimentos encontram-se de posse do pesquisador, bem como sua integralidade.

Capítulo 1 – Paisagens, Atores e Espaço. Neste capítulo procuro fazer um relato panorâmico que descreve o contexto rural e urbano da cidade de Franco da Rocha. Apresento o trajeto religioso da Festa de Santa Cruz dos Valos, desde o primeiro contato do romeiro com a capela, os atos de devoção e o percurso da cavalgada da cidade até o bairro do Mato Dentro, do contexto urbano ao rural, as paisagens e os personagens. Neste sentido situo o objeto e o tema nos contextos geográfico, político e econômico da região, tanto para perceber o quanto este ambiente serve de base para as análises, diálogos e debates como para assentar o tema da religiosidade popular por meio da Festa de Santa Cruz dos Valos neste contexto onde se desenvolvem as práticas sociais.

Capítulo 2 - Campo simbólico e metáforas. Neste capítulo apresento o campo religioso no contexto do bairro, nesse sentido aprofundo os aspectos da religiosidade local, os modos de crer daquela região, os tipos de religiosidades presente, a fim de que possamos compreender como se constroem as estratégias de manutenção de uma religião tradicional para a região, em detrimento da construção de um campo religioso em disputa. Observo de modo específico que tipo de catolicismo estamos tratando, quais as metáforas utilizadas para nomeá-lo naquele contexto, e ainda, sobre a importância da Festa de Santa Cruz dos Valos para tratarmos das devoções em disputa no contexto rural de Franco da Rocha.

Capítulo 3 — O caminho entre a paróquia e a capela: Romeiros, Rezadores e Festeiros. Neste capítulo, reconecto a etnografia apresentada no primeiro capítulo, e procuro tratar com especificidade das principais categorias de análise daqueles que desempenham papel fundamental na organização da Festa de Santa Cruz dos Valos, observando os agenciamentos coletivos do percurso da romaria, da Festa, mostrando como se representam as crenças e seus valores por meio de seus rituais, ambos vistos como acontecimentos sagrados na perspectiva de seus participantes.

Capítulo 4 – A vida no interior da capela, rito, crença e prece. Aqui, novamente realizo conexão com o primeiro capítulo da tese, e retomo a devoção na capela, o objetivo primeiramente com objetivo de descrever e aprofundar a discussão sobre a prece, sobre como ela representa o conjunto

de crenças, valores, e em segundo lugar sobre como o rito se torna capaz de atualizar as narrativas sobre o passado e reavivar a tradição no presente. Destacamos neste ponto como essas crenças se articulam no espaço da Festa, descrevendo também como se constroem as relações entre sagrado e profano no contexto do festeiro, do romeiro e do rezador. Neste instante da tese tratamos das narrativa acerca dessas memórias dos rezadores e dos festeiros, das pessoas mais ligadas à tradição e, portanto, ao contexto rural, dos moradores do entorno da capela, e ainda de como se constroem os relatos dos romeiros, suas crenças na tradição religiosa popular e a crítica que fazem as transformações ocorridas durante a realização da Festa, ou seja, a disputa pela tradição.

E, por fim, o *capítulo 5 — “A Festa” vai à cidade: extensão das práticas da religiosidade popular no contexto urbano*. Esse capítulo trata de como a tradição católica popular, de contexto rural, devolve essa forma de devoção popular à cidade, ao contexto urbano. A proposta é descrever e analisar como os agentes religiosos do contexto rural (rezadores, romeiros e festeiros) desenvolvem estratégias de reprodução dos valores religiosos dessa tradição, estendendo suas práticas populares para fora do espaço da Festa de Santa Cruz dos Valos. O destaque se dá aos festejos de São Gonçalo, por conta do interesse comum de devotos de diversas regiões da cidade, que circulam na Festa de Santa Cruz, mas mantém interesse em fazer promessa ao Santo Violeiro ou ajudar algum outro devot a cumpri-la. Deste modo, utilizaremos uma etnografia de um festejo específico, realizado na região central do município com a participação de diversos devotos/rezadores que compartilham tanto da tradição da Festa de Santa Cruz dos Valos como de São Gonçalo.

CAPÍTULO - I

PAISAGENS, ATORES E ESPAÇO

*“E o que é isso aqui ?”(pesquisador)
“Isso aqui é Mato Dentro” (morador da região)³²*

³² Essa epígrafe é um fragmento de fala de um de meus interlocutores concedida em entrevista, quando provocava-os a explicarem os significados daquele lugar e os seus limites. Ver também CHAVES, A da S. *A Presença do Protestantismo numa Sociedade Rural - Bairro Mato Dentro*, SP. In: III Congresso Internacional de Ética e Cidadania, 2007, São Paulo. III Congresso Internacional de Ética e Cidadania - Religião e Cultura, 2007. 1 CD-ROM. ISBN 978 85 99019 09-2.

1. – DO CONTEXTO AO TEXTO

Todas as questões colocadas neste primeiro capítulo são apresentadas para podermos compreender as práticas sociais produzidas da situação narrada nos subitens seguintes, de maneira que nesse primeiro momento, descreverei o espaço de relações sociais do bairro rural chamado Mato Dentro, sob a perspectiva de seus moradores e da observação que faço como pesquisador. Apresento não somente a perspectiva dos atores sociais entrevistados, mas aquela que apreendo pela observação de seus campos de relações sociais, de suas paisagens e de suas metáforas, esse conjunto que produz sentido para as diferentes práticas sociais do contexto. Para tanto observo os caminhos, as moradias, os serviços públicos oferecidos à população daquele bairro, os símbolos sagrados, além de outras categorias que podem ajudar a compreender os indivíduos dentro desse contexto específico.

Parto, portanto, de relatos acerca da vida cotidiana, do espaço geográfico, das questões de ordem política e econômica que constituem a região observada. Desde o ano de 2007, realizo pesquisas sobre o bairro do Mato Dentro. Os dados obtidos nessas incursões foram revisitados e atualizados, e ainda alguns diálogos com interlocutores que residem na região do Mato Dentro foram retomados. Algumas falas de diferentes sujeitos se misturam em minhas descrições, haja vista que realizei ao menos três incursões com intuito exclusivo de analisar essa festa católica popular chamada de Festa de Santa Cruz dos Valos, o que me possibilitou frequentar a região do Mato Dentro, dialogar com sitiantes, moradores, trabalhadores da região, e isso tudo em diferentes momentos. Nesse sentido não trato o problema do rural e do urbano como pares reduzidos a um universo binário de oposição, mas ao analisar uma Festa popular específica, procuro recuperar o que se aproveita dos debates sociológicos acerca dos problemas rurais no Brasil, em especial quando aborda a questão da religiosidade popular e de suas práticas sociais em um espaço geográfico definido pela sua distância em

relação aos grandes centros urbanos, caracterizados por um modo de produção econômico agrário, por um estilo de vida camponês ou próximo neste sentido.

O espaço geográfico como percebido no contexto rural de Franco da Rocha, especificamente no bairro do Mato Dentro, quando nomeado pelo grupo ou pelo indivíduo residente deste contexto do município, é percebido como um lugar de relações sociais determinado pelas relações com o sagrado, sejam estas entre homens e deuses, ou entre homens e homens, revelando-se assim "um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência" (ROSENDAHL, 1996, p. 30).

Assim, pensemos essa forma de religiosidade popular da região rural observada a partir dos indicativos deste espaço onde a crença se desenvolve e se transforma, onde ela abriga e também exclui, onde cresce, mas também morre. Nesse sentido o espaço é lugar determinante para estabelecermos um ponto de partida para podermos observar — ele produz o que chamamos de *encontro*, de acordo com Henri Lefebvre (2016), de convivialidade, de reunião, de simultaneidade, não podendo ser visto como neutro, pois não se trata de simples forma vazia, pois ele é cúmplice de uma estrutura social (SANTOS, 2012, p. 32). Por esta razão, a escolha de iniciar descrevendo o espaço onde ocorrem relações sociais do contexto, bem como de suas especificidades, para a partir daí analisar a religiosidade que se abriga neste espaço e dele extrair o que se apresenta; considerando esses espaços como ocupados de cultura e, portanto, lugares de significação. Por essa razão passo a descrição da situação da Festa, do tempo de seu acontecimento, da descrição de seus rituais, para somente depois apresentarmos os detalhes do espaço que a circunda, e nos capítulos seguintes mergulharmos nos detalhes de seus rituais.

1.1 RITUAL DE DEVOÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – ABERTURA

Dia 27 de maio de 2017, por volta das 19h, chego de carro nas proximidades da Capela de Santa Cruz dos Valos, na região do denominado Bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha. Pouca luz na estrada de terra, muita escuridão, mas percebo diversos cavalos na estrada, muitas pessoas montadas, outras de carro, observo cartazes e faixas no caminho, os quais anunciam “A centenária Festa de Santa Cruz dos Valos” (Fig. 1). Aqui, embora tenha realizado diversas inserções anteriores nestes festejos, inicio minha vivência como pesquisador em busca de descrever cada parte de um trajeto de devoção na companhia de romeiros, rezadores e festeiros, além de conhecer uma região disposta a inventar tradição pela reconstrução de memórias presentes nas narrativas e vivências de atores sociais presentes na Festa.



Figura 1 -Cartaz de divulgação da Festa da Santa Cruz do ano de 2017 – Foto de Alexandre Chaves

Chegando à Capela dos Valos, na região rural do Mato Dentro, na cidade de Franco da Rocha, encontro um grupo pequeno de pessoas ao redor da capela, que logo, a convite de um senhor que se chama Caetano, que mais

a frente se identificaria para mim como o capelão-rezador, entram na capela para iniciarem as rezas. Não percebo a presença do padre, não há sacerdote no controle do culto, do rito ou da Festa.

A primeira reza em latim é feita pelo Capelão. E assim deve ser a reza da ladainha, conforme ensina o próprio capelão-rezador. As rezas que se seguem não precisam ser rezadas em latim, todos compreendem. Numa sonoridade chorosa os fiéis respondem ao capelão quase sempre rezando como se estivessem cantando.

Um dos momentos mais emocionantes observado neste evento são as preces, elas fortemente emocionam os presentes. As rezas a Nossa Senhora também expressam a emoção dos devotos, e apresentam crescente intensidade. No contexto ritual observado, toda a reza não se apresenta como simples repetição mecânica para quem a conduz – a reza tem sua marcação, um ritmo ofegante, ganhando ou diminuindo sua intensidade a cada estrofe ou frase rezada. É possível comparar a reza à leitura de uma poesia declamada com força, cujo objetivo é que o público possa ouvi-la e responder as partes que são comuns a todos.

Esse movimento da prece cantada alterna-se em intervalos, uma forma de reposta às preces iniciadas pelo capelão-rezador, e ainda por momentos silenciosos de introspecção, bem como a aparente necessidade de contato com os objetos sagrados e de demonstrar o reconhecimento da devoção ao santo que mais gosta.

Esse ritual dura pouco mais de 30 minutos. Pessoas entram e saem, algumas se incomodam com meu olhar — sou um curioso, não rezo, só observo —, mas logo se acostumam e passam a rezar também. Ao final do tempo das preces, o capelão encerra este ritual e conduz a todos nós para fora da capela, onde bem em frente, junto a outros devotos, unidos erguem um mastro de madeira bruta tipo eucalipto, que tem na ponta uma bandeira de Santa Cruz (fig. 2). O mastro erguido é firmado bem na terra. Ouve-se o som de fogos; já é pouco mais que 20h, um som é ligado num palco improvisado ao lado da Capela dos Valos; as barracas de alimentação, doces, salgados e bebidas (Fig. 3) estão espalhadas no entorno da capela e todas prontas para comercializar refeições e bebidas.



Figura 2 - Mastro permanente da Festa de Santa Cruz instalado no Cruzeiro acima da Capela – Foto Alexandre Chaves



Figura 3 – Mastro provisório em frente do carrinho de "Hot-Dog" ao lado da Capela – Foto Alexandre Chaves

As rezas de ladainhas são realizadas dentro e fora da capela, entre certos apertos por causa da quantidade de pessoas presentes, embora não sejam muitas, no pequeno espaço, que não possui uma extensão maior do que cerca de sete metros de comprimento por uns quatro metros de largura. A capela é mobiliada com pequenos bancos rústicos, de madeira firme, construídos pelos próprios devotos residentes no entorno, resultado de um trabalho de conservação dos bens da mesma e de objetos em sua maioria artesanal.

Mais devotos vão chegando depois das rezas de ladainha, e entram na capela para fazerem suas devoções em silêncio. Rezam, fazem o sinal da cruz, alguns choram e se emocionam, depois saem para os festejos com as respectivas famílias e amigos. Enquanto a Festa acontece fora da capela, eu procuro o capelão para conversarmos lá dentro, num cantinho próximo ao altar. Conversamos bastante e, entre desabafos e relatos emocionados, ele descreve detalhes que representam a sua versão da história da Festa de Santa Cruz dos Valos, da manutenção da capela, das doações para a Festa, do que ele considera um desvio de finalidade, que são as pessoas não virem rezar, mas beber e comer.

A busca por um espaço diante da imagem de Nossa Senhora de Aparecida era bem disputada, assim como o contato com a Santa Cruz. Alguns homens entram, ajoelham-se e rezam por minutos, levantam-se e saem, mas o lugar nunca fica vazio, a não ser que a reza acabe ou alguém feche a capela.

E, mesmo após o término das rezas, instaura-se um tempo de contemplação das imagens fixadas nas paredes ou no altar, entre as quais a história da crucificação fica disposta. São pequenos quadros, e percebe-se aí um ambiente de muita contrição e silêncio.

Em um destes momentos de contemplação, enquanto entrevistava o capelão, entra um devoto já embriagado; escorando-se nos bancos e na mesa do altar, ele se ajoelha, chora, reza por um instante e se retira do local. Neste momento, o Capelão critica a Festa ao dizer: “a Festa promove muita bebedeira”. Ele exorta que as pessoas devem se voltar para a Santa Cruz para rezarem, não para fazerem isso, e aponta para a situação do devoto embriagado. O Capelão me diz: “Sabe professor eu gosto da festa, mas a maioria deles pensam que Santa Cruz é para vir beber e comer, não, não! Não é não. É para rezar”.

Entre um momento de conversa com o sr. Caetano, percebo um vai e vem de pessoas, um entra e sai da capela. O que ocorre é que todos buscam se aproximar do altar para prestar alguma devoção à alguma imagem. Entre esses, uma pessoa chamada apenas de Caipira pelo capelão e que é um dos mantenedores da capela. Ele limpa e faz a manutenção do espaço. Testifica com alegria ser herdeiro de uma tradição que também afirma ser centenária. Tem uma preocupação de zelar pelo local para que todos possam rezar e se considera, além de um zelador, um portador de uma espécie de missão sagrada, que é ajudar a cuidar da capela.

A capela é simples, de paredes rústicas construídas de tijolos de barro, no entanto, envernizadas. O devoto presente, sr. Mineiro, relatou-me um pouco da história dela naquela noite. Explicou-me a existência de duas paredes na capela, aliás, três. Ele me conta “são duas paredes professor”, ele quer dizer que a parede original, da primeira construção, está entre outras duas, que foram feitas para conservar essa primeira e evitar que a construção desmoronasse. O Mineiro continua e afirma: “a capela é muito antiga, ela é centenária”. Pergunto se ele sabe a data, ele apenas reafirma “é centenária”. Essa mesma história das paredes é confirmada por mais dois devotos com quem converso durante a Festa.

Ao entrarmos na Capela de Santa Cruz dos Valos, observamos um ambiente rústico e simples, o telhado também simples e de barro, as vigas que o sustentam são de madeira rústica, parecendo material bruto e rústico preparado artesanalmente para sustentar o teto; o piso de cimento queimado (Fig. 4). Um devoto presente logo me explica: “o piso já foi de chão batido”, querendo dizer que já foi de terra.

Sobre as paredes, segue-se uma sequência de quadros de imagens que passam a provocar certa devoção nos festeiros presentes (Fig. 4). Olhando do lado direito da porta, de quem entra na capela em direção ao altar e do lado esquerdo do altar em direção de quem também olha da porta, as imagens relatam, numa sequência, a narrativa do evangelho desde o momento da prisão de Jesus Cristo passando pelo seu sofrimento na chamada *via crucis* e por fim o destino agonizante numa Cruz, conforme imagem abaixo (Fig 4). Essa imagem da Cruz é o ápice das pinturas da capela.



Figura 4 - Vista lateral da capela, acima as imagens, abaixo a Cruz sobre um Andor – Foto: Alexandre Chaves

Torna-se perceptível nas conversas com os devotos certa preocupação com a religiosidade local, que, na opinião deles, distancia-se em relação às

práticas da religião realizadas pelos devotos mais antigos, como é mencionada por alguns dos romeiros, uma preocupação quase que como um pensamento homogêneo. Um dos romeiros, chamado Diego Hernandez, filho de uma família tradicional da cidade, cujo avô, sr. Hemílio Hernandez, e o pai, o sr. Benedito Hernandez, ambos romeiros, e que já foram prefeitos do município, revela-se extremamente preocupado com o desinteresse dos mais jovens pela Festa, quando me diz: “os filhos desta geração do bairro do Mato Dentro demonstram pouco interesse em organizar, em rezar ou participar dos rituais, e também não se esforçam para participar da romaria e da Festa de Santa Cruz dos Valos”.

Percebemos, implícita na fala do romeiro, a crença de que a eficácia do ritual depende da participação dos presentes em todas as etapas da romaria até a finalização de toda Festa, como um único ritual conectado, sendo que essa não pode ser abandonada como prática exclusiva da comunidade rural. Assim, parece-nos que o romeiro crê que será na execução perfeita e completa de todos os atos da romaria/reza e festejos que haverá eficácia em sua peregrinação e, portanto, resultados que se efetivarão na transformação da vida da comunidade.

O argumento do romeiro justifica-se quando ele se reconhece como um sujeito ambíguo, atormentado pelo pouco tempo dedicado à religião e à tradição de seus pais. Alguns dos entrevistados destacam essa questão, quando afirmam: “a falta de zelo por esta religião” (Sr. Ditinho), “o pessoal lá da paróquia não é igual aos daqui da capela” (Romeiro ao lado de uma barraca), “aqui a religião é mais alegre” (Coutinho Junior) e ainda, depreendido de falas soltas durante a etnografia, “que o sujeito que se considera participante tanto da vida secular na cidade quanto dos costumes e da moral religiosa produzida nesta região rural, necessita se reconciliar com a religião popular por meio da Festa de Santa Cruz dos Valos”. Ainda, de acordo com um dos romeiros presentes, cabe a eles, *romeiros, rezadores e festeiros* zelarem pelos costumes tradicionais da religião produzida na Capela de Santa Cruz dos Valos.

1.2 RITOS DE ALIMENTAÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – BARRACAS

Ao redor da capela, se organizam pequenas barracas. Algumas expõem pedaços de carnes e linguiças cruas, sendo o cru, como a linguiça de porco, uma forma de anunciar a abundância da barraca, a qual deixa pendurada diversos pedaços ou gomos acima da chapa. Outras barracas são exclusivas de cozidos de doces, de bolos ou de milho. Percebemos também uma quantidade de assados de carne de origem bovina ou de porco, além de uma diversidade de bebidas alcoólicas e não alcoólicas que parecem corroborar com os agenciamentos que se dão no entorno da capela (Fig. 05).

Durante algum momento, afasto-me da capela, caminho pelo entorno para conhecer de perto estas barracas. Algodão doce, pé-de-moleque e o famoso cachorro-quente servem e entretêm as crianças que se deliciam depois e durante os momentos de devoção. Já homens e mulheres adultos revezam-se entre os assados de partes do porco e da carne de origem bovina, ou entre os cozidos de milho e derivados como a pamonha (Fig. 05). Os elementos do triângulo culinário³³ se apresentam num cenário idílico de mata fechada, região de sítios, escuridão e isolamento.



Figura 5 - Barraca das refeições - carnes, linguiças e frango – Foto: Alexandre Chaves

³³ LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). "O triângulo culinário": in: CORDIER. Stephane [org]. Lévi-Strauss, São Paulo, L'Arc Documentos, p.24-35.

A refeição encontra o ponto de calor cru/cozido ou assado quando, determinado pelo próprio festeiro e participante, as bebidas aceleram ou atrasam esse ponto além do tipo de alimento a ser servido, sempre mediados pelo consumo ou não de cachaça, vinho, cerveja ou refrigerantes.

O sr. Toninho Carvalho, durante minhas observações acerca da Festa no entorno da capela, conversa comigo. Aproximo-me e pergunto sobre como era a Festa antes. Toninho Carvalho também é de uma tradição de festeiros. Empolga-se e me diz: “hoje a Festa é pobre, sua duração de uma noite e um dia não se compara ao tempo em que acompanhava meus pais, algo próximo da década de 60”. Afirmo ainda: “cheguei a participar de festas que duravam cerca de quinze dias”. Ele reclama que, na época, festeiros doavam bois, porcos e galinhas, e a fartura era muito grande. Reclama que é difícil fazer sucessores, pessoas que continuem a tradição no local, e que a maioria dos que têm ajudado a manter a tradição são pessoas vindas da cidade. Por volta das 23h30, me despedi de algumas pessoas. Duplas de cantores de músicas caipiras já haviam se apresentado num pequeno palco ao lado da capela. Pessoas continuavam animadas a beber e a conversar, mas os principais dirigentes da Festa (capelão, festeiros e romeiros) já se retiravam.

1.3 RITOS DA PEREGRINAÇÃO: SANTA CRUZ DOS VALOS – CAVALGADA

No dia 28 de maio de 2017, por volta das 12h, dirigi-me até o local de onde os romeiros partem a cavalo da cidade, na frente da paróquia Nossa Senhora de Fátima, em direção à Capela de Santa Cruz dos Valos. Uma cavalgada, expressão usada pelo romeiro Nelson Coutinho, o Juba, como era chamado pelos colegas. Essa cavalgada é realizada uma vez ao ano, também sempre no mês de maio, e faz parte do conjunto de rituais da Festa de Santa Cruz dos Valos. Trata-se de uma pequena peregrinação até a capela dos Valos que fica situada no contexto rural do município, considerada por romeiros como Nelson Coutinho, um pequeno “forte” de resistência e manutenção das antigas tradições católicas populares da cidade.

O horário marcado para o início da cavalgada é 12h (meio-dia), mas todos me dizem que atrasa. Contudo, eu chego um pouco antes. Começo a observar as pessoas chegando. Ouço depoimentos sobre o significado da devoção para alguns. Não percebo, entre os peregrinos, narrativas de milagres, não encontro declarados ex-votos entre os devotos e romeiros.

O evento é muito mais justificado, segundo os participantes, pelo reencontro de amigos entre o passado e o presente, os quais, em relatos e depoimentos, permitem perceber a construção de uma temporalidade em três momentos distintos:

- o primeiro

Das rezas de ladainhas realizadas no interior da capela dos Valos, quando da chegada dos festeiros, romeiros e devotos, na abertura da Festa, no sábado;

- o segundo

Da peregrinação (cavalgada/romaria) da paróquia do bairro urbano ao rural, a partir das 14h, no domingo;

- e o terceiro

Da Festa de Santa Cruz dos Valos, celebrada desde o momento do hasteamento da bandeira da cruz ao redor da capela até o encerramento com a missa campal celebrada por leigos, em frente à capela, no domingo.

Participam dessas diferentes fases rituais da Festa os personagens *romeiros, capelão-rezador e festeiros*. Essas categorias são reveladas a mim pelos próprios interlocutores, de modo que um olhar naturalizado não nos permite diferenciá-los rapidamente, pois são todos indivíduos que se misturam entre moradores do bairro rural e da cidade, e, na medida em que executam distintos papéis, é que percebemos que se diferenciam na condução da Festa.

Por volta das 14h, passam a se reunir romeiros no bairro de Vila Ramos, em Franco da Rocha, em frente à Paróquia responsável pelos cuidados pastorais e administrativos das capelas da região rural onde se situa a Capela dos Valos, destino da romaria. O local exato de onde os romeiros partem é a porta da paróquia. As charretes posicionam-se ali e, enfileirados, os cavalos

ficam na praça ao lado. Os motoqueiros e os romeiros de veículos também estacionam em frente à paróquia e ficam todos em pé, posicionados atrás das charretes.

Uma família tradicional de festeiros, a família Hernandez, está preparando os andores (Fig 17), que serão alocadas à Santa Cruz de madeira e às outras duas imagens, uma de Santo Benedito e a outra de Nossa Senhora de Aparecida, cada qual individualmente em seu andor e em sua própria charrete (Fig 06, 16 e 17).



Figura 6 - Romeiro colocando um Andor sobre sua charrete – Foto: Jose Edilson Teles



Figura 7 - Romeiros posicionados a frente da Cavalgada com Bandeiras – Foto: José Edilson Teles

Os participantes utilizam a praça ao lado da paróquia como ponto de encontro. Desde a manhã de domingo até a hora da partida, por volta das 14h, os bares ali ao redor recebem os romeiros e festeiros, os cavalos se acumulam sobre as ruas e as calçadas, aos poucos, vão sendo interditadas pelo poder público (Fig 07).

A partir do meio-dia do domingo da Festa de Santa Cruz, os cavaleiros vão chegando, se aglomerando nas mesas dos bares e botecos. A cerveja e a cachaça regam as conversas e dominam as mesas de plástico, ferro ou madeira. O espaço torna-se um ambiente de convivência entre amigos,

familiares e simples devotos, às vezes desconhecidos, mas que cumprem ali suas obrigações religiosas anuais.

O local passa, aos poucos, de ponto de encontro a um ambiente de desfile de animais; sendo que, em alguns momentos surgem disputas veladas pelo animal mais bem aparentado. Os donos dos cavalos e charretes desfilam vaidosamente pela praça, cada charrete mais equipada e preparada para a romaria do que a outra.

Não são os animais que disputam um espaço de apresentação no ponto de partida. Na verdade, homens e mulheres desfilam seus conjuntos de vestimentas apropriadas para a Festa, sobre seus animais, exibindo vestimentas que parecem especificamente adquiridas e destinadas àquela data especial, como botas de couro de diferentes tipos, calças jeans do tipo *cowboy*, camisas em estilo caipira — coloridas, com estampa xadrez —, chapéus de todos os tipos, peças de couro e cintos aparentemente decorativos.

As charretes se posicionam na frente da romaria e recebem sobre si os andores, colocados junto aos romeiros que as guiam na seguinte ordem: as imagens de Nossa Senhora Aparecida, de Santo Benedito e a Santa Cruz de madeira. O padre, mesmo com todos aguardando na frente da paróquia o momento da prece de despedidas com os romeiros, não esteve presente para despedi-los com uma bênção e uma reza. Em dois anos seguidos de pesquisa, o padre não esteve na abertura e fui informado que, apenas em um dos anos anteriores a pesquisa, o mesmo realizou uma missa no encerramento da Festa, a frente da Capela dos Valos.

O percurso dos peregrinos romeiros representado no mapa a seguir, é de, em média, 9km de estrada, parte do percurso de asfalto e outra parte de chão de terra (Fig. 08). Os participantes iniciam a cavalgada com rezas e percorrem o caminho ao som de canções caipiras e sertanejas. Ao chegarem, aqueles que conseguem, entram na capela — este é um momento de rezas individuais, já que a reza coletiva ocorre na noite anterior, que por ocasião da abertura da Festa, inauguram dois eventos clássicos: abertura da Festa com barracas de comidas e bebidas e o hasteamento da bandeira de Santa Cruz.

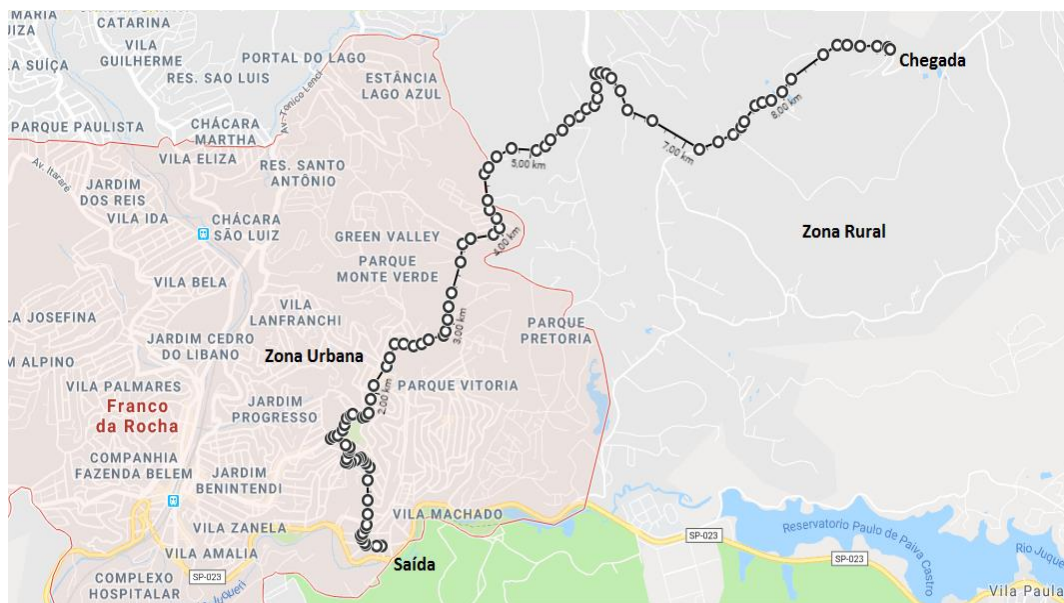


Figura 8 - percurso entre a Paróquia e a Capela dos Valos — Fonte: Imagem editada a parti do Plano Diretor Municipal

Ambos ocorrem em frente a um pequeno palco (barracas e hasteamento de bandeira), que é montado na véspera da cavalgada (no sabado), conectado a rede de energia elétrica, técnicos parecem finalizar a instalação de um equipamento de som alugado (Fig. 09). É iluminado por dois ou três refletores desde a noite anterior e caixas elétricas para reprodução do som são colocadas logo abaixo dele. Toda essa estrutura serve a Festa e também em eventos públicos, cantores locais, músicos e pessoas do universo artístico e cultural daquela região. Sobre o palco, alguns revelam sua habilidade artística com o violão, outros com um instrumento chamado acordeão, e ainda há quem se arrisque apenas num triângulo de percussão, alternando músicas caipiras de viola com um tema sertanejo. Os festejos em comemoração a Santa Cruz dos Valos seguem por horas até o final da noite, a presença de devotos e festeiros se sustentam por suas alternâncias entre as rezas na Capela, em seu interior e a as Barracas onde comem e bebem com os amigos.



Figura 9 - Instalação de Palco e cantores locais. Foto: José Edilson Teles

A Festa de Santa Cruz dos Valos segue até o final da noite de domingo. Logo após a cavalcada, que se dá até a região da capela, após as rezas dos romeiros e devotos e demais práticas sociais observadas, os festejos se concentram nas barracas regado a muita bebida, carne de porco e de boi bem ou mal passada, galinha assada, doces e salgados. A Festa, além de chamar os devotos ao caminho da fé reunindo-os a igreja, instaura uma orgia da refeição, a desordem é estabelecida pela refeição, não há mais harmonização alguma. Por alguns anos, por volta das 17h, a missa campal era celebrada no palco onde se apresentam os cantores, ao lado da capela, e o pároco da região, quando comparecia, ali encerrava a Festa. Ainda que muitos permaneçam bebendo e comendo, farreando, a maioria retorna à cidade, e diversos sitiantes às suas casas, para voltar à rotina na semana seguinte. Por volta das 19h, me despeço de alguns romeiros, do Sr. Diego Hernandez e sua família e retorno para casa. Observo todos muito cansados pelo dia que foi desgastante. Apesar de ser uma devoção de cerca de 24h entre abertura e encerramento, o ritmo é de uma intensidade que causa exaustão a todos os participantes.

1.4 – PAISAGENS E ESPAÇOS: MODOS DE PERCEBER

Conforme figura 10, a região do Mato Dentro ilustra essa dimensão de paisagem e espaço de relações sociais, econômicas, jurídicas no limite das tensões políticas e econômicas da cidade; as questões de religiosidades se encontram na mesma margem, por essa razão os populares a reconhecem como “Mato Dentro”, pois é a constituição de mais de um bairro, é uma área que margeia a Estrada da Vargem Grande. Situada nas terras periféricas do município de Franco da Rocha, na Grande São Paulo, inclui uma extensão territorial que se inicia desde a Escola de Treinamento do Corpo de Bombeiros da Polícia Militar, localizada na Rodovia Prefeito Luiz Salomão Chamma, segue mato adentro até os limites da Rodovia Fernão Dias via estradas vicinais, contornando os bairros de chácaras de toda a extensão rural: Estância dos Valos, Estância Vargem Grande, Jardim Sink e Campos São, nos limites do município de Mairiporã, num Bairro rural da cidade vizinha, cujo nome é Bairro do Itaim. Também é considerado popularmente como “Mato Dentro” o conjunto de pequenos sítios que margeiam a estrada vicinal Ettore Palma, na região dos Penhas (Fig 10, toda área majoritariamente do mapa). São os próprios habitantes que se reconhecem como residentes do *Mato Dentro*.

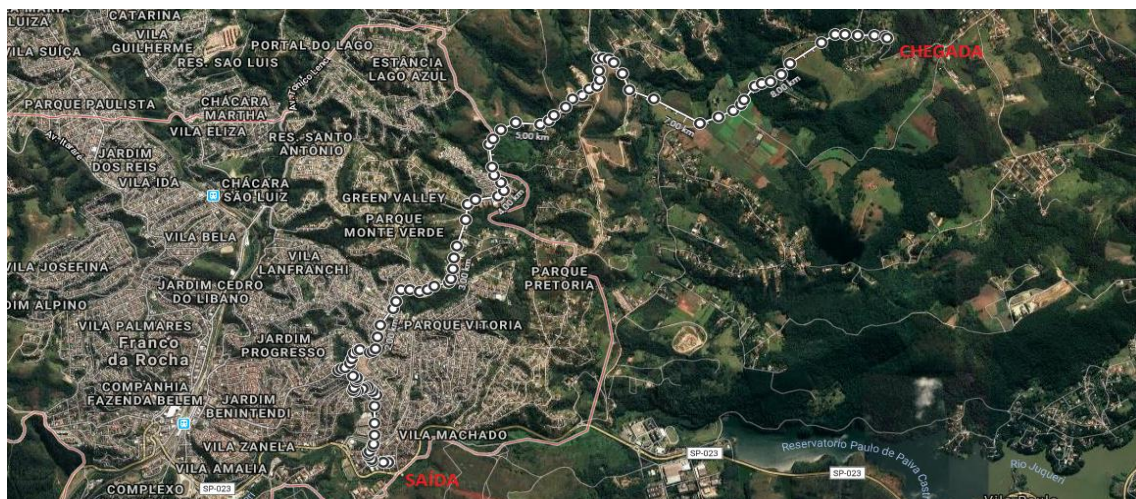


Figura 10 - Percurso - área urbana e rural – Fonte: Imagem do Google Maps – Intervenção na imagem com indicação de Trecho realizado por Alexandre Chaves e Diego Kazutaro da equipe de Cadastro técnico da Prefeitura de Franco da Rocha

As formas de ocupação das terras nesta região em relação ao contexto urbano não se inserem na lógica de uma produção agrícola moderna. Em vez disso, assemelham-se a um modo de ocupação de sitiante, não do camponês tradicional (MOURA, 1986, p. 66-67). Este sitiante é um habitante de natureza transitória, que, na maioria das vezes, não é o proprietário da terra, mas detém a posse pacífica da mesma, usufruindo daquele espaço para sua moradia, o desenvolvimento agrícola, avícola e o pastoreio. É necessário ressaltar que a região denominada pelos habitantes como “Mato Dentro” é constituída por diferentes regiões de, como já apontado acima, e divididas por glebas vazias, o que resulta em um conjunto de pequenos vilarejos, sítios ou pequenos loteamentos de chácaras.

Deste modo, a noção de bairro do Mato Dentro acaba por se revelar como uma construção cultural, espaço ocupado por sítiantes, posseiros, meeiros e por toda a classe de gente que mantém relações produtivas de exportação ou de subsistência naquela região, tendo uma moradia permanente ou provisória no contexto rural do município. Assim, a noção de “bairro do Mato Dentro”, uma vez que é construção do próprio morador, cria uma espécie de fronteira para o mesmo, se aproximando parcialmente daquilo que Antônio Cândido chama de “porção de terra que os moradores têm consciência de pertencer, formando certa unidade diferente das outras” (2010, p. 79). É possível ainda, acautelar-se deste conceito de unidade oferecido pelo autor, em virtude da peculiaridade de contextos rurais “híbridos”, com forte presença de aspectos da vida urbana em razão de uma necessária aproximação desses contextos, o que ocasiona tensões da vida urbana moderna nas regiões de fronteiras, criando conflitos antes distantes da vida rural (fome, desemprego, especulação imobiliária, aumento da violência, doenças da cidade, etc).

Assim, tal como no caso do Mato Dentro em Franco da Rocha, a ideia de fronteira³⁴ pode ser problematizada sociologicamente de outro modo, como “um lugar de contraditória combinação de temporalidades, lugar em que o

³⁴ Esta fronteira em Franco da Rocha, como será vista no texto mais adiante, se encontra em relação aos contextos urbanos da cidade, onde o espaço representado pela economia, política, artes e cultura em sua forma mais abrangente possibilita uma dimensão temporal dinâmica, tornando-se propício à aproximação desse conjunto de condições a noção de reformulação dialética, no sentido dual de criação/recriação, significação/ressignificação ou mesmo de nascimento/morte de suas próprias práticas.

processo histórico flui em ritmos lentos, sem dúvida, mais lentos do que nas instâncias e espaços centrais e dinâmicos da sociedade³⁵, mesmo que a ocupação territorial seja veloz” (MARTINS, 1998, p. 681), desenvolvendo-se, assim, um estágio de transição dos espaços a que o contexto inteiro torna-se submetido pelas transformações políticas, econômicas, sociais, etc.

Desse modo, observamos que a região onde as festas ocorrem são regiões de fronteira, onde se produzem tensões entre a manutenção do tradicional e o desenvolvimento de uma condição cultural própria de transformação. Essa condição cultural de perfil tradicional, em que a população do Mato Dentro em Franco da Rocha passa por transformação constante e proporciona um ambiente adequado a modificações objetivas nas próprias práticas da religiosidade, comedidas e negociadas, tanto entre instituições cristãs como nos sujeitos que a frequentam. Estas instituições religiosas católicas e pentecostais enfrentam modificações tornadas características desses espaços onde as disputas por identidades religiosas diversificadas produzem relacionamentos em constantes modificações ao estado proposto por Baumann como um “líquido cenário da vida moderna” (BAUMANN, 2004, p. 8-9).

É necessário passar por essa questão da dinâmica das transformações da região do Mato Dentro proporcionadas pelos contextos urbanos, uma vez que o contexto rural em análise e a religião popular que ali se gesta não sobrevivem sem o contato constante com esse contexto de transformações, o

³⁵ A crítica que faço aos limites do conceito de *não-lugar*, de Marc Àuge, dá-se por conta de que, nos contextos urbanos, a lógica em que a religião oferta espaços difere daquela dos contextos rurais tradicionais. Em contextos urbanos, os espaços (templos, praças, terminais de ônibus, estação de metrô, aeroporto etc) por onde circulam os indivíduos vivenciam constante tensão provocada pelas transformações políticas, religiosas e sociais, sendo assim percebidos como espécies de *não-lugares* no sentido tradicional, bem menos promotores de 1) identidade estável, 2) estabilidade da tradição ou 3) da manutenção de crenças em símbolos permanentes (AUGÉ, 2010, p. 80). Tendo em vista que, nos contextos urbanos, a vida como um todo (religião, política, economia, moda, artes, etc) segue processos de transformações mais aceleradas do que em contextos rurais, o conceito de *não-lugar* limita a análise de contextos rurais. Ainda que haja fronteiras nesses últimos, estas são modificadas mais lentamente, negociadas e, sobretudo, mantêm histórias ou transformam-se sem transgredir limites e paradigmas. Nos contextos rurais, promovem-se levemente relativizações, pois as identidades são pouco alteradas, mantendo-se tradições que unificam a comunidade em torno de valores e ideais comuns, ainda que este tem sido um problema para as gerações mais jovens.

urbano, e acabam por viver uma condição de religiosidade de fronteira, como expresso anteriormente.

Assim, retomando o debate, o caso do Mato Dentro retoma a ideia de que os bairros rurais não se constituem em unidades completas e isoladas³⁶, sendo necessário “observar as relações que mantêm com todo o meio social circundante” (QUEIROZ, 1967, p.73), pois esse estado de fronteirização do rural sob lenta mas contínua modificação, o que adquire nova dimensão, nos obrigando a olhar o contexto analisado como parte de um conjunto social mais amplo (QUEIROZ, 1978, p. 51) que produz desajustes ao contexto analisado.

De modo que a vida no contexto rural do Bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha propõe uma existência em relação dialética com seu meio interno e externo, sem que com isto sejam desconstruídos completamente, antes se reorganizam diante de cada novo desafio imposto à sua sobrevivência. Para tanto, as vezes se permite ser visto como a *naçãozinha* definida pelo velho caipira, como apresenta Cândido (2010, p. 79), especialmente quando instaura o tempo da Festa de Santa Cruz dos Valos, um tempo de unidade, de memória, de recuperação das amizades, da solidariedade e do passado, no entanto, também dissimula o enfrentamento ocasionado pelas transformações ocorridas no seio da sociedade rural, quando se defronta com a realidade dos resultados das modernas relações do capital (desemprego, trabalho assalariado, baixa remuneração, inflação da moeda, racionalização dos recursos naturais, regulação do trabalho, regulação da posse e da propriedade, pobreza, etc.), considerando que a maioria dos sítios da região não possuem mais produção em alta escala, não possuem comércio de exportação para os entrepostos de distribuição de São Paulo como

³⁶ Em um balanço acerca do papel da sociologia rural num debate mais amplo, que trata de seu papel e contribuição para a qualidade de vida, Martins argumenta que o tratamento dado pelos estudos de sociologia rural acabou por desencantar-se a si mesmo, desestimulado de sua pujança inicial de ordem positivista, que pretendia fazer ciência e transformar a realidade social do tradicional, do arcaico, conduzindo-o à transformação, a algo moderno e desenvolvido. O autor observa que a fraqueza de muitos estudos de sociologia rural foi o de “não ter considerado que as populações rurais possuem uma lógica própria de concepção de destino, que são tão legítimos quanto os códigos e as concepções dos setores considerados mais desenvolvimentistas” (2001, p. 31). A modernização é um valor dos sociólogos rurais e não necessariamente das populações rurais, porque, de fato, para estas não raro ela tem representado desemprego, desenraizamento, desagregação da família e da comunidade, dor e sofrimento (2001, p. 32).

CEAGESP ou grandes feiras locais; alguns dos sítios quando não estão abandonados, se transformaram em residências de veraneio ou dormitório para aqueles que trabalham assalariados na cidade. É neste sentido que Martins nos aponta para as fragilidades ocasionadas nestas fronteiras de enraizamentos frágeis:

É, pois, nesse mundo de privações, profundamente marcado pelo provisório, sinal de frágil enraizamento, pela permanente possibilidade de se ter que ir embora, expulso, desalojado, que se devem investigar os termos em que se põem os limites e as condições da vida privada na fronteira e do que, nessas condições, é a vida cotidiana de seus habitantes (MARTINS, 1998, p. 674).

De maneira que o Bairro do Mato Dentro se revela como construção de uma identidade local invocada pelos próprios sitiantes moradores dessa região, constituindo-se numa comunidade aberta (WEBER, 2004, p. 248), tal como na epígrafe deste capítulo, onde o próprio morador reage às minhas provocações afirmando que eu estava entrando, não em um condomínio de chácaras, nem em bairros separados, mas que “isso aqui é Mato Dentro”, traduzindo a ideia de que não pode ser representada (associação ou sindicato). O “ser” residente do Mato Dentro é quase que uma categoria de gente, mas também uma categoria produzida e inventada pelo próprio morador, que às vezes gaba-se de ser reconhecido como um *caipira* em relação ao habitante da área urbana, que por vezes é visto pelo mesmo como *moderno* residente da cidade. Apenas nesse caso se aproxima da noção do tipo social que Antônio Cândido identifica em seus estudos, onde:

Rural exprime sobretudo localização, enquanto ele pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo; as que resultaram do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços culturais da cultura original, seja em virtude do contato com o aborígine (CÂNDIDO, 2010, p. 25).

Ainda é preciso considerar as categorias econômicas que se percebem no contexto do Bairro do Mato Dentro, especificamente a distinção entre a

“grande lavoura e a agricultura de subsistência” pontuada por Caio Prado Júnior, o qual definiu a primeira como produção para exportação e a segunda como destinada ao consumo da própria colônia — ou, em nosso caso, ao consumo da própria comunidade (2008, p. 155). Percebemos que, nesta região, existe uma produção agrícola de maior escala com fins à exportação, à comercialização fora do bairro rural³⁷. É preciso, contudo, considerar que essa se resume a uma pequena quantidade de propriedades situadas estrategicamente nas regiões extremas do bairro, próximas às estradas vicinais, que escoam sua parca produção por meio da rodovia Prefeito Luís Salomão Chama, escoamento esse que se torna estratégico economicamente. Já na região do interior do bairro, ainda prevalece uma produção agrícola de subsistência.

A questão da moradia no Bairro também há de ser considerada nessa relação com o espaço de habitação, uma vez que questões de natureza econômica ainda não deflagraram problemas abertos de enfrentamentos entre proprietários titulares de glebas ociosas e posseiros, meeiros, arrendatários ou sitiantes³⁸.

É preciso reconhecer a noção um tanto problemática de conceito de desenvolvimento rural, a qual necessita minimamente ser enfrentada, ao menos nesse momento do trabalho. Existem algumas mudanças, pequenas modificações que ocorrem no contexto rural, e estas produzem alguma modificação nesse, traduzindo-se em reconhecida qualidade de vida pelos próprios moradores.

Assim, torna-se necessário observar o que de fato proporciona ou sustenta tal ocorrência, de onde advêm tais ideias de transformações. A maior

³⁷ Para José de Souza Martins (2001), a ideia de modernização do contexto rural é um valor dos sociólogos rurais e não necessariamente das populações rurais, porque, de fato, para estas, não raro modernização tem representado desemprego, desenraizamento, desagregação da família e da comunidade, dor e sofrimento (...). Pesquisadores estimam que, na década de 70, mais de meio milhão de trabalhadores foram submetidos à escravidão na região amazônica para permitir a abertura das novas e modernas empresas agropecuárias (p. 32-33).

³⁸ É comum, em sociedades onde o capitalismo busca esgotar todos os meios de produção haver conflitos em relação à moradia de posseiro, meeiro, arrendatário ou de sitiantes, ocasionados por conta de interesses relacionados à exploração econômica de matéria-prima originária do local. Estes conflitos são perceptíveis nas transformações econômicas que o processo de difusão do capital impõe em contextos rurais europeus (ENGELS, 2015 [1873], p. 31-32).

parte dos esforços em traduzir essa ideia vem da compreensão de que, por trás da noção de desenvolvimento agrário ou rural, encontra-se uma ação previamente articulada que induz ou pretende induzir o contexto denominado rural a certas mudanças que pretendem destacar melhorias que reflitam no bem-estar das populações rurais com o objetivo final deste desenvolvimento (NAVARRO, 2001, p. 88).

De qualquer forma, a questão se coloca para além daquela noção de desenvolvimento rural que indique superação do arcaico ou tradicional³⁹, antes observa que o desenvolvimento de tais contextos não se restringe à produção agrícola, nem com exclusividade ao plano de interações sociais, mas que compreende modificações em diferentes esferas da vida social, as quais “têm por limite mais imediato de realização o município” (NAVARRO, 2001, p. 96). Assim, percebo que se expande para regiões ainda mais extensas, de modo que parece “desaparecer definitivamente o corte rural-urbano e as formas de sociabilidade, igualmente demarcadas por tal segmentação” (2001, p. 97), no que trataremos mais adiante como um contexto geográfico (Fig. 11), onde o rural e o urbano se subordinam a uma condição limite de transição, submetendo as práticas sociais deste mesmo contexto a um processo de liminaridade.

No caso da produção agrícola de maior escala na região, de seu interesse por mão de obra ociosa que reside no bairro, não se considera relevante o impacto econômico na região, haja vista a existência de uma única lavoura de produção para exportação. Do mesmo modo, ainda não se percebe no contexto do Bairro do Mato Dentro conflitos de ordem econômica, jurídica ou política pela exploração e uso da terra. Importante considerar que o Plano

³⁹ Não há aqui qualquer intuito de explicar as diferenças culturais do desenvolvimento rural como diferenças históricas e como estágio de superação do arcaico, que se tornaria vencido pelo sofisticado, tal como no sentido aplicado por James Frazer no final do século XIX. Frazer, sob o impacto do evolucionismo, considerava que as sociedades menos complexas passariam por um estágio de evolução do pensamento, tal como ele acreditava que os povos europeus, considerados modernos por ele, haviam passado, superando a magia pela religião e a religião pelo saber científico (FRAZER, 1908, p. 100-127). Não tão diferente de Lewis Morgan, que dividia a humanidade em períodos e tinha como ápice de sua evolução a civilização, um último estágio da humanidade, a qual nasceria da selvageria, passando pela barbárie e se desenvolve até se tornar civilizada (MORGAN, 1877, p. 60). O positivismo comtiano não escapava desse modelo, pois carregava um resíduo destas reflexões, uma vez que pensava o social em termos de evolução.

Diretor do Município⁴⁰ (Fig. 12) protegeu legalmente a área rural por meio de cercamento de zonas de proteção ambiental, produzindo assim certo cerco à expansão e exploração imobiliária do contexto rural.



Figura 11 - Franco da Rocha em relação a São Paulo. Fonte: Google Maps – editado por Alexandre Chaves



Figura 12 - Zoneamento do município de Franco da Rocha. Fonte: Mapa do Plano Diretor Municipal – Editado por Alexandre Chaves

Nesse caso, a propriedade, ou sua falta pode ser pensada também como categoria básica inerente a situações de classe (WEBER, 2012, p. 175-178). A maior parte das pessoas residentes nessa região se mantem ligada por causas relacionadas à vizinhança, quer seja por relações de trabalho, pelos laços familiares ou por razões de crença religiosa, e pouco se interessam em descaracterizar as relações econômicas e culturais da região. A existência de moradores e ex-moradores de Mato Dentro que recebem tratamento distinto por parcela dessa comunidade rural nos ajuda a pensar este dado social específico. Alguns nomes acabam por receber maior admiração entre os que residem ali.⁴¹ São esses que detêm o histórico de serem representantes da

⁴⁰ O Plano Diretor Municipal é o mecanismo legal que visa orientar a ocupação do solo urbano, tomando como base, de um lado, interesses coletivos e difusos tais como a preservação da natureza e da memória, e, de outro, os interesses particulares de seus moradores.

⁴¹ Entre esses, se destacam sobrenomes reconhecidos na região, como os Ortiz, Palma, de Túlio e Hernandez, o que nos permite perceber, nesse contexto, uma “situação de classe”, que nos revela determinadas famílias desfrutando de uma honra maior que as demais (WEBER, 2012, p. 175-177). O caso estudado pode ser compreendido pelo poder garantido através da ordem jurídica da titularidade de propriedades, ou ainda de acordo com que Queiroz categoriza como “clãs familiares” (1978, p. 14-15), onde cada qual, buscando alcançar maior ascendência e prestígio local, se torna interligado por uma relação tradicional de parentesco construída para além dos laços consanguíneos, unidos pelos laços de compadrios que organizam as relações sociais, religiosas, políticas e econômicas dessa região.

tradição rural, por serem moradores antigos ou herdeiros desses pioneiros, ou ainda, por possuírem as maiores propriedades ou certa ascendência religiosa nas festas populares na região, o qual será o aspecto explorado nessa tese.

O reconhecimento público a determinados grupos e famílias é decorrente da própria distribuição de poder na constituição de sociedades tradicionais. Considero, no entanto, que, se tais grupos exercem influência na comunidade rural, não necessariamente isso está condicionado à ordem econômica, mas muito mais relacionado à tradição. Reconheço certo estamento, sem desconsiderar determinado grau de consagração jurídico-político, uma vez que, em sua maioria, esses são os maiores proprietários de terras da região, ou ainda, sob a perspectiva econômica, estão entre os maiores contribuintes e financiadores das festas que movimentam a vida religiosa. Já quanto à política, alguns destes sobrenomes participam ativamente da vida político-administrativa da cidade, como apresentado nos capítulos tres e quatro que tratam dos Romeiros, Rezadores e Festeiros que organizam a Festa de Santa Cruz dos Valos.

Em uma região assim, onde as relações tradicionais ainda resistem aos interesses do capital em urbanizar o espaço rural improdutivo, desestimulando ações que descaracterizariam o contexto rural da cidade, é necessário considerar as lições de Henri Lefebvre que aponta novas estratégias de exploração do capital moderno sobre regiões rurais ainda não plenamente exploradas, uma vez que “a velha exploração do campo circundante pela cidade, centro de acumulação do capital, cede lugar a formas mais sutis de denominação e de exploração, tornando-se a cidade um centro de decisão e aparente associação” (2016 [1969], p. 78-79). Assim, podemos dizer que a cidade diminui o campo, corroendo-o e dissolvendo-o, a partir de sua cultura, buscando eliminar, assim, sua tradição. Por isso, consideramos adequada a perspectiva de que a tradição não se mantém estática, uma vez que ela necessita ser reinventada a cada nova geração que assume a herança cultural dos precedentes (GIDDENS, 1991, p. 47-48).

Fatores econômicos, formas de religiosidade, formas de trabalho, modos de produzir lazer e maneiras de fazer política influenciam a identidade cultural do bairro, sempre se observando que há elementos externos que fomentam as

práticas sociais da comunidade local. É importante notar também que o conjunto de práticas da comunidade do Bairro do Mato Dentro não resulta apenas da integração de novos enunciados à vida do sitiante e do morador da região rural, mas também é fruto da oposição aos seus comportamentos e modos de conceber e construir a realidade. Parte de sua desconstrução de identidade se dá pela via da negação a certas práticas e valores da comunidade local.

1.5 – ATORES: MODOS DE VIVER, TRABALHAR E MORAR

Uma região de sítios ao longo da estrada vicinal Etoze Palma, chamada Bairro dos Penhas é a área rural mais carente do contexto denominado Mato Dentro. As propriedades, em sua maioria, organizaram-se em pequenos sítios Chácaras, muitas das quais enfrentaram a decadência da lavoura, a passagem de economia agrícola para produção de carvão, esse também já desajustado, tendo fornos abandonados, além de um período de produção de tijolos em olarias locais. Eu mesmo visitei durante a pesquisa diversas famílias na região do Mato Dentro que abrigavam nos terrenos de suas chácaras antigos fornos de carvão ou em outros casos fornos de fabricação de tijolos.

Observei também que a maioria dos sitiantes não possui qualquer emprego formal, também não constatei formas de parceria entre os mesmos para o desenvolvimento agrícola da região. Aqueles que se encontram desempregados acabam por vender a força de trabalho para os sitiantes mais abastados ou para proprietários mais abastados, os quais transformaram velhos sítios na categoria de “sítios de veraneio” na região, sem que lá necessariamente residam. Temos ainda aqueles que utilizam o sítio como dormitório, considerando que parte destes sitiantes passaram de produtores a prestadores de serviço ou empregados trabalhando fora da região, atendendo a uma lógica do emprego assalariado nos contextos urbanos, utilizando esses espaços apenas para pernoitarem, numa estratégia moderna da cidade, no sentido apontado por Lefebvre (2016 [1969]) onde o capital assume formas

sutis de dominação e exploração, corroendo e diminuindo a importância da tradição cultural local de regiões tradicionais⁴².

Mato Dentro é uma região homogênea geograficamente, apesar de nela coexistirem pequenos bairros distintos, como tratado anteriormente. Não se pode afirmar o mesmo acerca das relações socioeconômicas e culturais, que se revelam muito mais heterogêneas e necessita de um esforço maior para compreenderem-se tais questões a partir de suas práticas e de sua relação com o entorno, tal como observou Queiroz ao estudar comparativamente bairros paulistas (1967, p. 73)⁴³

1.6 – ASPECTOS RELACIONADOS A VIDA E MORADIA NA REGIÃO DO MATO DENTRO

O modelo de vida da família no bairro do Mato Dentro é basicamente de um confinamento criativo de certa tradição. Com base no conceito de *invenção social*, de José de Souza Martins, podemos inferir que, na comunidade do Mato Dentro, torna-se perceptível a “noção de invenção de um mundo moderno por meio de formas culturais a ele relativas, mas subjugadas e postas em funcionamento na tradição do familismo e de certo comunitarismo de vizinhança, próprios dos antigos bairros rurais” (MARTINS, 1998, p. 688). Nesse aspecto, o provisório, o inseguro e o instável são temas recorrentes na vida cotidiana destes habitantes.

⁴² Ao colocarmos o caso específico do Mato Dentro diante do caso de regiões que passaram por processos de transformação de suas áreas rurais como, por exemplo, a Alemanha, a França e a Inglaterra (Engels (2015 [1873])), percebemos que não se torna apropriado afirmar que a agricultura extensiva chegou a penetrar com força nesta região periférica de Franco da Rocha, tal como nos países citados. O contexto do bairro do Mato Dentro não chega a experimentar o que se destaca no caso europeu durante o processo de transformação daqueles espaços, especialmente como na Alemanha, conforme observações feitas por Frederich Engels.

⁴³ Nesse sentido, a autora faz uma crítica à abordagem americana nos estudos de comunidades isoladas e aposta na metodologia francesa que buscava ressaltar as especificidades e características socioeconômicas e sobre como tais características mantêm relação com todo meio social circundante. Maria Isaura Pereira de Queiroz critica a abordagem de metodologia americana de estudos de comunidades iniciada primeiramente por Robert Lynd na Universidade de Columbia.

As casas nesse contexto são em sua maioria simples, sem acabamentos finos. Existem poucas feitas de taipa e a maioria das que mantinham esse estilo foram substituídas aos poucos por modelos de alvenaria. Em sua quase totalidade, foram erguidas pelos seus próprios habitantes, uma vez que a região no início do século XX concentrava diversas olarias, as quais fabricavam e comercializavam tijolos para a região rural e para os bairros na cidade, o que propiciava também a construção sob o regime de mutirão.

É preciso observar uma exceção vivida nesse período, pois, com a decadência da agricultura, das carvoarias, das olarias e a falta de emprego, muitos sitiantes revenderam suas propriedades, e esses novos donos as modernizaram, transformando-as em espaços de lazer ou de locação, elevando-as à categoria de sítios de veraneio.

O surgimento dos sítios de veraneio merece consideração, pois promoveu uma alteração na realidade econômica de algumas famílias do bairro. Esses espaços passaram a ser alugados para eventos como encontros familiares ou religiosos, retiros de lazer, festas de casamentos e de aniversários. Isso fez surgir uma nova modalidade de serviço para o indivíduo do bairro, gerando, assim, renda e empregos para a manutenção dos sítios, do asseio e das estruturas que promoveriam neles os novos eventos.

Os bairros rurais não são apenas expressão da sociabilidade caipira; eles também se constituem o espaço de vida de sitiantes não camponeses (ANTUNIASSI, 1999, p. 130ss), como, no caso estudado, se misturam o caipira herdeiro da cultura campestre local e o sitiante não camponês, residente por opção nessa região rural do município de Franco da Rocha.

A produção local seja agrária ou pecuária, é baixa e de pouca expressão, tendo pequena representação na economia local. Por conta da valorização da produção artesanal e da sobra produzida para subsistência, o excedente é exportado, gerando renda e movimentando a economia local. Na região existem alguns poucos agricultores. Alguns plantam para exportação regional, contudo o número dessas glebas destinadas a essa forma de economia é irrisória. Existiam somente dois grandes produtores e o número de pessoas empregadas neste serviço era muito exíguo.

A pecuária também convive com o habitante dessa região. Existe aquele que cria o gado, a cabra, ovelha, pato, galinha, etc., tudo com o objetivo de produzir para subsistência e para o comércio local, bem como para o abate, com vistas aos negócios regionais, semelhante ao caso observado na região de Itapeverica da Serra no bairro de Palmeira (QUEIROZ, 1967, p. 158). Contudo, existem alguns sitiantes que são feirantes na cidade, possuem barracas conforme o tipo de cultivo que realizam, esse tipo de negócio em feiras organizadas na cidade e na região é muito comum e popular, por isso alguns sitiantes plantam ou criam animais, com fins de comercializarem nesses espaços.

Na região próxima ao denominado Campos São Benedito, que é uma região de sítios no Mato Dentro identifiquei, logo no início da pesquisa um criador de codornas. Esse criador empregava alguns dos moradores do bairro, contudo ficava constatada a insatisfação de sitiantes próximos ao criadouro por causa do mau cheiro produzido pelas fezes das aves, fato que configurava uma existência conflituosa entre os vizinhos deste sítio.

Na região do Mato Dentro, existiam três escolas que ofertavam o ensino da pré-escola ao 5º ano do ensino fundamental. Todas foram aos poucos fechando ou se integrando numa única entre elas. A primeira escola que ofertava o ensino fundamental básico era a EMEB Jornalista Tarcisio Machado Carvalhaes, localizada na entrada da região na Estrada Ettore Palma. A escola está situada em zona rural de Franco da Rocha, possuía até o ano de 2006 um total de 242 alunos matriculados no ciclo I do ensino fundamental (1ª à 4ª série). A distribuição de alunos por meio do antigo formato de séries é a seguinte: na 1ª série – 74 alunos, na 2ª – 59 alunos, na 3ª – 51 alunos e na 4ª – 58 alunos⁴⁴.

A segunda escola municipal que já funcionou ofertando a educação infantil está localizada na região denominada pelos sitiantes de “região dos Penhas”, uma área de sítios e de chácaras situada as margens da estrada

⁴⁴ FONTE: Secretaria de Educação do Município de Franco da Rocha no Estado de São Paulo. 07/08/2006. As informações foram atualizadas em recente entrevista (2018) concedida por meio da Secretária Adjunta de Educação do Município de Franco da Rocha, a professora Iraci, a quem sou grato por explicar a organização escolar e a metodologia para oferta de vagas na região rural do município.

Ettore Palma. Esta escola por ocasião da diminuição do número de interesse por matrículas, também por uma política de reorganização e redistribuição de oferta de vagas, deixou de oferecer ensino fundamental parcial, e os alunos da região foram concentrados na época na EMEB Jornalista Tarcisio Machado Carvalhaes.

A escola dos Penhas durante o ano de 2006 chegou a atender um total de 68 crianças em período integral, funcionando das oito horas da manhã até às dezoito horas⁴⁵, contudo, por conta de reorganização de atribuição de salas de aulas a Secretaria Municipal da Educação ofereceu transporte às crianças e as remanejou todas para a EMEB Jornalista Tarcisio, centralizando a educação na região do Mato Dentro numa única unidade escolar.

A terceira escola de ensino de educação básica era a EMEB da Vargem Grande, outra região de Chacarás do Mato Dentro, foi construída pela Prefeitura para ofertar o ensino básico, mas durante vários anos se constataram apenas tentativas fracassadas de iniciar o seu funcionamento, pois, além da baixa demanda não havia interesse dos sitiantes dessa região em matricular os filhos nesta escola. O pequeno contingente de alunos interessados não permitiu o seu funcionamento, de modo que a Secretaria Municipal de Educação passou a oferecer transporte aos alunos dessa região e também transferiu os poucos alunos à EMEB Jornalista Tarcisio Machado Carvalhaes.

Atualmente, no ano de 2018, em entrevista⁴⁶, a Secretária Adjunta de Educação do município, nos disse: “professor, a secretaria se esforça para incluir todas as crianças das regiões de chácaras das áreas rurais no sistema escolar, no entanto ainda existem crianças que os pais não matriculam e não levam a escola, a região rural não é tão simples de ser mapeada para se conhecer onde moram todas as famílias da região”. A professora Iraci me forneceu dados atualizados sobre como se encontra o número de crianças matriculadas na região rural. A única EMEB atualmente em funcionamento na

⁴⁵http://www.francodarocha.sp.gov.br/novo/index.php?menu=educacao&pagina=dir_educ_inf_p_integral

⁴⁶ Entrevista em 26/02/2018 com a professora Iraci, naquele momento a Secretária Adjunta de Educação do município de Franco da Rocha.

região, que reúne diferentes regiões de chácaras da Zona Rural e de Zonas de Interesse Ambiental, é a antiga EMEB Jornalista Tarciso, que atualmente passou a se chamar “EMEB Palmiro Gaborim”.

A EMEB Palmiro Gaborim atualmente oferece Educação Infantil (creche) e o Ciclo I do Ensino Fundamental (antiga 1ª à 4ª série, que atualmente abriga os alunos do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental Básico), sendo que as matrículas são distribuídas conforme o quadro que produz o abaixo:

Educação Infantil (creche):
nível I – 36 matrículas;
nível II – 61 matrículas;
Educação Fundamental (Ciclo I):
1º ano – 64 matrículas,
2º ano – 61 matrículas,
3º ano – 71 matrículas,
4º ano – 54 matrículas, e
5º ano – 56 matrículas.

Podemos observar que a educação se torna um tema importante para essa população rural, ainda que algumas famílias não obriguem ou mesmo incentivam os filhos a permanecerem matriculados ou a prosseguirem nos seus estudos, dando continuidade ao ensino fundamental no ciclo II, fora da região rural. O estímulo se torna ainda menor quando se trata de prosseguir para o ensino médio, tais questões merecem uma atenção maior em pesquisa específica que trate da temática da educação nestas regiões rurais do município.

Em depoimento durante o período em que escrevia o projeto de pesquisa, uma senhora, chamada Elaine, moradora do Mato Dentro da região de chácara denominada de Campos de São Benedito, me declarou que ela e seu marido, trabalhavam na região central da cidade, tendo dois filhos, me

disse “professor, o meu filho mais novo nunca quis saber de estudar, eu matriculei ele na Escola Jornalista (Escola de Educação Básica Jornalista Tarciso), mas ele só estudou lá no primeiro ano; ao aprender a ler, arrumava confusão com outros meninos, abandonou a escola naquele período. Ele gosta mesmo é de cavalo, cuidar dos bichos”. A sra. Elaine me afirmou que não iria forçar o filho a retornar a escola, pois ele arrumava muita confusão. Já o filho mais velho continuou os estudos na região central do município, concluiu o ensino médio, pois diferente do mais novo, este começou estudar ainda quando os pais moravam na cidade, e depois disto foi morar na casa da avó para continuar os estudos e ingressar no curso de Direito numa faculdade no Município vizinho em Campo Limpo Paulista. A sra. Elaine faz questão de explicar que, se este mais velho não tivesse iniciado os estudos enquanto morava na cidade, não teria se interessado em concluir, pois durante o período em que se mudaram para o Mato Dentro, uma das condições para ele estudar foi deixá-lo morar na casa da avó durante a semana.

O tema da saúde pública também é relevante para compreendermos um pouco a região rural do Mato Dentro. A região é atendida por políticas públicas relacionadas à área de saúde que acabam por nos fornecer pistas importantes para compreensão desta relação de desenvolvimento ou de transformação de seu contexto rural por meio do contexto urbano. Existe uma unidade básica de atendimento à saúde da população rural. A unidade de saúde é denominada de “UBS Pastor Elias Pereira”, o que pelo próprio nome da unidade já revela a influência da religiosidade e a sua relação com a política local em disputa dentro do município.

Esta unidade básica de saúde conta com uma equipe de saúde da família composta por 01 médico, 01 enfermeiro, 01 auxiliar de enfermagem e 05 agentes comunitários de saúde. Em entrevista⁴⁷ com a Secretária de Saúde do município, sra Lorena Rodrigues, a mesma informou que a unidade de saúde realiza um total de seiscentos atendimentos por mês, divididos em consulta médica, consulta de enfermagem, vacinação, realização dos exames

⁴⁷ A Secretária de Saúde do município, sra. Lorena Rodrigues, nos concedeu entrevista em 28/02/2018 e nos afirmou que, de acordo com as metodologias de atendimento a saúde pública da região, a secretaria de saúde interpreta que haja uma população total de 5.000 (cinco mil) pessoas morando naquela região.

laboratoriais, grupos de orientação, atendimentos odontológicos, exames preventivos, atendimento prioritários a gestantes, crianças, hipertensos, diabéticos e idosos, grupos de orientações sobre hipertensão, diabetes e planejamento familiar, aleitamento materno e realização de visitas domiciliares, compreendendo uma média de atendimento à cinco mil pessoas moradoras desta região rural.

Todas essas questões foram mencionadas para compreendermos como o espaço rural do município torna-se afetado pelo crescimento urbano, e revela aspectos de modificações sociais, tais como a sua decadência econômica, alterações de sua religiosidade, modificações em torno de políticas públicas, e também sobre a perda de sua relevância política em relação à região urbana do município; mas a questão principal nesta exposição de dados de oferta de políticas públicas é para percebermos que o romeiro, devoto e festeiro se serve destes mesmos serviços, e que este usa de sua visibilidade na Festa para reclamar aos gestores as melhorias no atendimento de sua população. A ambulância, o motorista da ambulância, os enfermeiros, os socorristas, o tratorista que arruma a estrada, o atendente da unidade de saúde, a secretária da Escola municipal, o Agente de Trânsito que organiza a cavalgada e interfere no trajeto da romaria, todos estes participam da Festa de Santa Cruz dos Valos, o que gera uma relação de reciprocidade de serviços religiosos e serviços públicos, uma certa troca consentida entre as partes, ou seja, de seus organizadores e servidores públicos municipais.

O que depreendemos dos dados aportados de serviços públicos, como saúde e educação, além de depoimentos de moradores da região, nos auxilia a perceber que apesar do fato de haver a predominância do urbano sobre o rural, por razões econômicas e políticas, a conclusão que as pesquisas nos apontam de que o rural não se opõe necessariamente ao urbano enquanto símbolo da modernidade, não está incorreta, mas faz-se necessário observar que uma nova forma de configuração do rural precisa ser pesquisada a fim de que seja melhor compreendido (GRAZIANO, 2001, p. 37), por essa razão entendemos que esta pesquisa contribui para acrescer questões a este problema.

As transformações pelas quais passam o bairro do Mato Dentro possui peculiaridades, especificidades, ainda que não seja tão distante das demais

regiões rurais de São Paulo. Assim, se percebo que não é unicamente o dinamismo interno do bairro a causa de sua alteração, mas colabora com ele as causas externas, o que nos permite assinalar causas como: *desenvolvimento da cidade e da região que está ao redor do bairro rural* (QUEIROZ, 1967). Nesse sentido, no Bairro do Mato Dentro, percebemos que tais mudanças sociais funcionam como uma espécie de “demolição cultural que nem sempre foi substituída por valores sociais includentes, emancipadores e libertadores” (MARTINS, 2001, p. 31), sendo assim uma das principais marcas de contextos que enfrentam esse tipo modificação social, econômica e política, o alto custo do desenraizamento e a migração de populações para cidades e vilas próximas, convencidos de uma busca por cenários de maiores oportunidades e melhor qualidade de vida. Por essa razão que a religiosidade funciona como um catalisador que atua para preencher o desenraizamento e a ansiedade ocasionadas pelas mudanças sociais, ofertando um tempo de celebração ao passado, o qual indica que tudo já foi seguro, tranquilo e harmonioso.

CAPÍTULO - II

CAMPO SIMBÓLICO: MODOS DE CRER, METÁFORAS DA FÉ

Por isso é que se carece principalmente da religião: para se desendoidecer, desendoidar. Reza é que sara a loucura. No geral. Isso é que é salvação-da-alma...Muita religião, seu moço! (...) Eu queria rezar- o tempo todo (GUIMARÃES ROSA, 2001, p.32).

2 – O CAMPO EM DISPUTA: METÁFORAS DA FÉ/MODOS DE CRER

Necessário considerar inicialmente que, ao tratarmos por meio de um tópico as principais formas de religiosidade local, não pretendemos nos desviar do objetivo desta tese, pelo contrário, o intuito é especificar como, na ampla paisagem local, o seu aspecto simbólico não deve ser pensado como monocromático; pelo contrário, a minha proposta consiste em possibilitar a percepção do quanto ele é constituído de um fundo religioso colorido, cuja descrição do campo de modo mais detalhado nos permite compreender o contexto em que se assenta o catolicismo de tradição popular.

O Brasil é um país predominantemente católico. Até o ano de 2000 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) constatava que 73,7% da população brasileira se declaravam Católica, enquanto que outros 10,4% evangélicos, 4,1% evangélicos não determinados, 1,3% espíritas, 1% evangélicos de missão, de modo que a soma destes que se declaram católicos, evangélicos e espíritas perfazem um total de 90,5% da população que se declara cristã, com algumas divergências. O censo do IBGE de 2010 não trouxe tão grandes alterações no quadro de declaração do cristianismo, exceto que o catolicismo sofreu uma perda percentual daqueles que se declaram de fato católicos. Contudo os números ainda são de um país majoritariamente cristão, sendo que se declaram católicos 65% da população, enquanto que 13,4% evangélicos, 4,1% evangélicos não determinados, 2% espíritas e 4,9% evangélicos de missão. Sendo assim, temos um total percentual de 89,4% da população declarando-se cristão com alguma divergência teológica⁴⁸.

O caso estudado nessa pesquisa não se afasta muito do panorama nacional. Ainda que a análise seja numa amostra qualitativa e micro, ela reflete à realidade dos dados gerais do censo do IBGE, sem que tenhamos quaisquer pretensões de chegar a números exatos⁴⁹. Uma das razões para pontuarmos

⁴⁸ https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf

⁴⁹ Em artigo publicado na Revista NURES, no ano de 2015, observei a partir de análise realizada sobre o CENSO de 2010, que Franco da Rocha possui uma população de 131.604 (cento e trinta e um mil e seiscentos e quatro) habitantes, sendo que 68.669 se declararam no ano de 2010 como pertencentes aos quadros da religião Católica; outros 35.169 se declararam

estes números dá-se pelo fato de que num período não muito distante, digo em 1997, o catolicismo gozava de status confortável na região rural do município de Franco da Rocha, especificamente no Mato Dentro, sendo essa a única religião presente naquela região. O monopólio religioso católico é quebrado por meio do ingresso do pentecostalismo de contexto urbano naquela região.⁵⁰

Ainda, observando o caso de Franco da Rocha no censo do IBGE de 2010 destacamos uma população de cento e trinta e um mil e seiscentos e quatro habitantes, sendo que sessenta e oito mil, seiscentos e sessenta e nove habitantes se declararam no ano de 2010 como pertencentes a religião Católica; outros trinta e cinco mil cento e sessenta e nove habitantes se declararam Evangélicos; dois mil quinhentos e quarenta habitantes se declararam Espíritas e vinte e cinco mil e duzentos e vinte e seis habitantes informaram serem pertencentes a outras religiões, ateus ou sem religião. Esses dados nos trazem clareza acerca da existência de uma diversidade religiosa no município. Trata-se de uma diversidade predominantemente de maioria cristã e, portanto, uma diversidade endógena.

Quadro de Filiação religiosa no Município de Franco da Rocha SP

Denominação Religiosa	Nºde habitantes (mil)	%
Católica Apostólica Romana	68.669	52,178505 %
Católica Apostólica Brasileira	58	0,044072%
Católica Ortodoxa	136	0,103340%
Luterana	10	0,007599%
Presbiteriana	214	0,162609%

Evangélicos; 2.540 se declararam Espíritas e 25.226 habitantes informaram serem pertencentes a outras religiões, ateus ou sem religião. Pontuo que, a partir destes números, há no município a existência de uma diversidade religiosa, que no entanto é predominantemente de maioria cristã e, portanto, endógena.

⁵⁰ Tema este que já tratei em outro trabalho (CHAVES, 2012). Essa questão é observada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo quando afirma que: "Regiões em fase de transição possuem traços do catolicismo tradicional rural modificados pela influência da situação religiosa urbana, apresentando aspectos diversos e dando oportunidade ao desenvolvimento de outras religiões, principalmente as mediúnicas e o pentecostalismo" (CAMARGO, 1973, p. 50).

Metodista	23	0,017477%
Batista	1.268	0,963497%
Adventista	365	0,277347%
Outros	03	0,002280%
Assembleia de Deus	8.096	6,151789%
Congregação Cristão Brasil	3.018	2,293243%
O Brasil para Cristo	132	0,100301%
Igreja Quadrangular	1.182	0,898149%
Universal do Reino de Deus	1.096	0,832801%
Casa da Bênção	18	0,013677%
Deus é Amor	804	0,610924%
Comunidade Evangélica	515	0,391325%
Pentecostais (outras)	8.892	6,756634%
Igreja não determinada	9.534	7,244461%
Outras religiosidades cristãs	1.794	1,363180%
Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons)	33	0,025075%
Testemunha de Jeová	2.135	1,622291%
Religião Espiritualista	90	0,068387%
Espíritas	2.540	1,930033%
Umbanda	419	0,318379%
Candomblé	218	0,165648%
Judaísmo	118	0,089663%

Budismo	319	0,242694%
Religiões Orientais	113	0,085864%
Esotéricas	19	0,014436%
Outras religiosidades	49	0,037233%
Sem religião	14.616	11,106045%
Sem religião	399	0,303182%
Sem religião	43	0,032674%
Religiosidade mal definida e multipertencimento	890	0,683110%
Não sabe definir a religião	212	0,161089%
Não declarou religião	3.555	1,701286%
Total de habitantes que declararam	131.604	100,00%

Os dados acima confirmam a existência de uma diversidade de cristianismos, destacando-se um crescimento dos que se declaram sem-religião e que afirmam pertencer a outras religiões. Os dados observados revelam de fato um país “plural”, não somente da perspectiva de sua diversidade cultural, étnica e religiosa, que carrega o viés macrossocial, mas principalmente por sua diversidade microsocial, pois jamais daríamos conta de explicá-la neste trabalho.

Neste esteio, poderemos eleger uma questão importante a ser destacada e aprofundada em estudos sobre a religião, dentro desta aclamada diversidade microsocial, ou seja, da necessidade de conceder maior atenção ampliando os estudos qualitativos acerca da diversidade na religião, em especial, às características regionais e locais.

Assim, ao descrevermos a pluralidade da religiosidade no município franco-rochense, buscamos observar que, desta, depreende-se uma variedade de denominações de mesma matriz religiosa, que, de acordo com Antonio

Flávio Pierucci (1997), não supera uma diversidade do próprio cristianismo, não consegue demonstrar uma diversidade de caráter multimatricial.⁵¹

Nessa chave, novas práticas desenvolvidas pelo pentecostalismo acabam encontrando espaço para disputa dentro do contexto rural franco-rochense e com isso estimulam tanto uma concorrência entre o pentecostalismo e o catolicismo, como carregam consigo outras igrejas de origem pentecostal que aos poucos acabam por estimular uma concorrência entre o próprio segmento pentecostal.

Contudo, ainda que haja certo reavivamento na vida do fiel que é seguidor da doutrina católica, muitos novos moradores não participam das festas do calendário católico, enquanto outros participam, mas não com o fervor de outrora; isto ocorre devido “a secularização paulatina da vida” que desestimula e diminuiu o significado do sacro que “vai se perdendo” para parte da comunidade (WILLEMS, 1947, p. 139).

De modo geral a religião católica em especial começa a perder o seu lugar de centralidade que teve nas sociedades tradicionais. Ela deixa de ser a única instância que confere legitimidade e significado à existência humana, mas não somente à existência, mas também a sua finitude, seu sofrimento e sua morte. É um progressivo processo, ao modo como afirma Montes (2002, p.71); quer situemos esse processo no Renascimento ou na Revolução Industrial, ele cresce e toma conta da sociedade atual.

Poderíamos fazer uso da metáfora que Max Weber emprega, dizendo que é um “desencantamento do mundo” (2004a, p.135), no intuito de compreendermos que o mundo moderno reservou à religião um espaço entre outros espaços de significação dentro do próprio mundo, constituindo a religião

⁵¹ É possível observar no caso estudado a existência de movimentos religiosos que superam o cristianismo em termos de sua diversidade, sendo estes o budismo, judaísmo, religiões orientais, além daqueles que se declaram sem religião. Considerando que “ser sem religião” torna-se uma opção entre as possibilidades de religiões. Num primeiro momento, pode-se afirmar que não há em Franco da Rocha uma verdadeira diversidade religiosa, pois a mesma não supera uma diversidade dentro do próprio cristianismo. Contudo, com base nos dados do IBGE do ano de 2010, somados as observações de trabalho de campo, percebo transformações que merecem considerações, entre as quais, o surgimento de religiões orientais na região e o aumento da oferta de denominações dentro do próprio cristianismo. A cada mudança nos números e nas novas configurações religiosas locais, altera-se o mapa desta diversidade. É possível ainda destacar a constatação da presença de um Islamismo incipiente no município, cuja característica ainda é de divulgação da cultura islâmica. Essa presença não foi captada pelo Censo de 2010.

parte do universo da cultura. Logo, em um município que cresceu sob a égide do monopólio da religião católica, o qual sempre pautou as relações das pessoas, quer fossem sociais, econômicas ou religiosas por orientação ética dessa confissão, enxerga-se agora inserida na esfera privada da sociedade, tornando nesse processo “o ser católico” como “mais um” entre outros de outras religiões e instituições.

De modo que “a religião poderá até criar símbolos, práticas, ritos, valores, crenças e regras de condução da vida, contudo o que ela estará criando no mundo moderno será sempre um “sistema cultural” (MONTES, 2002, p.71-74). Devendo esse sistema responder ou não às situações mais comuns como o nascimento, a vida, o trabalho e a prosperidade percorrendo até as situações limites da vida como a morte, o sofrimento, os colapsos, os desastres, entre outros. Exatamente neste sentido a Festa popular de Santa Cruz dos Valos preencherá esse espaço de significados.

A estrutura religiosa tradicional entra em colapso, principalmente diante do fenômeno do esfriamento da fé na religião fundante, produto da transição da vida rural que desloca grande quantidade de fiéis para o centro urbano, além da forte concorrência religiosa de novas formas de religião, conforme nos aponta o quadro de filiação religiosa desta tese apresentado nas páginas 74 a 76, o qual apresenta o surgimento cada vez maior novas religiosidades, impactando inclusive nessa comunidade do bairro do Mato Dentro, um dos últimos redutos desse exclusivismo católico. Instala-se assim um momento importante do campo religioso cristão na região, onde partilha-se fieis, autoridades e disputas.

Primeiro o protestantismo histórico de missão, que penetra as zonas rurais e urbanas do país, posteriormente sua manifestação mais agressiva de combate à religião nativa, o pentecostalismo, que nasce nos contornos urbanos e se acomoda em diferentes espaços do país. É preciso esclarecer que o pentecostalismo, ao se inserir nesse último cinturão de resistência da religião católica, que detêm o monopólio do sagrado no local, ele é percebido como uma espécie de “desbravador” das resistências políticas, teológicas, culturais e, nesse caso, nos referimos ao contexto rural duro de ser penetrado por outras culturas ou religiosidades naquele momento. Assim torna-se importante

compreendermos o novo valor da Festa de Santa Cruz dos Valos enquanto resistência dentro de um contexto onde o pentecostalismo se apresenta como um elemento novo, como uma outra forma de devoção a disposição daquela comunidade.

2.1 – MODOS DE ACREDITAR – PENTECOSTALISMOS

O pentecostalismo se insere no bairro do Mato Dentro⁵² entre os anos 90 no final do século XX, mais especificamente na sua última década; de acordo com o cooperador responsável pela igreja na estrada Ettore Palma, Sr. Luiz Bitencourt, ela chega devido à mudança de pessoas convertidas à Igreja Congregação Cristã no Brasil na região próxima ao centro do município de Franco da Rocha, que passaram a residir na região rural, portanto, precisavam congregar, além de receber os novos conversos da região rural para se reunirem. Assim a Igreja Congregação Cristã no Brasil através de cooperadores, começou a realizar reuniões numa casa, posteriormente se construiu a Igreja na Estrada do Mato Dentro altura do Km 12, primeiro através da Congregação Cristã no Brasil e posteriormente com a Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas, ambas herdeiras do chamado pentecostalismo clássico.

Diferente da Igreja Congregação Cristã no Brasil⁵³, a Chegada de Cristo aproxima-se mais da condição de *transição rural-urbano* que o bairro do Mato Dentro é submetido; primeiramente, por ser um tipo específico de proselitismo, permitindo-nos a compreensão de uma religiosidade dinâmica⁵⁴ tipicamente

⁵² RELATÓRIO nº 70, 2006/2007, p. 68, Congregação Cristã no Brasil.

⁵³ A Igreja Congregação Cristã no Brasil não pratica um proselitismo agressivo, racionalizando técnicas de divulgação da fé, em sua maioria, a membresia, e principalmente seus líderes acreditam que no momento da eleição de Deus, o eleito reconhecerá a necessidade de servir a Cristo procurando se batizar e congregar numa Igreja Congregação Cristã no Brasil. Portanto, não realiza cultos de evangelização, nem se insere em meios de comunicação da doutrina, não publica livros, encartes, livretos ou panfletos, não divulga a igreja ou os cultos, a não ser pelas informações na própria placa da denominação, e pelo forte apelo pessoal da membresia a pessoas próximas.

⁵⁴ Considero essa questão da dinâmica própria ao pentecostalismo ao aproximar a compreensão de religião a noção de “sistema simbólico” proposta por Geertz (2013), o que considerei um indicativo de certo modelamento cultural do indivíduo praticante da religião, que no caso do adepto do pentecostalismo, irrompendo como principal característica da cultura, a sua fluidez. Desta forma, tal como será a cultura contemporânea, capaz de se refazer como

urbana num contexto rural; além disso, permite-nos caracterizá-la como produtora de auto representação social de si mesma, como sugere a noção de *espelho* representado pela comunidade rural.

Assim observamos o surgimento de um espaço dedicado à religião nesta região rural, um espaço de luta, de disputa dentro do campo cristão, onde passa a exercer um papel na formação do município e, portanto, um papel cultural na construção dos espaços criados, quer sejam simbólicos, por intermédio de mitos e ritos, quer sejam sociais e políticos, por sua práxis.

Em relatos colhidos a partir da própria membresia, em sua maioria ex-católicos convertidos ao pentecostalismo, indicaram que o pastor fundador dessa igreja foi José Santana da Silva, que é descrito com mais detalhes pela missionária Sra. Ana Rita Batista da Luz⁵⁵ como “homem simples”, consumido por sérias crises de angústia por causa de uma doença que molestava sua única filha, levando-a, inclusive, ao óbito. Ainda conforme a missionária Ana Rita⁵⁶ o pastor José Santana da Silva teve uma origem religiosa no espiritismo, classificada por ela como de tipo “mesa branca”.

Em entrevista, a missionária Rita afirma que, por conta de tantos dramas pessoais, José Santana teria passado a frequentar uma Igreja Assembleia de Deus no bairro do Jardim Brasil em São Paulo, tendo sido evangelizado na época pelo irmão Edson (porteiro da igreja) também ex-católico, que posteriormente o auxiliou na fundação da Igreja Chegada de Cristo, cuja

num movimento dialético e dinâmico, o será o pentecostalismo também em seu caráter fluído e competente para se reorganizar e responder culturalmente de modo dialético as situações requeridas pelo indivíduo (CHAVES, 2013).

⁵⁵ Atualmente com cerca de 70 anos de idade, evangélica pentecostal desde 1977, afirma ter sido batizada nesse mesmo ano na Igreja Assembleia de Deus em Taboão da Serra, em São Paulo. No ano de 1978, Ana Rita Batista da Luz mudou-se para Franco da Rocha, passando a frequentar por alguns meses a Igreja Assembleia de Deus. Contudo, em 1979, chegou à cidade de Francisco Morato a Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas; neste momento a irmã Rita, como é popularmente chamada, já reconhecida por suas orações de revelação, passou a frequentar essa nova Igreja, deixando de participar da Assembleia de Deus e é justamente lá que seu marido também se converte ao pentecostalismo nessa mudança de denominação. A missionária Ana Rita permaneceu na Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas até o ano de 2004, data do falecimento de seu marido, o pastor Josias da Luz. (Segundo afirma, com o falecimento do pastor [seu marido] surgiram “crises” administrativas, das quais evitou dar detalhes, mas que a motivaram afastar-se dessa igreja, auxiliando outro obreiro a fundar uma segunda denominação na região, a Assembleia de Deus ministério Curas Divinas.

⁵⁶ Nesse momento da entrevista Ana Rita emocionou-se e afirmou que a história do pastor José Santana era uma das mais lindas histórias de conversão que ela já havia conhecido.

história revela um circuito de trânsito religioso a partir de conversões, tal como os demais moradores que apresento neste capítulo. É possível pensar nessa chave de transição na qual os elementos da modernidade começam a ser inseridos no contexto urbano, oriundos de experiências individuais do contexto urbano, tal como narrado pela missionária pela experiência dramáticas de um indivíduo. Nesse esteio, Van Gennep (2011), ao tratar desses tempos de experiências dramáticas de transformação, seja de indivíduos ou grupos sociais; tipifica tais experiências a rituais de estados de transição. A saber, Gennep divide tais ritos nas seguintes fases: separação, que é início da desagregação de um sujeito a um estado de coisas já constituídas; margem (limiar/liminaridade), que se torna o estado, ou condição, em que o sujeito/grupo que se separa de determinado estado primeiro fica submetido e que, por rituais de adaptações, ainda não se agregou ao novo; e, por fim, agregação, que é a etapa que se completa quando ocorre a transição, onde o sujeito/grupo se ancora — utilizando uma metáfora, podemos dizer que é o porto do indivíduo, o lugar, estado ou espaço em que esse completa sua mudança social-política e cultural, tal como ocorre com o pastor José Santana.

Com o falecimento de seu líder, pastor José Santana da Silva, em 1983, a igreja foi assumida pelo pastor Edson (o ex-porteiro que o havia evangelizado), que, em 1987, passou a dar autonomia às igrejas filiais, as quais passaram a ser denominadas de Igreja Pentecostal Chegada de Cristo Independente, configurando logo a seguir conflitos⁵⁷ em torno dos novos líderes. Esse é o caso em que se constituiu por um período a filial da Cidade de Francisco Morato, sob a direção do pastor Josias Benedito, o qual recebeu a

⁵⁷ Podemos destacar ainda a trajetória do pastor José Santana da Silva, no sentido que John Dawsey (2005) interpreta tais experiências dramáticas, como sendo modos de *experiências liminares dramáticas* (p.165), que apresentam ruptura, crise e intensificação de uma crise, ação reparadora e um desfecho (que pode levar à harmonia ou cisão social). São esses “dramas” que são “enfrentados” e “representados” num formato semelhante ao que Dawsey comenta acerca da antropologia da experiência em Turner (2013), em que ritos de passagens, assim como dramas sociais, evocam uma forma estética, tal como as encontradas nas tragédias entre os gregos (DAWSEY, 2005, p. 164). Essa tal forma estética é percebida e reproduzida nos relatos que dos auxiliares se ouvem acerca da trajetória do pastor José Santana da Silva, ao legitimar a fundação de sua nova igreja, cujo nome está relacionado à perda de sua única filha, ou seja, pela impossibilidade de curá-la. A liminaridade comparada à morte (TURNER, 2013, p.98). Nesse sentido, percebemos uma experiência “que irrompe em tempos e espaços liminares” e que pode se tornar uma experiência fundante (DAWSEY, 2005).

época um sobrenome de “independente” do pastor Edson e a separa de sua matriz.

Nesse período, a Igreja Chegada de Cristo se fragmenta em duas instituições juridicamente distintas, a saber: Igreja Pentecostal Chegada de Cristo Independente, liderada pelo pastor Edson, e a Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas, liderada pelo pastor José Santana da Silva (sobrinho), a mesma que funda uma de suas filiais no bairro do Mato Dentro.

Quanto à sua inserção no bairro do Mato Dentro, esta se deu por intermédio do pastor Jurandir Souza Rocha, cuja trajetória legitimaria a extensão de uma filial nesse contexto rural da cidade de Franco da Rocha, implantando-a no ano de 1997.

Ao buscar construir uma igreja num território de tradição católico, e em um contexto relacional de perfil socioeconômico carente e distante dos objetivos de expansão oficial de sua igreja, o pastor Jurandir afirma não ter contado com apoio financeiro de sua mantenedora, apenas com a autorização verbal, sendo ele mesmo articulador junto aos seus superiores que o autorizaram a fundar essa filial no bairro do Mato Dentro⁵⁸.

Nesse sentido, podemos pensar o discurso que motiva o empreendimento como uma espécie de *reatualização* da cosmogonia, sem se dar conta de que se tornaram formas de solução às crises do meio rural, respostas produzidas pelos próprios centros urbanos. Isto é, pensamos nos discursos do pastor Jurandir como uma *reatualização* da realidade do sujeito inserido nessa realidade. Trata-se de uma fase reparadora do drama social vivido na região do Mato Dentro e surgida a partir de liminaridades, produto de “imagens e criaturas ctônicas⁵⁹, as quais irrompem com poderes de cura para revitalizar tecidos sociais” (DAWSEY, 2005, p. 166).

⁵⁸ O pastor Jurandir está buscando construir uma trajetória de harmonia em torno das crises que o pentecostalismo vive, das rupturas internas, dos conflitos administrativos, as trajetórias de tais atores sociais se irrompem como crises intensificadas, fenômenos reprimidos ou suprimidos vêm à superfície (DAWSEY, 2005, p. 165), que exigem uma ação reparadora, além de uma busca por desfecho que leve à harmonia social, mesmo que às vezes não se possa ser alcançada.

⁵⁹ Ctônico (do grego *χθόνιος* [*chthonios*], em, sob ou debaixo da terra), normalmente designa divindades ou espíritos do submundo, especialmente em relação à religião grega. Um termo usado para descrever um deus ou deusa da terra ou do submundo. Também se estendeu para significar a força divina criadora.

O pastor Jurandir Souza Rocha é um personagem controvertido num contexto de tensões e pluralismo religioso, uma figura de forte personalidade e de carisma entre as suas ovelhas (membros), características descritas por seus próprios membros. Ex-católico convertido ao pentecostalismo, posteriormente ordenado ao ofício de pastor pela mesma Igreja, frequentava os cultos e auxiliava nas atividades administrativas da Igreja Chegada de Cristo na sede dessa região, no bairro da Vila Bela, em Franco da Rocha, até o ano de 1997.

O pastor Jurandir abandonou suas atividades na Igreja sede para fundar a Igreja no bairro do Mato Dentro, sempre com autorização de seus superiores, conforme ele mesmo declara. Alcançando os meios financeiros necessários, construiu um templo na região do Mato Dentro, no ano de 2004. Um acontecimento marca seu afastamento da igreja na cidade: o falecimento do pastor Josias da Luz, responsável pelas Igrejas Chegada de Cristo filial em Franco da Rocha. Neste instante, percebeu-se um fluxo de saída de leigos e obreiros da Igreja Chegada de Cristo, incluindo o pastor Jurandir Souza Rocha.

Mesmo com uma retirada de alguns obreiros⁶⁰ e pessoas da comunidade na igreja sede da cidade, o pastor Jurandir continua com os ideais de evangelizar o bairro do Mato Dentro e, no ano de 2004, ele rompe com a Igreja que ele mesmo funda no bairro, passando, assim, a fundar uma segunda igreja, a *Igreja Pentecostal Vencendo com Jesus*, na qual permaneceu até tempos recentes. Após a saída desse fundador da Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divina, a direção da igreja passou a outro pastor, o sr. Joaquim de Oliveira.

Esses são pequenos relatos de experiências de conflitos no interior de um campo religioso repleto de cissiparidades que ocorrem intra-instituições e entre instituições religiosas de centros urbanos. Contudo, os mesmos conflitos passam a ser reproduzidos no contexto rural do bairro do Mato Dentro, na vida religiosa, no estímulo à concorrência. Vistos sob outra perspectiva, trata-se de uma busca para recuperar algo da experiência do numinoso (OTTO, 2007), ou seja, uma forma estética do teatro inerente à própria vida sociocultural

⁶⁰ Obreiro é uma categoria nativa, do pentecostalismo, mas também do cristianismo em geral, e seu emprego nem sempre tem relação com cargo eclesiástico vinculado à estrutura da instituição. Seu objetivo é diferenciar alguém que se empenha e trabalha na instituição daqueles que a frequentam sem comprometimento com os resultados da missão institucional.

(TURNER, 2008). Essa forma se revela na modalidade de dramas no sentido estrutural, os quais refletem contradições de sua realidade, conectando-o a dimensão processual da vida social permitindo ao indivíduo integrar sua experiência subjetiva à dinâmica da ação social (CAVALCANTI, 2012, p. 111).

Assim, considera-se a constituição do campo religioso e a tensão exercida pela religião na construção desse campo como elemento que se submete ao estágio de *transição* do rural para o urbano e, com isso, submete o indivíduo com práticas que obrigatoriamente passam pela religião na construção desse tipo rural ou urbano, religioso ou que contrapõe a religião, num processo de liminaridade instaurada permanentemente, seja por meio dos tipos de protestantismo mais populares, como o caso do pentecostalismo, ou de um catolicismo que aciona seu calendário de festejos populares, como o caso em análise, a Festa de Santa Cruz dos Valos.

2.2 – MODOS DE ACREDITAR – CATOLICISMO

Ainda que posta essa questão inicial da existência de um campo religioso em tensão, da existência de uma religiosidade em concorrência, tentemos compreender agora como o catolicismo se organiza e se situa na região rural do Mato Dentro, haja vista que este espaço abriga relações sociais que perpassam pela religião fundadora do contexto. A crença acontece no lugar, como acontecimentos sob o espaço, como diria Milton Santos “cabe a nós fazer com que se tornem fatos históricos (2012, p. 15), e o território brasileiro, desde sua fundação, foi um território ocupado por fatos concebidos da religião trazida por nossos colonizadores (AZZI, 1978, p. 13).

Seguindo essa mesma lógica, observamos que é nos formatos de capelas e pequenos cruzeiros que se revela simbólica e materialmente a dimensão do catolicismo rústico nesta região do Mato Dentro em Franco da Rocha. São duas capelas que centralizam e dividem a vida religiosa em Mato Dentro: a Capela dos Valos (Fig. 13) e a Capela de Nossa Senhora Aparecida (Fig. 14). A primeira é palco de uma das maiores Festas realizadas no bairro e atende à população adjacente, a região dos Valos, como é chamada pelos

moradores-. Está em funcionamento desde meados do século XIX, em data incerta, a capela abriga missas e festas do calendário litúrgico católico.



Figura 13 - Capela dos Valos celebrando a Festa de Santa Cruz – Foto de José Edilson Teles

No outro extremo do bairro, está a capela de Nossa Senhora Aparecida. Frequentada pelo mesmo público de residentes da região, no entanto menos popular, esta capela abriga diversas reuniões oficiais, recebe a assistência do pároco responsável pela região, missas oficiais, batismos, confissões e algumas festas religiosas, atendendo à região de Sítios dos Penhas e adjacências. Esta pequena capela é a mais assistida pela presença do sacerdote católico, pois se localiza no espaço de maior disputa religiosa do bairro, a Estrada dos Ortiz, onde também se encontram as igrejas de matriz protestante, denominadas de pentecostais. É preciso pontuar que as capelas servem de base para suas ocupações conforme calendário religioso litúrgico, tal como o calendário de festas populares.



Figura 14 - Capela Nossa Senhora de Aparecida – situada na Estrada dos Ortiz – Região dos Penhas no Bairro do Mato Dentro – Foto de Alexandre Chaves

Na dimensão religiosa, tornam-se perceptíveis os fortes elementos de um contexto rural em mudança, e revela-se uma religiosidade no eixo das transformações, o que chamaremos de contexto de *transição rural-urbana*. Algo que antes não era comum a este contexto rural, o assédio de uma religiosidade urbana sobre os fiéis, e que atualmente vem ocasionando o tensionamento do modelo religioso tradicional majoritário nesta região, que é católico, diante das modificações devidas justamente ao fenômeno secularizante da oferta religiosa.

A secularização é um fenômeno considerado como desenraizamento do indivíduo (PIERUCCI, 1998; 2005) — o que nos remeteria a um questionamento quanto ao modo de existência do sujeito —, uma recusa às suas tradições, em que acontece a ruptura e autonomização individual. Tudo isto acaba por produzir um fortalecimento da religião, uma vez que a ruptura e a autonomia não indicam necessariamente a completa negação do sagrado, o que requer da própria sociedade um esforço para que reinvente ou invente novas formas de religião, ocasionando o efeito do pluralismo.

O que percebemos é uma tensão na perda de controle institucional sobre o sagrado, sobre seus limites, isto por ocasião do surgimento de uma “disputa pelo controle da legitimidade do discurso deste sagrado”. É dentro

desse contexto, a partir dos anos 1960, sob a influência da contracultura, que vão surgir novos movimentos religiosos, um tema que já é abordado por diversos autores⁶¹.

Cada vez mais as novas formas de religião se distanciam das estruturas tradicionais de controle institucionais, cuja marca da fidelidade e *controle institucional, burocrático e racional* é indiferente nestes novos movimentos que valorizam a autonomia individualizante do sujeito numa cultura secularizada.

É possível perceber que, no caso observado nesta pesquisa, vemos a disputa por este controle no interior da religião, através da tensão entre especialistas de posse da interpretação popular e sacerdotes oficiais detentores da interpretação oficial. No ano de 2014, na época o pároco era o padre Ronaldo (hoje não é mais padre) dizia em entrevista: “os devotos precisam vir a igreja”, mas ele mesmo, o padre não foi rezar na capela junto com os devotos populares; por outro lado, sacerdotes leigos como o capelão-rezador, Sr. Caetano, me confidenciava: “professor, o padre não sabe rezar como a gente” (se referia a reza de ladainha). O capelão-rezador, de igual modo comparecia as rezas na capela, mas não comparecia na igreja. Sob outra perspectiva, podemos avaliar, conforme Luiz Fernando Dias Duarte (1986, p.139) e considerar os limites de sua pesquisa relativa às classes trabalhadoras urbanas, que tal individualização provoca avaliações ambivalentes, em quaisquer dos contextos, haja vista tratar de contexto em transição

Não é apenas a religião, como uma instituição tradicional, que enfrenta a condição de concorrência pelas novas opções de “discursos legítimos”, ofertadas nessa região rural do município, num processo de constante secularização; mas é o próprio indivíduo, o homem do campo, que passa a viver a expectativa desta oferta. Este, que passa a ser objeto de disputa, encontra uma condição própria da modernidade, um empoderamento individual, uma vez que, eleito alvo de disputa pelas instituições detentoras do sagrado, o mesmo deverá optar entre as novas e recém-chegadas

⁶¹ A. F. Pierucci (1997), Marcelo Camurça (2003), Silas Guerriero (2008) entre outros

religiosidades em seu contexto ou ainda, fazer a opção pelas diferentes interpretações no interior da própria instituição ou grupo tradicional. Observemos, a partir de agora, a que tipo de tradicional ou popular estamos nos referindo e sobre como esse saber religioso denominado de “popular” é capaz de desenvolver uma dimensão de resistência na cultura popular.

2.3 – METÁFORAS DO CATOLICISMO – “MAS NEM TUDO É IGUAL”

O termo cunhado como religiosidade popular, religião popular, é demasiado problemático e, em determinado sentido, precisa ser compreendido na combinação entre o movimento do campo observado e à luz de trabalhos que incluíram em suas análises as práticas de religiosidades observadas em campo. Como já dizia Waldo Cesar (1976), existe uma dificuldade para conceituar o que é “popular” e eu percebo que essa dificuldade persiste mais de quarenta anos depois de sua constatação.

Esses problemas de classificação e tipologização do campo religioso dão-se, principalmente, em virtude de que quando ocorrem muitas classificações, elas são feitas desvinculadas das definições ou práticas. Muitas classificações são elencadas, quase sempre, partindo da compreensão de intelectuais e não de seus praticantes. Os praticantes são os indivíduos que detêm a completa legitimidade para classificar suas próprias formas de religiosidades. Em nosso caso, é perceptível que a comunidade desta região rural, tal como os agentes religiosos envolvido na organização da Festa local, me refiro a Santa Cruz dos Valos, são eles mesmos quem classificam as próprias formas de religiosidade local (papeis, status sentidos atribuídos etc), a exemplo disso diz o entrevistado sr. Caetano: “eu sou o capelão da Festa de Santa Cruz”, fala esta confirmada pelo romeiro sr Diego Hernandez, que me diz: “o Caetano é o rezador oficial. Não tem padre, é o Caetano que reza todo ano”. O sr. Ditinho afirma: “eu sou festeiro, sempre fui. Acompanhava meu pai desde criança”, dona Neiva Hernandez, festeira e devota, me afirma: “Sempre confeccionei os Andores com a minha família”. O Sr. Tordé com convicção e lágrimas nos olhos me dizia: “sempre fui apaixonado por cavalo, por Bom

Jesus e por Nossa Senhora. Eu sou um romeiro e devoto de Nossa Senhora, venho todos os anos a Festa de Santa Cruz dos Valos”. Não existe uma imposição, mas um acordo implícito, todos participam de alguma forma, afastando possíveis interferências externas sobre a comunidade local, especialmente aquelas de imposições hierárquicas, sejam de ordem eclesiástica, política ou carismática (realizadas por um indivíduo). A própria comunidade religiosa se organiza num nível de maior horizontalidade, e com isto constróem consensos entre seus agentes religiosos populares configurando datas, horários, convidados, músicos, quantidade de barracas, definindo o tempo das rezas, da festa, da cavalgada, de quem dirige cada etapa.

A dificuldade encontrada há décadas para conseguir classificar residui no problema e no fato de que muitas classificações partem de teorias e não de práticas “nativas”, criando, assim, um fosso entre definições teóricas e práticas, além de oposições entre as teologias chamadas oficiais e os rituais realizados à margem destas. É assim que Vainfas (2001) trata este problema, ao observar que se atribui “oficialidade” ao catolicismo como fonte, pelo fato de seguir o modelo estabelecido pelas diretrizes do direito canônico romano, enquanto que suas adaptações, construções particulares e contextuais são denominadas de um catolicismo *popular, pobre, arredio* à adequação às normas do direito da Igreja. No caso da Festa de Santa Cruz dos Valos é perceptível a disputa pela legitimidade do festeiro, uma vez que a própria categoria se refere a alguém nomeado para arrecadar prendas, recursos e para enfim, organizar a festa, cujo intuito seria adminstrar os resultados dela em favor da paróquia.

No caso da Festa de Santa Cruz dos Valos o festeiro se tornou todo indivíduo que se engaja na organização do evento, independente de levar recursos financeiros ou materiais a paróquia, que aliás não coordena os festejos, o padre é um convidado do evento festivo. O próprio capelão-rezador, sr, Caetano diz: “Aqui não existe festeiro. Eu já fui festeiro. O festeiro era um só. Aqui, existem vários. Festeiro arrecadava prenda, visitava as casas das pessoas e rezava semanas antes, de casa em casa em busca de prendas”. O depoimento do Caetano dá o tom de que a Festa de Santa Cruz dos Valos reiventou essa categoria. Outro depoimento interessante é o do romeiro Nelson

Coutinho Júnior que discorda de seus amigos romeiros, ele diz: “Isso daqui não é romaria, isso aqui é cavalgada. Eu amo a Festa de Santa Cruz dos Valos. Adoro participar, tenho minha fé, sou um devoto de Nossa Senhora de Aparecida e todo os anos eu vou até lá, mas isso aqui é uma cavalgada. Romaria é sempre de mais de dois ou três dias”. O Nelson Coutinho Júnior é um devoto, que também se intitula romeiro, não concorda que o trajeto da paróquia até a capela dos Valos se chame romaria, para ele tem que ter um sacrifício físico, e isto a Festa de Santa Cruz dos Valos não exige. Para Nelson Coutinho Júnior Santa Cruz dos Valos tem devoção. A romaria verdadeira inclui sacrifício, cansaço físico, desgaste etc.

O grande “nó” que se dá aqui é que religiosidade popular é sempre desenvolvida e construída a partir de suas práticas. São os sujeitos envolvidos que as fazem, dentro de um contexto onde se “fabrica” a religião no chão da vida social, influenciando e sofrendo influência do local onde ele mora, trabalha, se diverte e sofre, sendo ali o *lócus* de sua crença, daquilo que ele constrói como sagrado. Essa é uma concepção de religião que nos possibilita aproximarmos daquilo que Clifford Geertz trata como os símbolos sagrados funcionando para sintetizar um *ethos* de um povo, fundando “na crença e na prática religiosa”, um *ethos* do grupo. Tal ação torna-se intelectualmente razoável, de acordo com o autor, porque “demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve” (2013, p.67), em outras palavras uma visão de mundo que se adapta e se acomoda a um tipo de vida.

É desta conjunção de *contexto social e prática de rituais* que a religião como é praticada emerge e faz sentido para essa realidade particular, sendo por isso tudo considerada como prática dinâmica, não estática, sujeita a adaptações constantes. Neste sentido, especificamente por meio do caso da Festa de Santa Cruz e posteriormente dos festejos a São Gonçalo, percebemos que se trata de um catolicismo arredo, que escapa as normas canônicas da igreja, que se adapta e se constrói de modo particular⁶².

⁶² Ao observar especificamente o contexto que estamos descrevendo, a região rural de Franco da Rocha, em especial a religião católica ali desenvolvida; percebemos que o catolicismo sempre foi religião predominante e influente na construção da cidade, incluindo os “bairros” que integravam esse vilarejo. O que se construiu como catolicismo ali foi uma religiosidade

No Brasil esse tipo de catolicismo foi acentuado por falta de assistência clerical e o consequente sequestro de seus bens, além da secularização dos conventos (LÉONARD, 1981, p.29), o que originou um tipo de catolicismo “distorcido” em sua base, também denominado de “rústico” (QUEIROZ, 1968, p.105). O que, para Léonard, confirmar-se-á como a insuficiência numérica do clero brasileiro se fazendo acompanhar de um enfraquecimento de sua vida espiritual (1981, p.30).

Embora se deva deixar claro que a religião católica veio a sofrer um forte declínio no meio rural em Franco da Rocha, bem como um natural esfriamento de suas práticas⁶³, especialmente devido à ausência do sacerdote, foi em parte por ocasião da concorrência religiosa, no caso específico da região do Mato Dentro, que o processo tornou-se positivo para revigorar a ação pastoral católica nessa região da cidade⁶⁴, exemplo disso encontrei na Capela Nossa Senhora Aparecida na região de sítios dos Penhas, onde concorrência com o catolicismo é mais forte, Ali a presença do pároco é maior, e serviços religiosos são prestados com mais frequências, inclusive com a participação de devotos da cidade que vem apoiar a ação pastoral do padre, tal como declaração de uma devota moradora da cidade, a qual me diz:

Eu gosto muito de ajudar as pessoas aqui, sempre venho para apoiar o padre nas atividades nesta capela. Arrumo o altar, troco as flores, limpo a capela, sempre me disponho. Eu venho, rezo, rezo por mim e pelas pessoas daqui, são bem pobrezinhas e precisam de nosso apoio (Dona Nenê, como se apresenta).

O outro exemplo é na Capela dos Valos, a mais popular das duas capelas da região rural. Em ambas as regiões o sacerdote com que conversei

fortemente influenciada pelo modelo jesuíta, um catolicismo construído pelos populares (práticas devocionais contextualizadas) e não pela teologia da igreja oficial (produto oficial do clero) (QUEIROZ, 1968, p.107).

⁶³ Não há percepção de CEB's (comunidades eclesiais de base) nessa região.

⁶⁴ Sobre esse aspecto da concorrência religiosa no contexto rural do bairro e sobre como contribui para melhorar a assistência pastoral católica na região rural, forçando o sacerdote católico a ampliar sua atuação diante da concorrência com o pentecostalismo, é tratado especificamente em outra pesquisa sobre a quebra do monopólio do catolicismo com a chegada do pentecostalismo no bairro do Mato Dentro (CHAVES, 2012).

afirma: “temos que visitar nossos paroquianos para que eles não procurem outras religiões ou igrejas”.

Por outro lado, é preciso considerar que as características devocionais da religiosidade construída pelos populares no bairro rural, na região do Mato Dentro, aproximam-se daquilo que Sérgio Buarque de Holanda descreve da religiosidade brasileira dos contextos rurais, *uma religiosidade intimista*. Observemos:

Essa forma de culto, que tem antecedentes na Península Ibérica, também aparece na Europa Medieval e justamente com a decadência da religião palaciana, super individual, em que a vontade comum se manifesta na edificação dos grandiosos monumentos góticos. Transposto esse período – afirma um historiador – surge um sentimento religioso mais humano e singelo. Cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro protetor. Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo – o oposto do Deus “palaciano”, a quem o cavaleiro, de joelhos, vai prestar sua homenagem, como a um senhor feudal (HOLANDA, 1981, p.110).

Isto torna-se perceptível nas capelas observadas, em especial na Capela dos Valos, que abriga a Festa de Santa Cruz, bem como nos festejos a São Gonçalo, mas também em algumas residências, onde foi possível notar pequenos santuários privados, pequenas capelinhas em sítios contendo uma variedade de imagens de santos da tradição católica, ou ainda pequenos oratórios na sala das casas, normalmente abastecidos por imagens de acordo com a devoção particular e afinidades do proprietário (Fig. 28, 33, 35, 46). Neste sentido foi possível identificar em minhas conversas com moradores e ex-moradores da região do Mato Dentro, um senhor que foi proprietário de um antiquário, o nome dele era Mário Sérgio da Cunha, funcionário público da Prefeitura de Franco da Rocha, eu mesmo já o conhecia, no entanto eu não sabia de sua história como “ex-proprietário” de loja de antiquário. Após um depoimento sobre o assunto, esse meu interlocutor revelou ter possuído um

antiquário no bairro dos Jardins, no município de São Paulo; me confidenciou que procurou antigas relíquias católica por muitos anos na região do bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha, algumas imagens abandonadas em encruzilhadas e pequenos oratórios em beira de estradas. Ao reconhecer o valor de cada obra, ele diz: “resgatava para recuperar e vende-las”.

Em relação a este empreendimento, o mesmo afirmou que já havia localizado naquela região imagens produzidas artesanalmente em Portugal, como, por exemplo, uma imagem de São Francisco de Assis, datada do século XVII, que de acordo com o mesmo, o museu de arte sacra de São Paulo chegou a adquirir uma de suas imagens recuperadas⁶⁵. No Mato Dentro é no encontro de fieis na igreja ou na capela que encontramos essas formas de devoção. Além disso, algumas famílias se reúnem em casas para rezar, encomendam novenas, ou festejos a São Gonçalo. Dona Neiva Hernandez, festeira tradicional comenta comigo acerca da devoção santorial e diz:

Olha professor, antigamente, desde a infância, quando crianças os pais já ensinavam os filhos a levarem para casa uma imagem de um santo, poderia ser Nossa Senhora, São Benedito ou outro de devoção daquela família. Nisto convidávamos a vizinhança para rezar em casa. Hoje é muito diferente. As pessoas não têm mais esse costume. As vezes acontece, mas muito raramente. Se minha mãe ou ou muitas senhoras mais antigas estivessem vivas, certamente ficariam tristes de ver isso. Eu sou muito devota e procuro guardar essa tradição, os meus filhos, netos, minha família toda participa da Festa de Santa Cruz dos Valos.

Deste modelo de devoção específica do contexto rural de Franco da Rocha, encontramos relatos de que algumas imagens de santos localizadas naquele local, refletem esse modelo de religiosidade conjugada por práticas domésticas de culto aos santos, inclusive, atribuindo-se a datação de uma imagem de Santo Antônio, após ter sido restaurada, ao período do século XVIII. Uma outra imagem de Nossa Senhora da Conceição, assinada

⁶⁵ Essas informações nos trazem referências para percebermos que tipo de catolicismo foi se construindo na comunidade local. Neste sentido, é aquilo que Queiroz (1968) classificava como contendo elementos de “culto aos santos”, “práticas domésticas”, “realizadas no interior de pequenos grupos” e, no meio rural, “afastado do calendário da igreja”.

simplesmente por Frei Agostinho, que tendo sido analisada, foi catalogada como obra de arte do século XVII. Esta imagem de Nossa Senhora da Conceição foi localizada em uma capela abandonada e com a cabeça quebrada ao lado do corpo da imagem, e após ter sido restaurada, foi vendida ao Museu de Arte Sacra de São Paulo, não se sabendo ao certo se tratava de Frei Agostinho da Piedade ou Frei Agostinho de Jesus⁶⁶.

As imagens de santos conhecidas como “imagens paulistinha” ou “terracota” são muito comuns nessa região e impregnam as casas dos moradores católicos. Como acentuava Sérgio Buarque de Holanda (1981), o espírito religioso do brasileiro tem horror a distâncias do sagrado e o “rigorismo do rito se afrouxa e se humaniza” nas terras brasileiras (1981, p.110-111). Luiz Mott afirma que “no Brasil colonial (...), desde o despertar, o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus.” (1997, p.164). É desse modo de acreditar que descrevemos um tipo de catolicismo, onde nem tudo é igual, mas que apresenta a parede na cama algum símbolo visível da fé, uma caixinha, quadrinho com gravura de santo, anjo da guarda etc.; ao lado, concha com água benta, um rosário dependurado na própria cabeceira e, antes de levantar, um tipo de cristão que sabe recitar toda sorte de reza, seja ela denominada de “oficial ou popular” (Fig.28, 33, 46).

2.4 – UM MODO DE DEVOÇÃO

Tomemos o próprio sistema simbólico de significados constituidor do tema da Festa, a Cruz, que dentre os símbolos sagrados, especialmente no cristianismo, se constitui um elemento de significação importante, remetendo a

⁶⁶ Frei Agostinho de Jesus, beneditino, é considerado pelos estudiosos de arte sacra colonial o primeiro escultor brasileiro. Nasceu no Rio de Janeiro em 1610 e foi discípulo de outro beneditino que era santeiro português e por coincidência tem o mesmo nome de Agostinho; ambos morreram em 1661. Sabe-se que o artista europeu veio da região do mosteiro de Alcobaça, centro luso de estatúria sacra e ensinou ao santeiro carioca o ofício de fazer santos em barro na cidade de Salvador, onde existe um convento beneditino. Frei Agostinho de Jesus veio morar em São Paulo, Santos e Santana de Parnaíba, locais onde deixou extensa obra. Sua influência em todos os santeiros paulistas foi imensa, visto que naquele período pode-se dizer que se faziam apenas santos em barro, mesmo nas oficinas franciscanas e jesuítas. Frei Agostinho de Jesus é indicado pelos especialistas como o escultor da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Vide mais informações in: www.museuartesacra.org.br, provavelmente essa escultura tenha sido criação de Agostinho de Jesus, uma vez que o mesmo chegou a residir próxima a região do Juqueri, ou seja, no município de Santana de Parnaíba, próximo a outro centro de fé, que é Pirapora do Bom Jesus.

uma concepção de memórias individuais e coletiva da vida religiosa. O romeiro Nelson Coutinho Júnior toca na questão da importância da Festa de Santa Cruz dos Valos para sua vida e destaca que para ele, a romaria (apenas uma cavalgada), a devoção a Cruz, se apresentam como os elementos mais prestigiosos da Festa. Ele mesmo diz:

Adoro a Festa de Santa Cruz, sou um devoto da Cruz e de Nossa Senhora. Cavalgo para lá todo ano. Minha mãe tem muitos problemas de saúde, você sabe, mas eu sempre rezo lá na capela, Deus tem ajudado ela. Todo ano eu vou lá.

De modo geral, os símbolos sagrados possuem função de sintetizar o *ethos* de um povo, tal como de realizar sua construção de mundo, o que acaba ordenando a realidade deste mundo pressuposto onde o indivíduo vive. Deste modo a fala de meu interlocutor me aproximou do que Geertz (2013) interpreta enquanto o papel dos símbolos religiosos como capazes de estabelecer harmonia entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (*visão de mundo*). É, a religião ocasionando ajustes do comportamento humano a uma ordem cósmica projetando imagens desta no plano da experiência. Esta é uma ação corriqueira na vida religiosa e no cotidiano do indivíduo religioso.

Além disso, é ainda meu interlocutor que chama atenção para o uso da Cruz nas práticas dessa devoção da Festa analisada (Fig. 25, 33), o que nos aproxima da definição de um tipo de catolicismo que podemos enquadrar como popular neste sentido. Esse catolicismo popular é reconhecido em terras brasileiras por tornar uma prática comum o uso da Cruz na religião católica, tanto que nosso colonizado, chamou inicialmente esse território, de Ilha de Vera Cruz e Terra de Santa Cruz. De modo que “ao longo do território, a medida que caminhava a civilização, multiplicavam-se as cruzes e os cruzeiros como indicação da fé católica” (AZZI, 1978, p.13). Essa é uma situação igualmente percebida na região rural de Franco da Rocha em especial no Bairro dos Valos e na capela, na qual observamos aos fundos dela um cruzeiro, e na parte da frente, diante da estrada, uma cruz de grandes proporções feita de alvenaria (Fig 38, 39).

A cruz, pelas falas de meus interlocutores e pela pesquisa como um todo, constitui-se uma importante marca deste catolicismo popular, inclusive por ser uma referência da própria Festa, inclusive nomeando-a *Festa de Santa Cruz*, o que já nos deixa este indicativo; um arquétipo do catolicismo em geral, mas também como um “objeto, ato, acontecimento que serve como veículo a uma concepção”, concepção que é o “significado do símbolo” (GEERTZ, 2013. p.67).

Na região rural de Franco da Rocha, especialmente na Festa de Santa Cruz dos Valos, essa cruz é símbolo altamente didático, ela educa sobre a “paixão”, o “martírio de Cristo”, bem como aproxima essa ideia de sofrimento e de morte do sofrimento do devoto. Ela também representa em parte a ideia de bondade, o romeiro Tordé traduz esse sentimento ambíguo quando me diz: “Eu fiz um voto de caminhar um dia inteiro com meu filho no meu colo”, e logo em seguida se contenta no contexto da Festa de Santa Cruz ao celebrar o bem-estar do seu filho. Essa representação da “dor e da alegria” é o que aproxima essa religião do indivíduo que encara o sofrimento neste mundo como penitência com intuito superar e vencer. Quando o romeiro e devoto, sr Tordé, me diz que caminha um dia inteiro com o filho no colo, ele logo se consola por não se sentir sozinho, e me confidencia: “alguns amigos me acompanharam, me apoiavam para eu receber meu milagre”. Esse é um indicativo de que a Cruz que representa a dor e o sofrimento para ele também é capaz de unir o romeiro, de criar vínculos de solidariedade. O devoto logo em seguida me diz: “Hoje ele está aí olha (me aponta o filho)”. Tordé ainda justifica em outro momento que já enfrentou dificuldades nos relacionamentos conjugais que possuiu (foi casado mais de uma vez), pois as esposas não compreendiam a necessidade de peregrinar todos os anos nas Festas aos santos de sua devoção. Ele vai a Festa de Santa Cruz desde criança, além de peregrinar até a Basílica de Aparecida do Norte e participar da romaria a Pirapora do Bom Jesus, sendo desta, um dos fundadores de uma romaria que parte da região. Assim, percebe-se esse sentido altamente didático e lúdico nas comemorações populares da Festa de Santa Cruz, que além de significados que produzem uma visão de mundo a partir de concepções doutrinárias importantes para Igreja, acabam por conectarem os devotos numa rede de outras devoções,

vínculos de solidariedades e peregrinações locais. Devoções próximas e distantes como o santuário na Basilica na cidade de Aparecida do Norte, a Igreja de Bom Jesus, na cidade de Pirapora e outros pequenos festejos locais, como São Gonçalo que é uma festa mais doméstica, menos pública.

No caso do Mato Dentro, em especial das práticas devocionais na Capela dos Valos, ela celebra, simboliza a religião local, do antigo povoado, ao passo que rememora a tradição católica realizada pelos antigos na medida em que o ritual da tradição é celebrado no caráter lúdico da própria Festa. O cruzeiro é percebido como um lugar de devoção que se expressa em espaço aberto (praças, morros, encruzilhadas) que no caso específico de Franco da Rocha, une o cruzeiro na parte externa da Capela dos Valos com a diversidade de imagens de santos e padroeiros no interior da mesma, podendo também ser trazido para o âmbito devocional, ao lado dos santos padroeiros da casa (MOTT, 1997, p.161), revelando um catolicismo popular de caráter lúdico e santorial, como já narrado por Dona Neiva Hernandez, o romeiro Tordé e o romeiro Nelson Coutinho Júnior que falam de suas devoções domésticas, promessas aos santos e devoções especiais como ao São Benedito, Bom Jesus e Nossa Senhora de Aparecida.

Encontramos esta mesma representação em outros contextos, tal como descrito por Duglas Teixeira Monteiro (1974), que, analisando aspectos desta religiosidade popular na região do Contestado, observa um fato interessante na característica de nascimento de tais práticas de culto: o “hábito de plantar cruz”; a “persistência no culto da Santa Cruz”; a “construção de capela”; a instalação de rituais como “frequência à capela, cantos de ladainhas e participação de um capelão”:

O monge conquista a devoção do fazendeiro e, depois de plantar uma Cruz, como habitualmente fazia, segue em suas peregrinações. Persiste, no entanto no culto da Santa Cruz e, sobre o madeiro, Francisco ergue uma capela onde, aos domingos, canta ladainhas, auxiliado por um capelão (Duglas Teixeira Monteiro, 1974, p.82).

Tais características apontadas por Monteiro, de maneira semelhante podem ser observadas, com certas variações, na Festa da Santa Cruz dos Valos. Não temos relatos em Franco da Rocha de que alguém tenha plantado uma cruz no lugar onde nasce a capela. Pelo contrário, a capela apesar de não termos uma data certa de sua construção, remete a memória de um tempo em que servia de abrigo aos peregrinos e viajantes que cruzavam aquela região, além de possibilitar os serviços religiosos oficiais da igreja como batismo, sacramento e casamento a pequena comunidade de sitiantes da região. A Festa de Santa Cruz na capela dos Valos torna-se a Festa mais comemorada pelos populares do bairro do Mato Dentro e da região, por integrar de modo solidário a comunidade dos Valos as demais comunidades de sitiantes daquela região, ainda que revele características que a aproxime daquilo que Monteiro (1974) percebeu na religiosidade rural por ele analisada, não se constitui uma religiosidade popular do mesmo modo. É importante destacar que a Festa de Santa Cruz dos Valos em Franco da Rocha apresenta essa marca de religiosidade popular por meio de elementos que a constituem como: cavalgada ou romaria, festejos em barracas (quermesse), confraternização entre cavaleiros moradores e cavaleiros de outras regiões, rezas de ladainhas, devoções santoriais, confraternização de festeiros do bairro e de demais regiões. Assim, considero que o conceito de *religiosidade popular* acaba sofrendo variações de fundo teórico e conceitual um pouco mais tarde, digo isso do momento em que os estudos deixam de focar o popular apenas nos surtos milenaristas e messiânicos e passam a observar pequenos festejos e rituais de contextos menores, tal como em cidades ou bairros.⁶⁷

⁶⁷ Este caso pode ser observado em pesquisa de Carlos Rodrigues Brandão que diferencia a religiosidade popular por um corte epistêmico teórico de cunho clássico marxista, com certas aproximações tanto a Émile Durkheim como também a Max Weber. Esse esforço de aproximação de Brandão torna-se eixo fundamental de sua análise, levando-o a considerar o que José de Souza Martins, na apresentação a esse texto, chama de “lógica do popular” (2007, p.15-17). Neste sentido, ao tratar este tema, Rubem Cesar Fernandes percebe que a definição de religião popular de Carlos Rodrigues Brandão acaba por reduzir-se a um quadro de oposições. Um quadro de oposição que acaba por criar uma polaridade de ordenação no campo religioso em toda sua extensão, fragmentando-o entre “dominantes e dominados”, ou seja: catolicismo oficial x catolicismo popular; protestantismo histórico x pentecostalismo; espiritismo kardecista x religiosidade Afro (macumba); criando um recorte entre religiosidade erudita e das classes dominantes e religiosidade popular das classes dominadas (1994, p.220). Não posso afirmar que é disto que se trata a religiosidade popular no contexto da região rural de Franco da Rocha. A polaridade mais tensionada no contexto é entre católicos e pentecostais; no mais há uma tentativa, por parte dos organizadores de harmonizar as diferenças do catolicismo, políticas e de concepção da Festa.

A Festa de Santa Cruz dos Valos se diferencia em certos aspectos desta construção conceitual de uma religiosidade popular por oposição a erudita, tal como evidencia Brandão.⁶⁸ É possível constatar uma indiferença do sacerdote oficial para com o ofício do sacerdote leigo, contudo não há conflitos abertos ou perseguições as atividades leigas, nem mesmo a realização da Festa. Pode-se dizer que há certa indiferença de ambos os lados. E, a idéia da dimensão de “resistência do saber popular”, problema que aparece com força quando retrata as disputas em torno da legitimidade dos ritos populares em torno de personagens, como: “do povo” e “da igreja”, “populares” e “eruditos”, “da paróquia” e “da capela” (BRANDÃO, 2007, p.52-63), no caso por mim estudado aparece poucas vezes, como observado nas falas do romeiro Diego Hernandez, o qual afirma que: “O padre não interfere na organização da Festa não, ele nem vem”, ou do capelão-rezador, sr Caetano, que também diz: “O padre não sabe rezar ladainha, ele não consegue. Se ele vier, tem que acompanhar com o livro de rezas. Mas ele não vem, o padre é muito ocupado”.

Contudo, nos festejos a São Gonçalo já se percebe certo comportamento arredo em relação ao calendário institucional ou aos atos oficiais da igreja católica, e talvez ali a religiosidade popular seja mais arredia e contestatória. O festejo ao santo violeiro é realizado, normalmente aos domingos, tendo a duração de um dia inteiro, ocorre no mesmo horário das missas, o que o leva a concorrência pelo público participante, assim como pelas idéias religiosas que são ensinadas nos festejos ou na *homilia* pastoral na igreja.

Desta maneira, tanto no caso da reza, conforme o capelão-rezador mesmo diz: “Isso não é qualquer um que sabe” (rezar ladainha), ou nos festejos a São Gonçalo (com canções, danças e rezas), como me diz o sr

⁶⁸ Carlos Rodrigues Brandão (1985) no texto: *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*, p.11-81 (cap-I – como a religião acontece?) nos apresenta, entre narrativas de agentes populares, sacerdotes, textos de jornais de épocas e depoimentos de leigos, consideráveis conflitos entre agentes populares e oficiais da igreja. O autor desenvolve seu argumento deixando claro que salienta esse aspecto conflituoso do catolicismo, o qual também é marcado por estas oposições entre o “certo” e o “desvio”, entre o “sacerdote” e o “leigo”, entre a “cidade” e o “campo”, entre a “igreja” e a “capela”. O que destacamos aqui é que apesar do conflito, o catolicismo popular não é marcado unicamente por essa lógica, existe uma busca por unidade entre iguais, e uma tentativa de tradução de memória popular de uma religião construída como resistência e superação dos conflitos existentes.

Ditinho “nem todos sabem, mas é preciso ensinar os mais jovens, para que eles aprendam e continuem, eu já estou velho”; esses atos de devoções configuram não apenas uma dimensão simbólica ritualística com fins de repetir palavras conceitualmente instituídas, mas revelam uma dimensão importante da reza como resistência, pois o que se coloca de fundo é que “o popular” ensina a falar com Deus pelos próprios lábios, sem mediação “clerical/erudita”.

Assim, tanto no caso da Festa de Santa Cruz dos Valos, como no dos Festejos a São Gonçalo torna-se perceptível o aparecimento de atos de resistência, outros de oposição (questões que serão tratadas nos capítulos seguintes), mas não numa escala que torne essa prática a marca da religiosidade desse local. Percebe-se nestes contextos de Festa algumas divergências entre os organizadores e o pároco local, a ausência do sacerdote oficial no calendário de festas populares, agenda de festejos populares celebrados nos mesmos horários das missas oficiais, queixa dos sacerdotes oficiais em relação aos festejos, queixa dos sacerdotes populares em relação aos sacerdotes oficiais, queixa dos organizadores com a instituição etc. De modo que é possível que Fernandes (1994) não esteja equivocado criticar a possibilidade de redução do conceito de popular, ao limita-lo ao simples quadro de oposição, contudo, ainda que não seja marca exclusiva é perceptível na religiosidade popular esse caráter de resistência, seja em menor ou maior grau, dependendo de fatores diversos, como por exemplo: o contexto, a presença ou ausência clerical, o engajamento de populares, a existência de sacerdotes populares etc. Assim, o quadro conceitual criado por Brandão não se revela necessariamente um consenso⁶⁹, mas de algum modo evidencia uma

⁶⁹ Rubem Cesar Fernandes observa ainda, que num recorte teórico iluminista tão racionalizante, considerando o quadro de verticalização da religião popular, percebe-se que faltou espaço em Brandão para um aspecto romântico desta religiosidade desenhada, dimensão esta, que é a romântica, observada a partir de suas próprias práticas. Ao discutir essa possibilidade, o autor nos indica a possibilidade de recuperar Friedrich Nietzsche com o eterno retorno de Dionísio, a romper a perfeição formal do reino de Apolo. Aqui se dá, a valorização da Festa, sagrado e o profano, o divino e o diabólico, a dor e o prazer e outras tantas formas de dicotomias combinam-se de maneira escandalosa para sacerdotes diversos. Para Rubem Cesar Fernandes, Pierre Sanchis corrobora que ‘o sentido da paixão é mais interessante e profundo do que o sentido político, e o entorno do arraia, o confronto entre o sacerdote e o povo, que se encontra na configuração de um drama que está nos limites do fato cultural’, “— entre norma e desvio, a disciplina e o desafio dos limites, a segurança e os riscos da alegria, os rigores clericais e a exuberância da festa popular”. Já uma outra dimensão horizontal das práticas populares deve ser observada na busca por um ecumenismo popular que não contribuem no entendimento das diferenças que se dão num mesmo plano. Ser

leitura dos clássicos da sociologia, deixando transparecer noções sobre o “sagrado e profano” representando vínculos elementares de sociabilidade. Tal quadro apontado “caracteriza esses vínculos como uma dicotômica luta de classes”, como quando define uma disputa entorno da legitimidade de uma capela como “heresia” popular e “cisma” burguês (BRANDÃO, 2007, p. 66; 277-278).⁷⁰

É preciso retomar da análise da Festa de Santa Cruz, que é possível perceber formas de sociabilidade que escapam a imposição de decisões canônica, clericais e verticalizadas; e percebe-se a existência de um diálogo intenso entre a comunidade e seus: festeiros, organizadores, romeiros e rezadores; tudo isso, numa ação de construção de consensos numa rede horizontal dialógica, especialmente quando percebemos durante a Festa de Santa Cruz dos Valos a presença de paroquianos moradores da cidade e frequentadores de missa, tanto quanto de protestantes residentes na região rural, os quais frequentam a Festa com intuito de se alimentar nas barracas dos festejos, comendo e conversando com vizinhos sitiantes, ou quando também, os da cidade entram no interior da capela para participar das rezas, tema este tratado especificamente no capítulo 4 dessa tese. Outro ponto que revela a existência de um esforço para evitar o conflito é que nos depoimentos de festeiros, romeiros ou rezadores, eles se satisfazem em cumprir tarefas relacionadas aos papéis que desempenham na Festa; aqueles festeiros que tem proximidade com a política e serviços públicos buscam apoio dos responsáveis pela melhoria das vias ou estradas de terra, asseguram a presença do departamento de trânsito para acompanhar os romeiros com segurança, há sempre a presença de ambulância da prefeitura na Festa etc. Assim também os devotos responsáveis pela organização da capela

romeiro, crente ou da umbanda não fará diferença alguma? Conforme Fernandes “o interesse por essa questão leva ao questionamento da singularidade atribuída a palavra “povo”, e à procura de razões para o plural existente nas religiões populares” (1994, p.22-223).

⁷⁰ Todo esse conflito torna-se “legitimado por meio de uma dominação legal” (WEBER, 2004), observada a partir das disputas envidadas pelo clero da igreja, o qual recorre ao poder público com o intuito de ter atendido suas demandas e acusações; os populares, por outro lado, são acuados e perseguidos por falta de legitimação legal. O que percebemos neste sentido é uma perspectiva de uma teoria da “economia das trocas simbólicas” populares, detectadas em diversas relações de trocas entre pentecostais, católicos, pais de santo e kardecistas, além de práticas que buscam adequações entre as exigências da religiosidade católica erudita, readequando as práticas populares (BRANDÃO, 2007, p.66-79; 107-124).

empreendem a limpeza, pequenas reformas no espaço externo e interno, algumas devotas e devotos se empenham no adorno da capela, cuidado com as flores que serão utilizadas e com toda decoração do espaço interno, os rezadores se preparam, ensaiam e cantam suas rezas em casas de alguns devotos, antecipando a Festa de Santa Cruz dos Valos.

De modo que, das práticas observadas no contexto da Festa de Santa Cruz dos Valos, emerge a ideia de uma religiosidade popular com contornos específicos, numa lógica que se constrói a partir das estratégias decorrentes dos agenciamentos que visam à manutenção de seus rituais, no que considero ser o eixo por onde os significados aparecem nas falas, depoimentos e práticas observadas durante a etnografia, de depoimentos específicos sobre a Festa e da continuidade de suas práticas por meio de outros festejos e rezas. Isso nos remete para além de uma perspectiva isolada de determinado ritual, seja a cavalgada, a prece ou os festejos nas barracas, mas impõe a condição de observar os rituais interligados pelos mecanismos da *Festa em si*. Como uma engrenagem, o conjunto (rituais) que se conecta num processo de representação de dimensões da vida social dos seus atores, sejam por *parentesco, sociabilidade (familiar e de vizinhança), trabalho, consumo*⁷¹, tudo girando entorno deste elemento principal, que é a Festa como um todo.

2.5 A FESTA COMO LÓCUS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A noção de festa como representação nos possibilita a distensão do debate teórico, permitindo observar por meio de outras análises aquilo que não consigo perceber em minha própria pesquisa. A Festa de Santa Cruz dos Valos ao representar a realidade, acaba por construir o mundo do indivíduo, permitindo que este viva um personagem que ele escolher, as vezes o personagem se transforma numa caricatura de si próprio, outras vezes em uma

⁷¹ Esta perspectiva se inspira na análise de Silvana de Souza Nascimento (2002), bem como na teoria de Victor Turner (2013), onde peregrinações devem ser compreendidas como um processo social que apresenta uma estrutura temporal determinada.

recriação de sua essência, no entanto, o que percebemos, é que, como afirma Junior e Gusmão “será sempre uma reflexão do seu íntimo, que lhe permitirá, ou não, modificar sua rotina quando cessarem os festejos” (2014, p.147).

Com certa atenção a este problema, percebe-se que a Festa estudada se apresenta como um ritual que une tudo e todos, um espaço de relações onde o humano com suas práticas se movimentam em direção de suas memórias e da memória coletiva do grupo em direção ao passado e na busca de uma religiosidade que constróem como primordial. Também importa-nos destacar a relevância da Festa como mecanismo social em que, o grupo observado produz a consciência que tem de si, de seu tempo, de suas experiências, e de como constrói sua própria crença como forma de resistência a imposições hierarquizantes e totalizadoras da vida.

É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim o estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias (...) observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito (DURKHEIM, 2008, p. 456).

A Festa estudada se encontra num contexto rural do município, como já apresentado, um espaço específico onde ocorrem os rituais à Santa Cruz, sendo este recorte marcado por modificações econômicas, políticas e culturais que determinam um modo de vida, onde a Festa exerce um papel proeminente por sua capacidade de gerar no indivíduo um sentimento de pertencimento, produzindo uma consciência coletiva de pertença (AMARAL, 1998, p. 26), como já narrado nos depoimentos do Romeiro Tordé, Diego Hernandez, Toninho Carvalho, Ditinho e o capelão rezador, sr. Caetano (os depoimentos deles serão retomados nos capítulos 3, 4 e 5).

Outro elemento importante a ser considerado é que, na Festa se observa que “divertimento é coisa séria”; por meio da diversão que se alimenta certa esperança de libertação das regras sociais e, ao mesmo tempo, que se permite uma estruturação e regeneração da sociedade (AMARAL, 1998, p.26). Como o observado na Festa de Santa Cruz dos Valos, especificamente do momento da romaria, onde os romeiros preparam os cavalos dias antes, ainda que para uma jornada de apenas nove quilômetros entre a paróquia e a capela dos Valos. Neste momento as várias atividades que revelam o lugar social do romeiro se diversificam, produzindo uma divisão social do trabalho, onde por exemplo os cavalos são preparados com antecedência para a Festa, inclusive um dos romeiros momentos antes da partida me explica como são os cuidados:

Eu banho, escovo o pêlo. Tem que alimentar bem, e fazer ele caminhar um pouco, se não ele não aguenta. Aqui ele vai porque é perto, mas se fosse à Pirapora do Bom Jesus, sem começar acostumar ele uns meses antes, aí ele não aguentaria não (Romeiro em conversa no momento da partida).

Outro ponto importante desta representação são as vestimentas; romeiros se vestem a caráter, as vezes compram botas novas, ou mesmo os mais simples aparecem com botas velhas, mas bem escovadas e engraxadas, as mulheres, em sua maioria, vestidas a caráter, todos de chapéus caracterizados, a maioria com broches de santos de sua particular devoção; as charretes bem aparatadas, limpas, algumas vernizadas, equipadas com som (Fig. 15, 16, 24 e 25). Há na Festa dos Valos esse aspecto lúdico, performático, que explora uma dimensão da experiência de um tempo de transição dos indivíduos, do grupo social ou da comunidade local:

Durkheim já observava o aspecto recreativo da religião e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso, de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto poderia ser tomado com um primeiro termo da definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambiguidade: toda refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos (AMARAL, 1998, p. 38).

Neste sentido a Festa permite ao sujeito ultrapassar o tempo cotidiano, um acontecimento visto como *tempo no modo extra-cotidiano*, selecionando elementos da vida cotidiana, sendo toda ela ritualizada nos imperativos que, conforme Amaral, permitem identificá-la (AMARAL, 1998, p.39), considerando sempre a necessidade de se contextualizar os diferentes tipos de festa, a fim de que se reconheça as distinções entre elas.

Assim, a festa religiosa, ainda que genericamente, deve ser percebida pelo seu alto potencial de representação, tal como um espaço onde o indivíduo enfrente diferentes hierarquias políticas, econômicas e sociais, e assim represente seus ideais e suas utopias que tem sobre futuro. Neste caso, os festejos a São Gonçalo, que será explorado no capítulo cinco desta tese, nos dá mais clareza sobre esse problema, em São Gonçalo os indivíduos adquirem papéis mais específicos, determinando funções que representam a hierarquia social do cotidiano, há capelão-rezador, mestre e contra-mestre, promesseiro festeiro, os festeiros que organizam e os que apenas participam, os dançadores e os rezadores. Esses papéis não representam necessariamente graus hierárquicos, mas representam papéis que podem ser associados ao cotidiano e a vida social em geral. Aqui ao representar, percebemos que a festa torna-se também instrumento de comunicação e, portanto, passa a significar.

Esse significar torna a festa como ritual que opõe as próprias contradições da sociedade por meio da dicotomia natureza e cultura, mediando as diferenças, absorvendo as oposições e transformando os seus polos contrários (crenças, símbolos, ritos, vida cotidiana do econômico ao social), numa busca por integrar suas diferenças culturais e, ao mesmo tempo, zombar dos preconceitos e segregações que subsistem em seu interior (AMARAL, 1998, p.63). As vezes o ritual esconde, mascara o conflito, numa lógica em que procura suavizar os dramas sociais (PEIRANO, 1995, p. 59).

Ao mesmo tempo que nos fazem compreender melhor a natureza do culto, essas representações rituais colocam em evidência um importante elemento da religião: o elemento recreativo e estético. Já tivemos a ocasião de mostrar que elas são parentes próximas das representações dramáticas (DURKHEIM, 2008, p. 452).

Neste sentido, tomo como apropriado o que foi anunciado na introdução a esta tese, a noção de *transição*, um elemento que busca explicitar um *contexto de transformações*, onde causa e efeito se tornam movimentos interdependentes, onde cada evento produz um efeito, resultado de múltiplas causas, sendo que toda essa tensão produzida é celebrada num evento denominado de “festa”.

O conceito limite “transição” é aqui tomado como categoria de análise, em cotejo com a noção de “liminaridade” desenvolvida pelo antropólogo Victor Turner (2008, 2013), considerando os limites de seu emprego na obra do autor que o aplica a análise das sociedades complexas ou industriais, no entanto, eu o aproximo das circunstâncias que se apresentam na experiência de transformações na vida social de pequenos grupos, onde se torna possível o surgimento de um estado espontâneo de sociabilidade como forma cultural e normativa (TURNER, 2008, p. 216), assim como o observado na Festa de Santa Cruz dos Valos, cujo objeto nos possibilita perceber as características de transformações a partir da experiência da Festa, a qual envolve toda uma condição de vida de seus participantes, os quais são submetidos a um ritual que representa os dramas desta comunidade rural.

Aqui, a experiência liminar, a meu ver, possibilita à comunidade rural do bairro do Mato Dentro enxergar-se e ser enxergada sob múltiplos aspectos. A Festa que não é nem afirmação nem negação da sociedade, torna-se uma dimensão de pertencimento, Rita Amaral caracteriza uma das dimensões produzidas pela festa sendo o “sentir-se brasileiro” (1998, p. 89), mas no caso da Festa de Santa Cruz dos Valos, percebemos um *sentir-se religioso nas raízes do município de Franco da Rocha*, uma identidade específica, que reafirma o ser e o pertencer a cidade, que no tempo da Festa sinaliza que o indivíduo é um ser do mundo.

Esta temática será melhor percebida no contexto da descrição e da análise etnográfica mais adiante, nos capítulos seguintes dessa tese, tal como a própria recriação da tradição religiosa que poderá ser percebida ali. É nesse sentido que o debate da experiência liminar como “um conjunto de transições” pelo qual se submete o grupo analisado, permite-nos utilizar a metáfora da

sociedade defronte de um espelho⁷², em que a religião, por meio de seus diferentes rituais, acaba por refletir suas diversas modificações, sendo a festa o instrumento fundamental que desvela importante fração do pensamento deste grupo social. Tal construção nos permite pensar a religião pelo processo de ressignificação, representada pela sociedade fragmentada no rito da festa. Mariza Peirano observa que para Victor Turner “a religião estava no centro das questões humanas” (1995, p. 50).

A partir deste ponto é preciso observar como as práticas religiosas populares se comportam nesse contexto, uma vez que se abrem novas possibilidades de investigação do fenômeno social de uma festa popular como um ritual fundamental no processo de ressignificação da comunidade observada, permitindo que as práticas de fé sejam percebidas como práticas performáticas que representam também um pensamento de um grupo social que procura reclamar a tradição cultural de uma história, tendo em vista que “performance e ação complementam o sentido de representações” (CORDEIRO, 2011, p. 219).

Diferentes práticas podem ser observadas a partir de novos aspectos desenvolvidos, afinal de contas, como expressado por um romeiro a Denise Pimenta, “prática traz fé” (2013, p. 122), o que possibilita a criação de novos valores, costumes e crenças firmados na estrutura do grupo, que acompanha a tendência dominante, e surgem condições para “se pensar a trama complexa de alternativas” que cria novas possibilidades de perceber as “inovações e transformações” do contexto, possibilitando um “sistema em transformação” (BRANDÃO, 2004, p. 271; 2007; GLUCKMAN, 2010, p. 319).

Neste sentido, a *Festa* como tal tornar-se-á o grande ritual que expressa o conjunto de práticas que constituem a experiência totalizadora da comunidade⁷³, essa que, ano após ano, busca confrontar/reconhecer e superar

⁷² Ao pensar a quebra do espelho, as modificações que a religião reflete da sociedade, John Dawsey observa que este tipo de estilhaçamento torna-se possível por ocasião das transformações nas práticas da mesma religião, o que acaba por produzir uma pluriforme imagem de uma sociedade, que o autor chama de “caleidoscópica” (2005, p.167).

⁷³ Neste sentido, nos chama a atenção a observação de Duglas Teixeira Monteiro para o detalhe de que a festa possui caráter ambíguo, pois anuncia uma espécie de “plenitude de vida impossível e vedada ao tempo passado” e ao mesmo tempo procura indicar “um caminho

os seus próprios conflitos, sejam eles *sociais, políticos, econômicos e/ou religiosos*, percebidos durante as suas próprias existências, fazendo-nos observar que, das *paisagens, dos seus atores, do campo de conflagração de suas práticas e das metáforas que lhes nomeiam* a religiosidade e a vida neste contexto, tais imagens servem para nos aproximar da compreensão de um tipo de vida e religiosidade em mudança e perceber que, no interior deste debate, se abrem perspectivas para pensarmos a relação da religião com o contexto onde ela se estabelece, através de suas *festas*, por onde circulam sua diversidade de crenças e onde ocorrem seus mais diversificados tipos de rituais.

Desta maneira, o capítulo seguinte dessa tese procura apresentar a trajetória de devotos de diversas categorias, e com essa descrição a análise dos elementos que compõem a Festa, oferecendo uma outra perspectiva, uma que seja capaz de contribuir para além de uma teoria das oposições das diferenças entre *teologias normativas e práticas desviantes*, mas que nos ajude a compreender e justificar as razões pelas quais a teoria antropológica associada à abordagem etnográfica ainda se tornam caminhos adequados à compreensão das culturas que expressam práticas de diversidades em uma mesma e única sociedade.

disciplinado de uma ordem que se edifica” (1974, p. 170). Neste sentido, compreendemos que a festa representa o momento de uma liminaridade da comunidade, um estado de pura transição, estabelecendo conexão com o passado pela atualização de sua memória através dos ritos, atualizando mito, e ao mesmo tempo indicando a inauguração de um novo tempo que há de chegar, que, após o término das comemorações e das celebrações dos rituais, devolverá todos a uma realidade social muito mais complexa.

CAPÍTULO – III

O CAMINHO ENTRE A PARÓQUIA E A CAPELA

Ainda que a caminho não se vejam grandes horizontes, as matas e os arbustos que o rodeiam já bastam; pois neste imediato há flores bastantes e há ares puros. O que importa é ter memória, manter raízes (SCHWANTES, Milton , Chamados à liberdade, 2016).

3 - ROMEIROS E FESTEIROS – DEVOÇÃO E EDUCAÇÃO ENTRE A PARÓQUIA E A CAPELA

As romarias constituem-se uma das mais tradicionais manifestações de devoção popular brasileira, atualizam-nos outro conceito de espaço, assim como a Festade Santa Cruz atualiza-nos outro conceito de tempo. Como nos diz Nelson Coutinho Júnior: “A Festa de Santa Cruz é boa porque parece que estamos em outro tempo, parece que voltamos na história”. É assim que compreendo que tais processos sociais são como fenômeno social mais amplo, que nos remetem “a uma dimensão ritualística que compreende a busca de ambientes adequados à manifestação do sagrado, cujos significados os fiéis carregam consigo” (ROSENDHAL, 1996; CORDEIRO, 2011, p. 216). O caráter didático e instrutivo dos rituais fortalece as lembranças como formas não somente de reviver os mitos, de lembra-los simplesmente, mas de retroalimentar as tradições, inspirando e alimentando também a esperança nos elementos mais essenciais a vitalidade dessas crenças por meio de uma consciência coletiva, tal como observa Émile Durkheim:

Mas a mitologia de um grupo é o conjunto das crenças comuns a esse grupo. As tradições, cuja lembrança ela perpetua, exprimem a maneira como a sociedade representa o homem e o mundo; são moral e cosmologia ao mesmo tempo que história. O rito, portanto, não serve e não pode servir se não para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças, revividas diante de seus olhos e com as quais se sentem solidários, dão-lhes impressão de força e de confiança: fica-se mais seguro da própria fé quando se vê o longínquo passando a que ela remonta e as grandes coisas que inspirou. É esse caráter da cerimônia que a torna instrutiva” (DURKHEIM, 2008, p. 448).

A Romaria da Festa de Santa Cruz dos Valos segue uma tradição comum as religiões populares que peregrinam em direção a cruzeiros, pequenas capelas no (Fig. 15) ou grandes centros regionais, quase sempre em cumprimento a algum tipo de promessa (POMPA, 2004, p. 78); essas peregrinações normalmente se “constituem um espécie de prova de verdadeira devoção” (AZZI, 1978, p. 81), na medida em que expõe “pessoas a sacrifícios”, no caso desta tese os romeiros sr. Tordé e sr. Nelson Coutinho Júnior que ressaltam essa necessidade, um em promessa ao Bom Jesus e ou outro a Nossa Senhora de Aparecida (conforme relatos abaixo).



Figura 15 Cruzeiro no canto esquerdo ao fundo da Capela. Foto: José Edilson Teles

Em pesquisa comparativa acerca de romarias no Brasil e na Polônia, Rubem Cesar Fernandes relata-nos que um romeiro durante um longo percurso de peregrinação, lhe-disse: “são as pernas que rezam por nós” (1994, p. 21), considerando que o percurso de romarias faz-se a pé, montado sobre o lombo de um animal, em um ônibus que nem sempre é confortável, ou sob carrocerias de caminhões. É possível, segundo ele, destacar duas expressões negativas de sofrimento físico: “o corpo dói” e “as pessoas entram em crise” (FERNANDES, 1994, p. 24), o que nos possibilita a aproximação aos processos de liminaridade, especialmente ao estado de margem dos rituais de

transição.⁷⁴ No caso de Santa Cruz dos Valos, o modelo deste ideal de sofrimento é o Romeiro Tordé fez promessa ao Bom Jesus, e para tanto o seu sacrifício prometido foi de caminhar de sua cidade (Franco da Rocha) até a capela do santo Bom Jesus na cidade de Pirapora, o que ele afirma ter sido difícil e doloroso, levou cerca de doze horas de caminhada; um outro exemplo é o romeiro Nelson Coutinho Júnior que caminha todos os anos a cidade de Aparecida do Norte a partir de Franco da Rocha, e ainda me diz: “sabe Ale, pra mim, tem que ter um pouco de sofrimento, só Santa Cruz não adianta. É bom, mas, precisa caminhar, no mínimo uns três dias”. São os trajetos de fé, percursos de cumprimento de promessa, de desvelamento do compromisso do indivíduo com a religião, tornando-se um interstício de sacrifício e de dor, o que faz surgir na concepção do romeiro a inauguração de um tempo e espaço que se torna sacralizado, uma vez que o aproxima do sentido da paixão e da dor de seu senhor, da morte e do sofrimento de Jesus. “É o trânsito espacial, marcado pelas exterioridades, entre o profano e o sagrado, afirma a presença do sagrado no espaço profano” (FERNANDES, 1994, p. 24).

Em tal contexto de transformação o espaço ganha função metafórica, de acordo com Steil (1996), fazendo com que o catolicismo desse tipo reconecte o conteúdo universal da religiosidade local, significados são situados em um espaço concreto que então se torna portador de mitos, tal como percebo na Capela dos Valos, que em torno da qual circulam narrativas, que enunciam diversas versões da Festa e da Capela (lugar que abrigava viajantes, onde nasce a religiosidade local a partir de novenas, espaço de sociabilidade onde se davam casamentos, batizados e trocas comerciais locais, etc.), apresentando variações de um mesmo mito que, de algum modo, recupera, por meio de representações, os dramas vividos pela comunidade, seja no passado ou no presente. Fernandes notou isso durante sua pesquisa na Polônia, enquanto viajava com os romeiros, estes “recriavam cenários de um povo que

⁷⁴ Maria Paula Jacinto Cordeiro, analisando romarias à Juazeiro do Norte, denomina de “sequencialidade dos ritos”, um estado de margem, conforme nos ensina Van Gennep ([1977] 2011), ou ainda de *communitas*, como desenvolve o argumento Victor Turner (2013 [1974]); a pesquisadora ainda sugere que tais sequências de ritos se apresentam como expressão de um laço humano essencial sem o qual não poderia haver sociedade. Nesse processo, afirma a autora que “indivíduos e grupos e confronto com “o outro” – que é plural; resultante de diferentes ordenamentos sociais – assistem à destruição criadora da sua identidade (2011, p. 222).

se diz polonês” e entrava nesses cenários, transformados em personagens de um drama maior, “percebido e descrito na linguagem dos mitos” (1994, p. 25).

Esses elementos podem ser percebidos a partir de agora, na etnografia da Festa e nos relatos dos devotos e romeiros que entrevistei ao longo dos anos de 2014 à 2017. Neste capítulo, descrevo a peregrinação, bem como os agentes religiosos da Festa de Santa Cruz dos Valos, ou seja, os *Romeiros, Rezadores e Festeiros*⁷⁵ do bairro, em movimento da cidade ao contexto rural, observando as probabilidades de devoção, no sentido geertziano, não apenas aqueles que praticam, mas todo aquele que de alguma forma possui capacidade de praticar (2013, p. 70), e que de alguma forma apenas acompanham os trajetos de devoção considerando-se portadores genuínos de Santa Cruz dos Valos. Tal como Luiz Nunes de Almeida aponta acerca de um sentimento de acolhimento em relação a Festa do Divino Espírito Santo do médio Tietê, destacando o depoimento de um dos romeiros, o qual afirma que “nas romarias das irmandades, os irmãos romeiros do Divino se transformam em um Templo vivo do Espírito Santo” (2013, p. 77). Essa classificação “nativa” de templo móvel, inclui desde os devotos fieis participantes até aquelas pessoas que são apenas expectadoras, que simplesmente comparecem para observar a Festa. Nos festejos de Santa Cruz dos Valos também há essa produção de uma identidade coletiva, a qual abarca todos os que ali se fizerem presentes, fazendo-os mergulhar num mar de narrativas, numa memória coletiva da comunidade, transformando-os numa parte da história desta tradição reeditada todos os anos, tanto por aqueles que praticam com devoção na Festa de Santa Cruz dos Valos, quanto por aqueles que curiosamente os observam.

Deste modo, o destaque dado a romaria justifica-se em virtude do valor da peregrinação a pequena capela, denominada de Capela dos Valos. Independente de o local não se apresentar como fonte de milagres por parte de devotos da Festa, apresenta outros fatores relevantes para a comunidade, tanto devotos quanto curiosos e expectadores, os quais são tratados a parte no capítulo seguinte.

⁷⁵ Tais categorias não foram criações deste pesquisador, mas construções de papéis desempenhados na Festa de Santa Cruz dos Valos e descritos pelos próprios interlocutores.

Retomando nossa preocupação em descrever aspectos desta devoção, passamos a descrever alguns aspectos de diálogos e de entrevistas realizadas durante as datas do vestejo. Um dos romeiros entrevistados ao longo da pesquisa, Sr. Carlos, conhecido popularmente entre os romeiros como Tordé, relata a existência de outras pequenas romarias na região, elenca uma, que ele mesmo explica: “Olha sr. Alexandre, existem outras romarias assim. Todo ano fazemos uma romaria à Serra dos Cristais. Sabe onde fica, no limite de Franco com Campo Limpo. Lá tem umas pessoas que são muito devotas. Todo o ano fazemos romaria, rezas e queima de alho lá”. Serra dos Cristais é uma região rural do município que faz divisa com o município de Campo Limpo Paulista e também fica próximo a Jundiaí. O sr. Tordé ainda corrobora com a afirmação de outro romeiro, o sr. Nelson Coutinho Júnior, e comenta: “As Romarias, elas são maiores, tem uma outra extensão; acontece que Santa Cruz dos Valos é especial por que tem um aspecto local, é uma Festa que todos nós da cidade e da região participamos” (refere-se aos amigos dele da região). Sr. Tordé expressa carinho quando se refere à família Hernandez. Fala com saudosismo do Benedito Hernandez, referindo-se a ele como “o seu Dito”, um grande incentivador da Festa de Santa Cruz, “A família Hernandez, com a dona Neiva e o Diego e os irmãos dele, nossa, são demais. Isso aqui acontece muito em razão deles. O seu Dito, ele que começou com a Festa do jeito que ela é hoje”.

O romeiro Tordé fala acerca do tempo de existência da Festa. Sem que eu pergunte objetivamente, mas de modo livre ele afirma: “Essa Festa é centenária, muito antiga”. Pergunto a ele quanto tempo? Ele não consegue responder, mas cita nomes, pessoas: “Ela é anitiga, desde o Sr. Emilio Hernandez, pai do Dito Hernandez, ele já era um entusiasta e devoto da Festa de Santa Cruz. Não dá pra dizer com certeza, mas tem sim, mas de cem anos”.

Uma das maiores justificativas dadas para participarem da Festa relaciona-se com a noção de “reencontro” entre o passado e o presente da própria comunidade. Observa-se por parte dos presentes a interpretação invocada da ideia de um tempo que se desenvolve em momentos distintos na vida deles. Identificamos ao menos três momentos importantes, não necessariamente nesta ordem, sendo primeiramente a *peregrinação* da paróquia do bairro urbano ao rural; em segundo, as *rezas* realizadas no interior

da capela e, em terceiro, os *festejos* que se realizam após o hasteamento da bandeira da cruz ao redor da capela, por romeiros e festeiros, moradores do bairro rural e da cidade.

3.1 – O ROMEIRO E A PEREGRINAÇÃO

Os romeiros saem daqui da Vila Ramos, da Igreja Nossa Senhora de Fátima, por volta das duas horas da tarde, é eles que oficiam e recebem apoio da guarda municipal de Franco da Rocha, para o Trânsito de Franco da Rocha, e pediam para o Departamento de Estrada e Rodagem do estado, porque usavam a rodovia Luis Salomão Chamma, e entrava na quarta colônia para o Mato Dentro. Como o Departamento de Estrada e Rodagem, começou a não conceder mais autorização para romaria a fazer o percurso pela rodovia, os romeiros passaram a seguir pelo antigo lixão da cidade sentido a Estrada da Vargem Grande, acompanhados pelos agentes de trânsito da cidade. Saem todos acompanhando os Santos sobre as charretes, a Cruz, os cavalos e os cavaleiros, chegando na capela, a família Hernandez providencia um lanche para os romeiros. Pão doado pela família do antigo festeiro, o falecido sr José de Souza, proprietário da Churrascaria Espetão, e normalmente eles fazem um sanduiche de carne maluca ou pão com mortadela, tudo através de doações que a família Hernandez recebe, e as vezes pagam para completar (...) (Relato do Romeiro Nelson Coutinho Júnior)

Retomo aqui para fins de análise das narrativas de meus interlocutores, a descrição que faço da Festa de Santa Cruz na abertura do capítulo 1 desta tese. A romaria que se inicia no bairro de Vila Ramos, tem como seu destino a pequena capela dos Valos. Neste bairro, ao lado da paróquia, há uma grande praça com o mesmo nome. A praça possui um tradicional coreto, alguns jardins suspensos e gramados, equipamentos de academia ao estilo “saúde ao ar livre” e um *playground*. Aos fundos da praça, fica a sede do Clube local, o “Esporte Clube Flamengo”, mais conhecido como “Flamenguinho”, abriga um Bar internamente e uma quadra poliesportiva para uso de seus associados e locadores.



Figura 16 - Romeiros na Praça da vila Ramos – Foto: Alexandre Chaves

Nas quadras confrontantes à praça, encontramos ícones da urbanização do espaço, uma estrutura social e política voltada para atender aos interesses do contexto urbano. Há, bares onde os romeiros aproveitam para confraternizar antes da partida para a cavalgada, iniciando, assim, um primeiro ritual de bebidas e comidas conforme figura acima (Fig. 16). Entre a praça e a Igreja, existem vários bares e, em todos eles, os grupos de romeiros se distribuem, cada um conforme o gosto e a amizade. “Nesse momento, você tem oportunidade de rever os amigos antes de cavalgar”, relata o romeiro Nelson Coutinho Júnior⁷⁶.

Por volta das 12h30min começam a chegar os romeiros. Montados a cavalo ou em charretes, vão se aglomerando, conduzidos por membros da comunidade. Há entorno de uns 100 animais ou mais, todos prontos para montaria, isso incluindo aqueles que conduzem as charretes e são colocados ao redor da praça do coreto na Vila Ramos.

⁷⁶ Esse é um interessante fenômeno observado por Steil, que a modernização da estrutura social e política da região onde ele pesquisou a romaria, Bom Jesus da Lapa, tornou mais atrativa a participação de novos romeiros, fazendo crescer o acompanhamento de novos devotos ao empreendimento religioso (1996, p. 294)

É aqui, neste encontro de romeiros, no ponto de partida da viagem que o corpo polissêmico se apresenta, um corpo representando um homem, este que não pode ser repartido, quebrado, antes se revela como misturado à natureza, ao cosmo e à própria comunidade (LE BRETON, 2016, p. 26). O romeiro não é simples categoria de gente, ele é gente, é pessoa que ultrapassa a própria categoria romeiro; ele detém valor moral e consciência de um ser sagrado e de seus deveres morais com esse, conforme imagem abaixo (Fig. 17). O romeiro ainda que trajado a rigor, ao modo de realizar a cavalga, não deixa de ser um corpo marcado no seu contexto, alguém reconhecido na comunidade por sua habilidade na montaria, em domesticar animais, e realizar longos trajetos nos lombos de burros, cavalos ou em charretes.

No sentido apontado anteriormente não é possível desprezar que muitos atos corporais são aprendidos por imitação, por alguma forma de educação, seja desde a infância, que observei durante as anotações da cavalgada, que muitos pais levavam filhos bem pequenos, vestidos a caráter ora montado no cavalo, ora em charretes. Atos tradicionais divididos em técnicas e ritos (MAUSS, 2003, p. 407). Alguns destes devotos ou promesseiros, são reconhecidos pela eficácia da transmissão de suas técnicas, tanto de domínio da montaria como de conhecimento dos trajetos de romaria que percorrem, das longas jornadas realizadas entre suas casas e a Basílica de Aparecida do Norte, como me relata o romeiro Nelson Coutinho junior, e confirmado pelo romeiro Diego Hernandez, que além de cavalgarem neste trajeto entre a paróquia de Nossa Senhora de Fátima e a Capela dos Valos, realizam outras peregrinações durante o ano. Neste sentido os mesmos utilizam as romarias menores para ensinarem os filhos, sobrinhos ou outras crianças a cavalgarem sobre os animais ou nas charretes, uma vez que nem todas as longas romarias as crianças ou as mulheres se fazem presentes.



Figura 17 - Corpos em devoção durante a Cavalgada - Fotos de Edilson Teles

O ponto de partida⁷⁷ exato é a porta da Paróquia de Vila Ramos, em Franco da Rocha. Outra questão importante, conforme depoimentos de romeiros, é que nem sempre existiu essa romaria ou cavalgada como um elemento vinculado ao nascimento da Festa de Santa Cruz dos Valos.⁷⁸ Conforme depoimento do romeiro sr Diego Hernandez seu avô, sr Emílio Hernandez, havia feito uma promessa de confeccionar andores e conduzir imagens até a capela. Com o passar dos anos, esse rito foi sendo incorporado à tradição da Festa dos Valos.

⁷⁷ Ver no subitem 3.1 acima, onde tanto no depoimento de Nelson Coutinho Júnior quanto na descrição da saída da Romaria eu narro o ponto de partida da cavalgada.

⁷⁸ Ver o depoimento do romeiro Diego Hernandez que trata da incorporação da cavalgada a Festa de Santa Cruz dos Valos.

O modo como as charretes se posicionam em frente à porta da igreja é coincidentemente ao lado da antiga casa de Sr Emílio Hernandez, que fica situada ao lado da paróquia Nossa Senhora de Fátima na vila Ramos. Os cavalos ficam na praça ao lado, os motoqueiros e os romeiros de veículos estacionam em frente à paróquia e ficam todos posicionados atrás das charretes. Se não houvesse a devoção presente, a consciência religiosa do sagrado, o terror presente das regras religiosas, ainda que fora dos cânones oficiais, tal Festa popular pareceria uma apresentação pública de teatro, dado a forte ênfase na performance realizada durante todos os atos do evento. Contudo, a Festa de Santa Cruz dos Valos obedece regras simples e não escritas em nenhum documento, tais como: obedecer os horários de início e encerramento dos ritos, respeitar os espaços de ajuntamento dos festejos de Santa Cruz dos Valos, rezar coletivamente quando se exige tal compromisso público, acompanhar a cavalgada com certo rigor as regras e ao roteiro, respeitar os espaços da capela, seus ambientes e seu entorno, consideração e respeito as festeiros organizadores, rezadores e romeiros que conduzem cada parte do evento.



Figura 18 - Romeiros organizados para cavalgar em direção a Capela dos Valos - Foto Alexandre Chaves

No instante próximo a saída da cavalgada, que parte da paróquia sentido à capela, as charretes se colocam à frente da romaria e conduzem sobre si: uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, outra de São Benedito e outra da Cruz de madeira. Sempre conduzidas por um romeiro devoto. Esses realizam um percurso de em média nove quilômetros de estrada, parte sobre asfalto e outra parte em de chão de terra.

Por volta das 14h, os romeiros emparelham três charretes, uma ao lado da outra, em frente à paróquia Nossa Senhora de Fátima. E, essas conduzirão as imagens até a capela de Santa Cruz durante o percurso da romaria. Sobre as charretes são colocados três andores com as imagens da virgem Maria Nossa Senhora, São Benedito e uma Cruz de Madeira, uma em cada charrete.

Os andores são confeccionados pelas mulheres da família Hernandez. Um dia antes elas já estão trabalhando na confecção, o depoimento que eu tenho é de que a família sempre produziu esses andores, ano após ano, e que algumas pessoas da comunidade, devotos deste festejo, as vezes se alteram ajudando-os (Fig.19 e 20).

É importante destacar aqui que numa Festa de tal importância para tradição popular da cidade, os destaques dados às imagens que simbolizam a relação da cidade em seu contexto urbano e se conecta ao contexto rural, são as imagens: 1) de uma mulher, (Nossa Senhora de Aparecida), 2) de um negro (São Benedito), e 3) ambas mediadas por uma Cruz, uma imagem ambígua de força e fraqueza; destaque de dor, sofrimento, mas também de esperança e superação no imaginário popular (Fig. 19, 20).

O que representa no coletivo desta sociedade local é a imagem de suas próprias fragilidades, a mulher e o negro, que tanto localmente como na sociedade brasileira são projetados a sombra dos homens brancos. Contudo, ressalte-se que a Festa de Santa Cruz dos Valos, ainda que não se segregue o negro de sua organização continua sendo uma festa que reproduz a preponderância e dominação masculina branca, tal como na sociedade, haja vista que sua organização inteira passa, predominantemente, pelas mãos de homens, as mulheres são quase invisíveis, ainda que sejam fundamentais na sua execução, exemplo disso encontramos nas imagens a seguir, onde sobre os andores os santos representados são de uma mulher e um homem negro,

sendo também mulheres da comunidade que preparam os andores. As mulheres que conheci durante a Festa de Santa Cruz se doavam na organização, mas pouco apareciam na frente dos festejos: Dona Neiva Hernandez, Taiana Garcia e uma porção de outras mulheres anônimas ajudavam desde a organização das barracas, refeições, limpeza da capela, organização dos ambientes internos e externos do evento, confecção de andores, e ainda na busca de patrocínio para a realização do evento, como o caso da vereadora dona Neiva Hernandez. Esta última tinha maior destaque pelo seu papel político e atuação como vereadora, que além de lutar para incluir a Festa de Santa Cruz no calendário de eventos da cidade, buscava apoio de órgãos público e entes privados para financiar alguns equipamentos para a realização do evento, como: banheiros químicos, palco, som, iluminação e ainda o financiamento de cantores regionais.

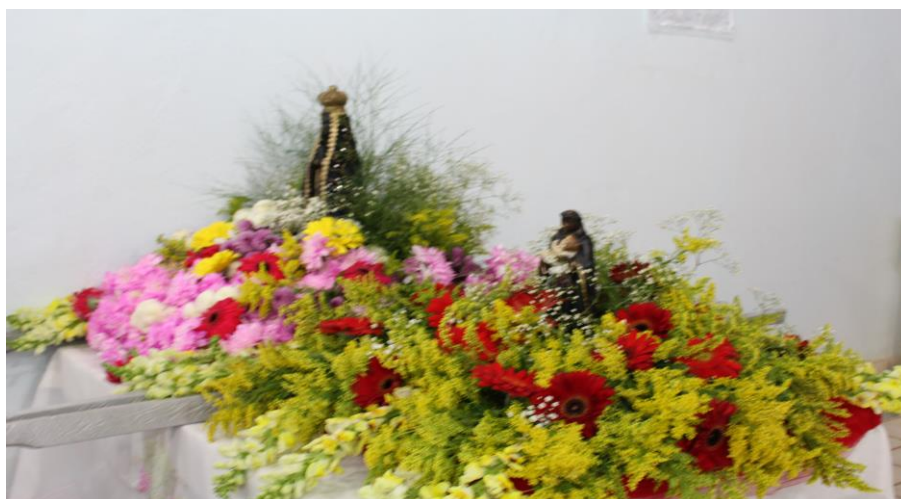


Figura 19 - Andores sobre uma mesa no interior da Capela dos Valos – Foto Alexandre Chaves

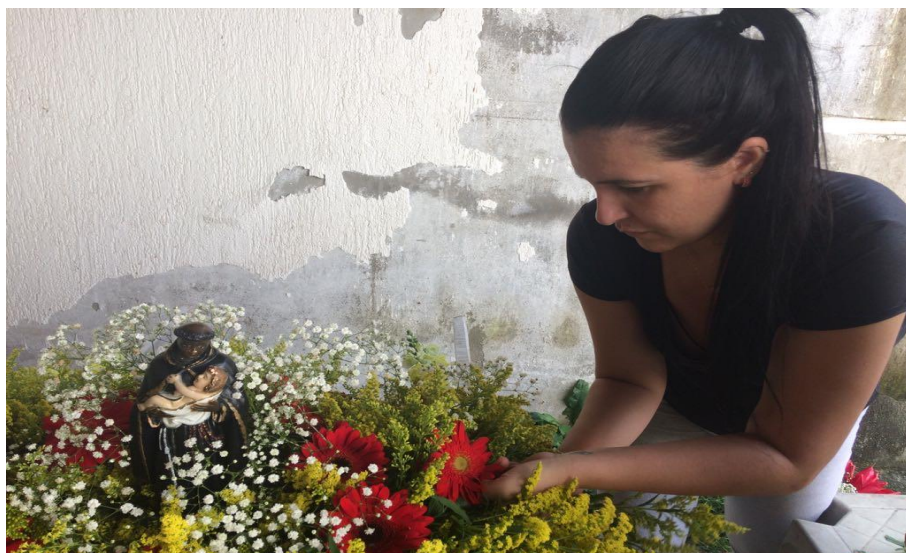


Figura 20 – Devota preparando andor para imagem de São Benedito Foto Alexandre Chaves

Concluídos os preparativos para o evento com os respectivos atores sociais marcando seus lugares na cena das relações entre sagrado e profano e após a ordem da partida, os participantes da romaria iniciam a peregrinação e a concluem com rezas. No momento da partida, fazem uma oração do Pai Nosso, isso quando o padre não está presente para conduzir a oração e o benzimento dos presentes. Um carro de som segue as charretes⁷⁹. E, em seguida, os que estão montados a cavalo saem em pares com destino a Capela de Santa Cruz dos Valos, vindo logo depois os carros e motocicletas em procissão. O percurso tem cerca de nove quilômetros, não seguem romeiros a pé, o percurso é feito sobre animais ou veículos motorizados. Não há romeiros seguindo a pé, ao menos eu nunca presenciei promesseiros no percurso (Fig. 21, 22 e 23).

⁷⁹ A manifestação é pública uma vez que o “ser romeiro constitui um ato de fé”, uma manifestação pública da crença, como nos afirma Riolando Azzi (1978, p.81),



Figura 21 - Charretes posicionadas para partida da romaria – Foto: José Edilson Teles

A chegada a capela de Santa Cruz dos Valos é seguida da alocação dos cavalos em cocheiras improvisadas aos arredores da capela (Fig. 26), outros romeiros descansam dentro de caminhões (Fig. 24), o que indica que embora o percurso seja curto, mas o trabalho, a organização a dedicação a estar na Festa mais cedo exigem um sacrifício físico de alguns. As barracas são então invadidas pelos festeiros e romeiros. Uma parte deles segue primeiro para o interior da capela, para um momento de devoção, em silêncio e contemplação, enquanto que outra parte dirige-se diretamente às barracas em busca de bebidas e lanches. A contemplação é o indicativo da seriedade e do respeito do romeiro pelo ritual de devoção da prece em busca de significado para a vida. Essa crença no ritual se torna um campo de ação constante impondo um sentido de materialidade a essa crença. Todos devem rezar, buscar em silêncio o seu instante de contemplação. Durante o tempo em que fiquei na Capela dos Valos observando a chegada dos romeiros, percebia que todos entravam, pouco a pouco, se ajoelhavam, rezavam em silêncio concienzoso, após alguns minutos se levantavam e saíam para as barracas. O sagrado e o profano dividiam os rituais de participação do romeiro. Isso tudo se traduz como uma forma particular do romeiro devoto olhar a vida, de construir o seu mundo na romaria, nos festejos e na devoção pessoal na capela dos valos, criando assim uma “aura de fatualidade” (GEERTZ, 2013, p. 82)



Figura 22 - Romeiro em Charrete na Estrada do Mato Dentro – Foto: José Edilson Teles



Figura 23 - Romeiro em direção a Capela de Santa Cruz dos Valos – Foto: José Edilson Teles



Figura 24 - Romeiros descansando no baú do caminhão – Foto: José Edilson Teles

A Festa transforma-os, a bebida transforma-os como a fé e a devoção. A refeição, como distribuídas nas barracas conforme a imagem abaixo, os modificam, seja pela carne assada, porco e seus derivados, linguiças ou suas combinações com pão, alho, doces e salgados. Não é a refeição que encerra em si o significado de estar numa barraca, mas o encontro com um outro. Tudo

ali conduzindo a um encontro com a mesa ou ao lado da barraca, com amigos do bairro rural e da cidade, e promovendo amizade, reforçando vínculos de solidariedade, pelo princípio da reciprocidade. Na Festa ocorrem trocas, os indivíduos doam, recebem e retribuem (MAUSS, 2003, p. 201). Como dizia em depoimento um romeiro durante o percurso: “lá encontramos os amigos”, essa é uma expressão bem significativa, pois os encontros exigem as ações de reciprocidade, como: sentar-se a mesa com alguém, dividir um momento de conversa acompanhado por bebidas, compartilhar uma refeição e uma conversa ao som da viola. O encontro entre amigos também se apresenta como o encontro com a memória, que na Festa acontece no tempo presente, que invoca histórias de pais e avôs, recontadas anualmente, numa tradição atualizada por um conjunto de ritos coletivos através de uma devoção também coletiva seja na Capela ou ao lado de fora, ao som reproduzido pelas rezas de ladainhas ou durante o conto da causos contados ao lado de uma barraca ou no percurso da romaria.



Figura 25 - Romeiros chegando na Capela dos Valos – Foto: José Edilson Teles

É perceptível que na Festa não existe a figura do estranho, ela é integradora. É só puxar conversa com qualquer um que você se reconhece ou se torna conhecido. No entanto, torna-se claro que os festeiros organizadores, romeiros e rezadores possuem maior afinidade e nível de inclusão nas práticas lúdicas ou litúrgicas dos rituais da Festa, deixando um visitante ou curioso deslocado senão sentindo-se diferenciado pelo *status* e *papel* conferido a cada um durante o ritual da Festa dos Valos. Isso não impede quem quer que esteja na Festa de participar de roda de sanfona e triângulo, de puxar uma boa

conversa com um devoto, com um vendedor ambulante, com um barraqueiro, com um penitente ou até mesmo com outro curioso presente. É perceptível essa receptividade na Festa em devoção a Santa Cruz dos Valos desenvolvendo uma perspectiva religiosa que promove “ao invés de desligamento compromisso, em vez de análise, encontro” (GEERTZ, 2013, p. 82).



Figura 26 - Charretes estacionadas na chegada da Capela na estrada que chega ao cruzeiro – Foto: José Edilson Teles

O romeiro sr. Diego Hernandez (Fig. 27), neto do ex-prefeito, sr Emilio Hernandez (in memorian) e também filho do ex-prefeito Sr Benedito Hernandez (in memorian), afirma ser romeiro por tradição, que aprendeu com seu avô e com seu pai. Um homem já maduro, formado em Comunicação, com ênfase em rádio e cinema, assessora sua mãe na política, vereadora Neiva Gomes Luiz Hernandez, mas popularmente chamada como “Dona Neiva Hernandez”. Seus irmãos também são romeiros, Rafael Hernandez e Rodrigo Hernandez. A família Hernandez é herdeira de um patrimônio simbólico que é soma do prestígio político do qual já usufruiu e ainda usufrui na cidade e da capacidade de manter viva a memória da Festa de Santa Cruz dos Valos, liderando a organização dela. O Diego Hernandez é uma figura carismática na Festa, entre os romeiros e festeiros se sobressaia na liderança, na organização e, quando não lidera, auxilia naquilo que a Festa precisa. Desde onde se colocam os cavalos, o controle do tempo, que horas sai a cavalgada, que horas ela chega, onde estão os rezadores, tem microfone, o som funciona, onde está o padre, se vem, como será? Se não vier, como se organizará a reza? Diego está atento

e preocupado. Sempre ao lado de Dona Neiva na Festa, dos seus irmãos, que também se dividem em outras ocupações.



Figura 27 - Sr. Diego Hernandez - (Romeiro) – Foto: José Edilson Teles

O sr. Diego Hernandez relata-me que seu pai era devoto, e desde muito cedo educou os filhos na devoção à Santa Cruz⁸⁰. Afirmo que sua família é descendente de espanhóis que vieram para o Brasil no início do século XX, por volta de 1930. Relata que as histórias de sua família, contadas pelo pai e pelo avô eram de que o bisavô, Juan Hernandez, fugia dos conflitos existentes na Europa do período da chamada I Grande Guerra.

Meu pai me contava, que meu bisavô veio fugindo da grande guerra, para salvar a família da miséria que vivia naquele período na Espanha. Primeiramente se instalou no bairro da Lapa em São Paulo. Posteriormente, veio com o meu avô, Emílio, para morar aqui em Franco da Rocha, na época região do Juquery, num vilarejo, conhecido como vila dos espanhóis

⁸⁰ Neste sentido Maria Paula Jacinto Cordeiro afirma que é provável que para a manutenção de um *habitus*, um esquema prático de sucessivas gerações de romeiros tenha sido construído, cujo intuito tenha sido dar continuidade as relações objetivas que o originaram. Tais relações são reforçadas, de acordo com a autora, sempre quando ocorrem: “o encontro com o ‘outro’ ou na prática ritualística que envolve a rememoração de valores e crenças fundamentais a sua identificação social” (2011, p. 219).

ou vila espanhola, por causa da quantidade de espanhóis que trabalhavam na ferrovia e moravam todos neste conjunto de casas que chamavam de vila espanhola (Depoimento de Diego Hernandez).

O sr. Diego Hernandez narra uma história que é coletiva, e é consciente dessa narrativa, pois ele mesmo alerta-me para a condição das informações, que foram passadas do bisavô ao avô. É uma memória por tabela, ao mesmo tempo uma tentativa de salvaguardar acontecimentos ou interpretações investidas de interesse consciente de definir e reforçar sentimentos de pertencimento, e, portanto, fenômeno construído (POLLAK, 1989, p. 9; 1992, p. 204). Como tem poucas lembranças do avô, apreendeu a maior parte dos relatos das memórias com seu pai e sua mãe. Em suas próprias palavras, afirma: “Não tive oportunidade de conhecer meu bisavô vivo”.

De acordo com Diego Hernandez, o seu bisavô Juan Hernandez Hernandez, casado com a própria prima (por isso duas vezes o mesmo sobrenome). O sonho de encontrar uma vida melhor do que na Espanha foi o que o motivou a vir para o Brasil. Como no relato do Diego, primeiramente se estabelecendo no bairro da Lapa em São Paulo e posteriormente encontrando uma região rural para trabalhar e desenvolver os próprios negócios. É neste intuito que ele se instala num vilarejo denominado Vila Espanhola, não atoa que próximo de seus contrerrâneos espanhóis. Naquele período, o município de Franco da Rocha não existia ainda, não havia ocorrido a emancipação, e a região toda era conhecida como “Vila do Juqueri”, nome do Rio local que corta a cidade atualmente. O sr. Emílio Hernandez, filho de Juan Hernandez tinha apenas quatro anos de idade, e, tempos depois se mudou da antiga vila espanhola, vindo morar com sua família no bairro chamado de Vila Ramos, em Franco da Rocha. Ainda na década de 1930 e na década seguinte, afirma Diego Hernandez, era comum, conforme relatos de seu avô Emilio, as pessoas fazerem rota de transporte de charrete, ou montadas a cavalo, em direção à São Paulo, Atibaia ou Bragança Paulista, e as vezes até em regiões de Minas Gerais. Nesse caso, para seus moradores, a região do Mato Dentro era o caminho mais rápido daquele período. O Mato Dentro tem rotas de estradas vicinais que conectam estas regiões mais rápido do que pela rodovia Fernão

Dias, e o ligam a Atibaia, Bragança Paulista, Jundiaí e São Paulo, interligando Franco da Rocha à Rodovia Fernão Dias sem passar diretamente pela região de Mairiporã.

Nesse contexto de transporte de tração animal, surge a construção mítica da Capela dos Valos, pois a Estrada do Mato Dentro ficava à margem dessa estrada vicinal. A Capela antigamente era denominada de Capela da região dos Valos. Diego Hernandez nos apresenta um fato importante: naquela época, conforme relatos de seu avô, não existia a chamada romaria ou cavalgada à Capela dos Valos, mas a Festa de Santa Cruz, a qual estava associada à existência de uma novena no local da capela. Assim, conforme relata o romeiro, a Festa realizava-se no contexto da novena e sua duração era a mesma duração da novena, ou seja, nove dias.

A Festa de Santa Cruz, desse modo, era um importante elemento de práticas de sociabilidade à comunidade tradicional, rural, de cultura econômica orientada na época pela pequena lavoura e criação de gado. A essa questão corrobora o relato de Diego Hernandez que afirma que seu pai costumava justificar-lhe as razões da família participar da novena e da Festa como forma de agradecerem a produção da pequena lavoura assim como faziam aqueles que plantavam e negociavam da lavoura, os que trabalhavam e tinham seus rendimentos deste trabalho no campo, mas também aqueles que cuidavam de animais como gados, porcos e galinhas. Na época, o escoamento desta pequena produção se realizava na própria região.

A Festa tinha contornos de celebração por uma graça alcançada na relação do homem com a natureza, cujos resultados, positivos ou negativos, poderiam ser explicados pela ausência de gratidão, quando o ano era muito ruim, ou de forma positiva, quando a lavoura e a criação eram prósperas. Este fenômeno foi observado na pesquisa de Silvana de Souza Nascimento, que afirma que na Romaria do Divino Pai Eterno no Sudoeste do estado de Goiás: “o tempo da festa é o tempo da seca” (2002, p. 91), o que podemos entender como um indicativo de que, no imaginário popular, finalizado o tempo da colheita, seguia-se um tempo de agradecimento e de novos pedidos seguidos de devoção.

Mas também é necessário observar que no caso da Festa dos Valos, existiam marcas claras das relações da comunidade com o sagrado, que se revelavam em formas de rituais de devoção e fé fervorosa. Conforme o sr. Diego Hernandez, isso traduzia a consciência de uma comunidade afetada completamente, seja pelos benefícios, seja pelos malefícios de um período ruim de produção (lavoura) ou de reprodução da espécie (gado, ovelha, cabra, galinha, porcos, etc.) de um contexto de muita pobreza.

Nem sempre foi assim como é hoje, relata o sr. Diego Hernandez. A cavalgada, conforme narrada na etnografia no início deste capítulo, não era parte constituinte dos ritos que configuravam originalmente a Festa de Santa Cruz dos Valos, *Festa* que estava muito mais associada, de acordo com o romeiro, “à reza, à prece, à novena e aos festejos de agradecimento pelas preces atendidas e pelos bons resultados na roça e na criação dos bichos”.

Diego Hernandez ainda afirma, como vimos anteriormente, que a ideia da romaria foi uma criação do seu avô, sr. Emilio Hernandez Aguilar, que, em virtude do seu aniversário em 03 de maio, fez uma promessa de confeccionar andores e levá-los até a capela dos Valos. Como a casa de sr. Emilio Hernandez ficava na Vila Ramos, ao lado da paróquia Nossa Senhora de Fátima, o avô resolveu levar as imagens do Santo de sua devoção (Fig. 28) e da Cruz até a Capela dos Valos, em forma de romaria, montado a cavalo e em charretes que conduziram os andores com as imagens. Assim, um novo elemento foi introduzido na Festa de Santa Cruz, a tradição de conduzir anualmente duas imagens e uma cruz sob andores em romaria, até a pequena Capela dos Valos. Sempre a imagem de Nossa Senhora de Aparecida, normalmente São Benedito e da Santa Cruz de Madeira.



Figura 28 - Andor de São Benedito. Foto: José Edilson Teles

Interessante observar aqui, que Brandão⁸¹ percebeu que no ano de 1978, na cidade de Itaquaquecetuba, um prefeito procurou unir os Festejos da Santa Cruz com os de São Benedito, e que a tentativa de unir as festas causou estranheza aos participantes, mas um dos devotos explicou que o prefeito - que se chamava Benedito, sua mulher Benedita e sua filha Dita - era um fervoroso devoto de São Benedito. No caso dos festejos de Santa Cruz dos Valos, em Franco da Rocha, o sr. Emilio Hernandez, que posteriormente se tornaria prefeito, também era devoto do mesmo santo, e seu filho, que receberia do pai o nome de Benedito Hernandez, além de também se tornar prefeito da cidade, revelar-se-ia um grande devoto do sant, árduo defensor da continuidade da romaria e da manutenção da tradição da Festa de Santa Cruz, com o detalhe de que os andores conduziam anualmente, por um voto deste, as imagens de Nossa Senhora de Aparecida, de São Benedito e da Santa Cruz.

⁸¹ Em pesquisas reunidas no texto: *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981, Carlos Rodrigues Brandão apresenta seis importantes ciclos de festas populares, sendo: Santos Reis; São Gonçalo; São João, Santa Cruz, Divino Espírito Santo e São Benedito.

3.2 – A FESTA: ROMEIROS E FESTEIROS

Do percurso da Praça da Vila Ramos, da Paróquia Nossa Senhora de Fátima até o seu destino na Capela, o tempo de realização de tudo e de todos se realizam nos dois dias de eventos, que por fim desemboca na Festa, que se torna um agenciamento coletivo de toda a tradição cultural, permeado de enunciados e atos (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18), por meio de acontecimentos dos corpos em ação, situações e cosmologias; tudo sempre de modo coletivo. No caso observado, o ritual da Festa, as questões relacionadas ao evento estão colocadas em jogo, em relação, tanto o *nós* como aqueles que estão *fora de nós*, as populações, as multiplicidades, os territórios, os afetos, os acontecimentos. Nesse sentido se desenvolvem os enunciados, formas de discurso indireto que contem palavras de ordem que transformam os corpos; as crenças são atualizadas pelo rito e, ao mesmo tempo, passam a consagrar as relações comunitárias de modo sincrético, reconciliando, em parte, as práticas religiosas oficiais de contexto urbano com a religiosidade popular de contexto rural e proporcionando, desse modo, transformações nos regimes de significações (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20-21).

Cinco ou seis barracas se estendem ao redor da pequena capela dos valos. Milho cozido, carnes de origem bovina e de porco, lanches diversos, linguiças, refrigerantes e bebidas alcoólicas, doces e bolos são servidos, corroborando para o agenciamento coletivo mencionado acima. Mas nem sempre as refeições ocorreram deste modo. O romeiro e devoto Diego Hernandez conta que, no passado, havia uma cozinha central, improvisada ao lado da capela, onde se dava o preparo dos alimentos. Suas lembranças, dos tempos de infância, são de uma Festa que incluía uma refeição comunitária partilhada entre todos os presentes.

Diego Hernandez ora narra histórias que viveu, ora que ouviu de seu pai e de sua mãe. Alguma vezes, não consegue precisar quem testemunhou o que lhe foi narrado, ou seja, se foi o avô quem contou a seu pai ou se seu próprio pai testemunhou. Ao acompanhar esses percursos — nem sempre claros — de sua memória, conhecemos a narrativa de que a Festa também fomentava negócios e que a economia local era determinada ali, entre uma espécie de

escambo que se dava entre os festeiros e devotos do passado. O evento também era aproveitado para a realização de batizados, casamentos e arranjos de uniões. Jovens se conheciam e pais prometiam, uns aos outros, seus filhos e filhas em casamento.⁸² O devoto e romeiro narra com saudosismo um certo caráter social de confraternização entre as famílias.

Alguns destes aspectos da Festa, do passado e do presente, que promovem esses agenciamentos coletivos, vêm à tona a partir das conversas com os romeiros. O romeiro Sr. Nelson Coutinho Júnior, em depoimento comenta sobre doações. Segundo ele, os moradores que têm melhores condições financeiras, ainda hoje fazem algumas doações de animais para leilões, com o objetivo de levantar fundos financeiros em favor da manutenção da Capela de Santa Cruz dos Valos.

um doa um porquinho, outro doa umas galinhas, e fazem um leilão, inclusive eu, para ser mais exato, acho que, no ano de 2007 ou 2008, eu arrematei um leilão lá, estava meio empolgado na cerveja e comprei um bezerro, esse bezerro me deu um trabalho chefe, amarramos o bezerro e eu estava montado a cavalo, nessa época eu tinha cavalo e o deixava no rancho chapadão, o que que eu fiz, deixei o bezerro ali e disse para os caras (os colegas): 'vou levar esse bezerro', aí os caras disseram, 'meu vai buscar uma caiminhonete'. Nisso o bezerro escapou, eu sai no meio dos carros montado no cavalo atrás desse bezerro, e já era quase sete horas da noite, estava tudo escuro, esse bezerro foi para o meio do mato e ninguém achava, que tropé, mas foi uma farra (risos). (Depoimento de Nelson Coutinho Júnior).

Uma característica que para o romeiro lembra o passado da Festa são as músicas tocadas durante os festejos, é a representação do passado e não esse tempo em si, portanto uma reconstrução daquilo que para o romeiro o representa (POLLAK, 1992, p. 208). Antes, conforme alguns dos relatos durante o evento, era tudo mais simples, com apresentações de violeiros e canções caipiras. Hoje, tudo um pouco mais sofisticado, mas ainda mantendo a unidade da pequena comunidade com um pequeno, mas moderno palco

⁸² Diego Hernandez não se lembra dos critérios utilizados nestes arranjos de casamentos, afirmando apenas que trazia essas memórias de sua infância, com base nos relatos de sua mãe e de seu pai.

servido de energia elétrica, iluminado por dois ou três refletores, caixas elétricas de reprodução de som sob o pequeno palco, todas essas estruturas servindo a cantores, músicos que se revezam com violão elétrico alternando músicas caipiras, moda de viola e algum tipo de música sertaneja como o universitário, outro indicativo interessante é que “a romaria (...) mostra-se uma proposta contemporânea de continuidade de elementos das culturas tradicionalmente rurais e do chamado catolicismo rústico e, ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade de dialogar com certos aspectos das culturas urbanas (NASCIMENTO, 2002, p. 92).

Assim, o rito específico suspende o tempo natural das relações cotidianas de trabalho, o tempo da cidade, substituindo-o pelo tempo *da peregrinação – das rezas e da festa* – o que possibilita o agenciamento das relações e a disposição para a construção de uma nova forma de viver as relações humanas deste contexto, as quais são aprimoradas pelos sentidos desta religião popular. Tal como relatado na Festa pelo romeiro Nelson Coutinho Júnior, que afirma: “aqui na Festa você tem oportunidade de rever vários amigos do mundo do cavalo, você vê pessoas de todos os tipos lá, parece aquelas cidades bem do interior mesmo”. Quando comenta essa questão ele caracteriza a romaria como: “lugar de encontro”. Para Coutinho Júnior, a concepção de romeiro supera sua relação com o aspecto religioso, tornando-se capaz de “conformar uma ampla rede de sociabilidade e comunicação entre seus atores” (NASCIMENTO, 2002, p. 93). Tal concepção fica mais clara quando em tom emocionado Bernardo Coutinho Júnior afirma: “aqui na Festa tem aquelas barraquinhas, onde todo mundo encosta seu cavalo ali, bate um papo, uma coisa bem bacana. É isso que é Santa Cruz dos Valos”. Percebe-se assim uma crença deste devoto, de que é preciso cumprir integralmente o ritual de participação na Festa de Santa Cruz dos Valos, a fim de que haja verdadeira eficácia⁸³, a experiência religiosa acaba promovendo uma consciência de que os participantes devam adotar o mesmo sentido e caminho do grupo ao qual pertencem, “um universo de simbologias cujos

⁸³ Lévi-Strauss afirma que na eficácia da magia existe a crença completa no ritual, da crença do feiticeiro nas técnicas, do doente no feiticeiro e por fim, não menos importante, as crenças e as exigências na opinião coletiva (2014, p. 238-239).

sentidos direcionam formas de viver e entender o mundo” (CORDEIRO, 2011, p. 216).

3.3 – ROMEIRO: ENTRE A FESTA E DEVOÇÃO

Ao procurarmos compreender o trajeto do romeiro, os momentos entre a Festa e sua vida devocional, é em depoimento do romeiro Tordé que conseguimos elucidar, como alguns desses elementos são catalisados nas relações sociais da comunidade. Tordé confia-me sua devoção, explica que tem muita fé, que se considera um romeiro de muita fé, declara seu amor pela montaria a cavalo e também pelos animais. Diz que já deixou muitas vezes a mulher e filhos pequenos em casa para cavalgar e que, em outros momentos, enquanto o filho crescia, inculcia-lhe o gosto pela cavalgada para que sua família pudesse acompanhá-lo⁸⁴. Ele interrompe essa narrativa e sobrepõe duas histórias de vida; a primeira de que, quando seu primeiro filho era muito pequeno (é como se refere ao tempo), ele ensinou sua mulher a dirigir a fim de que ela conduzisse o carro com o bebê acomodado num colchão no porta-malas, para que este não deixasse de cavalgar, e a mulher não se sentisse abandonada por ele; a outra história que ele inseriu na narrativa diz respeito a um milagre que atribui a Nossa Senhora de Aparecida, pois, quando seu filho ainda era muito pequeno, sofreu uma queimadura “muito terrível” no rosto. Percebe-se claramente aqui, que a religiosidade desse contexto revela o que Geertz chamaria de “Ethos e visão de mundo” (2013, p. 96), onde os símbolos não dramatizam apenas os valores positivos, mas também os negativos, de modo que o mal possa ser narrado, interpretado e combatido. Nessa época, o romeiro explica que fez um voto à Nossa Senhora de Aparecida e ao Bom Jesus de que levaria a criança no colo, enquanto ele ia

⁸⁴ Nesse mesmo sentido, parece-me que Silvana de Souza Nascimento explica que “a rede de sociabilidade que se forma na romaria amplia as relações dos romeiros para fora da esfera restrita do seu lugar de origem e, ao mesmo tempo, dinamiza as relações familiares, entre famílias e entre gêneros. A romaria nesse sentido, mostra-se como um lugar de encontro” (2002, p. 99). É nesse encontro que os corpos são reconstruídos, a educação dos sentidos de ser romeiro são fortalecidas e ampliadas, as famílias são incluídas e treinadas a acreditar na missão de devoção diante do cumprimento do rito de peregrinar, seja para um centro de fé distante ou para a capela de sua cidade, como em nosso caso observado a Capela dos Valos.

andando a pé até a igreja de Pirapora do Bom Jesus. Nesse momento da entrevista, em meio a outros romeiros, seus olhos enchem de lágrimas, ele me aponta ao longe um homem adulto e o grita em sua direção. Quando esse homem olha para nós, a uma distância de cerca de oito metros, ele me pergunta: “Você vê queimadura no rosto dele?” Eu respondo: “Não”, e também me emociono com ele. Em seguida, ele reafirma com as seguintes palavras: “é meu filho, está casado, e está bem por que o Bom Jesus atendeu ao pedido, o menino cresceu perfeito, mesmo coexistindo os tratamentos médicos”. A ordem mítica é criativa, é capaz de integrar a natureza e a cultura, exprimindo em sua narrativa os problemas e as soluções com o recurso da bricolagem, juntando as diferentes partes da realidade formando um todo da vida do indivíduo. Tal forma de lidar com a realidade possui lógica fundamentada, uma vez que expressa soluções por intermédio de elaborações simbólicas.

No caso acima, revela a crença dos devotos nas técnicas, no santo de sua devoção mediado pelo compartilhar de um conjunto de práticas de romeiros e rezadores, tudo sempre envolto pela exigente crença do romeiro devoto na realização da peregrinação, na crença na eficácia das rezas realizadas na capela pela comunidade, e da efetiva participação de romeiros, rezadores e festeiros na Festa da Santa Cruz dos Valos. Tordé retoma a conversa para o contexto anterior, quando narrava a existência de outras romarias, como à Serra dos Cristais, acrescenta a Romaria à capela na cidade de Pirapora do Bom Jesus, e à cidade que ele chama de “santuário” de Aparecida do Norte. Em relação a esta última, faz questão de afirmar que é um dos fundadores ou iniciador das cavalgadas que partem da região de Franco da Rocha. Afirma que iniciou um grupo de romeiros no ano de 1992, quando na região não existia essa tradição de formar grupos em direção à Basílica de Aparecida do Norte. À cidade de Pirapora do Bom Jesus, Tordé afirma que já cavalgava a cerca de quarenta anos. Sem muita certeza, ele afirma que por volta de 1978 ou 1979 iniciou sua trajetória como romeiro a Pirapora do Bom Jesus, e nunca mais deixou de participar.

A narrativa do romeiro, de sua prevalência na cavalgada à Pirapora converge com seu relato de milagre. Ele continua descrevendo o caminho à Pirapora e me interrompe para explicar que, além de ter pedido, feito promessa

pelo filho e pagado a mesma caminhando com ele no colo (afirma que o trajeto durou cerca de doze horas, com paradas para alimentação e pequenos descansos), ele também já havia ajudado outros romeiros a pagar promessas. Esse comportamento, de acordo com ele, é comum. Alguém faz uma promessa, comunica ao grupo, e quem tiver disponibilidade e fé acompanha o devoto no cumprimento da mesma. Neste sentido, Fernandes ensina que existe uma expectativa do devoto no cumprimento da promessa e que este normalmente segue em companhia de outras pessoas que expressam apoio e solidariedade em seu cumprimento (1994, p. 131-132). No caso do romeiro Tordé, ele afirma que é importante “incentivar” outras pessoas a cumprirem suas promessas. Tordé é um homem simples, um senhor com cerca de 60 anos de idade. Ele se emociona novamente antes do término de nossa conversa, pois rememora as cavalgadas a Pirapora do Bom Jesus ao longo de 40 anos de devoção, em especial quando descreve as chegadas ou o retorno dos Romeiros na cidade de Franco da Rocha, lembrando como os moradores faziam corredores de pessoas para receberem os romeiros em seus retornos.

Em outro momento, Nelson Coutinho Junior, romeiro que desde a infância foi o educado pelo seu pai nas práticas da cavalgada, dá-nos outra perspectiva acerca da romaria. Coutinho explica que a devoção de romeiro é um pouco diferente dessa devoção que ele denomina de cavalgada, conforme suas palavras: “nós fazemos até a capela de Santa Cruz dos Valos”. Coutinho prossegue explicando sua devoção de romeiro, e afirma “eu sou devoto a Ns S de Aparecida, então todo ano no mês de setembro eu viajo sete dias a cavalo, e isso é uma romaria, entendeu?” O que o sr. Coutinho Junior pretendia dizer é que o que difere uma cavalgada de fé e devoção de uma romaria, além da sofisticação da organização e do tempo empregado, é o sacrifício do devoto realizado na distância entre o ponto de partida, uma caminhada angustiante de sofrimento e a chegada eufórica ao destino. Rubem Cesar Fernandes pontua isso claramente quando acompanhando uma romaria a Nossa Senhora de Czestochowa, padroeira da Polônia, nota que “a distância então é a manifestação concreta de um afastamento” (1994, p. 26). A romaria exige sempre um pouco mais de tempo, de desgaste, de doação de si mesmo,

enquanto que a cavalgada seria uma forma menor de devoção, mas sem demérito à devoção que cada um empreende.

Por essa razão, a questão do espaço temporal entre o ponto de partida e o ponto de chegada nos remete ao interstício, ou seja, à caminhada, pois sendo aqui redundante a romaria é caminhar, conforme nos explica o romeiro Coutinho Júnior:

São sete dias de viagem, saio num sábado daqui de Franco da Rocha e chego na cidade de Aparecida do Norte na sexta-feira seguinte. Entendeu? Isso é uma romaria. Essa é a minha devoção, qual? Tenho muita fé na Ns S. de Aparecida, minha primeira filha quando foi nascer, o cordão umbilical estava entorno do pescoço dela, e eu fiz uma promessa, eu fui e cumpri. Eu já fui em Aparecida do Norte de bicicleta neste peso meu, cumpri promessa, já fui a cavalo, já fui de jipe, já fui de quadriciclo, já fui de fusca, tudo por romaria, numa duração de sete dias, independente do transporte. Já tem dez anos que faço romaria a cidade de Aparecida do Norte (Nelson Coutinho Júnior).

O que está claro no depoimento acima é a construção social e cultural de um corpo, um tipo de corpo, aquele que caminha e que, enquanto caminha, transforma tudo, o tempo e o espaço. Rosendahl afirma que “espaço sagrado e o espaço profano estão sempre vinculados a um espaço social” (1996, p. 32), e que essa relação “é de tal natureza que a passagem de um plano para o outro exige um *sacra facere* [latim], isto é, o fazer o sagrado, associado a ritos que implicam a sujeição a um ser superior e é por isso que os caminhos que conduzem a centros sagrados como Meca ou Jerusalém e outros são necessariamente “caminhos árduos” (1996, p. 33) de peregrinação, pois são caminhos de construção, do *sacra facere*.

Isso nos remete às marcas que o corpo do peregrino recebe durante sua caminhada. O corpo que cansa, abate-se, é ferido, mas que se fortalece na fé do peregrino em sua caminhada⁸⁵. Essa fé é uma conquista de sua resistência

⁸⁵ Neste caso invoco aqui um testemunho de um peregrino a pesquisadora Denise Pimenta, que acompanhando romeiros de São Paulo a pé, até a cidade de Aparecida do Norte, se sentiu cansada e abatida, e ouviu de um dos romeiros a seguinte pergunta: você é devota de Nossa Senhora de Aparecida. Pimenta respondeu que não, mas que era antropóloga e que estudava a devoção a Santa. Após algumas dúvidas, o romeiro perguntou a antropóloga se ela tinha fé.

e resiliência, pois quanto mais próximo do centro de sua fé (o local de destino) ele se aproxima, mas ela se constrói com força. Assim, concordamos em parte com David Le Breton (2016) de que “o corpo nunca é um dado indiscutível, mas o efeito de uma construção social e cultural” (2016, p. 16), e às vezes, mesmo repousando numa representação “de si”, que lhe permite dizer “meu corpo, como resultado de um emergente individualismo”, é possível, no caso do romeiro, perceber o quanto tal construção do corpo, possibilita uma combinação entre os anseios individuais motivados pela devoção pessoal e promessa e pelas regras coletivas exigidas pelo grupo, que produzem a comprovação e conferem o grau de eficácia simbólica necessária ao sacrifício que não pode ser realizado sozinho.

É este modo que Denise Pimenta coloca-nos a mesma questão quando analisa a romaria à cidade de Aparecida do Norte, afirmando que “o corpo de quem crê não é um corpo dado ou acabado. Esse corpo é construído no próprio ato de crer, no próprio processo físico de ficar em pé e ereto em vários momentos da missa, ajoelhar-se para rezar, comungar, seguir longas procissões por calçamentos instáveis e romarias de grandes distâncias” (2013, p. 118). Do mesmo modo, Marcelo João Soares de Oliveira, que escreve acerca da peregrinação rumo ao Santuário de São Francisco de Assis, na cidade de Canindé, no estado do Ceará; em comum com aquilo que observamos, percebe que se encontra a capacidade do devoto de “recriar, dar novos significados a sua fé, por meio, por exemplo, do ex-voto, que retrata a vivência da fé no santo e se faz memória presente do problema solucionado” (2011, p. 91).

É por isso que Nelson Coutinho Júnior procura racionalizar a diferença entre romaria e cavalgada, que diz: “São sete dias de viagem, saio num sábado daqui de Franco da Rocha e chego na cidade de Aparecida do Norte na sexta-feira seguinte. Entendeu? Isso é uma romaria” O que procura é reafirmar a existência dessas diferenças, que são resultados das marcas que revelam a fé e a devoção ao Santo, que somente podem ser provadas ao longo da

Ao cabo que ela respondeu: Não tenho muita fé não... E o devoto então a fortaleceu para estimular ela a caminhar com a seguinte expressão: “a prática traz fé”. O devoto dizia que era preciso caminhar um tanto, e outro tanto, sem desistir, e assim a fé chegaria (2013, p. 122).

caminhada até a chegada ao centro de fé, seja na distante Basílica em Aparecida do Norte, seja na próxima e pequena Capela dos Valos em Franco da Rocha. O que ele nos apresenta, inconscientemente, é que a caminhada de fé precisa ser longa por que traz marcas ao seu corpo que são representadas social e culturalmente pela distância, desgaste físico e resiliência, o que se afirmam como representações das dificuldades materiais encontradas na vida, como trabalho, economia, direitos, saúde, etc:

Diferente da Santa Cruz dos Valos, eu tenho muita fé, e qual é o sentido da fé, entendeu? Cada um tem um sentido, a minha fé, só de eu compartilhar com você eu já estou arrepiado, eu tenho fé. Tudo eu peço, tudo. Tenho varias turbulência em minha vida, da minha mãe, sobre a doença da minha mãe eu pedi, fui pagar promessa o ano passado, esse ano vou novamente continuar pagando e o ano que vem também. Minha mãe graças a Deus, por ora, por parte, está curada. Mas todo mês ela faz tratamento e ainda toma uns medicamentos. Eu espero ver ela parar com este medicamento e este tratamento, essa é a minha fé. A emoção é uma emoção que você não imagina, cada um tem uma religião. Religião, futebol e política não se discute com algumas pessoas, outras são abertas para escutar tudo (...). O sentido da emoção é inigualável, por que? Porque eu começo a viajar no sábado, passo Franco da Rocha e vou indo, terceiro, quarto dia eu já começo ver pequeninha a Basílica de Aparecida do Norte, quando é sexta-feira, já vejo ela gigante na minha frente, e isto é uma emoção do começo ao fim. Não paro de chorar, entendeu? Todos os anos é a mesma coisa. Pra mim, é a minha devoção, chego lá, assisto a missa do meio dia, guardo os cavalos, almoço e venho embora, entendeu? Esse é meu ritual (Nelson Coutinho Júnior).

Por essa razão, o depoimento acima nos indica que, de fato, muito da devoção, da fé que é representada em sua relação com o sagrado por meio da caminhada e daquilo que constrói como argumento em favor do que ele mesmo denomina de “meu ritual”, ou seja, do conjunto de suas práticas negociadas ao longo de sua jornada até o centro de peregrinação, está assentado na construção implícita de um corpo que simultaneamente é “biológico, cultural e social”, que se cria e se recria, acumula e descarta, constrói e se desconstrói. Este é um sentido já apontado por Marcel Mauss quando esse afirma que “temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não” (...) de modo que “atribuiremos valores diferentes ao fato de olhar fixamente: símbolos

de cortesia no exército, de descortesia na vida corrente” (2003, p. 409). Em nosso caso da romaria ou cavalgada, atribuir uma gradação de valor a diferentes romarias carrega implícita a construção de valores corporais, incorporados com base num processo de educação do corpo, ou seja, os valores da religião, da tradição, da família, entre outros que foram introjetados e reelaborados conforme a experiência de vida de cada devoto, o que proporciona uma riqueza de perspectiva do sentido da romaria. As opiniões dos romeiros sr. Tordé, sr. Diego Hernandez e sr. Coutinho Júnior diferem umas das outras na construção do sentido de fé e devoção do romeiro. Esses relatos são problematizados ao longo dos capítulos dois e três.

Por essa razão, Coutinho Júnior tenta explicar a diferença de sua devoção em uma “romaria” como longa caminhada e uma curta e de menor duração como “cavalgada”. Ele quer confirmar que para a devoção há gradações diferentes que valoram cavalgar, rezar e festejar na Festa de Santa Cruz dos Valos, com apelo maior à tradição cultural e social mais do que a fé para devoção ao seu Santo.

a minha relação com a Capela de Santa Cruz dos Valos é muito pequena, [...]. Então a minha fé, a minha devoção é com Ns S de Aparecida. Santa Cruz dos Valos eu vou todos os anos, gosto muito, rezo quando chego lá, entendeu? Santa Cruz dos Valos é muito bom pra mim, mas penso que não fazemos uma romaria, é uma cavalgada, que sai daqui da Igreja da Vila Ramos e segue até lá na Capela. A Romaria seria quando passar de tres dias, o que significaria uma romaria (Nelson Coutinho Júnior).

Seu relato continua justificando que sua relação com a capela é uma relação de devoção menor, ele chamada de “muito pequena”, mas imediatamente refere-se à sua relação com a Festa de Santa Cruz na capela dos Valos como algo introjetado pela educação de seu pai. Seu pai é um antigo festeiro e, tal como na família dos Hernandez, constitui-se de um antigo morador da cidade e do bairro da Vila Ramos. Compunha na época, início do século XX, um grupo, uma classe de “nobres”, que influenciavam fortemente os rumos políticos da cidade num passado não muito distante, sendo este senhor um advogado, numa cidade que nasce a partir da burocracia do Estado na

gestão do Hospital de Alienados do Juqueri, e que se compõe basicamente de comerciantes bem sucedidos, funcionários públicos e profissionais liberais como administradores, contabilistas e advogados.

O que se guarda desta relação com a Festa de Santa Cruz é uma tradição inculcada desde a infância, mas a fé viva e forte ele atribui a jornadas maiores, como as peregrinações a Basílica da cidade de Aparecida do Norte. Nos relatos e conversas com outros romeiros e festeiros, a ideia de educação ou condução dos pais à Festa de Santa Cruz dos Valos é uma fala quase comum. Por exemplo, Sr Tordé, funcionário público, não me explica como foi iniciado a Festa de Santa Cruz, mas me recorda que a existência da Festa é muito antiga, que se lembra do avô de Diego Hernandez, o sr. Emílio Hernandez. Embora tivesse relação de amizade com o filho do Sr. Emilio, o sr. Dito Hernandez, no entanto, remete sua participação à Festa, à memória de sua infância, quando, de acordo com ele, tomou gosto por cavalos, por montar, cavalgar, e é no período de sua juventude que constrói sua devoção ao Bom Jesus e Nossa Senhora de Aparecida. Ele, inclusive não faz distinção entre romaria e cavalgada, trata os dois como sinônimos, embora compartilhe da ideia de sacrifício que relata o romeiro Coutinho Júnior, pois fez promessa para receber cura do filho e caminhou com ele no colo num período de 12 (doze) horas como relatado anteriormente. Já o Sr. Diego Hernandez tem outra tradição, de bisavô e avô imigrantes espanhóis. Posteriormente o pai e a mãe se engajam politicamente na cidade, se constitui e reclama uma herança desta tradição local da romaria à capela dos Valos e aos festejos de Santa Cruz. Diego Hernandez também é um devoto de Nossa Senhora de Aparecida e anualmente peregrina até a basílica na cidade de Aparecida do Norte, no entanto, divide esse fervor entre a Basílica de Nossa Senhora Aparecida e a devoção a Santa Cruz dos Valos, das rezas de ladainha e da Festa que ali se realiza.

CAPÍTULO – IV

VIDA NO INTERIOR E NO ENTORNO DA CAPELA

(...) Os espertos, teve quem pôs a jogo até Bentinho de pescoço, sem dizer desrespeito. Deus perdoa? O senhor podia perguntar: Deus, para qualquer um jagunço, sendo um inconstante patrão, que as vezes regia ajuda, mas, outras horas, espécie nenhuma, desandava de lá – proteção se acabou – pronto: marretava! Que rezava. João Bexiguento, mesmo, quis que diversos tomassem parte em novena, a santo de sua redobrada tenção, e a qual ele nem teve persistência para nos dias medidos complementar (GUIMARÃES ROSA, Grande Sertão: Veredas, 2011, p.250).

4. – A CAPELA: O ROMEIRO/REZADOR

A capela é o símbolo de um fecho positivo, que encerra um conjunto de ritos na vida de um peregrino. A chegada a Capela dos Valos opera como um símbolo de satisfação do sagrado por parte do romeiro, devoto e promesseiro, os quais encontram contentamento em rezar no seu interior e de comemorar um cumprimento do ritual em seu exterior, por meio dos festejos. Como elemento e símbolo sagrado ela opera para sintetizar o *ethos* desse grupo que representa um tipo de vida ideal (GEERTZ, 2013, p. 66), uma imagem de uma estado de coisas que acomoda um tipo de vida rústica, e neste sentido observamos nos depoimentos e nos relatos apresentados abaixo, que essa imagem retrata as condições de vida que estruturam a realidade de seus participantes, além de proporcionar coerência e relação entre esse estilo de vida tradicional a uma metafísica implícita, como observado nas rezas de ladainhas e nos rituais de devoção. No caso da Festa de Santa Cruz dos Valos, anualmente a ordem cósmica é projetada sobre a experiência humana.



Figura 29 - Quadro da Capela dos Valos - pintado pelo devoto Nelson Coutinho



Figura 30 - Imagem da Capela - Romeiros se organizando – Foto: José Edilson Teles

Ao chegar da romaria na região dos valos, no entorno da Capela, todos que cavalgaram entram, até mesmo aqueles que primeiro se socorrem nas barracas para uma refeição ou bebida, acabam revezando-se com o intuito de fazer, cada um sua própria reza particular dentro da capela, entre os apertos por causa da quantidade de pessoas presentes e ainda pelo pequeno espaço da capela, que possui uma extensão aproximada de sete a oito metros de comprimento por uns quatro metros e meio de largura, mobiliada com pequenos bancos rústicos, de madeira firme, resultado de um trabalho bem artesanal realizado pelos próprios devotos residentes do entorno.

As paredes rústicas foram construídas de tijolos de barro queimado, com revestimento e pintura. Um devoto presente, chamado por outro de “caipira”, era conhecedor de parte da história da capela, relata-me que existem duas paredes na capela, aliás três. Ele me relata que a parede central é da primeira construção da capela e atualmente está entre outras duas mais novas, que foram feitas para evitar que a parede do meio caísse e a capela então desmoronasse e, para tanto, aponta-me uma imagem próxima, em oratório na parede, uma imagem de Bom Jesus e a partir desta imagem revela-me os detalhes da construção (Fig. 31), das paredes de sustentação da mais antiga entre elas.



Figura 31 - Imagem do Bom Jesus – Foto: Alexandre Chaves

Os devotos que por ali passavam, buscavam sempre algum instante de devoção diante das imagens sobre o altar (Fig. 32). Alguns homens entraram, ajoelharam-se e rezaram por alguns minutos, como que numa rotina, logo se levantavam e saíam, mas o lugar nunca ficava vazio, a não ser que a reza acabasse e alguém fechasse a capela. Após o período de reza individual, numa espécie de solidão própria da capela (AZZI, 1978, p. 81) instaura-se um tempo de contemplação as imagens fixadas nas paredes, onde pela disposição didática que se encontram, contam-nos a história da crucificação nos evangelhos, a partir dessas imagens percebe-se aí, no interior da capela, um ambiente de muita contrição e silêncio individual e coletivo.



Figura 32 - Romeiro e devoto diante do altar na Capela (lado esquerdo) - Altar/Oratório com diversas imagens (lado direito) – Foto: José Edilson Teles

A prece ou reza, como elemento social, é fundamental nas análises dos ritos católicos de mediação sacerdotal popular. O rezador ou a reza cria não só sentido teológico, de explicação cosmológica da crença, mas adquire caráter de representação social fundamental. As palavras não são pronunciadas desprovidas de sentido social, elas são acompanhadas de posturas corporais, conforme Mísia Lins Reesink “num sentido de que o corpo se realiza como um instrumento signifiante, validando aquele que faz a prece” (2009, p. 32), inclusive devendo considerar Marcel Mauss tomava a prece como um fenômeno (fato) social transpassado por variadas dimensões as quais se inter cruzavam, tornando-se antes de tudo, pensamento e ação⁸⁶ (2013, p. 272).

⁸⁶ A antropóloga Mísia Lins Reesink afirma que “no catolicismo, a prece é ao mesmo tempo um gesto mínimo e se encontra estendida em toda a sua ritualidade. Não seria inapropriado dizer mesmo que a prece, no contexto do catolicismo, se constitui em um rítima: na falta do rito inteiro, a prece o substitui sem comprometer a sua eficácia; é a parte que substitui o todo sem o enfraquecer, tendo em vista que “toda prece é sempre, a qualquer grau, um credo” (MAUSS, 2013, p.245-250). Essas reflexões são, assim, particularmente pertinentes no que diz respeito às relações entre homens e divindades; entre os vivos, os mortos e a morte. (p.35).

4.1 – A CAPELA: O CAPELÃO-REZADOR

(Pesquisador) A festa sempre foi assim? Dois dias, com barracas de festa e bebidas, neste formato?

(Capelão) Não. No tempo dos meus avós, eram dias de festa. Matavam até boi aí. Serviam todo mundo.

(Pesquisador) Quando foi isto, o tempo de duração da festa, na década de 50 ou 60?

(Capelão) Muito antes, a festa é centenária, centenária. Essa festa tem muito mais de cem anos.

Em entrevista ao sr. Caetano⁸⁷ durante a etnografia, pergunto para que me explique o que é Santa Cruz dos Valos. De modo objetivo, ele afirma: “a Festa de Santa Cruz dos Valos se tornou um folclore do bairro rural franco-rochense”. Em sentido prático, o Capelão nos indica que a Festa ultrapassa a dimensão material, e admite que ela possui uma dimensão simbólica para além dos rituais realizados ao longo da Festa. Ele relata acontecimentos da história de sua própria família, dos seus avós e do pai que foram rezadores, e ainda a participação de alguns tios na organização da Festa. Considera fundamental o incentivo de seus ancestrais na continuidade da tradição de rezadores em festas populares. Ele mesmo atua há quarenta anos atua como rezador, auxiliando neste ofício até chegar a capelão-rezador. Ao refletir sobre as novas gerações acaba demonstrando preocupação, pois reclama da pouca participação dos moradores do bairro, e afirma que a maioria dos frequentadores da Festa vem da cidade de Franco da Rocha. Relata-nos que o sr. Dito Rufino⁸⁸ (Fig. 33) um dos antigos participantes e, morador dedicado no auxílio da organização da Festa de Santa Cruz, foi o Sr. Dito Rufino.

⁸⁷ O sr. Caetano concedeu entrevista logo após o término do momento da reza de ladainha do primeiro dia da Festa de Santa Cruz dos Valos do mês de maio do ano de 2017. O Sr Caetano tem sido o rezador responsável pela condução das rezas na Capela durante a festa, ano após ano. Estas rezas populares são realizadas na abertura da Festa de Santa Cruz dos Valos, sempre no sábado e, é procedida do levantamento do mastro de Santa Cruz.

⁸⁸ O Sr. Dito do Rufino (Fig. 33), como é chamado, foi entrevistado na Festa de Santa Cruz do ano de 2016, no entanto, faleceu naquele mesmo ano, sendo lamentado pelos mais velhos participantes como uma perda para a memória da Festa de Santa Cruz dos Valos. Na ocasião da entrevista conversamos sobre a primeira construção da Capela, desconhecida por ele, um dos mais antigos festeiros, que, no entanto, participou das obras que reforçaram as paredes da Capela de Santa Cruz dos Valos quando ameaçava desmoronar.



Figura 33 - Entrevista com o devoto senhor Dito do Rufino – Foto: José Edilson Teles

Algumas categorias precisam ser identificadas na Festa de Santa Cruz e, de algum modo, explicada conforme as peculiaridades do contexto. O Sr Caetano se apressa em nos responder a pergunta sobre quem é o rezador, e me diz: “o rezador é um capelão”, afirma sem titubear. Em suas próprias palavras, me explica: “Professor, eu segui o que aprendi com meus avôs e estou quase a quarenta anos rezando como capelão”. Diante do depoimento do Sr Caetano percebo que nos encontramos diante um sujeito “semi-especializado” (BRANDÃO, 2007, p.54), um profissional popular da religião, conhecedor do tempo mítico, das crenças básicas que não poderá transgredir durante os rituais, mesmo no tempo da transgressão, da Festa. A vida de um capelão se divide entre “seu trabalho, sua subsistência e a produção de bens simbólicos” (BRANDÃO, 2007, p. 54). Ao classificar os especialistas da religião popular dentro de algumas categorias torna-se fundamental reconhecermos a existência de fronteiras, observemos como exemplo: curandeiros e benzedeiros, os quais se articulam na fronteira com a medicina e a religião; e aqueles que são chamados de rezadores, mestres-dirigentes de rituais, como

nas Festas de São Gonçalo⁸⁹ ou nas Folias (BRANDÃO, 2007, p. 52-56). As fronteiras do ofício do capelão-rezador, ora é a medicina, ora a psicologia, uma vez que as rezas são encomendadas para auxiliar na restauração da saúde física ou para gerar conforto a família enlutada.

A abertura das rezas é feita primeiramente em latim; o sr. Caetano conhece a reza em língua latina e assim conduz os presentes. Contesta aqueles que fazem essa abertura utilizando-se de reza traduzida para o português, justificando que o modelo de reza na Festa de Santa Cruz dos Valos é muito antigo: “há mais de cem anos rezamos assim. Meu pai e meu avô eram rezadores, foi com eles que aprendi”. Ainda que não saiba exatamente a dimensão temporal destes acontecimentos, ele reproduz o que ouvia de rezadores mais antigos, de que a reza dos Valos era um acontecimento centenário.

Um dos momentos mais emocionantes para os devotos da Festa de Santa Cruz dos Valos é da sua abertura, que se inicia com as rezas de Ladainha, os devotos presentes ficam na expectativa de seu início. O Sr. Caetano Capelão-Rezador, chega a robustecer o rosto quando eu tento compreender o porque não reza logo em língua portuguesa, todos conhecem e fica mais fácil, mas ele me corrige e diz : “é a tradição”. Eu aceito, meio contrariado, mas insisto de outra forma, perguntando se na igreja o padre não rezaria diferente, ele então, meio que sorrindo me diz “o padre não sabe rezar ladainha, a não ser com um caderno de rezas”. É interessante que neste momento do depoimento percebo o esforço do rezador para legitimar sua atuação como sacerdote especialista desta cultura popular, e de forma consciente procura desconstruir o saber especializado da religiosidade institucional. O sr. Caetano simplesmente separa “a igreja” e “a capela”, como expressões que utiliza para revelar que há um recorte entre o *tradicional institucional* e um *tradicional popular*, entre a, o que ele chama de: “a religião lá na cidade”, diferenciando-a de suas práticas, a quem ele explica ser: “religião

⁸⁹ A Festa de São Gonçalo será observada mais adiante neste trabalho, no capítulo V, cujo objetivo será o de compreender a estratégia dos especialistas da religião popular em fazer circular na cidade o mesmo conjunto de crenças populares por meio de outros festejos ou rezas, práticas essas que escapam ao controle da instituição religiosa, ou seja, da Igreja por meio do seu Sacerdote (padre).

que se aprende no meio onde vive”. Há um claro recorte para os agentes de religiosidade popular entre uma religiosidade do chão do sítio; entre aquela que o sacerdote aprende no seminário e uma outra, que o mestre Caetano afirma: “se aprende em novenas e rezas, nas casas, na prática; a religião é aprendida ao longo da vida”. São padrões culturais que fornecem uma espécie de gabarito. Isso não significa que não haja circularidade cultural, que o popular não se reinvente a partir das categorias e noções oficiais, e que ao mesmo tempo o oficial não se transforme em razão das práticas populares, é preciso considerar o caráter dialógico do popular.

Pergunto ao capelão-rezador sobre o padre, se ele vem, não era minha primeira vez assistindo a reza de ladainha, mas em nenhum dos três momentos anteriores, incluindo este, vi um padre com o povo na capela e também não consegui conversar com o sr. Caetano antes, ele simplesmente olha pra mim e responde seriamente, “ele não vem. O padre é muito ocupado”, me explica, “ele tem outras atribuições”, e neste momento, parece-me que não faz tanta questão de que ele esteja presente, pois me parece que a religião que ele prega, a reza que ele faz, e a festa que eles, os populares consagram, o padre não tem responsabilidade de ofício para participar ou fazer. Este tipo de conflito aparece com frequência nos relatos do rezador, no contexto da Festa de Santa Cruz em Franco da Rocha. Carlos Rodrigues Brandão (2007, p. 60-61) discute o mesmo problema na cidade de Itapira no interior do Estado de São Paulo onde torna-se visível a tensão criada pela crítica dos padres as rezas conduzidas por capelães-rezadores, que hora são acusados de insubordinação, as mais graves incluem serem charlatões. Eu deixo essa questão para outro momento, volto-me para a reza, quero que ele me mostre a reza em latim, ele puxa o caderno que utiliza, segundo ele para ensinar a outros a rezarem e me revela, lê um trecho pra mim como ele reza, mas sem olhar para o caderno:

Com Deus vos salve Maria
Filha de Seu Pai

Com Deus vos salve Maria
Mãe de Deus Filho

Com Deus vos salve Maria
Esposa do Espírito Santo

Com Deus vos Salve Maria
Templo Sacrário da Santíssima Trindade

Quiéri, Elei Só
Quiéri, Elei Só
Quiéri, Elei Só
Christi, Elei Só
Christi Elei Só De No (BIS)
Pater De Celis Deus
Fili Redemptor Mundi Deus
Spirito Santo Deus
Santo Trini Cassoni Deus
Santa Maria
Santa Di Genitrix
Santa Virgo Virginiun
Mater Christ
Mater Divine Gracie
Mater Puríssima
Mater Castíssima
Mater Inviolata
Mater Intemerata
Mater Amabilis
Mater Admirabilis
Mater Criatoris
Mater Salvatoris
Virgo Prudentíssima
Virgo Veneranda
Virgo Prodicanda
Virgo Pótes
Virgo Clemens
Virgo Fidelis
Speculum Justíssima
Sede Sopiense
Causa Nostra Salestríssima
Vós Spirituales
Vós Honorabilis
Vós Insigni Devossiones
Rosa Mística
Torre Davindica
Torre de Bonde
Domini nos Arios
Selis de Sarca
Janes Seles
Strela Matutina
Salus Enfermório
Refúgio Pecatório
Consolo Aflitório
Auxílio Christionório
Regina Agelório
Regina Patriarcário
Regina Profetório
Regina Aposlório

Regina Martelório
Regina Confessório
Regina Santa Virgem
Regina Santa Rum Ório
Regina Sacratíssimo Meu Rosário
Agnus Deles Qui Sóles
Pecate Munde

Pace Nos Domis Sóles

Agnus Deles Qui Sóles
Pecate Munde

Pace Nos Domis Né

Agnus Deles Qui Sóles
Pecate Munde
Misere Nobis

Ora Pro Nobis, Santa Dei Genetrix
É De Propossioni Promissioni Meus
Christi

Oremos Deus Cogini Nosso Sim Foni
Anjo é De Cruz Propagani Glória Perguntamos
Perante Deus Cristo Domini Nostro!
Amém!

(Reza de Ladainha em latim, realizada na abertura dos festejos de Santa Cruz dos Valos, na Capela dos Valos em 27 de maio de 2017)

Ao ouvir as rezas percebo que não são simples orações mecânicas, embora haja repetição, existe poesia, introversão, contrição, mas possuem intensidade, ritmo e não se oferece como simples repetição para quem a conduz, ou seja, ao capelão, ela possui ritmo ofegante, que ganha e diminui sua força a cada estrofe ou frase que é rezada, tal como uma poesia é declamada com força, quando o seu fim é que, determinado público, uma platéia possa ouvi-la, e ouvindo possa responder por refrãos o que me parece comum aos presentes. As ladainhas reúnem um conjunto de referências que funcionam como *ethos* de um povo, como um estilo de vida, descrevendo funções, perfil de realidade, ajustando a experiência humana. Encontro nesta apresentação o modelo para realidade, conforme estudado por Clifford Geertz (2013, p. 69-70) estabelecendo disposições e motivações em direção a uma consciência que se obriga defender o símbolo de uma tradição, de modo que a crença na reza como algo local e centenário aproxima-se da mítica ideia da

tradição de “Festa centenária”, inclusive anunciada por meio de cartazes pela cidade como: “Centenária Festa” (Fig. 34). Essa ideia de indica a necessidade de justificar o acontecimento como algo de memória histórica, o que nos remete à crenças de tempos imemoriais (vide cartaz abaixo fazendo menção a ideia de centenária):



Figura 34 - Cartaz de Festa da Santa Cruz dos Valos no ano de 2016, fixado na porta da Capela

A prece é como um sistema de símbolos que atuam para estabelecer disposições e motivar indivíduos formulando conceitos de uma ordem de existência, criando por essas concepções uma “aura de fatualidade” (GEERTZ, 2013, p. 67), em outros termos ela não é vazia, mas plena de sentido, tal como expressa Marcel Mauss (2013, p. 231), neste mesmo diapasão que Reesink desenvolve seu argumento de que ela “é plena de sentido como um mito”:

Se, de um lado, a prece coloca o homem a todo o momento em contato com a divindade católica, e sobretudo à noite, antes de dormir, de outro, é através desse ritual que o homem faz seus pedidos a Deus e aos santos de quem é devoto. Pede-se

principalmente a proteção divina para que se possa atravessar a jornada sem qualquer “arranhão” (2009, p.37).

Nesse sentido, a prece constitui-se num rito expresso através de um ato (MAUSS, 2013, p. 264). No caso da Capela dos Valos, um ato coletivo da vida religiosa, em que também se busca ser abençoado, ou seja: “através da prece, o fiel recebe a bênção e a proteção do divino, estando o homem sacralizado, porque abençoado” (REESINK, 2009, p. 37). Em um dos momentos da entrevista, Caetano reclama que antigamente, quando ainda rezava com seus pais durante a Festa existia o costume de se realizar novenas antes, um costume hoje inexistente no atual modelo da Festa de Santa Cruz dos Valos, de modo que tal saudosismo de uma vida religiosa composta de ritos que se expressam através de atos religiosos em coletividade é algo apresentado como algo próprio da religiosidade católica popular, realizado por especialistas destes contextos:

Os momentos mais essenciais e mais religiosamente motivados são, ainda hoje, as rezas de terços, as formas de bênçãos, as orações e as ladainhas, em que, nos exemplos bem conservados, não falta sequer o latim, que a própria igreja oficial abandonou. Tudo isso foi aprendido um dia por especialistas caipiras e, depois, passado de uns aos outros. Algumas vezes, um capelão-rezador migrado da cidade para o bairro rural fora, antes, um auxiliar leigo do sacerdote: um coroinha, quando menino, ou um sacristão, quando adulto (BRANDÃO, 2007, p. 56).

O capelão-rezador considera este afastamento das novenas um sinal de declínio da Festa, ao que também parece indicar certa tensão entre os atuais organizadores da Festa, que se auto-intitulam “festeiros” e o “capelão-rezador”, uma disputa pelo controle e construção do sentido do mito da Festa de Santa Cruz dos Valos. Questão apontada na entrevista pelo capelão-rezador que não considera correto a reclamação da categoria “festeiro” por aqueles que a organizam atualmente, pois o sentido adequado, segundo ele, foi perdido. Questão que será tratada um pouco mais a frente.

4.2 – REZA – RITO/MITO - CRENÇA

A reza toma uma forma e um volume que parecem indicar que não são unicamente rezadas à Nossa Senhora, mas para aos demais Romeiros (Fig. 35), a fim de que ouçam a reza e reúnam forças para prosseguirem, o que nos aproxima um pouco da ideia de sinfonia tratado por Claude Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, onde os mitos narrados devem ser ouvidos como uma sinfonia, não simplesmente lidos, pois buscam produzir a ordem na desordem (2004, p. 85-87).



Figura 35 - interior da Capela de Santa Cruz dos Valos durante a chegada dos Romeiros. Foto: Alexandre Chaves

Por isso não apostamos numa análise etimológica das falas e das rezas. Não recorremos a análises linguísticas ou literárias sobre o conjunto de rezas observados durante esta pesquisa, embora tenha lido autores e observado trabalhos de pesquisas que envidaram esforços na tentativa de tal compreensão. Ao analisar o ensaio sobre a prece, escrito por Marcel Mauss, João de Pina Cabral afirma que:

no idioma português corrente, quando queremos falar do objeto sobre o qual Mauss tenta teorizar, dispomos de três palavras que se apresentam ao vulgo como sendo sinônimos: oração, prece e reza. As implicações de cada palavra e as suas histórias são diferentes e sabemos bem que os *seus significados técnicos divergem*. Contudo, na essência, um falante contemporâneo de português terá dificuldade em explicar a natureza dessa divergência e ninguém se surpreenderá com uma frase do gênero: todos os dias rezo à Virgem Maria; a minha oração é uma prece de amor. Creio, pois, que para nossa própria educação *valerá a pena realizar um pequeno exercício etimológico* no sentido de ver se, na história dessas palavras tal como nós, europeus, a contamos a nós próprios, existe um traço de significado que possa alertar para os aspectos definicionais mais centrais no que hoje vemos como um e não como três conceitos (2009, p.19) (grifo nosso).

A minha hipótese afirma o contrário desta análise de Pina Cabral, e segue no sentido de que deve sempre partir daquilo que é descoberto na etnografia e não no léxico. É a produção monográfica da pesquisa, ou seja, do caderno de campo, dos depoimentos e entrevistas de nossos interlocutores que serão os instrumentos mais adequados para trabalhar com o sentido dado aos conceitos, aliás, os conceitos não deveriam partir do léxico para realizarmos comparações ou de outras elaborações teóricas, mas sim, do material coletado no campo, da produção etnográfica, do significado construído pelo próprio “nativo” acerca do que significa para ele o conceito que ele mesmo emprega, seja o de prece ou qualquer outro. O que Pina Cabral faz é tentar nos alertar a tomarmos cuidado com o sentido etimológico empregado na palavra prece ou equivalentes e que tais usos do termo “prece” necessitam de certa acuidade em seu emprego a fim de evitarmos confusão em seu uso. Considero que a crítica que se vale das definições empregadas nos léxicos especializados, delas partem e nelas se encerram.

O caso da Festa de Santa Cruz dos Valos, o capelão-rezador traduz o próprio sentido de prece, seja por reza ou por oração, os quais são utilizados como termos equivalentes, apesar de que entre romeiros, festeiros ou rezadores os sentidos da reza possam variar de um para outro interlocutor e tais definições ora se aproximem, ora se afastem daquilo que foi teorizado por Marcel Mauss (2013) ou plasmado pela lexicografia. Neste debate me aproximo do que Mariza Peirano chama de “ideias nativas causando

inadequação às nossas considerações teóricas” (1995, p. 16). Dessa forma, por coerência, considero sempre prevalecente o sentido explicitado pelo interlocutor no contexto desta pesquisa, sem intuito de recorrer aos termos etimológicos para ajustar o seu sentido.

O romeiro Nelson Coutinho Júnior afirma um renascer da tradição todos os anos, quando vai até a Festa para rezar. Quando fala de ir rezar na Capela dos Valos, explicita como se sente bem com esta prática, ele me diz: “Sabe Alexandre, minha relação com a Capela de Santa Cruz dos Valos é muito pequena. Então a minha fé, a minha devoção é maior com a Nossa Senhora de Aparecida. Mas a Festa de Santa Cruz dos Valos eu vou todos os anos, eu gosto muito, rezo muito quando chego lá, entendeu? A Festa de Santa Cruz dos Valos é muito bom pra mim. Eu me sinto renovado. É como se o tempo que eu acompanhava meu pai à Festa acontecesse novamente, naquele momento que eu rezo.”

Por essa razão observo que sendo o contexto urbano repleto de transformações culturais, políticas e econômicas, os romeiros-devotos e os devotos-rezadores de origem urbana reafirmam, como expresso nas palavras de um rezador anônimo que me disse: “rezar faz bem professor”; nos remetendo ao pensamento de Lévi-Strauss (2004) que observa que o propósito dos mitos era dissolver o humano na natureza e vice-versa. Isso nos faz pensar que a função mítica-musical das rezas de ladainhas são de dissolver o devoto que vive em um mundo-urbano-caótico, rigidamente marcado pela modernidade, em um mundo mágico da religiosidade popular, e por intermédio dessas rezas o integra a religiosidade que o permite interpretar novos sentidos de suas tradições e cosmologias.

O que se depreende dos relatos apresentados anteriormente pelo rezador oficial, o capelão da Festa, é que as práticas do grupo não são separadas das noções religiosas dos indivíduos. É preciso situar mito e rito onde as coisas acontecem, a fim de compreender sobre como se cercam de significados próprios daquele contexto, haja vista que separadas as práticas de onde funcionam as noções religiosas ou mesmo um mito sem seu contexto conforme Marcel Mauss, as mesmas se tornam ininteligíveis, vago e sem sentido (2013, p. 213).

Essa condição se revela na intensidade das rezas, confissões de culpas, necessidades de contato com o sagrado, de um reconhecimento da incapacidade do devoto, de modo que o performativo passa a ser explicado pelo ilocutório, aqui frases e pronunciamentos sagrados estão comprometidos com valor moral contido na crença, a representação e a ação se correspondem, conforme Mauss, o mito se une a crença (2013, p. 231); possibilitando na hipótese de Deleuze e Guattari que o ilocutório passe a ser explicado ou compreendido por agenciamentos coletivos de enunciação (1995, p. 16), ou seja, pelas transformações incorpóreas em curso no grupo de romeiros/festeiros/rezadores e atribuída aos corpos da mesma comunidade local.

Neste agenciamento coletivo de enunciação observamos que o primado se dá sobre a língua, consequentemente sobre a palavra. Observando o sr. Caetano explicar-nos que todo o ritual da reza deve ser memorizado, e que o rezador da ladainha deve conhecer todas as rezas e que deve realizá-las sem lê-las pelo papel, percebemos que sua tradição popular não é simples transmissão plástica de costumes, mas nos indica o quanto a prece ocupa um papel importante na tradução de idéias religiosas populares, as quais se evocam por meio de signos dessa cultura popular, de suas imagens e sobre como narram a própria vida caipira por meio da religião, incorporando-se a própria vida, tal “as metáforas incorporam-se as experiências” (FERNANDES, 1994, p. 28).

Nesse sentido o Capelão da Festa, sr. Caetano nos dá pistas de que as rezas como práticas religiosas populares desses contextos são, como práticas sociais, produzidas pelos leigos, sem a direção ou auxílio de especialistas de outros contextos; palavras como apresentadas em depoimentos: “o padre não reza com a gente”, “o padre não sabe rezar ladainha”, “o padre é muito ocupado”, ou “todos os anos o convidamos, mas ele não vem”, elucidam um ponto interessante, que tais práticas traduzem e anunciam uma forma de conhecimento de uma comunidade específica, identificada pelo morador local como “caipira”.

O recurso ao uso da memória para legitimar a autoridade para falar do significado da Festa e das rezas e realizá-las sem lê-las no papel, parece-nos

um pré-requisito fundamental ao rezador qualificado; inclusive para justificar que o padre não consegue fazer ou acompanhar uma reza de ladainha, caso não obtenha em mãos um caderno com as rezas impressas. É preciso considerar “que rituais de rebelião invertem, por um período determinado, as regras sociais vigentes, mas não colocam em questão o próprio fundamento religioso que sustenta a estrutura social” (ORTIZ, 1980, p. 80). Nesse caso, a comunidade aspira o controle do sagrado por meio da direção do leigo sobre os rituais; não aspiram uma ruptura com a crença, mas sim, a invocação de suas tradições; tal como observado por Pedro A. Ribeiro de Oliveira:

O importante a ser notado é que todas essas práticas se passam sem interferência de agentes religiosos institucionalmente definidos. Quem “puxa” o terço é o “rezador”, mas qualquer pessoa que saiba “tirar” o terço pode ser “rezador” [...] O que faz do leigo um agente religioso no catolicismo tradicional é a sua qualificação pessoal: desde que tenha conhecimento e competência para o exercício de uma função religiosa, poderá exercê-la (1978, p. 76).

Mais uma vez, quando o leigo recorre ao argumento da tradição local da Festa da Santa Cruz, invoca o fenômeno da reza na capela como historicamente anterior ao nascimento da paróquia⁹⁰. Aqui nem os especialistas, ou seja, os padres, conseguem conduzir o ritual sem o auxílio de instrumentos do tipo manuais e ainda invoca a memória individual e coletiva como elemento fundamental na execução do ritual. Percebemos tratar-se de uma tentativa nativa de recuperação do mito primordial, da crença pura e de uma tradição popular, cujo controle deve se manter nas mãos dos leigos, cujos responsáveis pela condução dos rituais possuem legitimidade para narrarem a própria história e crença, e essa legitimidade é reclamada pelo reconhecimento

⁹⁰ Observando o fenômeno da Folia do Divino de da Festa do Espírito Santo em Mossâmedes no interior do estado de Goiás, Carlos Rodrigues Brandão, constata que o conflito entre padre sacerdotes populares produz um discurso de legitimação que recorre ao argumento da tradição da festa. Num discurso de um dos festeiros foliões, ao encontrar resistência do pároco para ingressar com a bandeira do Divino na igreja, o mesmo afirma: “...o que nossos velhos fez, a gente vamos ver se nós constrói e não destrói” (1985, p.174).

da comunidade aos serviços religiosos prestados pelos sacerdotes leigos⁹¹. É uma forma da comunidade rural e caipira narrar a própria história.

4.3 – REZA - LADAINHAS NA FESTA DE SANTA CRUZ

É importante destacar que embora o capelão-rezador, o sr. Caetano, afirme que saiba rezar decorado todas as rezas de ladainha, o mesmo possui caderno contendo as rezas. Afirmo que é para que outros aprendam e participem das orações do caderno. Esse caso foi observado durante a reza, enquanto o sr. Caetano revezava, que algumas vezes outros rezadores acompanhavam com o caderno de rezas.

O sr. Ditinho, um antigo rezador desta Festa, me relatou que acompanha as rezas desde menino, não se considera um rezador como o Caetano, a quem muito respeita, mas auxilia nas rezas, tanto na Festa de Santa Cruz na Capela dos Valos, como em novenas encomendadas e dirigidas pelo Caetano e ainda nos festejos a São Gonçalo. O sr. Caetano pode ser classificado na categoria de “sacerdote popular” o qual retraduz sob diversos aspectos, a religião, e a oferece ao alcance da compreensão do morador da região rural.

Foi possível conseguir com o Sr. Ditinho uma cópia do caderno de rezas de ladainha, o mesmo não tem índice, mas tem suas páginas numeradas de 01 até 23, sendo a página primeira a capa do caderno e contém simplesmente o título “orações”. Da página dois até a última página, a vinte e três, estão contidas as orações propriamente ditas. E são estas as orações de ladainha por seus títulos: *Ladainha em Latim, Salve Rainha, Oração à Virgem da Piedade, Jesus Cristo Poderoso, Oração Glória das Virgens, Oração Virgem do Rosário, Oração Virgem Senhora, Oração Virgem Santíssima, Oração Jesus Maria, Oração de Nossa Senhora, Oração do Anjo da Guarda, Oração Bendito Louvado Seja, Oração Padre Nosso Ave Maria, Oração Jesus Cristo vem de Logo, Senhor Amado, Oração a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Jesus*

⁹¹ Observado por Pierri Sachis (1973): “a romaria representaria um espaço de tolerância e reivindicação da religião popular como resposta à ordenação e regulamentação da religião oficial” (1973, p. 10).

Divino, Oração de Santa Catarina, Oração enviada pelo Papa Pio III ao Imperador Carlos V quando partia para combater os Turcos (no formato de uma cruz e espada).

São no total dezenove orações, podendo classificá-las como: uma ladainha em latim com tributo a Maria e a Santíssima Trindade; oito orações a Maria de diferentes formas de tributos (cinco à Virgem, três a Senhora [Aparecida, Perpétuo Socorro e a Catarina]; uma a Rainha; uma Oração ao Anjo da Guarda; um Bendito; duas orações à Jesus e a Maria; quatro orações a Jesus (Jesus poderoso, Jesus vem de logo, Senhor Amado e Jesus Divino); e por fim uma oração do Papa Pio III ao Imperador Carlos V.

Observaremos algumas das orações que são rezadas durante os rituais de abertura da Festa de Santa Cruz dos Valos, não sendo proposta desta pesquisa a realização de uma exegese literária com vistas a apresentar uma estrutura dessas preces⁹², nos limitaremos a discutir os aspectos materiais e simbólicos que remetam as relações práticas do indivíduo deste contexto religioso em particular.

Salve Rainha

Salve Rainha mãe de misericórdia

Vida doçura esperança nossa

Salve a vós salve vós bradamos,

Os degredados, degredados filhos de Eva.

⁹² Mísia Lins Reesink analisa as rezas em grupo de rezadeiras no bairro de Casa Amarela em Recife, no Pernambuco. O trabalho dessa autora é um ponto de partida interessante para o debate acerca da estrutura da reza católica a partir do uso do “terço” nas reuniões de orações. Uma breve descrição de sua etnografia dá-nos uma compreensão fundamental da lógica e na ordem propostas nas orações. “Designa-se por “terço” tanto o ritual quanto o objeto essencial para a sua realização, que tem o objetivo de guiar o fiel durante o desenvolvimento desse ritual. O objeto “terço”, bastante conhecido, é formado por contas enfileiradas que o praticante faz deslizar entre os dedos, à medida que recita as preces, e se assemelha a um colar. Na realidade, o ritual do terço stricto sensu possui cinco tipos de preces e cada parte desse “colar” anuncia a prece que se dirá: o Credo, o Pai Nosso, a Ave-Maria, o Glória ao Pai e a Salve Rainha. Além disso, o terço é dividido em cinco mistérios, cada um contendo essas preces, salvo o Credo e a Salve Rainha. Cada conta do colar significa uma prece e os espaços entre as contas (e a dimensão dessas) indicam o mistério e o tipo de prece. O fiel começa o terço pelo Credo (indicado pela cruz), em seguida vem o Pai Nosso, seguido de três Ave-Marias e um Glória ao Pai. É o momento, então, do primeiro mistério, composto de: dez Ave-Marias, seguidas de um Glória ao Pai e de um Pai Nosso. Ao fim, anuncia-se o próximo mistério, seguindo o mesmo esquema do primeiro. Ao fim do último mistério, encerra-se o terço com uma Salve Rainha” (2009, p. 42-43).

A vós suspiramos, gemendo e chorando,
Neste vale, Neste vale de lágrimas.
Eia pois, senhora advogada nossa,
Por estes vossos olhos misericordiosos
Eia a nos volvei, Eia a Nós volvei que depois
De seu desterro do desterro que a nós a mostre
A nos mostrai Jesus Bendito que Ele é o fruto
Do vosso ventre, vosso ventre é o clemente
Jesus tão piedoso, piedoso que Ele é o doce.
Sempre ó virgem, sempre ó virgem Maria.
Rogai por nós, santíssima Mãe de Deus.
Para a que, para a que sejamos dignos
Espero que a nos alcance as promessas de Jesus Cristo
Para sempre para sempre! Amém Jesus!

Outra importante reza destacada na Festa de Santa Cruz dos Valos por estes devotos é a ladainha de *Jesus Cristo Poderoso*, que neste caso é perceptível a materialização desta crença nos relatos do romeiro Tordé, o qual tem especial devoção ao Bom Jesus, já narrado na tese, ele apresenta um testemunho de milagre realizado pelo Bom Jesus, que para ele é uma das faces e manifestações do poder de Jesus. Observamos também que, no oratório da Capela dos Valos a imagem de Jesus Cristo é central, acima crucificado, abaixo ressuscitado e glorioso (Fig. 36), na parede do lado direito da capela ele é o Bom Jesus (Fig. 31), ferido, e ao lado esquerdo nas imagens da *via crucis*, ele é o Cristo Sofredor. Tentemos então ouvir a prece como uma função-linguagem cuja transmissão é uma palavra de ordem, e as palavras de ordem remetendo aos agenciamentos.

Ladainha de Jesus Cristo Poderoso

Jesus Cristo poderoso Filho de Deus glorioso
Esta alma que vós me deste não queira que eu morra triste.
Meu Senhor do Céu remiste com sangue precioso
Ó meu amante Jesus! Jesus do meu coração!
Por sua morte paixão perdoai as nossas culpas
Ó meu belo salvador meu Jesus crucificado

Pelas vossas cinco chagas perdoai nossos pecados
Dai-nos tempo Rei da Glória fronte Deus misericórdia
Para que eu possa pedir! Senhor Deus misericórdia
Nos seus pés pedimos tudo! Senhor Deus misericórdia
Pelas dores de Maria Santíssima! Senhor Deus Misericórdia
Misericórdia nós pedimos pro Senhor que está na Cruz.
Que nos dai o céu e glória! Para sempre amém! Jesus!

Misericórdia nós pedimos pro Senhor que está na Cruz.
Que nos dai o céu e glória! Para sempre amém! Jesus!



Figura 36 - Altar de imagens da Capela dos Valos. Foto: José Edilson Teles

Ladainha Oração de Nossa Senhora

Lá vem minha Nossa Senhora
Com joelho todo chagado
Vem pedindo "pro seu Bento Filho
De nós tenha piedade

Quando eu nasci no mundo
Antes eu não nascesse
O que vale os trabalhos do mundo
Há meu Deus me ofendestes

O meu corpo faz pecado
Minha alma que culpa tem
Meu Deus Salvai minha alma
Matrate meu corpo bem

O Demônio viu aquilo
De longe perdeu a fé

Me vale minha nosas Senhora
Bom Jesus de Nazaré

Bom Jesus de Nazaré
E Mãe de Jesus Também
Que nos dai o céu e a Glória
Seja para sempre amém!

Quando ouvimos e lemos as preces que nos foram apresentadas pelo Sr Caetano, assemelhamos aquilo que Marcel Maus define sobre a prece, ou seja como “um discurso ritual” (2013, p. 246), de modo que toda prece se transforme num ato, que não se configura nem puro devaneio sobre um mito, nem pura especulação sobre um dogma, mas em um resultado de um esforço que dispense energia em busca de um efeito (p. 269)⁹³. Neste sentido a idéia como crença, se torna cheia de significados subjetivos, produto que se constrói a partir das práticas da reza, a qual se transforma em palavra de ordem (uma pergunta ou uma promessa).

No caso da prece, são tais palavras de ordem, fundadas em práticas cotidianas que se tornam representações sociais, as quais buscam transformações via agenciamentos durante os ritos da Festa de Santa Cruz dos Valos, se estendo até a vida social mais ampla daquela comunidade. Mísia Lins Reesink afirma que, apesar da relevante contribuição das análises pragmáticas da prece, parece evidente que, como lembra Reginensi, “a prece não pode ser reduzida a um ato de enunciação. Se palavras específicas são pronunciadas, elas só o são acompanhadas de uma série de posturas”, afirmando ainda que “[o] corpo é erigido em instrumento significante. Ele valida a prece ao manifestar que aquele que faz a prece a está mesmo fazendo” (2009, p.32). A reza como crença “engolfa a pessoa na sua totalidade” (GEERTZ, 2013, p. 87) interagindo com o senso comu, que procura descrever a realidade a partir de própria compreensão que o indivíduo tem da vida. Assim, a festa religiosa como formulação simbólica procura interagir essas duas formas de pensamento, o *mítico* que atribui sentido metafísico a realidade e o *senso*

⁹³ Tais leituras podem funcionar como “enunciados-atos” que medem o papel e participação dos indivíduos, ainda que subjetivamente (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.16). Esse aspecto corrobora com a idéia de transformações incorpóreas que produzem os atos de rezas, pois esses se constituem variáveis da função agenciamentos apresentadas por Deleuze e Guattari.

comum que organiza as ações práticas da vida cotidiana. Ainda como importante organizador social a oração encontra-se como uma formulação simbólica importante. De modo que encontro nelas práticas sociais voltadas para o ato de orar, onde o tempo e o espaço ganham sentido de transformação e fidelização junto as ações sociais de fé. Exemplo dessa prática encontrei na tradicional *Oração enviada pelo Papa Pio III ao Imperador Carlos V quando partia para combater os Turcos*, muito difundida entre meus interlocutores por expressar crença profunda no poder presente na cruz, ela é impressa sob o mesmo formato no caderno de rezas consultado:

“Aquele que ler esta oração, que ouvir, ou trazer contigo, não morrerá subitamente, não se afogará, nem alguém poderá matá-lo, não será vencido em batalha, nem cairá nas mãos de inimigos. Quando uma pessoa está para dar a luz, se ouvir esta oração, ou trazer consigo, ficará prontamente livre e se tornará mãe. Quando a criança estiver crescida, colocando-se esta oração ao seu lado livrar-se-á de muitos acidentes. Quem trazer consigo ficará livre de epilepsia. Quando, na rua virdes uma pessoa atacada desse mal, coloque esta oração ao seu lado direito e ela contentemente se levantará”.

Deus todo
poderoso,
Que sofreste a
morte
Sobre a madeira
sagrada,
Por todos os
nossos
Pecados, sede
comigo.
Santa Cruz de
Jesus
Cristo,
compadecei-vos

De nós. Santa Cruz de Jesus Cristo, compadecei-vos
de mim,
Santa Cruz de Jesus Cristo, sede a minha
esperança. Santa
Cruz de Jesus Cristo, afastai de mim toda arma
cortante.
Santa Cruz de Jesus Cristo, desviai de mim todo mal,
Santa Cruz de Jesus Cristo, fazei que eu siga o
caminho
Da salvação. Santa Cruz de Jesus Cristo, livrai-me
dos

Acidentes
corporais

Santa Cruz de
Jesus Cristo, vós
adoro
Para sempre,
Santa
Cruz de Jesus
Cristo,
Fazei com que o
O Espírito
Maligno
E infalível se
Afastes de mim.
Conduzi-me
Jesus
À vida eterna.
Amém. Por todos
os
Séculos dos
Séculos.
Amém.

A cruz revela um símbolo que abstrai experiências fundadas na crença da mesma, remetendo a ideia trabalhada por Geertz (2013, p. 66-68) de que o símbolo se torna capaz de formar um “conteúdo positivo”, e perceber que inclusive como atividade cultural se expressa por meio de acontecimentos sociais públicos e observáveis. Por essa razão a cruz confere significado importante a Festa católica, se revelando um dos maiores símbolos do cristianismo em geral, e como símbolo sagrado ela sintetiza o *ethos* de grupo (GEERTZ, 2013, p. 66). Nessa tese, em uma das festas analisadas a Cruz é o tema principal, na Capela dos Valos ela encontra-se com preeminência em quadros, imagens e sua confecção artesanal que está por toda parte. Ele é representado no cruzeiro ao fundo da Capela e a frente numa cruz de concreto de uns dois metros de altura. No catolicismo o seu significado e a sua inserção no imaginário popular merece considerações especiais. O problema principal promovido como ensino da cruz no cristianismo é o tema da “paixão”. A paixão produz o sentimento ambíguo no católico, que parte do homem miserável e, no entanto, torna-se amado; de um desprezível, que, no entanto, percebe-se acolhido; de um pródigo errante, que, no entanto, reconhece o caminho de volta para casa.

Nesse aspecto, o catolicismo popular, além do conferir legitimidade aos símbolos da paixão de Jesus Cristo pelo homem pecador, da narrativa dos

evangelhos de um Cristo sofredor; possibilita ao católico à margem do sistema oficial, a condição de ressignificar sua fé no Cristo morto por meio de suas práticas rituais, as quais o aproximam de uma fé viva, que lhes comunica o sentido material de sua própria existência.

Na narrativa da paixão, o catolicismo popular não se vale do que a *homilia*⁹⁴ oficial ensina, mas daquilo que o devoto recebe como missão do santo de sua particularidade, mas também como promessa empreendida e, portanto, um compromisso que tenha que cumprir. No Brasil, Fernandes afirma que a paixão se concentra em duas imagens: “o Cristo preso e flagelado diante de Pilatos, representado na figura tradicional portuguesa do Bom Jesus, e o Cristo Morto, já descido da Cruz” (1994, p.42-43), por essas razões o autor considera que as procissões e romarias são elementos ritualísticos fortes por aqui. “A Santa Cruz também é celebrada, mas a ressurreição, a vitória sobre a morte no presente, perde-se vagamente no horizonte das representações” (p. 43).

Essa é uma questão importante, haja vista que o devoto participante da Festa de Santa Cruz dos Valos, de fato encontra conforto com a representação da agonia e dos contornos do sofrimento de sua vida material, ele realiza uma pequena encenação de aflição, uma romaria muito curta, uma intensa agenda de atividades na capela dos Valos, tudo em torno de vinte quatro horas (24h), no qual ele reza, paga sua promessa, cavalga, realiza curta procissão, rompe com os padrões morais e estáticos da vida racional do trabalho, pois ele pode atravessar o caráter lúdico da festa e beber, comer e extravasar, alguns ficam extremamente embriagados, rever amigos, encontrar novas amizades e se recompor para um novo ano de enfrentamento de um mundo racionalmente profano, no sentido de afastado desse sagrado mágico, naquilo que Fernandes chama de “realismo fantástico da devoção” (1994, p.158).

⁹⁴ *Homilia* é arte da pregação dentro das regras da ciência da comunicação religiosa, ou seja, “homilética sacra”. Um tipo de retórica especialmente dedicada a comunicar o texto religioso, considerado sagrado pelos grupos, por isso requer um tratamento singular por parte do sacerdote oficial da igreja, seja ele o pároco, vigário (assistente), bispo, cardeal ou mesmo a autoridade maior do catolicismo, o Papa. Não ocorre o mesmo com os sacerdotes da religião popular, estes assumem a missão leiga de comunicar com a prática de rezar, de festejar e de repetir a tradição popular, deixando ao povo a responsabilidade de conferir o sentido que a religiosidade projeta a partir de suas representações sociais particulares.

É importante considerar um fato interessante quando o antropólogo Rubem Cesar Fernandes acompanhando um devoto desde a cidade de Jundiáí, que é limite do município de Franco da Rocha, até o município de Pirapora do Bom Jesus, cujo intuito era etnografar a caminhada de um homem que carregava uma Cruz como promessa, ano após ano, até a Igreja do Bom Jesus. Fernandes percebe no final de todo o percurso do homem com a Cruz, que o sofrimento e a aflição impostos por sua concepção de religiosidade popular não existem visões de propósito messiânico, não se tem pretensão de ser profeta, não existe fins de santificação, cujo intuito poderia ser de “neutralizar pecados” (1994, p.160), não existe a pretensão de um romeiro, promesseiro, devoto ou rezador, de querer vencer a morte; o que ocorre nesses eventos populares é que todos participam, mas nem sempre cumprindo todos os rituais ou o percurso por inteiro, o próprio homem que carregava a Cruz, teve um inchaço no pé, trancou a cruz no cadeado na rua, voltou de ônibus pra casa, tratou do pé, e somente após dois dias voltou para a estrada (1994, p.58-161).

É um caminho de sofrimento (OLIVEIRA, 2011, p.116), a peregrinação é para ser concluída pelo devoto garantindo o seu retorno para casa. O devoto não toma a Cruz para si, ele entrega ao Santo, o devoto não quer a cruz, ele quer se livrar dela. Todo o sacrifício de uma romaria, procissão, promessa etc., concentra-se na ideia de entregar ao Santo, de preferência aquilo que representa a sua Cruz, uma dor, um pesar, uma agonia que o devoto carrega. Depois de cumprir a parte do ritual que prometeu ao Santo, o que ele fará, se não festejar e extravasar. Por isso as caminhadas são realistas, de acordo com Fernandes, mas também são fantásticas, porque elas representam muito mais do que andar alguns quilômetros até um local para rezar, elas representam o caminhar em direção a um centro de fé, um lugar onde a vida será reordenada por este tempo. Do mesmo modo que em depoimento, o romeiro Tordé, nos conta que andando de a pé, por cerca de doze horas, carregou o filho no colo de Franco da Rocha até a capela do Bom Jesus, na cidade de Pirapora do Bom Jesus, caso o santo recuperasse a saúde do filho.

4.4 – REZADOR E FESTEIRO NA LEGITIMIZAÇÃO DO RITUAL

Existe uma disputa por certa reelaboração do rito, haja vista que as novas gerações procuram reconfigurar a ordem de valores das atividades da Festa de Santa Cruz, diminuindo a importância das rezas na Festa, procurando valorizar mais a cavalgada ou romaria, e ainda, há aqueles que dão primazia mesmo à festança, à refeição e à bebedeira, deixando a prece relegada a algo de menor importância, quase um apêndice da Festa⁹⁵. O capelão chega a acusar entrelinhas, a não existência atual de verdadeiros festeiros e, conseqüentemente, menospreza o valor da cavalgada diante da reza.

O sr Diego Hernandez chega a confirmar essa questão da intenção primitiva da festa, cujas características primordiais era de rezar a novena e fazer a Festa no entorno da capela com arrecadações organizadas por um festeiro específico, que buscavam as doações na comunidade, arrecadavam-se prendas diversas (doações), além de porcos, galinhas e vacas para realização de refeições de tipo comunitária aos devotos presentes.

No entanto, o sr. Diego confirmará que, por conta do voto enquanto promessa de seu avô Emílio Hernandez (questão desenvolvida logo adiante), de confeccionar andores e conduzir os santos de sua preferência e a santa cruz de sua casa, ao lado da paróquia Nossa Senhora de Fátima, da Vila

⁹⁵ Carlos Rodrigues Brandão (1981), ao analisar a Festa de Santa Cruz no município de Carapicuíba, afirma que até o ano de 1976 a festa congregava os seguintes elementos ritualísticos presentes: uma novena, uma missa, rezas e canto da igreja sob o comando do padre; uma pequena procissão, levantamento do mastro, A Dança de Santa Cruzinha, leilões e barracas sob o comando do chefe dos dançadores e do festeiro do ano; contudo, neste período já se revelava uma certa transformação da festa e uma enorme tensão entre os sacerdotes oficiais e os populares na organização da festa e na compreensão de seu sentido. A Festa de Santa Cruz dos Valos em Franco da Rocha não conserva mais a tradição da realização da novena antes dos festejos, a missa depende do interesse do pároco responsável pela assistência pastoral daquela região; tem ano que se realizava a missa de encerramento, mas existem anos que não; a presença do padre ali é eventual; a cavalgada adquire um sentido de romaria, com uma procissão de pequena extensão; guarda-se também a tradição de erguer o mastro com a bandeira da Santa Cruz na frente da Capela dos Valos; não há depoimentos da existência anterior a Dança da Santa Cruz, parece-me que se algum dia existiu, não é mais importante para a comunidade, pois não existem relatos sobre Dança; os leilões existiram mais atualmente cessaram; as barracas permanecem, e é um ponto forte da festa; e no caso da Festa de Santa Cruz não existem mais os tradicionais festeiros organizadores, eleitos pela comunidade para arrecadar prenda, rezar nos sítios etc, os festeiros atuais são aqueles interessados em organizar a festa, eles se reúnem e dividem as tarefas; o capelão-rezador e os demais rezadores substituem a presença do padre, por essa razão são altamente estimados na comunidade e possuem influência sobre a organização, conforme abordo nos capítulos III e IV.

Ramos até a Capela dos Valos, acabou por introduzir um elemento ritual que era estranho a Festa de Santa Cruz dos Valos, que foi a cavalcada ou romaria, que hoje é o ritual que mais reúne devotos e festeiros no evento, superando o interesse pela reza.

Em diálogo com o Sr. Caetano, logo após os rituais de rezas de ladainha, realizados nos festejos de abertura da Festa de Santa Cruz, dão-nos uma dimensão acerca da opinião acerca da devoção na Festa de Santa Cruz, a importância da reza para parte da comunidade, e das interpretações controversas entre as práticas dos romeiros e a crítica dos rezadores, a falta de firmeza dos participantes nas rezas, de ausência de maior disposição dos participantes em rezar, e de demonstração de “desvio” de finalidade da oração, da prece para a festança, da reza para a bebedeira. A denúncia do Caetano enquanto um sacerdote popular dessa forma de religiosidade ganha lugar de ordenador social (repressor à transgressão), ele precisa reafirmar o padrão da tradição, uma vez que muitos frequentadores tendem a comportarem-se com em uma festa profana. Trata-se de uma tentativa de romper o “encapsulamento” da Festa, pois a religião não somente descreve a ordem social, mas a modela (GEERTZ, 2013, p. 87). Por essa razão os agentes atuam no transcorrer da Festa como praticantes de ações sociais que recompõem a ordem, marcam os trajetos da tradição, reprimem as transgressões.

Essa é a leitura inicial do próprio Sr. Caetano que chega a criticar um devoto presente, o qual se encontrava embriagado e entrava para rezar dentro da capela. Não é sem intenção que a epígrafe que abre este capítulo nos remete à imagem do jagunço Riobaldo, personagem da obra literária de Guimarães Rosa (2011, p. 250), que tentando ingressar num bando, busca compreender diversas práticas do grupo, e nesse recorte do diálogo percebemos que o relato se envereda pelas práticas de lazer e de uma “religiosidade tosca”⁹⁶, praticada pela jagunçagem, cujos contornos revela uma

⁹⁶ Tosca ou rude não é um adjetivo que descaracteriza o valor da religiosidade desse contexto, mas a diferencia do sentido de religiosidade institucionalizada, haja vista que a religiosidade popular escapa ao alcance do controle institucional, adquirindo seus próprios contornos conforme noções e categorias nativas; Maria Isaura Pereira de Queiroz já utilizava essa expressão para caracterizar uma religiosidade arredia ao controle institucional (1967, 1978); e

prática de religiosidade sem muita seriedade, tampouco enquadrada nos cânones institucionais da igreja. Neste contexto do imaginário popular, o interlocutor de Riobaldo relata que há casos em que jagunços se divertem na jogatina, alguns inclusive apostando escapulário falso e outros colocando em aposta o próprio bentinho de pescoço⁹⁷. No diálogo dos personagens surge o exemplo de um João Bixiguento, jagunço que tem intenção de conduzir o bando à religião, fazendo-os tomar parte em novena, no entanto, ocorre que o interlocutor de Riobaldo qualifica a empreitada do jagunço como “mal rezada”, a santo de seu interesse que, no entanto, nem o próprio jagunço teve persistência na novena.

Desse modo, tais conflitos em torno de uma suposta religiosidade sincera e legítima é colocada como debate não por necessidade de essencializar a religião e legitimar práticas nativas como verdadeiras ou falsas, mas porque tais problemas fazem parte do imaginário popular dos que praticam a fé e assumem devoções em rituais como compromissos sinceros, e classificados por grupo e em níveis de comprometimento de seus participantes (os que rezam muito/pouco, rezam/bebem, cavalgam/bebem e não rezam, passeiam/festejam, festejam/rezam), e isso ocorre inclusive no contexto da Festa de Santa Cruz dos Valos, observamos o que nos informa o Sr Caetano:

Eu não participo de cavalgada, da festa, é mais, da reza. Eu sou rezador, o capelão. Não existe mais o festeiro. Eu já fui festeiro, mas não aqui, lá no meu bairro. Acabou. O festeiro era a união, um ajudava ao outro, então existia aquela união de festeiros, chegava a ter uns cinquenta festeiros. Um doava isto, outro doava aquilo, então se organizava uma festa. Hoje não, hoje isso não existe. Hoje, pessoas que organizam a festa, pode ver que nem do bairro eles são. O que restou da antiga festa são os rezadores e os romeiros, o festeiro naquele sentido, não existe mais (Entrevista com Sr Caetano, capelão-rezador da Festa de Santa Cruz dos Valos, em 27 de maio de 2017).

Antônio Cândido para descrever o contexto rural caipira como “um tipo social e cultural” (2010, p. 25).

⁹⁷ Pequeno objeto de devoção que se carrega pendurado ao pescoço, formado por dois quadrados de pano bento, com orações escritas, imagens ou uma relíquia, também conhecido como bentinho de pescoço.

A categoria *festeiro* é desprezada pelo capelão-rezador, numa clara tensão de forças entre festeiros e capelão-rezador, pois existia um hiato na tradição originária e nesse caso criou uma competição. O próprio capelão afirma que ele mesmo já foi festeiro, mas que não existe mais isso, no entanto, interlocutores como sr. Ditinho, Sr. Diego Hernandez ou Sr. Toninho Carvalho se intitulam festeiros, em papéis que recebem uma ressignificação no contexto da Festa de Santa Cruz dos Valos, onde o atual festeiro se torna muito mais aquele que divulga, limpa a capela, dá sua própria contribuição para manter as redes de contato entre essas, o poder público, que em parte financia a Festa, com os devotos, a fim de estimulá-los a participar e com as demais lideranças da comunidade a fim de encontrarem apoio mútuo na organização coletiva de um evento que os movimenta e direção a noção que constroem do passado. Essa saudade do capelão-rezador quando descreve qual era o papel do festeiro antigamente pode ser observado com mais detalhes em Queiroz (1968).⁹⁸

Essa categoria “festeiro” como observada por Maria Isaura Pereira de Queiroz, e reclamada na memória do capelão sr. Caetano não explica os papéis atuais destes no caso da Festa de Santa Cruz dos Valos em Franco da Rocha. É perceptível que mesmo as categorias construídas popularmente sofrem transformações, que são retrabalhadas pela comunidade, e ressignificadas de acordo com as necessidades materiais e simbólicas que estas exigem no longo processo de disputa pela legítima tradição. O que se percebe no caso do Bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha é que a

⁹⁸ As festas religiosas dão ao sitiante uma noção ainda mais vigorosa de que pertencem a um bairro. O catolicismo dos sítiantes tradicionais está centralizado pelo culto aos santos. Cada bairro, cada família possui um padroeiro da sua devoção, que é necessário cultuar a fim de receber em troca a proteção indispensável. Todos os habitantes do bairro devem participar das festas, a capela é um verdadeiro centro de interesses. Além da festa do padroeiro do bairro, outras se escalonam no decorrer do ano: festa de Reis, Semana Santa, festa de Santa Cruz, festas juninas, festa do Divino. Organizam-se entre os bairros de maneira a permitir também a participação dos moradores de bairros vizinhos (...) As cerimônias são organizadas por um festeiro, que é como que o dono da festa, sorteado cada ano entre os chefes da família; em princípio, e ele quem paga as despesas. Como esta ultrapassa sempre os recursos de qualquer sitiante, todos os anos a contribuição de todos é recolhida por pequenos grupos específicos (...) tais grupos se compõem de músicos (dois ou três) e de um indivíduo que carrega uma bandeira do santo (...) O caminho percorrido retrata os contornos do bairro. Com suas oferendas, as famílias marcam a integração a ele: uma galinha, um leitãozinho, espigas de milho, um saco de farinha de mandioca, de que se privam em favor da festa coletiva. Nada a ofertar significa querer ficar a margem do grupo; a participação econômica, muito mais do que a presença à festa, marca o fato de se pertencer ao bairro (QUEIROZ, 1968, p. 86).

religiosidade popular em torno da Festa de Santa Cruz não se sustentaria economicamente nos moldes de sua primitiva organização e que novos elementos introduzidos nos rituais festivos, como a cavalcada, também chamada de romaria, o declínio dos modos de produção camponês do século passado e as disputas política entorno da organização criaram novos sentidos aos atores que tentam reproduzir a tradição, na verdade reinventando, criando novas condições à execução desses antigos papéis, tal como o de festeiro; neste sentido não deixa de se aproximar da ideia de que são “reações a situações novas que ou assumem a forma de referência à situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através de repetição quase obrigatória (HOBBSBAWM, 1997, p. 10).

Deste modo, é preciso compreender as posições em disputa, e que a reclamação do capelão procura dar sentido a sua missão na manutenção da tradição religiosa, haja vista que a prece se torna, entre a Festa e o mito, o elemento capaz de criar solidariedade entre as duas ordens. Neste sentido observado por Marcel Mauss a prece como mito é rica em ideias religiosas e imagens, e como rito é cheia de força e eficácia, e provavelmente essa tensão tende a reequilibrar os papéis na configuração do mito (2013, p. 232). De outro modo, a distensão e alta valorização apenas dos festejos, refeições, bebidas e cavalcadas, na concepção do capelão, tendem a desconfigurar o sentido da Festa originalmente, e consequentemente do mito como sagrado, a qual cria uma espécie de “centro de fé”.

4.5 – A CAPELA E A FESTA

Este “centro de fé” é um lugar que descentraliza o cotidiano, ele inverte a subordinação geográfica, política e econômica do espaço. O que antes era periferia, no sentido do tempo do trabalho, da racionalidade do mundo urbano marcado pela lógica do consumo e da produção, torna-se agora o *locus* para o qual tudo gira entorno da fé na “Festa” como acontecimento, seja dentro ou no entorno da capela”, a qual se torna o centro de tudo durante o tempo da peregrinação e dos rituais de devoção. Os devotos não vão às fábricas, à

indústria, a algum centro comercial como um shopping center no período da Festa, eles irão ao centro de peregrinação, ou seja à Capela dos Valos⁹⁹ no município de Franco da Rocha, na grande São Paulo, que no momento da Festa torna-se a grande agregadora de memória. O que ocorre é que esse “centro de fé”, determinado pelo calendário litúrgico desta Festa, rebela-se contra a lógica impositiva do tempo urbano, e também contra o domínio do espaço e da consciência coletiva, fazendo com que os grupos de devoções se voltem para as periferias resistindo as rotinas do cotidiano que tornam tudo um ambiente comum, um espaço profano, e a partir deste tempo sagrado recriam um contexto de representação, no qual a fé no Santo e no cumprimento dos rituais festivos recuperam a a lógica da esperança e do sentido sagrado impregnado na vida cotidiana, podendo conduzir o indivíduo a um estado de libertação ou de alienação.¹⁰⁰ Meus entrevistados relatam que participar da Festa na Capela dos Valos chega a produzir melhoras na saúde, nos relacionamentos e mudanças de perspectivas que corrigem situações de conflitos na vida, para tanto os depoimentos dos romeiros Tordé e de Nelson Coutinho Júnior nos mostraram isso, mas também os relatos de memória de Diego Hernandez que apresenta a causa da introdução da romaria na Festa de Santa Cruz como resultado do cumprimento de uma promessa de seu avô a uma bênção alcançada na Festa de Santa Cruz. Mas também há casos em que conflitos se mantêm ou se intensificam, um evento representativo das tensões, veredas e tramas do ser humano.

Ao entrarmos na Capela de Santa Cruz dos Valos, em um ambiente rústico e simples, com telhados e paredes que carregam traços simples de um catolicismo tradicional, onde as vigas que sustentam o telhado sejam de madeira rústica, parecendo ser retirado brutalmente da árvore cortada e preparada artesanalmente para sustentar o teto; o piso ainda que seja de cimento queimado, o meu interlocutor o “mineiro” já se adianta e me confidencia que o piso já foi de “chão batido”, isso quer dizer de terra. As

⁹⁹ A respeito ver: Uma peregrinação a um Santuário, como ao Bom Jesus da Lapa na Bahia (STEIL, 1996), ou a uma Basílica menor, como a dedicada a São Francisco das Chagas na cidade de Canindé no Ceará (OLIVERA, 2011), a uma Basílica maior como na cidade de Aparecida do Norte em São Paulo (PIMENTA, 2013).

¹⁰⁰ A respeito ver Marcelo João Soares de Oliveira, que explora um pouco desse debate onde a devoção pode estabelecer um caminho que conduz a libertação ou à alienação, tendo em vista que práticas de fé constroem sentido de vida (2011, p. 117)

paredes representam o rústico desta Festa popular, de tijolo simples, revestimento de argamassa e uma pintura nova para receber a Festa. Sobre as paredes segue-se uma sequência de imagens que primam como obra de arte nas paredes e passam a provocar uma devoção nos festeiros e romeiros devotos. Olhando do lado direito da porta, de quem entra na capela em direção ao altar e do lado esquerdo do altar em direção de quem também olha da porta, as imagens relatam numa sequência a narrativa da prisão, do sofrimento e da morte de Jesus Cristo, e por fim revelam o seu agonizante destino na Cruz, esta imagem da Cruz é o ápice das pinturas da capela, a própria mesa do oratório da capela possui imagem da cruz de ambos os lados e ao centro (Fig.37).



Figura 37 - Vista do Altar ao telhado da Capela dos Valos – Foto: José Edilson Teles

O rito neste contexto procura reconstruir a identidade da comunidade, que submete o sujeito a uma angustiante busca por uma espécie de homem religioso ou da religião, na tentativa de se alcançar um *tempo* que o redima de sua distância com o sagrado, o qual se apresenta como afastado de sua religião tradicional por ocasião do condicionamento da cidade e isso fica claro

nas rezas de ladainhas que, feitas para serem rezadas, podem também ser ouvidas, remetendo o penitente a uma escuta da interioridade que busca.

Essa distância em relação à religião dos antigos, como é mencionado por alguns romeiros, é reconhecido quase como um pensamento homogêneo. O romeiro sr. Diego Hernandez que pertence a uma família tradicional de romeiros e devotos, revela-se extremamente preocupado em sua fala, quando me diz: “os filhos desta geração do bairro do Mato Dentro não se preocupam com a Festa. Essa molecada demonstra pouco interesse em rezar, em ajudar a organizar ou participar da romaria e da Festa”.

Compreendemos implícita em sua fala, uma crença de que a eficácia do ritual depende da participação dos presentes em todas as etapas da romaria até a finalização da Festa de Santa Cruz dos Valos, sendo que esta não pode ser abandonada como prática da comunidade rural. Assim, parece-nos que o romeiro crê que será na execução perfeita e completa de todos atos da romaria/reza e da Festa que haverá eficácia em sua peregrinação¹⁰¹ e, portanto, resultados que se efetivarão na transformação da comunidade.

O argumento do romeiro justifica-se quando ele se reconhece como um sujeito ambíguo, atormentado pelo pouco tempo dedicado à religião e à tradição de seus pais, algumas falas foram anotadas em minhas observações em campo, tais como o sr. Laurindo que chama essa desatenção com a Festa, de: “a falta de zelo por esta religião”; ou o sr Ditinho que diz: “o pessoal lá da paróquia não é igual aos daqui, aqui (a Festa) é mais alegre”. É possível perceber um sentimento presente nos romeiros, de que o sujeito que se considera participante tanto da vida secular na cidade, quanto dos costumes e da moral religiosa produzida nesta região rural, necessita anualmente se reconciliar com a tradição popular da cidade por meio da Festa de Santa Cruz dos Valos.

¹⁰¹ Parece-nos claro que neste contexto, não se trata puramente de mudança de estado psicológico para o fisiológico, nem de efeitos de cura xamânica do tipo que passa da esfera *psicossocial* à *fisicobiológica*; antes se trata de “um processo ritual de passagem que acompanha desde a mudança de lugar à modificação de um *estado-psicológico*” (TURNER, 2013, p. 97), neste contexto indica o significado de ser um católico como nossos pais, avôs e antigos “patriarcas” que organizavam a romaria, a festa e as rezas.

Outro ponto importante a ser observado, que reproduzo no quadro a seguir (Fig. 38), é o que evidencia a tensão entre os propósitos considerados originais, e portanto, aqueles reconhecidos como mais tradicionais pelos festeiros mais antigos, e as transformações conforme apresentado pelos meus interlocutores mais antigos, que evidenciam novas práticas introduzidas nos rituais ou em seus intervalos.

Neste sentido o conflito denunciado pelo padre Diogo e pelo capelão-rezador, conforme narrado mais adiante, se dá entre práticas denominadas de “mais tradicionais” e “novas práticas” introduzidas na Festa por diferentes agentes. Essa tensão é representada pela devoção através dos rituais na capela ou em sua direção e o lúdico/divertimento, que é representado nas barracas ou bares do trajeto da romaria. Isso nos possibilita perceber, que do conjunto de práticas realizadas durante a Festa de Santa Cruz dos Valos, essa tensão que ocorre por oposição torna-se uma disputa entre o que seria classificado pelos devotos como sagrado/religioso ou profano/secular:

Abertura da Festa Capela dos Valos Mato Dentro (Rural)		Partida da Romaria/Cavalcada Porta Paróquia Ns de Fátima Vila Ramos (Urbano)		Chegada da romaria Capela dos Valos (Rural)	
Capela	Barracas	Paróquia	Bares	Capela	Barracas
Rezas de ladainhas	Comelância e bebedeira	Promessa	Diversão	Caminhada	Pouso
Devoção	Festa	Devoção, compromisso na condução dos Andores	Encontros ocasionais entre amigos para cavalgar	Devoção e entrega das imagens nos andores	Diversão, e entrega do corpo ao lúdico
Contrição, contenção, silêncio	Altivez, extravagância, falação	Reza coletiva	Bebedeira coletiva	Reza	Festa
Arrependimento	Obstinação	Serviço religioso e entrega ao Santo	Solidariedade aos vínculos de amizade	Regramento	Desregramento

Figura 38 - Quadro comparativo das práticas de festejos e devoção

Nesse sentido essa disputa pelas práticas legítimas, puras ou sagradas, são levantadas, principalmente por aqueles que participam regularmente da

Festa, ano após ano, como um jovem senhor que estava rezando com o filho no colo na capela (Fig.39). Essa também foi uma das queixas do Capelão-rezador, o sr. Caetano, quando me apontou um devoto embreagado tentando se segurar entre os bancos dentro da Capela, ele me disse: “Olha, isso aí tá errado. Isso não é Santa Cruz. Santa Cruz é vir aqui rezar, foi assim que nasceu a Festa”. Um dos romeiros presentes me diz: “cabe a nós, romeiros, populares, rezadores e os festeiros, de zelarem pelos costumes tradicionais de nossa religião”. Ele se refere a tradição produzida na Capela dos valos e na Festa de Santa Cruz, ele reconhece que há um pequeno conflito entre os objetivos de ir até a capela para rezar e alguns que prezam unicamente a Festa e a bebida, inclusive me afirma: “nem todos respeitam”.



Figura 39 - Devoto diante de imagens – Foto: José Edilson Teles

É nesse processo que o indivíduo ao participar do ritual de celebração da Festa de Santa Cruz dos Valos – *que se inicia com a romaria, seguida de rezas dentro da capela e se conclui com uma farta festa ao lado da mesma* – submete-se ao ritual inteiro em busca de uma transformação de seu próprio espírito, estabelece-se uma peregrinação do corpo, onde este se transforma, numa busca por transformação interior e o espaço da Capela dos Valos, por ser considerado um lugar sagrado, se abre para “um espectro de diversidade às formas de sociabilidade e práticas rituais estabelecidas” na Festa (MENEZES, 2009, p. 101).

O evento como rito sagrado torna-se um ato de consagração das diferentes relações produzidas na comunidade por intermédio da Festa, marcada pelo adensamento de práticas devocionais, onde os indivíduos vivem simultaneamente os costumes e moral produtos de uma vivência das relações de trabalho na cidade, no contexto urbano do município, reconciliados pela tradição popular da romaria na Festa de Santa Cruz dos Valos. Os Andores com as imagens de Nossa Senhora, a Santa Cruz e de São Benedito nos revelam essa conexão entre um ponto e outro da cidade, entre diferentes práticas e concepções desta mesma fé, tal como descrita abaixo.

4.6 – FESTA/REZA – CHEGADA DOS ANDORES A CAPELA

São 14hs do dia 27 de maio de 2018, tal como observado em anos anteriores, há uma forte expectativa dos devotos e festeiros na capela e seu entorno, para receberem os romeiros com os andores. É praticamente o ato ou rito que conecta a paróquia e a capela, o homem que vem cavalcando da cidade e o do contexto rural. Começam a chegar os primeiros romeiros montados a cavalo, os carros que acompanhavam a romaria começam a estacionar na estrada dos Valos. Ao longe, na pequena subida que estrada dos Valos, inclina da cidade à Capela, já observo as charretes que conduzem os andores. Os andores diferenciam essas demais, são mais exuberantes, diferenciadas. Elas param exatamente em frente à Capela dos Valos (Fig. 40). O charreteiro precisando controlar o cavalo que se assusta com explosões de fogos e bombas, não podendo descer para descarregar o andor, percebe que estou tomando notas dos acontecimentos e fotografando-o na charrete, interpelando-me, pede auxílio para impedir que um dos andores caia no momento de desamarrá-lo. Ofereço-me para ajuda-lo na condução dos andores e inseri-los na pequena capela (fig. 41 e 42). Prontamente deixei de anotar e fotografar e passo a auxiliar os devotos, na condução manual dos andores até o local preparado no interior da capela, percebo com isto um ato de admiração e respeito pelo gesto de solidariedade, além de aceitação por parte dos romeiros mais próximos, o sr. Diego Hernandez vem me agradecer,

sua mãe, dona Neiva Hernandez puxa conversa, sua nora começa a falar sobre a euforia das crianças com a Festa de Santa Cruz, algumas novas informações fluem sobre a intimidade destes interlocutores, que falam sobre a euforia e o cansaço, além da devoção e satisfação¹⁰². Adentramos na capela com os andores, e do lado esquerdo de quem olha de fora para dentro da capela colocamos um andor com a imagem de Nossa Senhora de Aparecida, ao centro uma réplica de Santa Cruz, e à direita uma imagem de São Benedito.



Figura 40 - Chegada da charrete com imagem de Nossa Senhora - Foto: José Edilson Teles

¹⁰² É importante ressaltar que neste momento não havia me dado conta ainda da importância de gestos por parte do pesquisador que pudessem ser traduzidos por seus observados como práticas que os incluía como iguais no imaginário da comunidade. Não que eu me sentisse invisível durante a Festa, mas tornou-se claro pra mim que eu era visto pelos devotos que não me conheciam, mais como um curioso desconhecido da cidade. No momento em que me virei para o caderno de campo, comecei a tomar notas destes acontecimentos, foi aí que me ocorreu que Clifford Geertz (2013) em “Notas sobre briga de galos balinesa”, afirmava num evento em que ele se comporta como um balinês, ter percebido “um sentimento de aceitação como uma oportunidade de aprendizado”, diante do que ele considerava antes ser “um estado de indiferenciação” por parte do grupo observado (p.186-213).



Figura 41 – Chegada dos andores e colocados diante na Capela – Fotos: José Edilson Teles



Figura 42 – Chegada da romaria, devotos em oração dentro da Capela – Foto: José Edilson Teles

Os charreteiros figuras conhecidas e já descritas nesta tese, por ocasião da partida da romaria, afastam-se por terem findados sua missão, os cavaleiros começam a colocar os cavalos em cercados especiais preparados para eles neste mesmo dia, ao redor da capela e em entradas de sítios próximos, cocheiras com água e ração para o animal estão preparadas,

peessoas se revezam no cuidado com os cavalos e charretes, são eles mesmos, os romeiros, cada um fica um pouco, enquanto um vai rezar e outro beber, mas todos rezam e bebem. Até o pequeno cruzeiro nos fundos da capela recebe uma quantidade grande de cavalos. Os devotos que chegam ali se apertam, entram na capela e rezam junto com os romeiros que estão chegando, seja de joelhos, sentado ou em pé, percebo que todos também fazem o sinal da cruz sobre o peito. Não demorando muito, retiram-se para as barracas com intuito de beber e comer, as barracas ao lado da capela estão cheias de pessoas, que se aglomeram com intuito de comer, beber e puxar uma boa conversa (Fig.43), conforme a imagem que segue.



Figura 43 - Festeiros e Devotos nas barracas ao redor da Capela. Foto: José Edilson Teles

Entre uma conversa e outra percebo certa ansiedade com a vinda do padre este ano. Desde de 2014, com execução de 2015 que assisto os rituais, sendo que em 2017 e 2018 assisti todas as fases do ritual da Festa de Santa Cruz (reza de abertura, cavalgada, chegada à capela e encerramento com pai-nosso e queima de alho), no entanto, em nenhum destes anos vi o padre ali presente. Havia ansiedade para que o novo padre viesse celebrar a missa campal em frente à Capela, uma tradição de encerramento das antigas novenas, que eram celebradas por um padre, a qual traduzia a idéia de consagração da Festa depois da trajetória dos romeiros e da confirmação das

bênçãos que foram ali rogadas nas rezas. Os preparativos para a missa movimentam os principais organizadores. Um locutor, conforme a figura que segue (Fig. 44), dirige os informativos sobre a Festa e a ordem dos acontecimentos aos festeiros presentes, inclusive citando nominalmente alguns, anuncia músicas tradicionais que são intercaladas por novos anúncios de conjuntos que irão tocar após a reza tradicional dos romeiros e da missa, tal como uma orquestra de violas.



Figura 44 - Devoto - realizando a locução da Festa – Foto: José Edilson Teles

Em alguns momentos percebo um conflito no entorno da capela, este conflito dá-se entre o festeiro que está fazendo os anúncios (conforme imagem seguinte), controlando o tempo da Festa agradecendo os presentes, e um grupo de jovens do bairro, que ouvem paralelamente, como se disputassem a altura do som, através do carro de um deles, umas músicas de estilo brega (Fig. 45). O que me parece é que o festeiro lhes exorta por estarem desrespeitando não somente o estilo de moda de viola e música caipira, mas também por estarem desafiando a organização da Festa. Ele, exaltado, abaixa o porta-malas desliga o som do carro e sai de perto do veículo. Todos estão embriagados, exceto o festeiro com o microfone, mas um dos jovens, em tom brincalhão contorna o conflito, em mais de uma hora de disputa com o som, eles retiram o carro das proximidades da capela e saem com o som do carro novamente ligado e em alto volume. Esse comportamento observado nos revela aquilo que Renata de Castro Menezes chama de “grau de sacralidade”

(2013, p. 96), uma vez que a medida que os agentes religiosos da Festa de Santa Cruz qualificam os espaços como sagrados, eles potencializam o conflito com atividades que contrariam aquilo que é considerado legítimo pela tradição do que é sagrado.

Percebemos desta questão, o quanto da atitude da juventude indica e tipifica o comportamento de uma maioria dos jovens dessa região, tal como esses jovens que eram moradores de sítios do entorno, a maioria são pouco afetos à tradição caipira da comunidade, acabam demonstrando desprezo por não participar da Festa ou por participar em desconformidade com os valores exigidos pelos organizadores e provocando os que buscam revisitar a tradição caipira local.



Figura 45 - Chegada de Romeiros montados. Foto: José Edilson Teles

Segue-se a música caipira, que “vence” na disputa com os mais jovens, nas palavras do sr. Diego Hernandez que está próximo a mim, estão “desrespeitando” os valores culturais da Festa de Santa Cruz dos Valos. Seguem-se os agradecimentos alternados com as músicas. Entre as falas de agradecimentos, o festeiro convida a Dona Neiva Hernandez a falar no microfone. Dona Neiva fala, agradece, conta com entusiasmo os momentos de alegria que a Festa proporciona, agradece ao santo, São Benedito, à Nossa Senhora de Aparecida e a todos que ajudaram a organizar a Festa, sua fala é como de uma matriarca, percebo ouvidos interessados em ouvi-la por todos os

lados. Dona Neiva Hernandez expressa ao final da fala tristeza, pois avisa que o novo pároco, o padre Diogo não poderá vir encerrar a Festa, e que ela havia convidado um segundo padre, padre Cido, mas que por conta do desabastecimento de combustível naquela semana, ele não conseguiu se deslocar de Campinas à Franco da Rocha para realizar a missa campal.

Os romeiros, festeiros e rezadores, são todos convidados para se reunir na capela, na porta e onde estivessem para orarem. Havia abatimento visível nos rostos dos organizadores e festeiros. O Capelão-rezador da noite anterior, o sr. Caetano já não estava mais, ele só participa da abertura, já tinha outras rezas marcadas em outros locais, é muito ocupado com rezas, confidencia-me um outro devoto presente. Quanto ao padre Diogo, pároco da paróquia Imaculada Conceição, local de onde parte a cavalgada, o romeiro Sr. Diego Hernandez explica-me em particular, que se negou a vir se houvesse bebida alcoólica. No entanto, como a organização da Festa não se impôs a proibir a venda da bebida, convidaram um padre mais progressista, o padre Cido, que, de acordo com ele está confirmado, mas não tinha condições de se deslocar por conta de uma greve de caminhoneiros que causava desabastecimento de combustível na região.

No plano das relações, a capela e as barracas podem ser lidas como pares de oposição. A capela cria contrição, contenção, interioridade, encerramento em si mesmo diante do santo, reza e silêncio; enquanto que as barracas criam despojamento, impenitência, licenciosidade, instigação à conversa em voz alta, ao riso exagerado, rompimento do pudor e dos limites, muito barulho, cantorias e falação. É nítido a formação de uma estrutura mental binária entorno destes dois elementos do conjunto da Festa de Santa Cruz, que é Capela e o Festejo nas barracas.

Não são somente devotos que se aglomeram no entorno e mantêm essa relação ambígua de devoção e lazer. Existem outras pessoas que chegam à Festa de Santa Cruz como curiosos, uma categoria que merece ser aprofundada nos estudos de religiosidade popular. Gente da cidade que não é festeiro, nem romeiro, tampouco reza, ou sequer foi iniciado nos ritos da Festa, e portanto não revelam compromisso com os valores tradicionais que estão sendo educados na religiosidade popular.

Percebe-se neste sentido que existem diferenças em algumas práticas destes participantes. Os devotos, sejam romeiros, festeiros ou rezadores, têm uma alta postura de reverência com os rituais, com os objetos sagrados e com os valores da tradição. Aqueles que vêm para “curiar” como me explicou um interlocutor ao lado da capela, entram na capela sem observar as tradições do sinal da cruz, não rezam, não tem intimidade com o santo, pois, de acordo com ele, não tocam a imagem do santo nem a beija, também não reverenciam o espaço. Um dos devotos me mostrou uma senhora que desconhecia a tradição, entrou na capela com um copo de cerveja e com o chapéu na cabeça, enquanto os demais jogavam as latas ou garrafas de cerveja no lixo, do lado de fora, tiravam o chapéu, faziam sinal da cruz, e esta, como algumas outras pessoas, ainda entravam para tirar fotografias de si mesmas, as chamadas “*self's*”. Um devoto reclamou-me que o objetivo de quem vem à Festa de Santa Cruz dos Valos não deveria ser tirar foto para postar em redes sociais, mas demonstrar fé a Santa Cruz e Nossa Senhora Aparecida. Este comportamento de indiferenciação entre capela e barraca denuncia e diferencia os devotos de participantes curiosos, que são sempre repreendidos ou orientados pelos devotos presentes a se corrigirem em alguns momentos.



Figura 46 - Devotos e rezadores no interior da capela – Foto: José Edilson Teles

Enfim, a reza das 16hs. Era oficial, com padre ou sem padre, às 16h, na ausência do pároco da Igreja local, e com as dificuldades de locomoção do

segundo padre convidado, o programa oficial da Festa de Santa Cruz dos Valos não poderia ser alterado. Aguarda-se trinta minutos para improvisar o rezador que seria um dos romeiros presentes, confirmada a falta dos sacerdotes, o romeiro que estava no microfone anunciando as músicas caipiras e agradecendo a participação e o apoio das pessoas, começa a rezar (Fig. 46). Ele também é rezador, não como o Sr. Caetano, mas também reza, e é isso que importa, fala-me um senhor chamado Chiquinho, que está embriagado e do lado de fora da porta da capela. Esse senhor me questiona se eu o conheço, digo logo que não; pergunta-me se sou católico, explico a ele que estou fazendo um registo sobre a Festa para escrever sobre sua história; essa era a maneira mais fácil de escapar de explicar a ele o que significa etnografia. Ele disse que entendeu, então, numa conversa rápida ele desabafa comigo, e diz: “o padre não veio rezar. O padre é como um anjo e que não pode fazer isso com a gente (começa a chorar), faltar numa festa dessas?” Ele elogia o seu amigo, o rezador que puxa as rezas. Numa mudança de humor repentina diz: “Esse sim, ele sabe rezar. Ele é um verdadeiro padre”. Ele volta às cargas de críticas ao padre Diogo, o novo pároco, dizendo: “acho um desrespeito o padre não ter vindo”, e finaliza com antes de entrar na capela dizendo: “todos os anos é a mesma coisa”, e sai reclamando que os padres não vêm rezar na Festa de Santa Cruz dos Valos. Logo em seguida ele entra na capela para rezar num nítido estado de embreaguês, justificando tanto o lúdico da Festa quanto o aprendizado da tradição que ela produz aos presentes.

4.7 – A FESTA – MEMÓRIA, ENTRE O LÚDICO E O DIDÁTICO

O êxtase do estado dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual imerge toda a vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca (Nietzsche, *Nascimento da Tragédia*, §5).

Recorremos aqui ao uso desse aspecto do pensamento grego, apenas com o propósito de aproximarmos o conceito *do lúdico* da metáfora *do*

dionisíaco como aspecto presente na religiosidade popular, uma vez que a alegria, que é representada na bebedeira, na “comilança” e no divertimento em geral, não pode ser desvinculada do aspecto da celebração da memória como representação da tradição.¹⁰³

O caráter *didático-religioso* e *lúdico-devocional* da Festa de Santa Cruz dos Valos torna-se um ambiente acolhedor aos devotos, romeiros e festeiros. A Capela e suas cercanias oferecem, num ambiente geográfico de paisagem rústica, como já apresentado no primeiro capítulo; um lugar de conforto para a oferta de uma experiência lúdica de catolicismo popular. Para os romeiros estar na Festa de Santa Cruz é excepcional, são emoções vividas com muita intensidade (CORDEIRO, 2011, p. 222).

Sr. Toninho Carvalho, devoto e antigo participante da Festa de Santa Cruz dos Valos é um senhor com mais de setenta anos de idade, justifica a antiguidade e importância da tradição por meio da Festa. O mesmo afirma que por volta dos anos 40 e 50, quando testemunha que seu pai, o trazia ainda menino, em torno de seis anos de idade para participar da Festa de Santa Cruz dos Valos, que naquela época não necessitava de barracas para vender

¹⁰³ Um termo utilizado por Nietzsche, derivado do deus Dionísio, “deus da embriaguez, da inspiração e do entusiasmo, para designar a vontade de potência, cujo enfraquecimento podemos encontrar na massa do rebanho: ela é a pulsão fundamental da vida” (Japiassú e Marcondes, 1996, p. 73). Também podemos inferir dessa noção de pulsão dionisiaca presente na religiosidade popular, a ideia dos gregos de que Dionísio é também associado à música, em seu aspecto mais profundo, que congrega forças que tudo carrega, onde encontram-se o excesso, o êxtase e a vertigem. Nos festejos populares à margem do controle institucional, como no caso da Festa de Santa Cruz dos Valos, é possível perceber esse aspecto do fenômeno religioso popular, tal como o eleito em nossa metáfora, o culto dionisiaco na Grécia antiga era regado a vinho e orgias. Na Festa de Santa Cruz, o vinho quente, a cerveja, a cachaça e a mistura de alimentos como o porco, o bovino e os doces, integram o sagrado com o profano, tornando-os um aspecto do ritual da Festa como um todo. No pensamento grego, o impulso dionisiaco representa aquilo que desorganiza, desintegra, ou melhor, desregra. Opondo-se ao aspecto apolíneo do ritual. Haja vista que “Apolo é o deus da medida, da harmonia e da beleza” (Japiassú e Marcondes, 1996, p.14), o que nos coloca a pensar que o torna um sinônimo do aspecto do comedimento do ritual, da contemplação do mundo, mediado pelo aspecto regrado do ritual; o que pode ser observado na religiosidade popular, no seu ritual no interior da capela, da condução da vida religiosa orientada por seus sacerdotes populares e até por meio dos calendários oficiais da igreja. Esse aspecto de “Dionísio” como metáfora do nosso lúdico na Festa de Santa Cruz dos Valos, se aproxima da concepção de Nietzsche de que este deus seja a representação daquele “que dança, de um deus alegre, capaz de rir, gargalhar, e também zombar de todos os valores antigos e degenerados. Considerando que, embora o aspecto dionisiaco represente a destruição ou desregramento, na verdade ele também procura construir, e neste sentido é cíclico o aspecto do ritual, que recorda, deforma, reforma e com isto reconstrói o sentimento de reviver a tradição e o passado. O lúdico contribui para a esta representação do passado.

alimentos para os participantes, eles matavam bois e porcos, e ainda penduravam o couro nas árvores em torno da capela, para demonstrar a dedicação dos festeiros e o empenho em alimentar os devotos e participantes, e que a Festa chegava a durar até de nove a quinze dias, como também relatado pelo capelão-rezador em outra entrevista. Isso sugere na perspectiva de sequencialidade dos ritos, um *estado de margem* (GENNEP, 2011) ou de *communitas* (TURNER, 2013) e se apresenta como expressão de um laço humano essencial sem o qual não poderia haver sociedade.

Outra questão recorrente nos relatos é ainda apresentada pelo sr. Toninho Carvalho, que reclama da dificuldade de se fazer sucessores naturais para dar continuidade aos rituais e a organização dos festejos, ele afirma: “essa molecada não quer saber de nada”, numa clara demonstração de insatisfação com a geração atual de participante, que na sua opinião, não leva a sério e nem valoriza as tradições de Santa Cruz dos Valos. Nesta questão, da reclamação de uma resistência a continuidade das tradições dos mais velhos pelos mais novos, podemos observar o que Hobsbawm considera ser um dos objetivos e característica das tradições, inclusive das inventadas, ou seja, de buscar a invariabilidade das tradições (1997, p. 10); existe um temor nos mais velhos de que, o passado real ou forjado a que eles se referem, deixe de impor suas práticas fixadas, tais como aquelas já ritualizadas, repetidas.



Figura 47 - Foto de Romeiros e apoio do setor público. Foto: José Edilson Teles

O sr. Toninho Carvalho, juntamente com o Romeiro Diego Hernandez se emocionam quando lembram dos pais, quando estes se dedicavam a realizar o evento, buscar as doações e organizar os papeis dos participantes. O romeiro Diego Hernandez ainda vai mais longe, no uso do recurso da memória e lembra-se que o seu avô, sr. Emílio Hernandez tal como o seu pai Benedito Hernandez, foram festeiros, organizadores, romeiros e devotos que, no entanto, Santa Cruz dos Valos já existia muito antes destes participarem. O conceito de memória nos possibilita, entre outras questões, pensar o trabalho de recuperação da história no sentido de um fenômeno psíquico corporal capaz de evocar e presenciar a existência de algo ausente, que produz a marca temporal do anterior (*mimesis*) e possibilita uma retomada de algo visto com anterioridade (*anamnesis*) (RICOEUR, 2007, p. 43,46).

É assim que o Romeiro Nelson Coutinho Júnior, advogado, e participante assíduo da Festa de Santa Cruz, ano após ano, afirma: “não é possível falar de Festa da Santa Cruz sem lembrar do Sr. Emilio Hernandez Aguiar e de seu filho Benedito Hernandez” e, portanto, de uma das imagens, se não consideradas como fundante, mas responsável pela continuidade e estabilidade dada a evento, produzindo nostalgia; como na fresta da história social de determinado grupo que pode acabar se traduzindo como um esforço de “conservantismo social” (LE GOFF, 2013, p. 209-210) operando como uma classe ou fração de classe – estando em declínio, volta-se para o passado e, já não se encontrando mais à altura de reproduzi-lo com todas as suas propriedades, condições e posições anteriores, produz então a nostalgia, a moda retro, o gosto pela história, o interesse pelo folclore, a ação criadora da memória e recordações, o prestígio pelo patrimônio, como de certa forma se percebe nas narrativas acerca da Festa de Santa Cruz dos Valos em outras épocas.

O sr. Caetano também reafirma essa nostalgia, quando diz: “a Festa de Santa Cruz é muito antiga”, não conseguindo datá-la, me diz apenas: “existe há mais de 100 anos”¹⁰⁴, chega a fazer alusão a histórias de seu avô e de outros

¹⁰⁴ A tentativa de legitimar o ritual como um elemento antigo e não datável é recorrente nos depoimentos relacionados a origem da Festa de Santa Cruz dos Valos, depoentes se limitam a informar que a festa é centenária.

personagens invocados e já falecidos, de que a capela servia de abrigo a tropeiros que passavam pela região em direção ao interior do estado de São Paulo, como Bragança Paulista e Atibaia, e até mesmo a Minas Gerais na região sul em direção a Belo Horizonte. Nesse sentido, Duglas Teixeira Monteiro (1974) observou semelhante fenômeno acerca do surgimento de capelas na região do Contestado, com diferença de Santa Cruz dos Valos é que, no Contestado um personagem é fundante, o João Maria, aqui não há fundador, nem data, mas invoca-se a autoridade dos personagens que dão prosseguimento a Festa:

Um exemplo que me parece bastante elucidativo mostra essas práticas religiosas como que em estado nascente. Instalando-se às margens do rio Canoinhas em 1888, Francisco de Paula Pereira, o mesmo que em outro contexto já foi referido neste trabalho, torna-se senhor absoluto das terras apossadas e chefe local. A zona sob seu controle, lugar de homízio para criminosos foragidos de Santa Catarina e Paraná e para remanescentes da revolta de 1893, recebe a visita de João Maria (o segundo desse nome). O *monge* conquista devoção do fazendeiro e, depois de plantar uma cruz, como habitualmente fazia, segue em suas peregrinações. Persiste, no entanto o culto da Santa Cruz e, sobre o madeiro, Francisco ergue uma capela onde, aos domingos, canta ladainhas, auxiliado por um capelão (MONTEIRO, 1974, p. 82).

Outra questão que ultrapassa o modelo de João Maria no Contestado é que a Capela dos Valos, conforme o sr. Dito Rufino, em sua cercania, servia de ponto de referência para descansar da montaria, para pasto dos animais, para alimentá-los, para o viajante rezar um pouco, para abrigo e descanso e depois dava fôlego para continuarem a jornada. Esse ponto é reafirmado pelo sr. Diego Hernandez que faz menção ao caráter acolhedor da capela e do seu entorno, quando sustenta que o seu avô e outros moradores mais antigos, todos já falecidos, contavam pra ele sobre esse aspecto de acolhimento que a Capela dos Valos nutria aos viajantes, que no entanto, pouco a pouco deixou de existir, sendo substituído pelo seu caráter festeiro e popular, pouco mais enfocado em festejos e danças (Fig.48), e dada ao suporte de serviços religiosos aos moradores do entorno, e anulamente servindo como espaço de recuperação da tradição para os que moravam na cidade.



Figura 48 - Festeiros cantando, tocando e dançando ao redor das Barracas – Foto. José de Edilson Teles

Nesse sentido de mudança no tempo de duração da Festa de Santa Cruz dos Valos, o sr. Diego Hernandez nos justifica que se deu por volta do final da década de 80, que é o que ele consegue lembrar, esses festejos já se realizavam com menor duração, ele fala de quatro dias no máximo. A novena que era o carro-chefe da tradição, pouco a pouco, perde lugar para cavalgada, os tradicionais abates de animais recuperados das memórias de seu pai e do avô já não ocorrem mais.

A Festa caracterizada nesses moldes de abundância de refeições e de longa duração demonstra-se inviável para a população local, cuja principal atividade econômica (agrícola, pecuária e pastoril) entrou em declínio. O sr. Diego Hernandez ressalta ainda que, neste período, o município de Franco da Rocha já se consolidava com sua vocação urbana na prestação de serviço, como região dormitório que abrigava grande parte de seus moradores oriundas da imigração nordestina e formavam uma classe trabalhadora, de operários. Neste sentido a cidade, como o Sr. Diego Hernandez mesmo afirma “estava muito marcada pelo Hospital do Juqueri”, que na sua análise oferecia muito emprego ao entorno da região central, contribuindo para o isolamento da região rural da cidade.

Assim, entre outros fatores, percebi a decadência da região rural de Franco da Rocha, onde características como evasão de populações rurais, decadência da pecuária, crise no pastoreio, baixa produtividade do campo, ainda, a expansão de serviços e da indústria na cidade, introduziram uma lógica de submissão e dependência dos camponeses à cidade¹⁰⁵.

Contudo, ainda que se perceba a perda de pujança inicial que a Festa possuía, o modelo para o qual ela se alterna, onde os alimentos deixam de ser arrecadados, no antigo modelo de “prendas” ou doações, e passam a ser comercializados durante os dias de festejo, consolida-se no final dos anos 80, permanecendo com alterações até hoje, substituindo o escambo e refeição comunitária, para a aquisição de refeição por preço estipulado em valor monetário em moeda corrente.

Para o sr. Diego Hernandez a tensão em torno da Festa por uma disputa política por sua realização, embora acredito que a ideia deveria ser todos buscarem recuperar e manter a tradição rural deste contexto da Capela dos Valos, ele acredita que a Festa já sofreu boicote de políticos que acreditavam que ela potencializava o capital político das famílias tradicionais daquele local, como a família Hernandez mesmo. Hoje, afirma o sr. Diego Hernandez, a Festa de Santa Cruz dos Valos é viabilizada em parte pelo poder público e em parte pelos idealizadores desta tradição, que envolve o grupo de festeiros, romeiros e rezadores, “é o conjunto, não é um só”, afirma; haja vista que, conforme o romeiro “de tempos em tempos surgem conflitos com o poder público a depender de quem está governando a cidade, e ora se recusam a apoiar a Festa por *picuinhas políticas*” (*ipsis literis*); “picuinhas políticas” é um conceito cunhado pelo próprio interlocutor, e ao que compreendi, ocorrem quando partidos ou quadros políticos que se alternam no governo local e que tenham sofrido oposição por parte de festeiros na campanha política da cidade ou não tenham recebido apoio expresso da família Hernandez ou daqueles que fazem parte da organização da Festa.

¹⁰⁵ Em outro estudo sobre o tema, denominado de “Bairros Rurais Paulistas”, a pesquisadora Maria Isaura Pereira de Queiroz (1967) constatou semelhante ocorrência em Itapeverica da Serra et. al.

Neste ponto, a comunidade revela sua fragilidade em não se aliar às hierarquias da Igreja, haja vista que o poder de barganha paroquial junto ao poder público é muito mais forte do que o poder dos populares. Foi neste contexto que percebi que a comunidade, organizando-se longe dos controles institucionais da Igreja, escapava da hierarquia rígida, possibilitando ao grupo realizar a Festa e associar as barracas com bebidas acoólicas, venda de alimentação sem controle de arrecadação pela paróquia, criação de um roteiro cultural com cantores e grupos regionais, tudo livre da tutela moral da instituição; no entanto, quando se davam os conflitos na esfera pública, as divergências políticas enfraqueciam o grupo popular que ora se dividiam, ora eram desestimulados sem uma liderança de um sacerdote oficial.

Outra questão importante na temática desta tese, assunto caro a família Hernandez, é a tentativa de transformar a Festa de Santa Cruz dos Valos em patrimônio imaterial da cidade. O Sr. Diego Hernandez afirmou-me: “já há lei municipal autorizando o poder executivo a organizar o patrimônio cultural do município, isso inclui o material e o imaterial”. Ao pesquisar descobri que existe lei que trata de patrimônio, mas é da década de 80, nada específico sobre a Festa de Santa Cruz dos Valos. A lei vigente, de autoria da dona Neiva Hernandez, trata da inclusão da Festa de Santa Cruz dos Valos no calendário oficial de festas do município, no entanto, sobre a criação do patrimônio imaterial, o sr. Diego Hernandez me explicou: “Essa questão passa pela discussão do conselho de cultura da cidade, e ainda por questões de orçamento público e financeiro”. Ele argumenta que ainda não conseguiu tornar a Festa como patrimônio imaterial, por questões relacionadas ao orçamento da Secretaria Municipal de Cultura.

Desse modo, observo que a legislação atual carece de regulamentação para criação do patrimônio, já as diretrizes e políticas de incentivo e manutenção, de acordo com o sr. Diego Hernandez, são restritas a lei que inclui a Festa de Santa Cruz no calendário de Festas oficiais do município¹⁰⁶, o que autoriza o poder público a aportar recursos financeiros para auxiliar na

¹⁰⁶ De autoria da vereadora Neiva Hernandez, a Lei Municipal 1.256/2017, publicada em 16 de maio de 2017, inclui no calendário oficial de eventos do município de Franco da Rocha "A Festa de Santa Cruz dos Valos".

realização da Festa. De modo, que este é o debate atual, que não se conforma apenas a garantir a Festa no calendário municipal, mas que almeja torna-la um patrimônio imaterial, com consequente tombamento da Capela dos Valos como patrimônio material. Esse tema é debatido com cuidado, pois obrigaria o governo municipal a realizar investimentos no patrimônio cultural da cidade, alterando o orçamento¹⁰⁷. Estas ações se apresentam como tentativa dos mais velhos festeiros e organizadores de imporem o que compreendemos ser “práticas fixas”, e até de “estabelecer a preponderância das tradições inventadas comunitariamente” sobre a resistência individual ou de um conjunto mais jovem desta sociedade (HOBBSAWM, 1997, p. 18-19). Mas outra estratégia tem sido empreendida pelos festeiros, em especial por rezadores, para que as práticas religiosas populares de Santa Cruz dos Valos não percam forças e sobrevivam as gerações futuras. Muitos festeiros e rezadores de Santa Cruz participam dos festejos a São Gonçalo, que são mais flexíveis quanto ao calendário de festas, podendo ocorrer conforme solicitação de um promesseiro, ou se este falecer, a pedido de seus familiares, o que faz com que as práticas populares circulem com maior facilidade pela cidade.

¹⁰⁷ Importante registrar que essa entrevista com o sr. Diego Hernandez, sobre o patrimônio cultural, material e imaterial e a relação da família Hernandez com a política, se deu num momento anterior a uma reunião com um grupo de memorialistas, um grupo de contadores de história local que a Secretaria de Cultura local se esforçava para formá-los a fim de auxiliarem na produção de memórias sobre a cidade. Ocorria um esforço no momento da pesquisa para que o município consiga registrar uma memória de seu passado, pequenos contos, histórias, lendas sobre o município etc, e assim, buscava-se “reconstruir” o passado rural por narrativas desconhecida das novas gerações.

CAPÍTULO - V

A “FESTA” VAI A CIDADE - EXTENSÃO DAS PRÁTICAS DA RELIGIÃO POPULAR NA CIDADE

Quando um grupo de foliões migra para a periferia das cidades e quando ele consegue repetir ali o que fazia na roça de onde veio, alguma coisa se perdeu. Perdeu-se o **espaço social do camponês** que agora não pode ser mais retraduzido do mesmo modo, de maneira que todos juntos, moradores e foliões, sejam como uma comunidade, uma gente do lugar (...). Perdeu-se a disponibilidade de um **tempo de jornada**, porque agora os atores são empregados e só dispõem de pedaços dos seus dias pra dedicá-los ao ritual(...). Perdeu-se, finalmente, a **integridade de um sistema agrário**, de trocas de dádivas que exige formas de posse e de uso de bens cada vez mais inaceitáveis na cidade. (BRANDÃO, 1981) (grifo do autor).

5. – A FESTA CONTINUA NA CIDADE

Este capítulo tem como objetivo relacionar a Festa de Santa Cruz dos Valos e os festejos de São Gonçalo. Deste modo, descrevo de que maneira os festejos a São Gonçalo promovem no contexto da cidade as mesmas práticas de religiosidades percebidas no contexto de Santa Cruz dos Valos, através dos mesmos agentes populares participantes de ambas as Festas, classificados como *rezadores*, *folgazões*, *promesseiros* e *devotos*. Para tanto, por meio de narrativas descritivas e depoimentos de festeiros analiso a continuidade da tradição construída pelas narrativas de seus participantes, a qual se mantém viva em ambos contextos. Assim, a Festa de São Gonçalo é descrita a partir de um festejo por um pagamento de promessa por parte de devoto promesseiro abriga a Festa num espaço cedido por devotos.

Em 2017, quando entrevistava o sr. Caetano na Festa de Santa Cruz dos Valos recebi um convite do mesmo. Sr Caetano percebendo o meu interesse em acompanhá-lo durante aquela Festa, me disse:

Se você acha bonito a Festa de Santa Cruz precisa conhecer São Gonçalo. Se você puder, vá amanhã durante o dia, no centro de Franco da Rocha, eu te apresento as pessoas. Lá eu também sou o capelão-rezador, e ainda sou mestre violeiro (Convite do Capelão-Rezador durante entrevista na Festa de Santa Cruz dos Valos).

Assim, saí da Festa de Santa Cruz no sábado, dia 25 de maio e entrei nos festejos a São Gonçalo no dia 26, no domingo pela manhã, com o intuito de acompanhar as práticas de devoção do grupo de rezadores e festeiros que frequentava, Santa Cruz para rezar na capela. Quando fosse no domingo a tarde, sr. Caetano garantiu que voltaríamos para o encerramento da Festa de Santa Cruz.

Na manhã do dia 26 de maio participei dos festejos ao santo violeiro. A Festa ocorreu numa área onde funcionava um estacionamento no centro da cidade de Franco da Rocha, não tomei nota do número da casa. Foi lá que nesse evento de tipo festejos a santos, rezas e novenas, que percebi que as

práticas da religiosidade popular da Festa de Santa Cruz dos Valos eram projetadas no contexto urbano do município. A estratégia popular que se desenhava era de emular a tradição popular de uma festa maior a partir de um microevento religioso, onde crenças e práticas populares reclamadas como exclusivas de uma tradição de um contexto, circulava em outros contextos diferentes do original, articuladas pelos mesmos agentes promotores de ambas as Festas.

Nos festejos a São Gonçalo, se torna importante observar a existência de pequenos atos de devoção que envolvem desde sua organização até sua realização, a circulação de práticas devocionais similares às que são celebradas na Festa de Santa Cruz dos Valos, e que tais práticas podem ser percebidas a partir da atuação dos agentes organizadores destas festas, pois são os mesmo que estão envolvidos tanto na primeira, que é a Festa de Santa Cruz, realizada no contexto rural e mais tradicional da cidade, como na segunda, cuja organização de seus festejos a São Gonçalo acontece no contexto urbano da cidade.

5.1 – ETNOGRAFIA DE UM ENCONTRO – UM FESTEJO



Figura 49 - Altar de São Gonçalo – Foto: José Edilson Teles

São 08h da manhã do dia 26 de maio, um domingo, o qual seria como qualquer outro. O espaço escolhido é uma área utilizada como Lava-Rápido no centro da cidade, um pequeno terreno utilizado como um pátio de estacionamento para veículos durante a semana.

A localização do pequeno estacionamento é na Avenida Sete de Setembro não anoto o número da casa, o local fica situado no centro da cidade, em frente ao prédio público chamado de Centro Cultural do município. O local é extremamente movimentado, uma das principais avenidas que cortam o centro do município e interliga a área central a diversos bairros importantes; é também local que interliga uma região de comércio extremamente movimentada e muito valorizada do ponto de vista imobiliário. Observo que este domingo pela manhã, bem cedo, o comércio praticamente não funciona por ali, apenas uma ou outra padaria, um supermercado, algumas farmácias e uma feira municipal do outro lado da principal estação de trem a poucos metros dali. Assim, neste espaço se encontra um grupo de devotos já reunidos para realizar um belíssimo ritual de religiosidade popular, cuja duração seria toda a parte da manhã e início da tarde.

Ao se aproximar do pátio de estacionamento, cuja estrutura serve como lava-rápido, percebemos que ele se encontra adaptado para o evento, uma lona serve como cerca e protege uma área formando um improvisado altar, em um espaço coberto de telhas de zinco e telhas de amianto. O espaço forma uma área coberta de cerca de vinte metros quadrados, servindo como uma espécie de salão ou templo dedicado ao fim desejado. Ao lado direito de quem entra na propriedade, destaca-se o funcionamento de uma improvisada cozinha dentro de um pequeno cômodo e que, durante as atividades comerciais da semana, deve servir como uma espécie de escritório e almoxarifado do empreendimento comercial.

Ainda, no mesmo local percebe-se a instalação improvisada de mesas plásticas, umas seis mesas, cada uma delas formando um conjunto com quatro cadeiras cada, permitindo que os presentes se sentem ao redor para tomar um café, que é servido gratuitamente a quem chega.

No local chegam devotos de diversas regiões da cidade, a maioria deles são participantes da Festa de Santa Cruz dos Valos, mas também de fora dela. Os devotos se cumprimentam efusivamente, entregam alguma prenda ou doação (pães, pó de café, mantimentos, temperos, etc.), tudo é recebido com alegria e simplicidade por mulheres devotas que estão organizando a refeição na cozinha. Ao mesmo tempo algumas outras pessoas já se colocam ajoelhadas diante de um pequeno altar improvisado e organizados pelos festeiros que depositam imagens que eles mesmos trazem para essa Festa, em torno de umas oito pessoas inicialmente, quantidade que vai aumentando à medida que outros chegam, tomam um cafezinho e também se aproximam colocando no altar a imagem de seu próprio santo particular. É possível perceber na imagem acima, o conjunto de imagens dos próprios fieis que são depositadas no altar e que vão formando um nicho de deuses e santos para a consequente ritual de devoção que se seguirá (Fig. 49).

A primeira das rezas de abertura, não acontece na língua local, ela se inicia em latim, a qual é seguida por uma sequência de rezas de ladainha puxadas por uma dupla de rezadores que, de joelhos (Fig. 50), vão se revezando ao longo da Festa.



Figura 50 - Devotos rezando diante do altar improvisado – Foto: Jose Edilson Teles

O capelão-rezador e os demais rezadores oficiais iniciam a reza em latim (Fig. 50). Como na imagem acima que nos descreve o ambiente de devoção, a postura dos corpos e a disputa por um ato de devoção sincera diante do altar formado pelos próprios devotos. Os demais presentes ali, acompanham-nos, se entendem, não pergunto, mas acompanhavam com sinceridade e devoção pessoal. Após o período de rezas em latim, inicia-se uma sequência de rezas em português, as ladainhas, como já anunciei no contexto da Festa de Santa Cruz, exaltam diversos santos, com destaques ao Senhor Jesus e a Nossa Senhora; aqui isso também ocorre, com a diferença de que o objetivo principal neste caso é de rezar, cantar e dançar a São Gonçalo. Um devoto confidenciou-me: “o principal objetivo aqui é São Gonçalo”. De acordo com meu interlocutor, São Gonçalo “nem era bom violeiro, ele tocava uma viola com duas cordas e só sabia duas notas, mas era mesmo a sua entrega a Deus que o salvou, seu desejo era de cantar uma única estrofe que dizia que *Deus era bom para ele*”. Não se tratava de suas habilidades, mas de sua devoção.

É preciso considerar que o ritual a São Gonçalo guarda uma linguagem, cujo intuito seja desvelar a ideia de antigo, assim como Santa Cruz dos Valos, e normalmente pode encontrar-se deslocado de seu campo cerimonial primordial; como observa Carlos Rodrigues Brandão ao analisar a Folia de Santo Reis, “quando o ritual fala em uma linguagem concreta e atual, ele é possivelmente antigo no lugar e está vivo entre os seus praticantes e os seus assistentes” (1981, p. 5-37), mas algumas vezes revela-se em decadência, conforme reclamação de alguns rezadores que questionam abaixo.

Outra questão importante neste festejo é que os sacerdotes populares (rezador e festeiro) são depositários de um conhecimento prático da religiosidade popular e atuam como replicadores desse saber. Os sacerdotes populares, por meio dos festejos são os formadores de novos aprendizes da religiosidade decadente. Há uma consideração e um respeito pelos mais velhos rezadores, mestres violeiros ou festeiros; são uma espécie de “xamãs” respeitados pelos mais novos, invocados, sempre procurados e promovidos a posição de orientadores, são aqueles que detém a palavra de sabedoria na organização do festejo a São Gonçalo.

O sacerdócio popular e os demais agentes tornam-se frentes de resistência contra a perda de uma memória considerada sagrada entre os populares. Uma religiosidade que opera à margem da reprodução simbólica oficial. Essa que possui aparato para manutenção de sua reprodução. A religiosidade popular, no entanto, sobrevive a partir da conjugação de esforços destes que as praticam marginalmente e para isso se utilizam de estratégias baseadas nos esforços da coletividade popular a fim de garantir sua reprodução e sobrevivência, onde neste esforços os agentes populares descritos adiante (rezadores, mestres-folgazões e capelão), são fundamentais no sucesso deste esforço.

No caso de Franco da Rocha, encontramos situação semelhante a observada por Brandão na cidade de Itapira¹⁰⁸, com algumas diferenças pontuais, que serão percebidas logo adiante, como: rezadores são homens, não há mulheres na liderança das rezas, mas essas atuam nas margens, práticas não hierarquicamente menos importantes para o grupo. Sendo que as mulheres que organizam as refeições, o uso do espaço e também fazem a recepção dos devotos; mas são os homens mais velhos, principalmente os rezadores e mestres-folgazões, que lideram todos os rituais da reza e da dança, puxando as voltas com os violões ou conduzindo a participação dos rezadores como o capelão-rezador da Festa.

Assim, descrevo aqui, as relações entre as práticas religiosas populares entre uma festa e a outra, e sobre como a primeira permite promover, no âmbito do contexto rural, a reprodução simbólica da religião dos mais antigos participantes de uma festa tradicional de uma região rural como a Festa de Santa Cruz, e por outro lado, como a Festa de São Gonçalo possibilita que

¹⁰⁸ Neste sentido quando colocamos tais práticas em perspectiva comparativa com a cidade de Itapira no Estado de São Paulo, observamos que das práticas relativas à manutenção do Festejo a São Gonçalo, é a atuação dos agentes populares que promovem tal Festa, de modo que Brandão descreve que em Itapira os agentes populares “possuem, (...) poder atribuído pela confraria ou pela congregação local de aprender, usar e inculcar seus tipos próprios de um saber religioso, de alguma forma comum. Assim, o rezador caipira, velho e quase indigente, mas que conhece como um especialista as fórmulas rituais e os momentos de usá-las em diferentes tipos de “rezas”, em nome de Deus e de seus santos, concentra o poder inquestionável de redimir, salvar, abençoar pessoas e propriedades, atualizar dívidas e reger as obrigações simbólicas dos vivos e dos mortos. Várias vezes, tanto em Itapira como em municípios paulistas e mineiros das redondezas, vi homens velhos e respeitados de joelhos diante de um companheiro de trabalho mais moço, à espera de uma palavra e um gesto de perdão ou de bênção em nome de Santo Reis, de São Gonçalo ou de Nossa Senhora de Aparecida (...) (BRANDÃO, 2007, p. 296)

essa mesma religiosidade popular reproduza-se no contexto urbano da cidade, revelando-se assim uma extensão das práticas populares oriundas da região rural, guardadas suas peculiaridades e variações, como uma religiosidade realizada entre-atos, fora do caledário oficial de festas da igreja, potencializando ainda mais a individualidade da religiosidade popular de caráter intimista e santorial.

Outro ponto importante a ser observado é que os festejos a São Gonçalo recuperam uma temática importante à antropologia da religião, especialmente no campo da crença, do pensamento religioso desta comunidade, sobre como esta forma popular de acreditar torna-se fenômeno da troca simbólica com o santo. Nesse sentido a dádiva – *o dar, o receber e o retribuir* – se revelam como desapego, desprendimento do grupo; ao mesmo tempo, como uma obrigação, um contrato entre as partes, fato complexo, no sentido empregado por Marcel Mauss, que se exprimem em relações de natureza diversas, sejam elas religiosas, jurídicas ou morais (2003, p. 185-187).

As relações construídas a partir da Festa a São Gonçalo estabelecem entre o *Santo Festeiro* e o *Devoto Promesseiro* uma relação contratual, onde cada uma das partes deve cumprir a sua responsabilidade do contrato, produzindo assim uma forma de *mana*¹⁰⁹. Prestígio e respeito são questões fundamentais na relação entre os promesseiros e rezadores, haja vista que uma vez que o santo executou o milagre, torna-se questão de honra ao promesseiro providenciar o pagamento, que seria o cumprimento de sua parte no contrato, se o devoto promesseiro morrer, como ocorre em muitos casos, alguém da família ou que se comprometeu em ajudá-lo a cumprir o voto, paga a promessa e tudo se encerra no festejo, o qual é regulado pelos ritos da reza e da dança a São Gonçalo.

As rezas são semelhantes à de Santa Cruz dos Valos, e já foram abordadas naquela Festa, mas as danças lá não ocorrem como um rito parte do aspecto religioso da Festa de Santa Cruz, e assim, merecem consideração. Importante destacar que as danças se revestem de impressionante caráter simbólico no grupo de devotos, e de certo modo acabam declarando a vida e a

¹⁰⁹ Mana como prestígio, poder, dom, dádiva, presente, sentido mausiano in: Mauss, M. (2003). *Ensaio sobre a dádiva: formas e razão de troca nas sociedades arcaicas*, p.183-314.

morte da comunidade. Há sempre alguém que morreu e não cumpriu promessa, ou que se encontra em estado dramático que desafia a vida. A morte sempre ronda o devoto promesseiro, o que de certa forma delinea a relação dos devotos os fazendo gravitar entre simples devoção e a condição temporária de promesseiros, configurando as *retribuições* que se dão entre os *festeiros*, *folgazões* e demais *promesseiros* através da comida, da bebida e de ofertas trocadas entre estes, evidenciando aqui o *dar* e o *receber* como ocorrências primárias entre o *santo* e o *devoto*; o *retribuir* torna-se evidente entre *devoto promesseiro* e os *demais devotos* que auxiliam no cumprimento da promessa¹¹⁰, constituindo dessa forma um sistema simbólico próprio onde são estabelecidas as relações, - *em cuja ação são cunhadas as identidades reguladoras do modo de ser participante desta festa*, - realizadas nos tempos da liminaridade, ou seja, no entre ato do calendário das festas tradicionais oficiais da região. Por essa razão apresentamos o quadro abaixo (Fig. 51):

Agentes populares e organizadores da Festa de Santa Cruz	Agentes populares e organizadores dos Festejos à São Gonçalo
Capelão-Rezador	Capelão Rezador
Rezadores	Rezadores
Festeiros (são organizadores)	Todos que participam são Festeiros
Romeiros	Não há
Promesseiros (raro)	Promesseiros (comum), aquele que recebe a Festa em casa
Devotos (maioria)	Devotos (todos os presentes)
Não há	Dançadores

Figura 51 - Quadro de diferenciação das funções entre a Festa de Santa Cruz e São Gonçalo

¹¹⁰ Carlos Rodrigues Brandão nos afirma que tudo se torna em construção simbólica: “as falas-reza e as falas-crônicas, as saudações/despedidas e as rodas são uma só e mesma coisa no ritual: a construção simbólica de um mundo que reconstrói o mundo comum entre os habitantes e migrantes (1981, p. 109-110).

É fundamental observar que, aquele que não está na condição do cumprimento da promessa, já esteve, ou o faz por temor de necessitar, e com isto a dádiva se faz necessária, uma vez que os diferentes agentes religiosos necessitam do apoio uns dos outros para que no futuro possam cumprir as próprias promessas, de modo que jamais haveria uma festa a São Gonçalo se não houvessem devotos disponíveis ao cumprimento dos seus papéis dentro de um festejo desse tipo.

5.2 – SÃO GONÇALO: *Estratégia de resistência popular*



Figura 52 - Imagem de São Gonçalo – Foto: José Edilson Teles

Desse modo, a circulação de tradições culturais entre distintos contextos é na verdade uma forma de fortalecimento das tradições populares frente a práticas em declínio, sendo um deles o aspecto santorial do catolicismo popular conforme a imagem anterior, bem como diante de um catolicismo carismático presente nas paróquias da cidade. São assim tais tradições que nos indicam os elementos comuns a ambas as Festas comprovando a ideia de continuidade de práticas da Festa de Santa Cruz dos Valos nas regiões urbanas da cidade de Franco da Rocha por meio dos festejos a São Gonçalo. Silvana de Souza

Nascimento, ao analisar uma romaria de carros de bois, no interior de uma grande romaria à Festa do Divino Pai Eterno no interior do Estado de Goiás nos indica que práticas de antigas devoções acabavam se revelando mecanismos eficientes de “continuidade de elementos das culturas tradicionalmente rurais e do chamado catolicismo *rústico*”, e, ao mesmo tempo, eficientes em dialogar com certos aspectos das culturas urbanas (2002, p. 92). Neste sentido apresento abaixo um quadro que procura referenciar diferentes práticas que são promovidas em ambos os contextos e nos distintos festejos, ainda que por meio dos mesmos agentes populares e organizadores:

Festa de Santa Cruz (contexto rural)	Festejos à São Gonçalo (contexto urbano)
Rezas de Ladainha	Rezas de Ladainha
Condução dos Rituais por Populares	Condução dos Rituais por populares
Cavalcada/Romaria com andores da Paróquia local até a capela	Andor é montado no local do ritual
Danças secular – fora da capela	Dança no ritual de devoção – dentro da Festa
Não há controle de participação	Controle de participantes
Alimentação nas barracas – pagas	Alimentação compartilhada - doações
Ausência de Sacerdote Oficial	Ausência de Sacerdote Oficial

Figura 53 - Quadro de Rituais das Festas de Santa Cruz e São Gonçalo

É possível afirmar que ainda que se acentue as modificações por ocasião dos processos de mudanças sociais, as mesmas não ocasionaram o desaparecimento dessas manifestações religiosas de caráter popular¹¹¹, muito pelo contrário, é possível perceber, por uma variável de casos específicos, que as mudanças nas cidades por processos de urbanização, e aquelas que por consequência afetaram o campo, terminaram por produzir maior interesse, e em alguns casos uma maior participação da população local no catolicismo pela religiosidade popular.

¹¹¹ É possível observar em casos como aqueles analisado por Carlos Alberto Steil (1996) que em mudanças sociais, econômicas ou de processos políticos contemporâneos, diferentemente do modo como afirmava Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968), que as manifestações populares não desaparecem em virtude de tais mudanças. A respeito ver: Carlos Alberto Steil (1996); Silvana de Souza Nascimento (2002); Carlos Rodrigues Brandão (2007).

Assim, o catolicismo popular local, por meio dos festejos a São Gonçalo, estabelece uma estratégia de superação de um possível estado de alienação quanto ao seu passado (não importando se este passado seja uma construção desta comunidade), e por meio da Festa enfrenta as transformações que sofre na vida moderna, a partir de um festejo que transforma a realidade presente como forma contestação.¹¹²



Figura 54 - Devoto acendendo uma vela para iniciar o ritual da dança – Foto: José Edilson Teles

Os sacerdotes populares no contexto desses festejos a São Gonçalo se percebem parcialmente como agentes de formação, como empreendedores de uma missão, tendo em vista que o sacerdote dessa religiosidade popular não se inscreve no lugar do sacerdote oficial que “vigia e pune” os desvios da comunidade. Contudo, o agente da religiosidade popular procura construir o *status* de que a sua religiosidade é legítima, e que, portanto, merece continuidade, uma vez que para esse, esta sua religiosidade rememora o verdadeiro modo de compreender o sagrado e, pelo modo como esse é ritualizado.

É portanto, compreensível a construção dessa crença popular que reza nas casas ou nas capelas e não nos templos das paróquias; que celebraram a São Gonçalo, um santo festeiro em companhia de Nossa Senhora de Aparecida, uma santa que é negra; ao invés de rezarem ao Sagrado Coração

¹¹² Para Júnior e Gusmão “Torna-se como um momento de desligar-se da realidade, mas totalmente atrelado a ela, servindo de espelho para a sociedade” (2014, p. 147), talvez traduzindo-se como uma espécie de contestação silenciosa. De outro modo, Maria Nazareth Ferreira, defende a idéia de que “a festa sendo, como é, uma categoria da cultura, é um espelho no qual o ser humano se reflete, buscando respostas para sua condição de precariedade frente à vida (2006, p. 63). O que em minha opinião se revela como um despertar da consciência subjetiva frente à vida, diante das questões materiais da existência objetiva.

de Jesus em associação a Nossa Senhora de Fátima, uma imagem europeizada do santo branco; ou ainda de homenagearem a São Benedito, um santo negro, e não a São Pedro ou São João, que é santo branco. Essa questão já se torna um indicativo de que a opção construída pelo e para os indivíduos, são construções que se aproximam da margem dos sistemas de representações oficiais, se afastando dos ritos celebrados dentro dos cânones prescritos, os quais necessitam de seus próprios santos para que representem de modo eficaz o próprio imaginário, suas lutas, suas histórias, contrariando o modo como elas são contadas por meio dos rituais oficiais dentro dos templos. Neste sentido é preciso considerar que há produção de certa autonomia da lógica e da prática popular no contexto dos festejos a São Gonçalo, seja crença, rito ou mito, e que, de certo modo garante com o que o devoto preserve uma forma de moldura e das redes sociais de transmissão de seu próprio saber.



Figura 55 - Devoto conduzindo São Gonçalo à dança – Foto: José Edilson Teles

A própria escolha do local para celebrar São Gonçalo, revela-se num ato de escolha política, como um espaço de resistência e de inversão social das estruturas, que revela esse caráter de inverter determinadas realidades rígidas

da vida, as quais durante os tempos de festas tem seu caráter contestado, tal como o local do culto, a hierarquia, o tempo de realização etc; sendo o tempo e o espaço invertidos, passando assim a um caráter ordinário contestado.¹¹³

Deste modo, percebe-se que os festejos a São Gonçalo são realizados em horários semelhantes aos da Missa em duas paróquias bem próximas daquele local. Que os aspectos de local constroem com o do templo, da igreja. No local do festejo é aberto, cerrado apenas pelos muros laterais, o espaço do ritual não possui janelas, vidraças ou portas suntuosas, em contraste com as Igrejas próximas dali, em um possível indicativo de um ato político de resistência por parte da tradição popular. É assim, nesse contexto da vida urbana, que as narrativas de práticas de uma tradição antiga da cidade, das memórias do campo, circulam por meio destes festejos, buscando de algum modo renovar os quadros, num ato de formação de agentes religiosos dessa denominada tradição popular.

5.3 – DEVOÇÃO RITUAL



Figura 56 - Devotos em oração diante do altar – Foto: José Edilson Teles

¹¹³ A respeito da discussão da inversão dos espaços e do caráter ordinário da vida, veja os exemplos apresentados por Roberto Da Matta, 1973, p. 66-96.

As rezas são dirigidas por diferentes rezadores entre os intervalos das danças. Os rezadores dirigem as rezas, se colocam de joelhos em frente ao altar ou ao andor (Fig. 50 e 56), dependendo da estrutura da Festa. Esses rezadores vão se intercalando a cada parte de danças a São Gonçalo. As danças são dirigidas por folgazões, estes são violeiros, alguns deles são rezadores também, mas nem todos, pois são ofícios diferentes na Festa. É importante considerar que nem sempre aqueles que são capelães-rezadores são os mesmos que executam o papel de folgazão-violeiro que conduzem a dança. Reza tem papel fundamental, considerado um elemento muito importante, e portanto o especialista deverá conduzi-la com muita destreza; a dança é seria também, exige dos folgazões muito técnica e cuidado na execução das voltas, mas permitem erros de seus participantes, o contrário da reza que não permite a pausa para corrigi-la, como dizem alguns participantes: “dança é dança”. Os pares de especialistas se alternam durante todo o evento festivo, os folgazões afinam as violas e as expõem com muito orgulho ao lado dos andores com as imagens (Fig. 57); afinam a altura das vozes, quando acertam a tonalidade cantam e tocam puxando as filas de dançadores.

Quem faz a abertura da festa é o Capelão-Rezador, esse é o sacerdote popular da reza, depois dele revezam os demais rezadores auxiliares presentes, sempre em duplas. Após cada conjunto de rezas de “pai-nosso, ave-maria, e preces a diversos santos”, assumem os folgazões-violeiros, que se colocam a frente do altar, assim que termina o conjunto de rezas. A partir desse momento realiza-se a chamada *volta*, e cada volta é constituída por uma sequência do que eles chamam de *partes*; essas é o conjunto de canções acompanhadas de danças que concluem uma volta. Cada uma dessas tarefas devem ser executadas pelos especialistas correspondentes, a reza pelo rezador, a volta pelo folgazão-violeiro, e as danças pelos devotos dançadores, mas todos os devotos presentes podem cantar respondendo ao mestre violeiro ou aprender a dançar, pois este ritual permite uma margem de erro durante a execução, ele é feito para o aperfeiçoamento e culto ao santo, mas também para o aprendizado dos novos devotos.¹¹⁴

¹¹⁴ A esse respeito veja a forma de execução do mesmo ritual em Itapira São Paulo: “Se uma “reza de terço” pode ser “puxada” por uma dupla de rezadores, uma “função de São Gonçalo”

Após uma sequência longa de reza, conduzida por rezadores, o folgazão-violeiro mestre, como é reconhecido aquele que dirige a dança posterior a sequência das rezas, se posiciona ao lado esquerdo do altar com uma viola em mãos, formando uma fila atrás-de-si, e do lado direito, com outra viola o que é chamado de contramestre, e também é seguido por outra fila de devotos atrás de si. Começam-se as partes que finalizarão cada uma das voltas da Festa.



Figura 57 - Mestre e Contra-mestre violeiros preparando a abertura de uma nova volta – Foto: José Edilson Teles

Os folgazões-violeiros se dividem em duas categorias, ou seja, o mestre, que é aquele que puxa as canções ao Santo, e o contramestre, que é aquele que responde as estrofes, tal como podemos observar na imagem acima. Os violeiros puxam entre duas e três notas musicais durante a execução das danças canções, que se confundem com rezas, sempre assim, puxadas ao som de poucas notas.

Os devotos, dançadores ou não, dividem-se em filas e acompanham essas mesmas filas, do folgazão-violeiro mestre e respectivamente do folgazão-violeiro contramestre. Os dançadores e demais presentes seguem-

exige, primeiro, a atuação demorada dessa mesma dupla que comanda as rezas de ladainhas, as procissões rústicas com os andores roceiros e o cortejo de orações e “cantório” que antecedem “a dança pro santo”. Exige, depois, que a dupla de rezadores dê lugar a uma dupla de folgazões-violeiros acompanhados de sua equipe de dançadores “do santo”, também cantores “de resposta” alguns deles” (BRANDÃO, 2007, p. 301).

nos com palmas, danças e sapateados. Há efusiva alegria, entusiasmo e emoção entre os presentes, não há estado de contrição que escape, a final de contas é uma Festa onde o santo está presente, então existe sempre presente um movimento de liberdade e comedimento, contenção e abertura, um contínuo aceno dos festeiros a dança, mas dentro dos controles e limites do ritual que é dirigido.



Figura 58 - Performance do Mestre e Contra-mestre – Foto: José Edilson Teles

O grupo ritual completa-se em duas filas de devotos dançadores: homens, mulheres em Franco da Rocha, diferente dos clássicos estudos do tema, não se organizam filas por gênero (masculino/feminino) com intuito de separa-los durante as voltas da dança, adultos e crianças também dançavam todos juntos durante a longa cerimônia ao santo violeiro. Os devotos um após o outro, seguindo cada um a sua própria fila, após o mestre e o contra-mestre (a imagem seguinte ilustra a dança a São Gonçalo neste contexto). Nestes instantes sempre ocorrem desorganizações, os mais jovens, ou aqueles promesseeiros iniciados ainda não sabem as regras para dançar, para sapatear ou bater palmas. Os folgazões mestre e contramestre não podem parar de tocar para educar os corpos dos novatos, essa tarefa fica por conta dos rezadores e dançadores mais experientes, conversam com os mais jovens, os orientam e os educam sem qualquer constrangimento, pois como já afirmado no texto “a prática traz a fé” (PIMENTA, 2013, p. 122). Um dos rezadores me

diz em voz baixa enquanto tomo nota: “é assim mesmo, eles vão aprender, logo eles fazem direitinho”. É uma ação performativa. Os devotos acompanham coletivamente a execução das canções que são como as rezas cantadas ao santo violeiro, sempre guiadas pelos folgazões num movimento de ida e volta que se inicia diante do altar (conforme a imagem acima nos dimensiona) e segue até o final do salão, retornando ao altar com danças e canções, obedecendo ao sentido das duas filas conduzidas pelos folgazões, como se fizessem um círculo para fora do altar se encontrando no final, se posicionando ao lado um do outro (mestre e contramestre), e conduzindo os dançadores novamente até o altar, até que as partes acabem e a volta finalmente se feche.

De acordo com o Sr. Caetano, que acumula as funções de *capelão-rezador* e de *folgazão-violeiro*, cada “volta” pode conter entorno de 10 “partes” (cantos e danças), sempre a depender do mestre que conduz a volta. Abaixo segue um quadro explicativo destas funções nos festejos:

<ul style="list-style-type: none"> - A Festa dirigida por um Capelão; - Uma Festa realiza seis ou mais voltas a São Gonçalo; - Cada volta é intercalada por um conjunto de rezas de ladainhas; <p>Uma volta contém cerca de dez partes</p> <p>Uma Parte é um conjunto de danças com canções dirigidas por folgazões-violeiros, também chamados de mestre e contra-mestres folgazões, os quais são seguidos por dançadores</p>	<p>Dançadores são todos os devotos que participam das votas e dançam na Festa</p> <p>Devotos são todos os presentes que manifestam devoção a São Gonçalo em solidariedade ao promesseiro</p> <p>Promesseiro é o devoto que fez a promessa ao santo, e para pagá-la convidou o capelão-rezador para conduzir a festa e trazer os festeiros</p> <p>Festeiros são os convidados a festejar a São Gonçalo</p> <p>Capelão é o dirigente da Festa</p>
--	---

Figura 59 - Quadro elucidativo da função de São Gonçalo

Uma “volta” pode durar de trinta minutos até uma hora e uma Festa de São Gonçalo realiza-se com a execução de seis *voltas* mais as rezas. Se um

mestre for hábil em memorizar os cantos, ele pode conduzir uma *volta* e concluí-la, explorando um repertório maior ou menor de cânticos de festejos, desde que tenha uma boa memória, não tendo qualquer problema se um mestre repetir cânticos já entoados em outras voltas por outros folgazões.



Figura 60 - Dançadores de São Goçalo exprimindo suas performances – Foto: José Edilson Teles

Trocam-se passos e cumprimentos durante a execução, simulam-se aproximação dos corpos, como se devotos dançadores fossem se abraçar, seguram-se velas acesas ou imagens de São Gonçalo e quem não trouxe São Gonçalo pode retirar outra imagem de outro santo do altar, uma pequena Nossa Senhora, mas terá que devolver no lugar (Fig. 55). A imagem anterior nos apresenta uma dimensão da dança e da devoção a cada parte executada pelo folgazão.

O mestre folgazão, na imagem acima, realiza um movimento entre o altar (área coberta) e o final do salão (área descoberta), conduzindo a fila, entre sapateados, palmas, danças e canções. O mestre folgazão faz esta fila girar entre o altar e o final do salão revelando uma verdadeira performance dos corpos. Uns cantam e outros rezam, como Sr. Caetano me diz, mas ele consegue conduzir uma “volta” cantando entorno de dez partes. Ele afirma que já chegou a executar numa só volta até vinte partes a São Gonçalo, mas disse

“que é muito puxado”, “que evita cantar muitas canções assim”, ele fala assim, aparentemente se orgulhando do feito que já realizou. Aqui percebemos que seu pensamento se aproxima daquilo que outro interlocutor afirma em Itapira que “rezador bom tem que mostrar o que vale na reza” (BRANDÃO, 2007, p. 303), revelando que o agente popular tem que provar que sabe fazer a fé acontecer, é preciso tomarmos nota da necessidade de compreendermos conjuntamente que, os mitos e os ritos permitem aos participantes experimentarem intensamente uma performance que utiliza diferentes formas de comunicação, no sentido de comunicar os valores que são criados e inferidos pelos autores, agentes popular ou devotos leigos, durante o ritual ou transmissão do mito pelas memórias e causos contados na vida e na Festa.

Não pude deixar de notar que a cada nova volta ocorre uma troca de mestre e contramestre, em que se marca a abertura de uma “nova volta”. A cada nova volta aberta, inicia-se novamente cerca de 10 “partes” ou mais do ritual composto de danças, canções, sapateados, palmas e rezas.

Assim, encerra-se a volta e todos, ou aqueles que puderem, se colocam novamente de joelhos para outra rodada de rezas, e em seguida entra em cena novos rezadores. Esta cena repete-se longamente, das oito horas da manhã até umas quinze horas, na parte da tarde¹¹⁵, entre intervalos para café, almoço e um lanchinho e outro, sempre intercalando o ritual dirigido por folgazões-mestres e contramestres, dançadores e rezadores, todos acompanhados pelos devotos presentes.

Ao final da Festa todos estão exaustos, mas, a ideia presente é que “valeu o sacrifício a São Gonçalo”, o pagamento da promessa ao santo, realizada pelo devoto promesseiro, neste sentido, afirmava-me um senhor bem idoso presente, que muito rezava, mas não acompanhava as danças por causa de sua idade. Outro devoto de São Gonçalo dizia-me que o santo foi o que mais atendeu e ouviu suas *petições e agradecimentos neste ano*.

¹¹⁵ Existem festas a São Gonçalo que são realizadas durante a noite, em forma de vigília. Em Franco da Rocha os depoimentos dos rezadores e festeiros com os quais conversei deram conta de que todas eram realizadas durante o dia, aos sábados ou domingos. No caso estudado por Carlos Rodrigues Brandão, entre Minas Gerais e São Paulo, ele descreve festas a São Gonçalo realizadas durante a noite, e que eram precedidas de cortejos com o Santo Violeiro, além de cortejo de dois outros santos: Nossa Senhora de Aparecida e São Benedito (1981, p. 51).



Figura 61 - Dança de São Gonçalo - As filas se encontrando – Foto: José Edilson Teles

5.4 – DEVOÇÃO E SOCIABILIDADE

Enquanto tudo isso ocorre, outros devotos conversavam, tomavam café e observavam com respeito àqueles que participavam do ritual. Diversas mesas e cadeiras ficaram espalhadas ao redor, como se fosse um salão de uma festa com uma pista de dança no meio. Nelas serviam-se café e um lanchinho para aqueles que estavam chegando. Devotos de municípios próximos também chegavam para participar. Grupos de rezadores de Atibaia e Jarinu, e um dos mestres que se apresentou e que também conduziu uma das partes, vinha de Campo Limpo Paulista.

O sr. Laurindo, um dos mais antigos mestres da Festa de São Gonçalo deste grupo, afirmou que nem o padre era capaz de rezar a São Gonçalo, porque toda reza é um ritual memorizado, e somente o devoto é capaz de fazê-lo, e somente um mestre é capaz de realizá-lo.

De acordo com o sr. Laurindo, a reza de São Gonçalo está relacionada à penitência, à gratidão do devoto por alguma graça alcançada. O sr. Laurindo

creditava a capacidade de se guardar na memória os atos da Festa, as rezas e as canções e isso tudo atribuía ser dom de Deus.

A dança de São Gonçalo é precedida da reza de ladainha, conduzida pelo Capelão-Rezador. A dança é um movimento cíclico que se completa com a canção, com reza e com muito sapateado e palmeados, do altar ao final do espaço físico, num ir e vir, onde os devotos se esforçam com dedicação para cumprirem o ritual, inclusive numa dança com a própria imagem do santo, seja amparando uma vela acesa em suas mãos ou a imagem de São Gonçalo que é levado a dançar com o devoto¹¹⁶, observemos as imagens abaixo.



Figura 62 - Devotas se organizando para a dança – Foto: José Edilson Teles



Figura 63 - Devota segurando imagem do santo e uma vela acesa – Foto: José Edilson Teles

¹¹⁶ Veja o que observa Carlos Rodrigues Brandão num momento do ritual: “os dançadores promesseiros caminham até o altar. Forram as mãos com um lenço e retiram santos, imagens de parceiros (...) um homem envolve São Gonçalo em seu lenço, outros dois fazem o mesmo com duas outras imagens. Sobra ainda uma imagem e um rapaz apanha. Algumas imagens estão amarradas com pequenas fitas coloridas que promesseiros anteriores deixaram, depois de haverem dançado com o Santo” (1981, p. 46).



Figura 64 - Devota de São Gonçalo se preparando para a dança – Foto: José Edilson Teles

As mulheres são fundamentais na divisão do trabalho, das atividades, são devotas em sua maioria, promesseiras quando recebem São Gonçalo e os festejos em suas casas, mas são unicamente as responsáveis pela organização da refeição e pelo ambiente de promoção dessa sociabilidade.

Observei que, durante os momentos em que os homens esticavam uma lona, corrigiam a posição de uma mesa que sustentaria o andor para abrigar as imagens de santos e diversos formatos de São Gonçalo, ou mesmo enquanto afinavam uma viola ou violão, no caso dos mestres e contra-mestres folgazões, percebia que simultaneamente as mulheres estavam preocupadas com a organização da mesa, com o funcionamento da cozinha, com o serviço do café, com os detalhes dos temperos, com as prendas, com o pão servido e com o acolhimento daqueles que chegavam.

Contudo, ambos se preocupavam com a devoção, vi diversas vezes as mulheres se ocupando de organizar as imagens dos santos, que estas e outros traziam, para que ficassem bem organizadas sobre o andor e o altar. Algumas

se preocuparam em distribuir velas àquelas mulheres que não tinham uma imagem de São Gonçalo e também em manter as velas acesas, as imagens anteriores apresentam essa ocupação com a devoção, com o cuidado em pagar a promessa a São Gonçalo dançando com ele, com dedicação e cuidado com detalhes (Fig. 62, 63 e 64). É importante observar que a dança enquanto ato simbólico preponderante nesta festividade apresenta-se como parte do *ethos* do povo religioso. A dança é considerada uma prática importante para o grupo ao representar aspectos da visão de mundo do coletivo e por apresentar coisas verdadeiras e muito séria, reverenciada, de muito respeito, como alguns depoimentos tomados durante a Festa:

“São Gonçalo é muito bom”. “São Gonçalo é minha maior devoção, eu também rezo a Nossa Senhora, mas eu sempre vou a Festa de São Gonçalo, rezo e danço bastante”. “Eu danço para ele (São Gonçalo), danço pela promessa”. “É muito respeitoso, você vê que aqui não é igual dançar por aí nas festas, a coisa aqui é séria”. “Se dança pela alma, a dança é feita pra alma de alguém, ou pela nossa mesma”. (Diferentes depoimentos de devotos durante a Festa de São Gonçalo)

As preferenciais morais e estéticas que apoiam a crença reproduzida nesta ordem especial de sentimentos e emoções, de um tipo de vida centrado num calendário de crenças, forma-se em uma realidade onde os ensinamentos são transmitidos por exemplos de vida responsáveis por um padrão de significados presentes em cânticos e ladainhas, como a seguir:

Meu São Gonçalo veio lá do Céu
Está todo formado de flor
Pra esta alma subir no Céu
Junto com Nosso Senhor.

Quem acompanhar meu São Gonçalo
Olhe que está bem acompanhado
Meu São Gonçalo lhe dê vida e saúde
Oi nunca deixe faltar nada.

Eu vou cantar neste altar
Pros meus senhores que estão dançando
Oi quem dever pra São Gonçalo
Oi lá na hora de ir pagando.

Oi prestem atenção no verso
Que eu agora vou cantar
Cada quem que fez promessa
Tire o santo do altar.

Passagens ricas de significados como essa acima reúnem símbolos convencionais de perfil figurativo responsáveis por uma realidade religiosa que expressa tudo que não pode ser confirmado pelo processo racional da tradição. Assim, tais elementos simbólicos presentes nestes atos sociais religiosos, refletem trajetórias culturais responsáveis por um significativo marco na cultura brasileira tradicional.

5.5 – RITUAL – TRADIÇÃO/RENOVAÇÃO

O sr. Manoel, mestre de reza de São Gonçalo afirma que a renovação de novos rezadores é um dos grandes problemas na Festa. Poucos jovens se envolvem para participar da Festa. Neste instante ele me aponta na Festa apenas uma menina que participa das rezas e das danças e um rapaz que já é contramestre e a menina, ainda uma criança, reza junto com os demais participantes da Festa de São Gonçalo. Por essa razão a Festa de São Gonçalo permanece aberta a realização para além do calendário de festas católicas e para além das atividades paroquiais, pois atua como um espaço estratégico de apelo a participação popular, gerenciando a atração exercida pela dança, pela música e pela reza. Esse apelo a sociabilidade por meio da Festa proporciona o desenvolvimento de vínculo sociais por meio da valorização de uma devoção intimista e santorial, mas que permanece aberta para educação dos sentidos para numa religiosidade que pode ser celebrada a qualquer momento, bastando o devoto promesheiro combinar com o capelão

uma data, e este mobilizar os festeiros em direção a casa do devoto pagador de promessa.



Figura 65 - Jovem violeiro iniciando no ofício de contra-mestre – Foto: José Edilson Teles

Essa mobilização da Festa ocasiona uma preocupação nos organizadores mais velhos a fim de que os mais jovens, crianças e adolescentes participem das danças, dos festejos e sejam introduzidos aos poucos nas tradições religiosas católicas populares. As meninas mais jovens são introduzidas na Festa por meio da dança, já que o ofício de mestre e contra-mestre é um ofício reservado aos homens. Meninas acompanham suas mães, devotas ou promesseiras, e aprendem a organizar a Festa, a fazer as refeições, a rezar e dançar para São Gonçalo. Os meninos aprendem a rezar, dançar e, em alguns casos, a tocar, sendo iniciados primeiramente como contra-mestres¹¹⁷.

Assim, São Gonçalo marca uma mudança na transmissão da tradição católico tradicional no município Franco-Rochense, deixando de ser religiosidade localizada, extática, uniforme, realizada como um catalisador de uma memória cultural que, no entanto, perpetua-se e agora desenvolve a

¹¹⁷ Considerando as observações de Evans-Pritchard acerca dos Zande, podemos inferir que, respeitada as peculiaridades de cada grupo, uma estrutura de apoio se reforça nos momentos de mudanças sociais profundas, tendo em vista que os grupos ou sociedades tradicionais procuram reproduzir suas tradições por meio de associações, iniciações ou ritos (1978, p. 257). No caso franco-rochense é perceptível que os agentes da religiosidade católico-popular procuram viabilizar a transmissão de valores culturais tradicionais por meio da reelaboração destes festejos a São Gonçalo.

estratégia de circular por meio de uma rede de religiosidades populares ainda mais marginalizada, longe do controle da religiosidade institucional oficial, de casa em casa, itinerante, por meio de encomenda de rezas, novenas, e principalmente por meio dos festejos a São Gonçalo que reproduzem e fortalecem vínculos sociais e retomam a tradição popular de um catolicismo que não permanece mais restrito ao contexto rural do município, circulando onde houver promesseiros, devotos e festeiros que se interessam por receber uma Festa. Tudo sempre dirigido por sacerdotes populares sejam capelães, rezadores, folgazões ou mestres festeiros, mas sempre populares, não há padre, não há bispo, mas há igreja na forma como as pessoas acreditam e praticam essa fé. A Festa de Santa Cruz dos Valos e os Festejos à São Gonçalo são entrelaçadas por seus atores, mas também por suas práticas devocionais e laços de solidariedade.

Percebemos que o catolicismo popular adquire características diferentes neste contexto, ele deixa de ser estático, de pertencer a uma região; em nosso caso sacerdotes populares circulam não somente no município, mas se solidarizam numa rede de religiosidade que circula entre municípios vizinhos, passam a integrar um calendário popular e não oficial, desvinculado diretamente da igreja oficial, inclusive com festejos que ocorrem nos mesmos horários das missas oficiais; e ainda, as formas pelos quais esses festejos foram observados pelo autor citado, davam-se em cerca de três até nove dias, como nos casos em que realizavam-se com base em novenas, no entanto, no caso em que observamos a Festa inteira é realizada num único dia e final de semana, atendendo a expectativa do indivíduo que vive no contexto do tempo do contexto urbano, marcado pela vida do trabalho, que divide (recorta) seu tempo e oferece seu sacrifício aos deuses nos finais de semana, horários noturnos ou feriados de trabalho. A religiosidade se acomoda a um novo formato para expressar suas práticas e tradições, buscando ainda assim incluir novos atores e agentes na manutenção desta tradição de um catolicismo popular festeiro e devocional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar os festejos populares de Santa Cruz dos Valos e as extensões de suas práticas religiosas populares nos festejos de São Gonçalo buscamos determinar o entrelaçamento entre religião-tradição-cidade. Desse modo, tal estratégia exigiu-nos uma abordagem etnográfica que observasse o movimento da religião entre o contexto urbano (cidade) e o contexto rural (bairro do Mato Dentro), permitindo-nos perceber a dinâmica sob a condição de *liminaridade*, um estado de transformação profunda da comunidade local que suspende os dramas ocasionados por essas modificações nas festas religiosas populares. Ou seja, invoco um conceito limite para a antropologia do ritual e dos símbolos, e trato especificamente de compreender o liminar como aquilo que nos impõe uma condição de suspensão para transformação, quer essas mudanças se deem no estado de transição política, econômica ou religiosa, ou até mesmo no seu conjunto.

Neste sentido, pude observar uma religiosidade como num movimento de um pêndulo, que não se encontrava nem plenamente em conformidade com os domínios da instituição oficial e de seus cânones que determinam os limites; nem por outro lado “popular plenamente”, sem limites, num completo sistema de códigos de um mundo mágico, divorciado das condições da racionalidade da vida. Pelo contrário, percebi uma religiosidade que escorrega entre um lado e outro deste pêndulo, que como práticas culturais denominadas de tradicionais em suas construções são desenvolvidas, celebradas e ampliadas, num movimento pendular, de um contexto até outro contexto da cidade, tomando como estratégia própria da condição de liminaridade ou de transição, da religião moderna da cidade, capaz de se transformar, de se modificar, e de pouco a pouco se reinventar buscando se conectar a um passado marcado por diferentes narrativas, cujo intuito se torna atender a demanda de um grupo de indivíduos que procura, por meio da religião invocar narrativas de sua história, de sua cidade, que são narradas por seus pais e avôs, entrelaçando a vida econômica, a cidade e a religião, construindo narrativas sobre a vida, inventando e reiventando as tradições da própria cidade.

De modo que a tese destaca a centralidade da etnografia na pesquisa e o valor de sua abordagem como fundamental, do uso de imagens desta religiosidade popular observada para realçar a beleza dos ritos que buscam atualizar a memória de seus organizadores. O intuito da retomada do debate sobre essa religiosidade popular, em alguns pontos específicos da tese, se dá em virtude da necessidade de colocar o campo de estudos da religião em movimento, sob uma perspectiva comparativa da retomada de temas clássicos, fazendo com que a análise retratada em seu aspecto micro possa dialogar com as referências desta mesma área, partindo de uma observação de um ritual específico, pontuando aquilo que a problemática transcende na ocupação do espaço exclusivo da igreja ou da capela, fazendo conexão com temas mais amplos da vida na cidade.

Neste sentido, a tese toca nos espaços de vida, do trabalho e da moradia, uma vez que como espaços de sociabilidade, de convivência e de solidariedades desvelam o caráter ordinário, cotidiano e presente, não somente da geografia e política local, mas de que tipo de indivíduo que habita e trabalha ali, e de que modo esses aspectos contribuem para compreender o seu *ethos*. O rural e o urbano neste sentido são tratados como imbricados, necessários para compreender uma trama social que se revela como um fato social total, auxiliando na compreensão do conjunto de práticas relacionadas aos festejos de Santa Cruz e de São Gonçalo, uma vez que, para que possamos acessar a Festa como um todo, necessitamos desenvolver minimamente um diálogo com as preocupações religiosas que a conectam.

É deste modo que observo as práticas devocionais ritualizadas a partir da Festa de Santa Cruz dos Valos, denominada a festa tradicional do contexto rural da cidade, limitadas à um lugar específico, que é a Capela dos Valos, e à um tempo específico, cuja recorrência se dá durante o mês de maio conforme calendário anual de festejos católicos. Ocorre que tais práticas começam a se desprender do calendário fixo e anual e a se movimentar de forma nômade em direção a locais menos fixos, como: as casas de devotos e até mesmo locais cedidos para fins de realização de festejos.

Essa movimentação de práticas culturais mobilizadas por intermédio de devotos promotores da religiosidade popular, fizeram com que tais crenças e

práticas circulassem para além do local da sua realização, que era considerada como a Capela dos Valos no bairro rural. O que antes era ritualizado e reclamado como legitimamente único e puro pela comunidade local, transpôs o interior do contexto rural tradicional de sua realização, ampliando assim tanto a temporalidade do calendário religioso, como que ultrapassando os limites físicos de circulação das crenças sagradas, uma vez que sua expressão, extravasa o contexto rural chegando até na região central da cidade, como um pátio de estacionamento de carros no centro da mesma.

Ainda há o elemento de formação de identidade do peregrino, que no caso da Festa de Santa Cruz dos Valos atrai para si o tradicional peregrino formado na devoção popular, mas também o turista, o curioso e outros consumidores de serviços religiosos. E para isso, o meio ou instrumento utilizado para essa transposição de crenças e de ritos populares, passa a ser realizado por meio de uma outra festa. Ou seja, o festejo a São Gonçalo caracterizado pelo seu nomadismo geográfico, pela sua capilaridade e capacidade de condução das mesmas crenças populares celebradas na Festa de Santa Cruz, coloca em circulação o lúdico, a alegria, a fé, a crença nos santos e, em especial emula as práticas tradicionais do catolicismo popular local por meio de São Gonçalo. Encontramos aqui a continuidade da tradição para além do contexto local, numa estratégia dos sacerdotes populares colocar para circular rituais tradicionais em diferentes regiões da cidade.

A Festa a São Gonçalo se torna uma celebração do popular por meio da renovação de estilo, do modo de fazer, da maneira de se conquistar, da estratégia de circular o popular; ao mesmo tempo apresenta a continuidade da crença, que de certo modo é até mais moralista e rigorosa quanto aos costumes, uma vez que nos festejos a São Gonçalo não se permite a bebida alcoólica e a refeição é racionalizada, diferente de como ocorre na Festa de Santa Cruz.

O festejo a São Gonçalo acontece num calendário intermitente entre o oficial que pertence ao controle da igreja e, o qual confere uma data para a ocorrência da Festa de Santa Cruz dos Valos, e aquele que é invocado pelo promesseiro e devoto, que decide pagar sua promessa em qualquer dia do ano, no tempo que ele quiser. Assim, São Gonçalo se apresenta como uma

estratégia de recomposição da fé que existe no período entre a Festa principal, que é Santa Cruz dos Valos, e o calendário oficial de devoção individual de cada fiel. Neste caso ele ocorre na flexibilidade da recorrência da Festa de São Gonçalo no período que cessa a Festa de Santa Cruz, e portanto, trata-se de uma religiosidade católica do “entre-atos” de manutenção da fé, de fixação do sagrado.

Importante destacar que a tese possibilita encontrar as classificações criadas pelos próprios interlocutores da religião popular, os quais nomeiam seus próprios atores, instituem seus próprios papéis e determinam a valoração para atuação de cada membro desta comunidade dentro do contexto da Festa religiosa; de outro modo revela os conflitos existentes na comunidade entre a crença popular e a crença oficial, entre os sacerdotes populares e os sacerdotes oficiais, entre os organizadores e o poder público, entre a devoção popular e os festejos, entre os limites reeditados tanto do sagrado como do profano nesses espaços de realização dos rituais da Festa. É certo e observado durante a pesquisa que, tanto as fronteiras geográficas, econômicas e políticas entre rural e urbano, quanto as da religião popular e erudita, entre a construção do que seja considerado sagrado ou profano, são fronteiras borradas, constituídas de elementos em constantes transições, transformações, modificações, indicando uma relação dialógica por parte da religiosidade popular que se apresenta como um termômetro das mudanças sociais desse local.

A Festa de Santa Cruz dos Valos e os festejos a São Gonçalo se tornam um espelho, uma imagem, um reflexo pelo qual observamos as transformações sociais no indivíduo francorrochense. Além disso, conseguimos perceber como este indivíduo se constrói, como ele se pretende, como ele se concebe por meio de suas narrativas de um passado construído a partir de relatos fragmentários e algumas vezes contraditórios.

Assim, dos problemas destacados acima, para que possamos ter clareza de que a religiosidade local vive num estado de liminaridade sob constante transformação, primeiramente torna-se necessário observarmos na tese aquilo que chamamos de paisagens, categoria que nos possibilita pensar e observar tanto as paisagens da natureza, das modificações *físico-biológico* do percurso

entre a cidade e a região rural do Mato Dentro, quanto suas transformações culturais relacionadas com o *lócus* de sua experiência total de vida; ainda, as mesmas paisagens nos possibilitam enxergar as modificações no cenário religioso local e a perceber que o catolicismo popular se coloca de frente ao crescimento pentecostal nessa região rural. Também privilegiamos, neste contexto do debate sobre a paisagem, a evolução do conceito de religiosidade popular e da noção de catolicismo popular, pontuando aspectos práticos da religiosidade local, uma vez que esta é uma classificação que escapa às definições previsíveis, haja vista que o popular se reinventa a cada nova organização de festejos, de encontros ou de rezas, pontuando as específicas características desta religiosidade do bairro do Mato Dentro em Franco da Rocha anualmente, numa dialética da construção da religiosidade. É compreensível portanto que as transformações não sejam radicais, mas a cada narrativa que recolhi e descrevi sobre a religião, sobre a fé, e sobre a devoção desses populares, pude observar o quanto ela varia de uma geração de devotos para outra, e mesmo entre aqueles da mesma geração de um período narrado a outro. Basta uma década e as narrativas nos possibilitam ver outra forma de tradição e religiosidade diferente da narrada anteriormente.

Outro ponto importante na tese é da possibilidade de descrever como o devoto se constrói como um indivíduo daquela comunidade, como ele se representa ali, a partir dos seus diferentes papéis sociais. Aqui, não é possível desvincular a atuação de cada um conforme a classificação indicada por eles mesmos, sejam os meus interlocutores entrevistados formalmente ou tendo apenas suas práticas observadas durante minha estada nos festejos populares. De um simples devoto, sem muita participação na organização, até o mais atuante, como no caso dos romeiros, festeiros e rezadores, todos se conectam pela fé, que desvela uma devoção à Santa Cruz; considerando ainda uma crença legitimadora no mito de que esta Festa se constitui a verdadeira tradição de ser um legítimo francorochense do passado, numa formação de relações e práticas constituinte de identidades. A busca pela memória de uma Franco da Rocha rústica, rural, ainda não tão afetada pela cidade de São Paulo torna-se uma constante nos depoimentos e narrativas dessa tese. Esse tema perpassa o transporte, a agricultura, a escola, a moradia, a economia, mas

principalmente a religião. O grande problema de narrar a Festa de Santa Cruz dos Valos, seja de dez, vinte, trinta, quarenta ou cinquenta anos atrás, é o de captar e valorar o quanto tudo mudou para o devoto, há sempre “um lamentar” por parte de alguém. Mas, como contraponto, ao celebrar a Festa, é perceptível uma estima de confiança que recupera-se nesse passado heróico e mítico narrado pelos devotos participantes durante a Festa. A Festa de Santa Cruz por meio de seus devotos celebra o passado, exalta seus heróis políticos, que em sua maioria são homens, pois poucos narram a participação das mulheres que contribuíram para que a Festa não acabasse.

Uma outra questão fundamental é de que os seus principais agentes populares, os que promovem a Festa (romeiros, festeiros e rezadores), sempre discordam quanto ao valor de cada etapa ritual da Festa de Santa Cruz dos Valos. Quanto a São Gonçalo a relativa pacificação sobre os rituais e sobre a manutenção destes ritos. No caso de Santa Cruz dos Valos o romeiro defende que a cavalgada é o elemento mais importante do conjunto de rituais, enquanto que o festeiro defende os festejos ao redor da capela como o elemento que unifica a todos, mas o rezador condena a todos pelo que chama de “desvios”, e invoca as rezas e devoções através das novenas, como o elemento primordial que fizeram nascer a Festa de Santa Cruz, e portanto reclama ser este o rito principal.

Aqui neste ponto, observo que a romaria parecia ser mesmo o elemento fundamental e catalizador de todo o evento, no entanto, após os diversos depoimentos e de fazer um balanço dos relatos etnográficos, foi possível deduzir que o fundamental mesmo é a “Festa” no seu conjunto completo (romaria/reza e festejos nas barracas). A Festa com todos os seus rituais é que se faz um cimento entorno do debate da memória, da tradição e da vida para a comunidade rural. É verdade que a reza tinha mais força no princípio, quando a novena era o elemento propulsor dos encontros, isso há décadas atrás, e que a romaria foi quem conectou o interesse da cidade pela religiosidade rural da capela, e que todos os devotos gostam de combinar as rezas, cavalgadas com as visitas as barracas ao redor da Capela dos Valos, bebendo e comendo, o que de fato acaba revelando que a força da tradição encontra-se na Festa em

sua totalidade, com todos os seus rituais conectados, mantendo-se um núcleo importante de tradição popular na cidade.

Constatamos para além da Festa de Santa Cruz a existência de um conjunto de outros festejos populares na cidade, como: núcleo de romeiros a Basílica e Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, da Romaria a Pirapora do Bom Jesus que parte da cidade de Franco da Rocha; de um conjunto de devoções e festejos populares menores como: uma cavalgada a Serra dos Cristais realizada anualmente, essa é uma região rural na divisa de Franco da Rocha com Jundiaí, e também dos festejos a São Gonçalo, que despreende-se de um calendário rígido, circulando em toda a cidade, tornando-se possuidor de um conjunto de rituais menores ricamente sofisticado, tendo seus agentes promotores forte conexão com a Festa de Santa Cruz dos Valos.

É na Festa de Santa Cruz que o popular ganha força em termos de evento, numa dimensão de publicidade. No entanto, como demonstramos ao longo da tese uma romaria sem barracas e sem festeiros não convida os devotos a participação de seus rituais, nem mesmo a reza no interior da Capela dos Valos, e no dizer de alguns populares essa falta de conexão dos rituais: “produz menor volume de gente”, ou, como outros festeiros “rende uma Festa menos alegre”, ou ainda: “diminui seu encanto”. Conforme me disseram alguns dos romeiros em depoimentos: “na Festa a gente encontra os amigos, conversa, come e bebe”. Assim, não pode faltar diversão ao conjunto de ritos que cria a performance da Festa religiosa popular; ela deve possuir *reza, prece, promessa, pagamento da promessa, ex-voto, sacrifícios*, tal como: cavalgada, caminhada, trabalho na organização que a antecede a Festa e dedicação a organização durante a mesma, mas não se pode renega-la como um todo. Inclusive durante a pesquisa, percebo que uma parte dos conflitos entre festeiros e sacerdotes oficiais ao longo dos últimos anos, se deram por conta da discordância dos padres da paróquia Nossa Senhora de Fátima com a venda de bebida alcoólica nas barracas ao lado da Capela, o que alguns deles tentaram coibir sem sucesso, os festeiros-organizadores sempre discordavam e e venceram o assunto, e a censura acabou não prosperando.

Assim, a Festa torna-se o elemento fundamental, condutor da produção das narrativas da memória da tradição, e também o elemento que cataliza todos os demais rituais transformando-os num único ritual chamado Festa de Santa Cruz dos Valos, pois nenhum elemento se produziria desconectado do outro sem retirar o sentido de Santa Cruz dos Valos; ao mesmo tempo consegue operar separadamente cada um dos elementos, fazendo com que suas tensões promovam uma conexão das partes da Festa com o todo dela. Santa Cruz dos Valos não é uma Festa, se ela não conectar as rezas de ladainha e a atuação do capelão e seus auxiliares rezadores, junto com a cavalgada ou romaria e a atuação de seus romeiros, e estes se interligam as montagens das barracas junto com os festeiros, com as suas refeições e bebidas, transformando todos estes, em seus diferentes papéis, em unicamente: *devotos de Santa Cruz dos Valos*.

Assim, torna-se relevante, por fim, considerar o papel dos rezadores, devotos de variados santos, que não se contentam com encerramento da Festa de Santa Cruz Valos em apenas dois dias de Festa uma única vez ao ano no mês de maio. Tendo em vista que a Festa de Santa Cruz não se repete na cidade, sendo essa a única chance em um ano de se participar da Festa. Assim, boa parte dos devotos de Santa Cruz dos Valos atuam nos demais dias do ano em um calendário paralelo, estes mesmos agentes repetem diversos ritos populares desta tradição católica por meio dos festejos a São Gonçalo, considerando as peculiaridades do santo violeiro, o qual não necessita observar um dia específico do calendário sagrado, bastando que o devoto promesseiro ou aquele devoto de sua família ou não, que tenha prometido Festa ao santo antes de seu falecimento, a reclame. Caso o morto tenha em vida comunicado a alguém vivo o seu desejo de pagar a promessa, este pode auxiliá-lo no cumprimento do dever, mesmo que não tenha feito esse pedido a ele. Neste caso, todos os agentes populares entram em cena, cada um executando seu próprio papel, ligados por vínculo de solidariedades com o santo de devoção e com o morto ou a família desse, e estes por sua vez num contrato de reciprocidade prestam homenagem ao santo folgazão com muita festa, que neste caso é São Gonçalo. São Gonçalo leva à cidade as práticas populares de Santa Cruz dos Valos. Essas festas se conectam, não por seus

propósitos específicos, mas por suas práticas religiosas populares. Embora sejam festas de nomes distintos, observamos a continuidade das práticas populares da Festa de Santa Cruz, reproduzidas nos pequenos festejos a São Gonçalo, mobilizando toda tradição católico-popular e reeditando essa tradição no cumprimento de nova promessa de festa.

Assim, a religiosidade popular francorochense é uma constante festa que procura reproduzir e reconstruir um sistema de significados por meio de narrativas de memórias, estas disputam a construção da tradição de uma cidade por meio de uma religiosidade denominada de popular, não dirigida e organizada pela religiosidade oficial com seus cânones, que por outro lado também reflete uma sociedade em constante mudança, em transformação, em estado de intensa transição.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALMEIDA, Luiz Nunes. *Rio Tietê: Estrada líquida do Espírito Santo*. São Paulo: Scortecci, 2013.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2010.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre as fragilidades dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BORGES PEREIRA, João Baptista. *Italianos no mundo rural paulista*. São Paulo: Pioneira, 1974.

BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

_____. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Fronteiras da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje*. São Paulo: Estudos Avançados/USP, Out/ 2004, vol.18, nº.52, p. 261-288.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 3ª ed. Uberlândia/MG: EDUF, 2007.

BARRERA RIVERA, Paulo Dario. *Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs*. Juiz de Fora/MG: Numen/UFJF, Y. J, n. I, 2000. p.69-94

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 14 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

CAILLÓIS, Roger. *O sagrado de transgressão: teoria da festa*. Florianópolis/SC: Outraversia, 1º semestre de 2015, nº 19, p.15-56.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. et al. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Secularização e reencantamento: emergência dos novos movimentos religiosos*. In: BIB, São Paulo, nº 56, 2º semestre, 2003, p.55-69.

CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11 ed. Rio e Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Luzes e sombras no dia social: O símbolo ritual em Victor Turner*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n.37, p. 103-131, jan/jun. 2012.

CESAR, Waldo. *O que é "popular" no Catolicismo Popular*. (in) Reb.36, fasc.141. Março, 1976, p.5-19.

CHAVES, Alexandre da Silva. *Do sacerdote ao profeta: presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana*. São Paulo: Reflexão, 2012.

_____. *Pentecostalismo: religião em transição*. São Paulo: NURES, 2013, Ano IX, Nº 24, maio/agosto, p. 1-19.

_____. *Revisitando o conceito de secularização a partir da diversidade religiosa no Município de Franco da Rocha*. São Paulo: NURES, 2015, Ano XI, Nº 30, maio/agosto, p.1-16.

_____. Mito como pensamento selvagem: por uma epistemologia do mito. in: LEITE, F. B.; TELES, J. E. (org.) *Hermêuticas do mito: ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário* Curitiba: Prismas, 2018. p.113-133.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Trad Patricia Farias. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Cotidiano e romarias na terra de mãe de Deus*. In: Rituais, dramas e performance. Fortaleza: UFC, 2011. p.215-236.

DELEUZE; Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34, 1995, (vol 2).

DAWSEY, John Cowart. *Victor Turner e antropologia da experiência*. São Paulo: Cadernos de Campo/USP, 2005, nº 13, p. 163-176.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar; CNPQ, 1986.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

ECO, Humberto. *Os limites da interpretação*. Trad: Perola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ENGELS, Friedrich. *Sobre a questão da moradia*. São Paulo: Boi Tempo, 2015 [1872-1873].

EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.

FERREIRA, Maria Nazareth. *Comunicação, resistência e cidadania: as festas populares*. Comunicação & Política, Rio de Janeiro. V24, n.2, p.61-71, 2006.

FERNANDES, Ruben Cesar. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FRAZER, James George. O escopo da antropologia social [1908]. In: CASTRO, Celso de. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, 2005. p.100-127.

FRY, Peter. *O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique*. Rio de Janeiro: Mana/Museu Nacional/UFRJ, outubro/2000, vol 6, nº2, p. 65-95.

- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Trad. Vera Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIUMBELLI, Emerson. *Os Azande entre nós: experimento de antropologia simétrica*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n.26, p. 261-297, jul/dez. 2006.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN- BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas- métodos*. São Paulo: Global, 2010.
- GRAZIANO, José. *Velhos e novos mitos do rural brasileiro*. Estudos Avançados, vol 15, número 43, setembro/dezembro, 2001. p.37-50.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MÁRTINO, Luís Mauro de Sá (orgs). *Sociologia da religião e mudança social*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.
- HOBBSBAWM, Eric. & RANGER, Terence (org). *A invenção das tradições*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1996.
- JUNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- JUNIOR, Luís Vítor Castro; GUSMÃO, Milene Mabel Santos. *Os corpos dançantes e bricadeiras no terno da alvorada na Festa d'Ajuda. in: Festa e corpo: as expressões artísticas e culturais nas festas populares baianas*. Salvador/BA: Edufba, 2014.
- LE BRETON, David: *Antropologia do corpo*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: um estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP/São Paulo: ASTE, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 7ª ed. Campinas/SP: Unicamp, 2013.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Itapevi/SP: Nebli, 2016.
- LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2014 [1955].
- _____. *Mitológicas 1: o cru e o cozido*. Trad: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].

_____. *O triângulo culinário*: in: CORDIER. Stephane [org]. Lévi-Straus, São Paulo, L'Arc Documentos, 1968, p.24-35.

MARQUES, Delcides. *Da vida santificada*: a moralidade do caminho estreito como centralidade estratégica na formação do missionário. Campinas, SP: UNICAMP, 2013. Tese (doutorado).

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lília Morítiz (Org). *História da vida privada*: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.657-726.

_____. *O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural*. Estudos Avançados, vol 15, número 43, setembro/dezembro, 2001. p.31-36.

MATTA, Roberto Augusto Da. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.183-314.

_____. A prece. In: *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p.229-324.

MENEZES, Renata de Castro. O sagrado, o covento e a “cidade”. In: ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara (orgs). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p.93-109.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. *O Celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.

_____.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica in: SOUZA, Beatriz Muniz; MÁRTINO, Luís Mauro de Sá (orgs). *Sociologia da religião e mudança social*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

MENDONZA, Edgar S. G. *Donald Pierson e escola sociológica de Chicago no Brasil*: estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). Sociologias, Porto Alegre, ano 7, nº 14, junho/dezembro, 2005, p.440-470.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*: um estudo sobre o surto milenarista do contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MORGAN, Lewis. *A sociedade antiga*: ou investigação sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização [1877]. In: CASTRO, Celso de. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, 2005. p.41-65.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o culundu. In: Souza, Laura de Mello E. (Org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220. (v. 1)

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: Schwarcz, Lília Morítiz. (Org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 63-171. (v. 4)

- MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1986.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. *A festa vai à cidade: uma etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás*. *Religião & Sociedade*, Vol 22, Nº 02, dezembro, 2002, p. 91-114.
- NAVARRO, Zander. *Desenvolvimento rural brasileiro: os limites do passado e os caminhos do futuro*. São Paulo: Estudos Avançados/USP, vol.15, n.43, setembro/dezembro, 2001. p.83-100.
- OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *A peregrinação e seus enigmas: o desvendamento do santo vivo rumo ao santuário de São Francisco de Canindé*. São Paulo: PUCSP, 2011. Tese de doutoramento.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. Brasília: Paralelo15; São Paulo: UNESP, 2006.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. Ensaio de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- _____. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- PIMENTA, Denise. Esboço para uma antropologia dos corpos que creem: a experiência de uma romaria. In: DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; et. al.: *Antropologia e Performance: ensaios* NAPERDRA. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p.117-127.
- CABRAL, Joao de Pina. *A prece revisitada: comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss*. *Religião e Sociedade*, nº29 (2),2009, p.13-28.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.13, nº.37, São Paulo, jun., 1998
- _____. *Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. Rio de Janeiro: 34, 2005, p.186-214.
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. São Paulo: Revista Estudos Históricos, 1989/3, p. 3-15.
- _____. *Memória e identidade social*. São Paulo: Revista Estudos Históricos, 1992/10, p. 200-215.
- POMPA, Cristina. *Leituras do fanatismo religioso no sertão brasileiro*. São Paulo: Revista Novos Estudos/CEBRAP, nº 69, julho-2004, p.71-88.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros rurais paulistas: estudo sociológico*. *Revista do Museu Paulista (São Paulo)*, n. 17, p. 63-209, 1967.
- _____. *O Catolicismo rústico no Brasil-* revista IEB-USP-Nº05-1968.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil: ensaios*. Rio de Janeiro: LTC/São Paulo: EDUSP, 1978.

- RELATÓRIO/ESTATÍSTICAS: *Congregação Cristã no Brasil*. São Paulo: Publicação Interna, 2006/2007.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro Antonio. et al. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas/SP: Unicamp, 2007.
- REESINCK, Mísia Lins. *Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano*. Rio de Janeiro: ISER, cap.2, nº 29, Vol.2, 2009.
- ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2012.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.
- SCHWANTES, Milton. *Chamados à liberdade: comentário bíblico a Êxodo 1-6*. São Leopoldo/RS: OIKOS, 2016.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Trad Nancy Camp de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Trad. Fabiano Moraes. Niterói/RJ: Eduff, 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- VIDICH, Arhur J.; LYMAN, Stanford M. Métodos qualitativos, sua história na sociologia e na antropologia. (p.49-90). In: DENZIN, Norman K. et. al. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2 ed. Trad Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4º ed. Brasília: UNB, 2004. (vol 1).
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (a).
- _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4º ed. Brasília: UNB, 2012. (vol 2).
- WILLEMS, Emilio. *Cunha: tradição e transição de uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.

ANEXO 1 – Lei Municipal

LEI Nº 1.256/2017 (16 de maio de 2017)

Autógrafo nº 036/2017

Projeto de Lei nº 023/2017

Autor: Vereadora Neiva Gomes Luiz Hernandez

Dispõe sobre: INCLUI NO CALENDÁRIO OFICIAL DE EVENTOS DO MUNICÍPIO DE FRANCO DA ROCHA "A FESTA DE SANTA CRUZ DOS VALOS" E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.

FAÇO SABER que a Câmara Municipal aprovou e eu, FRANCISCO DANIEL CELEGUIM DE MORAIS, na qualidade de Prefeito do Município de Franco da Rocha, promulgo e sanciono a seguinte lei:

Art. 10 Fica incluído no Calendário oficial de Eventos do Município de Franco da Rocha "A Festa de Santa Cruz dos Valos", em que se homenageará esta Festa católica, historicamente realizada no Bairro dos Valos, na capela de Santa Cruz dos Valos, todos os anos no mês de Maio.

Art. 29 As despesas decorrentes da execução desta lei correrão por conta de dotações orçamentárias próprias, suplementadas, se necessário.

Art. 30 Esta lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Prefeitura do Município de Franco da Rocha, 16 de maio de 2017.

FRANCISCO DANIEL CELEGUIM DE MORAIS
Prefeito Municipal

Publicada na Secretaria dos Assuntos Jurídicos e da Cidadania da Prefeitura do Município de Franco da Rocha e cópia afixada no local de costume, na data supra.