

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

*As flores de crepom, os andores e as procissões:
interpretação das festas em Rebouças-Sumaré*

Ailton José Agostini

São Paulo
Dezembro de 2001

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

*As flores de crepom, os andores e as procissões:
interpretação das festas em Rebouças-Sumaré*

Ailton José Agostini

*Dissertação de mestrado apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Antropologia Social FFLCH/USP
para a obtenção do título de Mestre, sob a
orientação da Prof^a Dr^a Liana Maria Salvia Trindade.*

São Paulo
Dezembro de 2001



Foto 01

BANCA EXAMINADORA

Data de defesa: ____ / ____ / ____

À minha avó Luiza, senhora dessa história.

Aos meus pais, Dora e Maurício.

*“Um brasão, mesmo quando não é totêmico,
compreende uma história.”*

Marcel Mauss.
Fenômenos gerais da vida intra-social.

*“... a inconstância dos sentidos demonstra que eles
não são princípio de certeza e não a determinam
senão por certa comparação e conferência de um
objeto sensível com outro e de uma sensação com
outra. Daí infere que a verdade é relativa nos
diversos sujeitos.”*

Giordano Bruno.
Sobre o infinito, o universo e os mundos.

Resumo

A dissertação encontra nas festas religiosas e cívicas que acontecem em Sumaré (até 1945 denominado Rebouças) o objeto privilegiado para a interpretação das mudanças simbólicas. Rebouças-Sumaré, ao longo do século XX, passa de um tempo proeminentemente rural para um tempo fortemente vinculado à cidade e seus ritmos. Duas festas iluminam as transformações e dão sentido à essa conversão de tempo: a festa da padroeira da paróquia, Sant'Ana, e de São Sebastião, “protetor da peste, fome e guerra”. Sant'Ana vincula-se, de forma mais expressiva, ao tempo urbano e aos citadinos, enquanto o santo foi eleito pela comunidade rural.

O rito festivo desta comunidade, imerso num tempo simbólico, é interpretado a partir dos sentidos vividos pelos festejadores: o tempo no rito é analisado pela ferramenta metodológica estrutural, a qual auxilia a compreensão no vetor sincrônico. O rito no tempo torna-se elemento primordial para se entender uma comunidade que se altera. Novos sentidos das festas e transformação da cidade. A aproximação das duas análises se faz pela escolha metodológica alicerçada na interpretação dos sentidos do fenômeno festivo, o qual requer conceitos, métodos e posições teóricas vindos das tradições antropológica e histórica.

Palavras-chave: festa, rito, símbolo, hermenêutica

Résumé

Les fêtes religieuses et civiques de Sumaré (ville de Rebouças jusqu'en 1945) constituent un objet privilégié de dissertation permettant d'interpréter la transformation des valeurs symboliques. Rebouças-Sumaré a, en effet, passé au cours du XX^{ème} siècle, d'une conception éminemment rurale du temps, à la notion d'un temps fortement marqué par la ville et ses rythmes. Deux fêtes en particulier illustrent les changements survenus et confèrent un sens à cette conversion du temps: la fête de la patronne de la paroisse, Sainte Anne et celle de Saint Sébastien qui protège les fidèles contre la peste, la faim et la guerre. Sainte Anne se rattache de façon plus expressive à un temps urbain et aux citadins, alors que Saint Sébastien a été élu par la communauté rurale.

Les rites des festivités de cette communauté, imprégnés de temps symboliques, sont interprétés à partir du sens qu'ils offrent à ceux qui les vivent: le temps du rite est analysé selon un point de vue méthodologique structurel qui étaye la compréhension des coordonnées synchroniques. Quant à la temporalité du rite elle devient élément primordial pour comprendre une communauté qui transforme les sens de ses festivités et la configuration de sa ville. On le rapprochement des deux analyses s'effectue en fonction de la méthode choisie fondée sur l'interprétation des divers sens assumés par le phénomène de la fête. Un tel rapprochement réunissant les traditions de l'anthropologie et de l'histoire se vent à la fois concept, méthode et position théorique.

Most-clés: fête, rite, symbole, herméneutique

A história de tantas festas e as festas nessas histórias...

“A hora deste instante nunca será repetida até o fim dos séculos.” * O sino badalou na torre da igreja matriz, atravessou as paredes espessas da velha casa e fez vinco na fita do gravador: som eternamente repetido na gravação e na memória. Na cozinha da casa estávamos eu, Aurélia Basso e sua irmã, Ana Basso. Porém, no decorrer do diálogo daquela tarde de domingo, outro sentido se fez: eram apenas as duas irmãs a conversar sobre a “antiga Rebouças”. Lá fora, possivelmente, a Rebouças da década de 1940 continuava a existir excluindo minha presença daquele tempo e da entrevista no meu tempo. Aquele momento tão próximo das duas irmãs – e tão distante de seu tempo – fez-se dádiva para mim, que escutava maravilhado.

E fez-se desejo de gratidão a todos que me presentaram com suas histórias: à Virgínia Ester Tanner e sua devoção à Nossa Senhora; ao Pedro Basso, o jogador de sinuca da cidade; a Maria Basso e a história de seu casamento; ao Salvandy Tanner e suas explicações detalhadas; ao Angelo Sonego sempre tão solícito; à Débora Fortes que me revelou seu amor pelo piano; ao Mario França que tirou uma foto da festa de São Sebastião da década de 1940; a Adelina Tanner que me explicou sobre as casinhas de Sant’Ana; às irmãs Aurélia e Carolina Minarello que narraram sobre os domingos nos sítios e sobre as procissões. Obrigado ao Alberto Kalvon e suas encantadoras histórias... E a outros de histórias mais recentes: Fátima Moranza, Maria Ilza, Marili Bassini e Paulo.

A confecção deste trabalho teve a presença de muitos. Próximos ou distantes no tempo ou no espaço, sou grato:

À Profª Drª Liana Maria Salvia Trindade pelo acolhimento ao longo dos anos de pesquisa e diálogo pleno de ensinamento. Pela compreensão das discussões nessa caminhada. E por ouvir pacientemente as muitas dúvidas e questões surgidas e pelas sugestões de leituras que tanto contribuiriam.

Ao Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani pelo incentivo constante, pelas discussões ofertadas e pela presença nos caminhos dessa dissertação. Pela palavras de confiança proferidas.

* Clarice Lispector. Um sopro de vida.

À Profª Drª Mary Lucy Del Priore pela amizade e carinho, tão fundamentais. Pelo estímulo e ajuda no início dessa pesquisa. Na esperança de que o conhecimento possa humanizar ainda a história...

À Profª Drª Maria Nazareth Ferreira por suas sugestões cuidadosamente colocadas no momento da qualificação e auxiliaram a confecção da dissertação.

À Profª Drª Lilia Schwarcz pelos apontamentos preciosos no projeto inicial. Pelo incentivo e cuidado expressos durante os anos.

À Nilma Lino Gomes, porque nos irmanamos do que nos é mais verdadeiro. Num tempo precioso, sua amizade conduziu-me na travessia de tantos caminhos. Trouxe-me sempre a mais preciosa palavra e a certeza da esperança...

À Claude Papavero pelos anos de amizade sincera, pelas “viagens”, pelas discussões tão imprescindíveis e pelo inestimável auxílio na composição desse trabalho. Gratidão pelas sugestões, que soube ou consegui aproveitar.

À Maria José Campos, minha amiga Dedé, pela leitura e crítica que tanto corrigiram a composição dessa dissertação. Agradeço pela acuidade de suas sugestões e pela oportunidade das discussões.

Ao Leovigildo Duarte pela prestimosa atenção e delicadeza nas informações dadas. Pela amizade desses anos e a solidariedade na história.

À Daniella, Luciana e Patrícia, porque encontros e reencontros são somente interpretações diferentes de uma história ininterrupta e cada vez mais bela. E certo que magos e bruxas existem e se encantam... para sempre...

Ao amigo Paulo César Luz por sua presença constante e solidária. À Elisa e Carol, amigas que tanto me incentivaram nesses anos de trabalho. E claro, diversão, bares, bate-papo, filmes, almoços, festas...

Ao Reinaldo, companheiro nesses anos pelas sugestões de leituras e vivência de compreensão. À Alexandra pelas descobertas num encontro de amizade.

Ao Marcelo pelo cuidado tão imprescindível. À Thaís, amiga e companheira dos cinemas, domingos, passeios e diálogos sobre Eros. A Maurício Taveira pela sempre cuidadosa amizade. À

Neusa, na solidariedade de um tempo e um trabalho comuns: a arte de elaborar uma dissertação. À Roseli pelo incentivo e calor do constante carinho.

Às minhas irmãs: Raquel pela transcrição das infindáveis fitas e Sandra pelo incentivo.

Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa, sem o qual essa dissertação não seria possível.

Sumário

Introdução	11
Por uma interpretação das festas	19
Capítulo I	
O badalar dos sinos: tempo de um mundo rural	33
Capítulo II	
A cidade e as festas	
A) Os símbolos para um encontro	65
B) Sant'Ana: um símbolo para a cidade	72
C) São Sebastião: um símbolo na cidade	88
D) As festas religiosas na cidade	102
Capítulo III	
A ordem da festa	
A) As estruturas festivas	119
B) O sistema festivo	143
Capítulo IV	
Mito e história: um encontro de narrativas sobre a origem	150
Considerações finais	173
Registro fotográficos	181
Fontes	182
Anexo	186
Bibliografia	189

Introdução

A festa tornou-se tema que nos últimos anos tem merecido atenção especial na bibliografia das humanidades. Momento intenso, individual e coletivo, a festa faz parte das manifestações humanas, expressando em instante privilegiado as ansiedades, os desejos, os medos e as alegrias. Regrada ou marcada pelos excessos, cívica ou religiosa, comemoração em homenagem a um santo ou a alguém, a festa se reveste dos mais diversos sentidos, possuindo, em maior ou menos grau, a característica de reunir as pessoas, colocando-as sob uma única vontade: festejar.

Por meio dela, e nela, as energias são liberadas, o cotidiano esquecido para se penetrar num mundo separado do tempo profano, das limitações e da escassez. Seja como quebra ou reafirmação das normas e interdições – pois as festas podem possuir os dois sentidos – elas se caracterizam essencialmente pela sua intensidade. As energias correm nas veias humanas e a efervescência toma o grupo que a celebra. Tudo é sempre muito marcante: as emoções se liberam muito facilmente, revelando sempre a marca do homem.

Enquanto coletiva, a festa também não deixa de expressar as ansiedades sociais: local da utopia, constrói o tempo da fartura e do desregramento. Tempo em que ocorre o contato coletivo, a festa pode se revelar como momento de coesão social e eliminação das diferenças – mesmo que imaginária, parcial e efêmera. E no momento e espaço festivos, o grupo se reencontra para reviver o sentimento de coesão periodicamente, reanimando a memória social.

A festa de Sant'Ana, padroeira de Rebouças-Sumaré, no estado de São Paulo, celebrada anualmente em julho, é o elemento norteador deste estudo. A apoteose festiva ocorre no dia 26 daquele mês e faz coincidir as comemorações religiosas da padroeira e as cívicas, pois é também a data de fundação da cidade. Celebração que guarda sua origem com a própria constituição do núcleo urbano, numa pequena capela ali construída na segunda metade do século XIX. Sant'Ana, segundo a tradição cristã, é mãe de Maria e avó de Cristo. A imagem que permanece na matriz da cidade, compõe

mãe ensinando filha: Ana prolongando a tradição da interpretação dos dez mandamentos à Maria, ainda criança.

O núcleo urbano de Rebouças-Sumaré (a partir de 1945, Rebouças passa a se chamar Sumaré) nasce numa região formada por caminhos e paradas para tropeiros. Fazendas até o século XIX predominavam na paisagem de Rebouças. Em 1975, a prolongação da ferrovia, no trecho Campinas-Rio Claro da Companhia Paulista, marca a construção de uma estação na cidade. Trem que facilitou a chegada de imigrantes em Rebouças, vindos da Europa, principalmente italianos, portugueses, espanhóis, russos, letos, e também norte-americanos. Dois núcleos coloniais, Núcleo colonial de Nova Veneza e Núcleo colonial de Nova Odessa, para imigrantes são expressão do contingente de imigrantes que se fixaram na região.

A história de Rebouças-Sumaré até a metade do século XX foi marcada pela presença dos imigrantes que residiam principalmente na zona rural. A partir da década de 1960, três fenômenos concomitantes se acrescentam à sua história: um processo de urbanização acelerado, acompanhado da industrialização, e a chegada expressiva de migrantes de todo país, mas principalmente da região Nordeste.

Dessa forma, não apenas a designação do local foi mudada, mas todo um cenário social foi modificado. As relações sociais foram reorganizadas – um tempo marcado pelo homem do campo foi perdendo o privilégio para um tempo do homem da cidade – numa história de rupturas e continuidades. Porque não houve substituição de um tempo pelo outro, mas apenas o privilégio de um tempo urbano se consolidando, a partir de uma contração do tempo rural.

As relações sociais, instauradas nessa temporalidade em transformação, foram mediadas por uma simbólica que, por estar submergida nesse tempo, também se preenchia de novos sentidos. A festa da padroeira de Rebouças-Sumaré registra sua história de celebração durante todo esse período. Porém, se a festa permanece, seus sentidos foram alterados na semântica social. Até aproximadamente a metade do século XX, a festa da padroeira disputa a hegemonia simbólica com a festa de São Sebastião – santo preferido pelos sitiantes, pois ele protegia o gado contra as doenças e ajudava na boa colheita da lavoura. As festas dos santos tornam-se elementos constitutivos e representativos desses tempos. E à medida que a proeminência do tempo rural se

desfazia em favor da temporalidade do homem da cidade, a festa de São Sebastião perdia sua importância e intensidade, até não ser mais celebrada durante algumas décadas. Somente na última década do século XX que a festa em louvor do santo ressurge, sem no entanto disputar a hegemonia simbólica da padroeira – como símbolo de toda Sumaré.

A hipótese é que as festas em Rebouças-Sumaré, como parte de uma simbólica, constituem-se como possibilidade de expressão de uma comunidade – formada pelos seus grupos num tempo simbólico. Dessa forma, a festa se torna espaço-tempo modelar para a compreensão das forças integradoras sociais e dos elementos mediadores, ao mesmo tempo que evidencia as rupturas simbólicas internas da mesma comunidade. A festa é o espaço para o encontro de grupos diversos e fenômeno mediador das diferenças estabelecidas, permitindo, assim, a comunicação entre os diversos integrantes que festejam. E mais importante: a festa realiza a comunicação, não por meio do monólogo, mas de uma pluralidade de vozes – diálogo dos que participam da festa – provenientes das instituições (Igreja, Prefeitura, imprensa, etc.), dos grupos simbólicos (rural e urbano) e dos festejadores.

Imersas num tempo, as festas em Rebouças-Sumaré, também tornam-se história. As festas de Sant'Ana e de São Sebastião são vividas pelos festejadores todos os anos e lembradas como narrativas. Elas mesclam dois calendários: o cíclico – o incansável reencontro – e o linear – a seqüência progressiva dos anos. E, num nível analítico, a história das festas da padroeira Sant'Ana e de São Sebastião é a passagem de um tempo predominantemente rural para um tempo carregado pelo ritmo da cidade.

Foram utilizadas como fontes a documentação escrita da Igreja, da Prefeitura e Câmara municipal, além de periódicos de circulação local e nacional. Ao lado da documentação escrita, a pesquisa se valeu de entrevistas gravadas e transcritas dos moradores de Rebouças-Sumaré. A gravação e transcrição de uma missa, em 1996, e de um debate radiofônico entre historiadores locais no mesmo ano também serviram como fontes. Somam-se a elas, os registros fotográficos feitos por mim, por moradores ou conseguidos nos arquivos da Câmara de vereadores.

As entrevistas todas foram realizadas entre 1996 e 2000 em Sumaré com o objetivo de trazer à luz elementos então escondidos do presente e ausentes na

documentação escrita. A intenção primeira se dirigiu à festa de Sant'Ana, mas, graças às narrativas dos moradores de Rebouças-Sumaré, pode-se vislumbrar um cenário mais amplo dos sentidos das festas – rurais e urbanas – que ali celebraram. As principais narrativas foram gravadas e transcritas. Seguem notas explicativas sobre os moradores que auxiliaram com a pesquisa, permitindo a gravação das entrevistas.

Virgínia Ester Tanner nasceu em 1901 numa fazenda próxima do núcleo urbano de Rebouças. Filha de imigrantes norte-americanos e italianos. Casou em plena revolução paulista de 1924 e viveu na zona rural até a década de 1960. Segunda Virgínia, ela não pode casar no religioso, pois o padre ficou retido em Campinas e não conseguiu ir até Rebouças. Casou somente no civil, pois o “escrivão fugiu de Campinas até Rebouças” e realizou a cerimônia. Virgínia contou que sua mãe era “comadre de Nossa Senhora”, pois a santa e um tio foram padrinhos de seu irmão. Também contou que nunca enfeitou os andores da cidade, porque somente os “ricos” podiam fazê-lo. Mas contribuía com as festas doando prendas – principalmente alimentos produzidos em seu sítio.

Ana Basso Breda nasceu em 1906 e Aurélia Basso Marquissolo nasceu em 1911. Seus pais eram italianos. As duas irmãs nasceram num sítio perto da cidade, em Rebouças, e viveram ali até aproximadamente a década de 1970. Narraram que a festa do casamento era realizada no sítio, logo após a cerimônia religiosa, e havia jantar com um baile que durava até a madrugada do dia seguinte. As duas participaram da associação religiosa “Filhas de Maria”.

Pedro Basso nasceu em Campinas, em 1900, mas sempre morou em Rebouças-Sumaré. Seus pais eram italianos e foram “colonos de café”. Recebeu como herança um sítio, o qual o ampliou com a compra de novas terras. Nele viveu e trabalhou durante toda a sua vida. Frequentava muito a cidade para se divertir com os jogos. Segundo Pedro Basso, ele “jogou trinta anos de bilhar”.

Salvandy Tanner nasceu em 1909 num sítio de Rebouças. Descendente de imigrantes norte-americanos. Casou em 1922 e teve nove filhos. Salvandy explicou que a primeira segunda-feira de agosto “ninguém trabalhava, pois era segunda-feira de azar.” Trabalhou e morou no sítio durante grande parte de sua vida. Mudou para a cidade na década de 1970. Salvandy contou sobre seu fascínio pelo coreto da cidade:

“Cada vez que eu vinha em Sumaré, eu gostava subir e ficar lá em cima. Criança, você sabe, eu vinha com minha mãe, mais ou menos assim, nove, dez anos, quando ela falava de vim, para mim era uma alegria.

Angelo Sônego disse que era “filho dos primeiros italianos aqui do Brasil, da geração dos primeiros italianos que vieram ao Brasil.” Nasceu em 1909 em Cordeirópolis, São Paulo. Foi morar na região de Rebouças quando tinha nove anos, num sítio, onde trabalhou durante mais de trinta anos. Da sua infância, a imagem marcante era a da mata virgem da região. Foi morar na cidade de Rebouças na década de 1950.

Mário França nasceu em 1921 na cidade de Rebouças, onde sempre morou. É descendente de portugueses. Seu pai foi subprefeito de Rebouças e sócio de um fábrica têxtil. Como herdou a fábrica, também trabalhou como industrial. Participou vários anos como festeiro, convidado pelo pároco, nas festas da cidade. Na sua adolescência, tirou uma foto da festa de São Sebastião – que muitas vezes foi reproduzida nos livros de história de Rebouças-Sumaré e nos jornais locais.

Maria Basso nasceu em Taquara Branca, distrito de Rebouças, em 1910. Teve treze irmãos numa família de pais italianos. Não pode se alfabetizar, pois o pai a proibiu – diferentemente de seus irmãos. Nasceu e trabalhou no sítio, mas depois de muitas décadas no trabalho “duro da lavoura”, fixou-se na cidade.

Débora Fortes nasceu em 1915 no Rio de Janeiro. Aos quatro anos, mudou-se para Americana (município limítrofe de Rebouças-Sumaré), para logo morar em Campinas até seu casamento. Casou-se em 1939 com um imigrante português e então foi morar em Rebouças. Com o casamento, foi obrigada pelo marido a abandonar seus estudos com o piano. Durante os primeiros anos morando em Rebouças-Sumaré, sempre que podia, ir até São Paulo e Campinas, na casa de parentes. A distância do piano e a pouca identificação com Rebouças-Sumaré marcou esse período. Depois de quase uma década morando em Rebouças, tornou-se viúva, com seis filhos. Diante da morte do marido, tentou o retorno ao estudo de piano, porém, pelas condições financeiras não conseguiu. Substituiu então o piano pelos cursos de pintura (a óleo, em veludo, em porcelana, etc.), inglês, bolo artístico; manteve sua visita freqüente a outras cidades

(passeios, casas de parentes, etc.) e seu hábito de sempre ir aos cinemas, seja de Rebouças-Sumaré, seja de outras cidades.

Adelina Tanner nasceu em 1928 na região rural de Rebouças. Descendente de norte-americanos e italianos. Trabalhou e viveu no sítio até 1956, quando foi morar na cidade. Adelina revela uma imensa rede de solidariedade entre os moradores dali: “Nós tínhamos muita amizade com os vizinhos. Aquele tempo a gente tinha muito um precisar do outro. Aquele tempo, sim. O meu tempo.” Sempre participou das missas, festas, rezas e procissões nos sítios e na cidade. Na cidade, freqüenta ainda assiduamente as missas, rezas e participa da associação de Sant'Ana – círculo de vizinhos, pelo qual percorre uma imagem de Sant'Ana.

As duas irmãs, Carolina Minarello com idade de 65, e Aurélia Minarello com 70 anos, nasceram em Sumaré, num sítio a dois quilômetros do centro da cidade, onde viveram por mais de 50 anos. De uma família com mais nove irmãos, descendentes de italianos viveram nesse sítio, com os irmãos, plantando milho, arroz, feijão, algodão, batata e café; também criavam gado leiteiro, porcos e galinhas para consumo próprio e venda dos excedentes de leite em natural e na forma de queijo. Hoje vivem na região central da cidade. A lembrança da duas irmãs ainda guarda a cidade pequena. E nas festas religiosas que freqüentavam, também registram em suas memórias as procissões, em que somente o santo homenageado saía no andor. No bairro rural do Cruzeiro, elas recordam que havia somente uma festa por ano, em que tinha quermesse, leilão e churrasco. Elas falam com entusiasmo que vinha gente de “todas as partes”, como as cidades vizinhas Monte-Mor e Capivari (município próximos de Rebouças-Sumaré).

Alberto Kalvon nasceu em 1912 na zona rural da atual Paulínia (cidade vizinha de Rebouças-Sumaré). Descendente de letos e formação católica. Seu pai falava sete línguas e comprava livros no Rio de Janeiro. Pais e irmãos fabricavam queijo e manteiga para vender em Campinas. Casou-se em 1936 com uma descendente de italianos. Continuou morando na região de Rebouças-Sumaré, percorrendo vários sítios e sempre criando gado leiteiro. Durante aproximadamente dois anos morou em São Paulo trabalhando num bar, mas logo voltou para Rebouças. Durante muitos anos ele e seu irmão foram festeiros.

Fátima Moranza nasceu em 1955 na cidade de Sumaré, onde sempre viveu. Participava, quando criança, das festas da igreja. Conheceu seu marido numa festa da Igreja no bairro rural do Cruzeiro. Na adolescência participava das atividades promovidas pela Igreja como cursos, excursões, etc. Fez curso superior em Campinas e trabalhou como professora na cidade de Sumaré. Atualmente participa, de forma intensa, das atividades promovidas pela Igreja, ajudando na organização das festas religiosas.

Maria Ilza Bortolotti nasceu em 1957 no interior de São Paulo, na cidade de Gália. Seus pais eram sítiantes em Gália e se mudaram para Sumaré, ainda na adolescência de Maria Ilza, onde a família se fixou na cidade e trabalhava numa mercearia própria. Maria Ilza sempre esteve muito próxima da Igreja. No ano de 1999 foi uma das coordenadoras da festa de Sant'Ana.

Marili nasceu em 1976 no interior de São Paulo. Mudou para a cidade de Sumaré em 1980. Filha de professoras, cursou história e atualmente leciona na própria cidade. Dos treze aos dezenove anos participou das atividades e grupos da Igreja destinados aos adolescentes como Pastoral da juventude, Grupo de jovens e Grupo de formação. Após intensa participação com os grupos ligados à Igreja, distanciou-se completamente.

Não se pretendeu aqui uma análise quantitativa, a qual se tornaria inviável, diante de uma cidade de aproximadamente cento e cinquenta mil habitantes e de um tempo impiedoso que silencia aos poucos seus moradores. A escolha nas entrevistas, dessa forma, privilegiou uma amplitude viável e possível de moradores: os mais velhos moradores e os mais novos frequentadores das festas religiosas; os moradores da zona rural e os da zona urbana; os que festejavam apenas e os que trabalhavam nas festas; os mais abastados e os mais pobres. É importante lembrar que nas entrevistas não se pretendeu somente dar voz aos moradores, mas antes, priorizar uma interpretação dos sentidos que as festas oferecia. Mas se a interpretação ocupa a primazia na pesquisa, o registro da voz dos entrevistados também, num outro nível, faz resistir ao tempo, na memória dos moradores de outras gerações, as histórias de tantas festas, dos sinos da igreja, dos namoros na praça, dos andores carregados nas procissões, das flores de papel crepom...

As flores de papel crepom eram feitas pelos sitiantes e se tornavam adornos dos andores das procissões que ocorriam principalmente nas zonas rurais. Muitas vezes também estas flores embelezavam as capelas do Cruzeiro e da Taquara Branca (bairros rurais). Os sitiantes elegiam assim um elemento caracteristicamente citadino – o papel – para transformá-lo em enfeite dos andores de um espaço rural. Dessa forma, ao redor dos santos, sejam das capelas, sejam dos andores, as flores artificiais instauravam uma relação entre um espaço rural e um elemento citadino. Ao lado dos símbolos centrais das celebrações, os santos, as flores de crepom possibilitavam a comunicação e a memória do grupo da cidade na procissão que acontecia no campo.

Por uma interpretação da festa

*“Precisamos confessar que a tarefa de uma síntese total é impossível”
Paul Ricoeur. Interpretação e ideologias, p.91*

A Festa como conceito, ou a construção conceitual da festa, a partir de Durkheim¹, tem ocupado espaço nas discussões de diversos autores – inserida algumas vezes no estudo dos ritos em geral². Em *Formas elementares da vida religiosa*, o autor evidencia dois aspectos relacionados à festa: momento de quebra das normas e sua proximidade com as cerimônias religiosas.

“É por isso que a idéia mesma de uma cerimônia religiosa de certa importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços de cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso [...] Por isso, observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, músicas, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc. Foi assinalado com frequência que as festas populares levam aos excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, também há cerimônias religiosas que determinam como que uma necessidade de violar regras, ordinariamente as mais respeitadas.”³

Caillois, na esteira de uma análise durkheimiana, foi um dos primeiros autores que trataram desse tema de forma a pensar a festa enquanto Festa, ou seja, remontando-a como conceito por meio de uma teorização.

“À vida regular, ocupada nos trabalhos quotidianos, sossegada, sujeita a um sistema de interditos, cheia de preocupações, em que a máxima quieta non movere mantém a ordem do mundo opõe-se a efervescência da festa.

¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, (Coleção Tópicos).

² Para Rita de Cássia Amaral, as formulações teóricas no domínio da Antropologia da Religião “são válidas tanto para os rituais festivos como para as festas rituais”. *Festa à brasileira: significados do festejar no país que não é sério*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1998, p. 37.

Esta, se apenas consideramos os seus aspectos exteriores apresenta características idênticas a qualquer outro nível de civilização. Ela implica uma grande concorrência de povo agitado e barulhento. Estes ajuntamentos maciços favorecem eminentemente o nascimento e o contágio de uma exaltação que se prodigaliza em gritos e em gestos, que incita as pessoas a abandonarem-se sem vigilância aos mais irreflectidos impulsos.” ⁴

Caillois faz a apresentação da festa: corte, separação do mundo quotidiano, definido anteriormente por normas e interditos. Assim como o próprio sagrado se opõe ao profano, a festa se separa do quotidiano. Para Roger Caillois, o sagrado só pode ser definido com sua relação ao profano. “Excluem-se e supõem-se. Em vão se tentaria reduzir a sua oposição a qualquer outra: ela apresenta-se como um autêntico dado imediato da consciência.” ⁵

Em sua tentativa de formular uma teoria geral, o autor generaliza, buscando a remontagem da imagem da festa: Caillois segue numa análise que procura objetivar seu objeto por meio de sua universalização: “Seja ela de ontem ou de hoje, a festa define-se sempre pela dança, o canto, a ingestão da comida, o beberete. É preciso que toda a gente se divirta à grande, até se prostrar, até cair doente. É a própria lei da festa.” ⁶

Sendo a festa local e tempo de alegria transbordante também é momento em que as energias todas se concentram e se libertam. O tempo festivo é o tempo dos excessos e do desperdício. O acumulado durante o tempo quotidiano é consumido durante a festa. Também a sociedade consome suas energias, fenômeno que Caillois denominou paroxismo. Entretanto a festa não é tão somente efervescência religiosa, mas momento de circulação econômica: as riquezas e os bens também participam do fenômeno festivo, circulando e sendo consumido pela comunidade, como lembra Caillois. O estudo de Marcel Mauss sobre a dádiva, revela o quanto nesse momento ritualístico, no caso o *potlatch*, os bens materiais entram em circulação – e grande parte é destruída. Instauram-se a reciprocidade e a sociabilidade revigorada ⁷.

Enquanto a alegria é a própria lei da festa, como enfatizou Caillois, Durkheim evidencia que a tristeza também participa de alguns rituais. Durkheim conceitua dois tipos de ritos: os negativos (os quais se referem a interdições) e o positivos (atos rituais

³ DURKHEIM, Émile. *Op.cit.*, p. 417-18.

⁴ CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70, s.d., p. 95.

⁵ Id., *ibid.*, p. 19.

⁶ Id., *ibid.*, p. 96

⁷ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Edições 70: Lisboa, s.d.

com finalidade de manter relações de trocas bilaterais com o sagrado) ⁸. Os ritos positivos são festas alegres. Entretanto há também festas tristes, nas quais um acontecimento é celebrado com o objetivo de lembrá-lo e deplorá-lo ⁹. Durkheim denominou essas cerimônias de ritos piaculares e toma o luto como exemplo. Caillois, sempre muito próximo de Durkheim, também evidencia a tristeza nas cerimônias:

“Demais, as cerimônias religiosas de que elas são ocasiões transtornam a alma dos fiéis. Se a festa é o tempo da alegria, é também o tempo da angústia. O jejum, o silêncio são obrigatórios antes da expansão final. Os interditos habituais são reforçados, certas proibições são impostas. Os transbordamentos e os excessos de toda a espécie, a solenidade dos ritos, a severidade prévia das restrições, concorrem igualmente para fazer da ambivalência da festa um mundo de exceção.” ¹⁰

Para Caillois, a festa se coloca como agente purificador e renovador; para ele, as instituições sociais ao longo do tempo se deterioram e tingem-se de máculas, e por isso precisam ser purificadas para se manterem eficazes; por meio das festas, a purificação é feita. ¹¹ A festa possui o caráter revitalizador da sociedade, renovando as instituições sociais, os laços interpessoais, os compromissos e o universo simbólico. A festa revivida a cada ano reagrupa, por meio da memória coletiva, a comunidade.

Ainda para o mesmo autor, a festa é o retorno ao caos original. No instante em que os interditos não são mais capazes de manter a ordem e a integridade da sociedade e da natureza, a festa instaura-se como momento da recriação da ordem e das leis naturais. A festa é o retorno ao tempo mítico, em que o caos e a idade de ouro se recriam no espaço temporal, em que o início dos tempos foi marcado pela ausência do sofrimento e dos interditos, mas depois os antepassados impuseram as leis que perduram até hoje. “A festa é assim celebrada no espaço-tempo do mito e assume a função de regenerar o mundo real” ¹²

Na festa, para Durkheim, o retorno à origem se desdobra na coesão social do grupo que a celebra. Durkheim nos relata das cerimônias que os Warramunga festejam em honra da serpente Wollunqua, nas quais não se espera nem vantagens pessoais, nem defesas contra perigos míticos. O autor ressalta o papel central do culto a Wollunqua

⁸ DURKHEIM, Émile. *Op. cit.* São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 349.

⁹ Id., *ibid.*, p. 425.

¹⁰ CAILLOIS, Roger. *Op. cit.* p. 97.

¹¹ Id., *ibid.*, p.100.

¹² Id., *ibid.*, p.106.

que é ligar o presente ao passado e o indivíduo à coletividade. Celebrando o mito da criação, os Warramunga, recriam seus laços na simbologia da festa. A festa tem assim a função de reagrupar a comunidade:

*“O rito, portanto, só serve 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 revigorados em sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças que fazem reviver diante de seus olhos e das quais eles se sentem solidários dão-lhes uma impressão de força e de confiança: as pessoas ficam mais seguras em sua fé quando vêem a que passado longínquo ela remonta, e os grandes feitos que inspirou. É esse caráter de cerimônia que a torna instrutiva.”*¹³

A comunidade ao festejar se reencontra consigo própria, mas não no espaço-tempo cotidiano; a festa proporciona à comunidade reviver a idade primordial, o reencontro com seu começo: o mais importante é atualizar as normas que se seguiram ao caos.¹⁴ Caillois também observou que a festa sendo a suspensão do tempo ordinário, coloca a comunidade no reino do sagrado, em que o encontro com o sobrenatural também se torna possível. Ao suspender o tempo natural, o tempo sagrado – festivo – remodela o espaço e suas leis, tornando possível o encontro com os seres sagrados, sejam eles os mortos ou os deuses.

O mesmo autor ao pensar a festa plena na sociedade, em sua teoria, assinala-a como: 1) paroxismo da sociedade em que ocorre a purificação de suas máculas; 2) ponto culminante (social, religioso e mesmo econômico); 3) momento em que se recebem os novos membros e despede-se dos mortos; 4) confraternização das várias classes e/ou grupos, ocultando antagonismos, e reafirmando sua solidariedade.

Caillois toma a festa como elemento central de suas análises, porém dedica pequena atenção para a festas que ocorrem em sua própria sociedade; somente duas passagens analíticas aparecem no capítulo *O sagrado da transgressão: teoria da festa*¹⁵. O autor evidencia a decadência do fenômeno festivo no mundo contemporâneo, em que “as festas, empobrecidas, sobressaem tão pouco do fundo acinzentado que constitui

¹³ DURKHEIM, Émile. *Op. cit.*, p. 409.

¹⁴ CAILLOIS, Roger. *Op. cit.*, p. 110.

¹⁵ CAILLOIS, Roger. *Op. cit.*

a monotonia da vida corrente e surgem aí dispersas, esboçadas, quase atoladas, distinguem-se ainda nelas alguns miseráveis vestígios do arrebatamento coletivo que caracteriza os antigos rega-bofes.”¹⁶ E mostra como a decadência e a escassez dos momentos festivos na sociedade européia desembocaram numa outra forma de paroxismo social: a guerra. Publicado em 1939, reverberam em *O homem e o sagrado* ressonâncias do seu próprio tempo, acrescentando, nas entrelinhas, às discussões sobre o sagrado, eventos e problemáticas de seu próprio tempo, ou seja, o *entre-deux-guerres* do século XX.

François-André Isambert reconhece que foi Caillois quem deu o melhor exemplo de passagem de descrição para uma teoria da festa, mas acrescenta que a construção teórica de Caillois remete a uma escolha de um paradigma particular, no qual se reconstrói somente parte de uma realidade mais ampla. Isambert quer salientar que Caillois elegeu as “sociedades ditas primitivas” para a formulação de sua teoria¹⁷. Seu único diálogo com a sociedade européia é para dizer que as festas acabaram ou estão sendo substituídas pelas guerras.

As reuniões festivas ocorrem com uma grande liberação de energia, as regras válidas para a vida quotidiana são freqüentemente violadas, as interdições são esquecidas, mas, para Isambert, toda transgressão feita nesse momento, é transgressão ritual¹⁸.

Para Caillois, a festa celebra e relembra o caos primitivo, tempo da criação; o mito da gênese aparece nas festas e o rito serve para lembrar o mito. Porém como celebrar a recriação na mitologia cristã, já que o tempo não é cíclico, mas linear, ou seja, o início jamais poderá ser revivido, e o mito do retorno foi substituído pela história linear com suas proposições seqüenciais? Isambert não impõe uma relação obrigatória entre uma festa e um mito. A crítica feita por Isambert a Caillois, e mesmo a George Dumézil e Mircea Eliade, refere-se a relação necessária de uma festa com um mito criador como tais autores enfatizam.¹⁹

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 95-6.

¹⁷ ISAMBERT, François-André. *Op. cit.*, “Le passage à la théorie se fait par reconstitution du prototype ‘civilisations dites primitives’, la fête a um relief tout particulier.” p. 127.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 128.

¹⁹ “Que la fête, ou moins certain type de fête, soit exaltation collective, avec renversement des tabous, et que les individus comme la société y puisent une jeunesse nouvelle n’implique en rien qu’il faille aller chercher un mythe pour la justifier” e acrescenta: “La résurrection du chaos créateur paraît encore moins nécessaire à la fête qu’un au-delà mytique.” Id., *ibid.*, p. 130-1.

A escolha de um tipo de festa para a formulação de uma teoria reduziu a multiplicidade da realidade, ou seja, a festa das sociedades ditas primitivas tornaram-se paradigma exclusivo para o debate do objeto. François-André Isambert aposta na especificidade de cada festa e, portanto, no trabalho de interpretação dessa multiplicidade.²⁰ Não há portanto uma essência absoluta da festa²¹. Proposição que possibilita pensar diferentemente cada festa e realocá-la ao seu tempo e lugar. Porquanto é preciso inseri-la em seu contexto, não só social, mas também histórico, compreendendo a particularidade de cada uma, e sem perder de vista a noção de que, sejam quais forem, inserem-se num conjunto maior de práticas e representações que podemos denominar de cultura. Inserir a festa em seu espaço e tempo é tentar entender a mão dupla que se estabelece entre ela e a comunidade (homens e grupos): a festa seria então momento privilegiado de comunicação entre eles.

Por ser um fenômeno rico em sentidos, foi sintetizada então de maneira muitas vezes divergentes ao longo dos estudos realizados e interpretada de forma diversa pelos autores que se seguiram nas teorizações²². Outros estudos teóricos ensaiaram um quadro de categorias nas quais as festas poderiam ser pensadas. Roberto DaMatta ao estudar os rituais e as festas os dividiu em três grupos: ritos de separação ou ritual de reforço (como as paradas militares), ritos de inversão (o carnaval como exemplo), e ritos de neutralização (procissões e festas de padroeiros)²³. O antropólogo percebeu que diferentes rituais seriam então definidos e enquadrados em diferentes categorias; ou seja, que a parada militar, a procissão e o carnaval se constituem como rituais, porém diferenciados pelos “mecanismos básicos da ritualização”. De fato, o autor sintetizou numa teoria as diversas concepções de festas, pensando-as nos três modos lógicos possíveis: positivo, negativo e neutro. Se os modos de classificação descritos por

²⁰ Isambert nos remete a outro autor para recuperar as diversas “formas” da festa, repensando-a enquanto multiplicidade. Jean Duvignaud utiliza o conceito “trans-social” para se referir a festa, rompendo com a tradição de pensá-la como unicamente reflexo da ordem social. “Au-delà de ce que peut avoir de risqué le terme de ‘trans-social’ l’avantage de cette conception sur la précédente est considérable. Si elle n’enferme pas la fête dans son type primitif, c’est qu’elle se refuse au fonctionnalisme latent qui veut à tout prix que la fête serve à régénérer l’ordre social. Plus largement, le caractère trans-social de la fête, c’est le fait que la fête ne se déduit pas de la vie sociale. En tant que rupture, elle est ‘subversion créatrice.’” Id., *ibid.*, p. 134.

²¹ Id., *ibid.*, p. 133.

²² Várias interpretações percorrem a história da Festa: entre outros tantas, é vista como elemento de coesão social por Émile Durkheim; como paroxismo das energias sociais para Roger Caillois; reinstauração do divino no mundo por meio do sacrifício para René Girard; subversão e negação da ordem estabelecida segundo Jean Duvignaud. CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70, s.d.; GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp/Paz e terra, 1990; DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza: Univer. Fed. do Ceará, 1983.

DaMatta permitem elaborar um modelo de síntese das festas – no caso, brasileiras – nem por isso, a classificação permite uma interpretação única de um mesmo fenômeno. Maria Isaura Pereira de Queiroz ²⁴, ao contrário da interpretação de DaMatta, evidencia as estruturas de recomposição da ordem na festa carnavalesca, por exemplo.

Roberto DaMatta insere o ritual no conjunto dos discursos, enfatizando-o como “uma dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade.”²⁵ As festas se apresentam, desse modo, como veículos de expressão de um indivíduo, de um grupo, de uma sociedade. Além de DaMatta, Rita de Cássia Amaral também salientou a festa como fenômeno comunicativo: sendo uma linguagem, “a festa não só é um fenômeno social, como constitui, simultaneamente, um fundamento de comunicação, uma das expressões mais completas e ‘perfeitas’ das utopias humanas de igualdade, liberdade e fraternidade.” ²⁶ Amaral, em sua análise sobre as festas brasileiras evidencia o caráter mediador que estas exercem, articulando sagrado e profano, Estado e Igreja, história e mito, utopia e ação, além de mediar outras instâncias sociais. A autora reconhece também o amplo leque de sínteses que a festa pode oferecer ao pesquisador: a festa “é capaz de, *conforme o contexto*, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam.” ²⁷

Conceituar as festas, os rituais, tende assim a formar uma imensa e variada composição de modelos e classificações. Se, por um lado, os homens se orientam pelas classificações no seu mundo cotidiano, por outro, elas podem servir de véu aos outros níveis da realidade. Assim definições e conceitos têm valor insubstituível para podermos pensar a realidade por meio deles. Entretanto, pode-se percorrer o caminho inverso que parte do reino das classificações analíticas para se chegar ao do pensamento interpretativo, o qual entenda a festa como parte da Festa. Ou seja, que os conceitos formulados sobre o objeto festivo sintetizam – e portanto reduzem – as diversas possibilidades que a própria festa nos sugere. E que a festa oferece-se para ser analisada nos seus diversos níveis, evidenciando-os nas interpretações possíveis – tanto dos festejadores como dos teóricos.

²³ DaMATTa, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

²⁴ QUEIROZ, Maria I. P. de. *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: brasiliense, 1992.

²⁵ DaMATTa, Roberto. *Op. cit.*, p.41.

²⁶ AMARAL, Rita de Cássia. *Op. cit.*, p. 50.

²⁷ Id. *Ibid.*, p. 07-08. Grifo meu.

Ao perceber a festa como fenômeno comunicativo, portanto social e simbólico, tais autores permitem interpretá-la na busca de seus sentidos, na medida em que comunicação sempre quer dizer algo a alguém. Afinal, a metodologia proposta nessa pesquisa seria então um instrumental para pensar em qual conceito caberia as festas de Rebouças-Sumaré? É certo que uma parte de nosso caminho deve ser esse. Entretanto conceituá-las é tão somente uma forma de vislumbrar parte dos sentidos que devem ser revelados também por meio de outras instâncias, a saber, os diversos níveis que a festa oferece.

As classificações dos autores que abordaram o fenômeno festivo ou ritualístico também nos indica outra problemática, a da contextualização para a interpretação e a análise. Se tomarmos o ritual como um fenômeno simbólico de uma sociedade, e assim estamos admitindo, devemos, ao invés de classificá-lo num conjunto simbólico passível de uma única interpretação, relativizá-lo de forma que o coloquemos em seu contexto social e perceber quais sentidos inserem-se nas relações sociais. Victor Turner, ao analisar os rituais ndembu, enfatizou a necessidade da inserção do ritual em seu contexto mais amplo para poder estudar os símbolos que o formam²⁸. O mitólogo Claude Lévi-Strauss filia-se também a uma concepção relativista, a qual coloca os símbolos em seu contexto social e histórico, no qual cada símbolo só pode ser interpretado quando colocados em relação a outros símbolos.²⁹

Por um lado, a contextualização relativiza o símbolo; e por outro, o redefine no caleidoscópio da polissemia que lhe é própria. O símbolo descontextualizado não tem nenhum sentido porque carrega em si todos os sentidos³⁰. Paul Ricoeur considera que “um símbolo separado não tem sentido; ou antes, um símbolo separado tem muito sentido: a polissemia é sua lei.”³¹ O filósofo redefine a interpretação do símbolo numa tradição que se estabelece e é anterior, mais do que lógica, temporalmente. Dessa forma,

²⁸ TURNER, Victor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

²⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. São Paulo: brasiliense, 1986.

³⁰ Para Tzvetan Todorov, há uma distinção entre língua e discurso. “A língua existe em abstração [enquanto]o discurso é uma manifestação concreta da língua...” Deriva então que uma significação “não surge do mesmo modo na língua e no discurso”. Alguns autores (Beauzée e Benveniste) então diferenciam significação e significância para a língua e sentido para o discurso. TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1980, p.11-13.

³¹ RICOEUR, Paul. *Estrutura e hermenêutica*. In: LIMA, Luiz Costa, org. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968, p.188.

para Ricoeur “a simbólica existe antes entre os símbolos, como relação e economia de sua relação”³².

Entre um único e todos os sentidos, a contextualização, ou mesmo a historicização permite que se controle o excesso ou mesmo a falta de sentidos, possibilitando que o sentido ou sentidos do símbolo sejam interpretados de forma mais precisa e menos aleatória. Mas aqui cabem duas ressalvas: 1) diferentemente dos mitos que mal se formam já se pulverizam³³, os ritos se inserem no tempo histórico de forma mais sólida; aliás, a diacronia revela-os mais que os oculta, e é na história que podemos estudá-los para melhor perceber seus movimentos que tendem mais a agrupar que a pulverizar. A análise sincrônica é, neste caso, suporte para que se possa ir ao encontro do movimento ritual, etapa necessária, mas não suficiente, pois o corte perpendicular na linha do tempo perde em parte o que mais caracteriza o ritual, seu movimento; 2) A polissemia do símbolo pode ser controlada pelo pesquisador, porque limitada, mas dificilmente eliminada; isso, pois cada festeiro ou festejador participa do ritual como construtor de seus sentidos, engendrando no interior da festa elementos interpretativos próprios.

Conjunto simbólico³⁴ polissêmico no espaço e na história, as festas se ramificam na cidade e no campo e se prolongam no tempo. Simbolismo que tende pela força social a se agregar num conjunto estruturado, mas fragmentado num caleidoscópio simbólico que ajuda a compor a própria festa. Para DaMatta, o ritual emerge como dramatização e discurso no centro dos fenômenos sociais. Discurso que se comunica com o social, porém sem nenhuma necessidade de ser coerente ou funcional como ressalta o autor³⁵.

Às vezes a festa é mais do que discurso, é diálogo. O monólogo deve ser pluralizado e reivindicado como confronto de vozes. O ritual é um discurso enquanto

³² RICOEUR, Paul. *Op.cit.*, p.190.

³³ Franz Boas citado por Lévi-Strauss na epígrafe. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, 237.

³⁴ Os símbolos mais que representarem coisas, tornam-se antes estruturas ontológicas. Ao comentar as obras do historiador Huizinga e do antropólogo Victor Turner, Robert Darnton evidenciou a análise simbólica dos dois ao destacar o símbolo como sendo constituído de realidade. Assim na análise religiosa da Idade Média de Huizinga as rosas brancas são as virgens e as rosas vermelhas são o sangue dos mártires; aqui o simbolismo, para Darnton funciona como um modo de participação ontológica, e não como relação de representação. Ao estudar os Ndembu, Turner se deparou com a riqueza simbólica nos rituais, cujo o centro se encontrava o *mudyi*, uma árvore de leite, na qual os Ndembu recorriam para expressar diversas coisas em diferentes situações, participando da realidade, reconstruindo-a a cada instante. DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p.288.

³⁵ DaMATTA, Roberto. *Op.cit.*, p.71.

produto do antropólogo, mas também diálogos dos participantes que festejam. Várias vozes podem ser ouvidas: os festeiros da Igreja, os festeiros profissionais que tomam a festa como seu trabalho, os transeuntes, os que se perdem no tempo da festa. O ritual é produto dessas vozes, dos movimentos dos corpos, que muitas vezes não são um conjunto harmônico e coerente ³⁶. A festa é um produto coletivo, no qual se articulam vários discursos e diversos diálogos. A festa da padroeira de Rebouças-Sumaré é então a festa da Igreja, da comunidade católica praticante, dos católicos de fim-de-semana, dos que simplesmente se divertem na festa.

Cabe aqui um caminho que perceba a festa como sistema simbólico relacionado duplamente com o tempo social: primeiro o tempo inserido no próprio rito, ou seja, o momento que dura o rito; depois o rito inserido no tempo histórico. Por ser um sistema constituído, o tempo do rito permite que seu discurso seja decodificado pela metodologia de uma análise estrutural, pois é o tempo curto, o tempo sincrônico, no qual a análise pelo corte perpendicular ao eixo temporal não decepe partes do rito, ao contrário, fragmenta-o para restituí-lo em outro código, traduzindo do visível para o invisível, dos componentes para as relações e das relações para a estrutura. A festa é esse tempo curto que tem início e fim dentro de um ciclo maior, no qual as relações são realizadas, simbolizadas, repetidas, ou seja, ritualizadas.

DaMatta, ao propor os três mecanismos básicos dos rituais, realizou, pelo menos em parte, o programa de um estruturalismo, recompondo – nêutron, elétron, próton – o átomo do ritual: neutralizar, inverter, reforçar. Não menos importante é perceber nessa análise mais do que mecanismos sociais, três possibilidades lógicas, a saber, o zero, positivo, negativo. DaMatta restabelece o ritual como sistema e o analisa na descoberta de sua estrutura. Para o que chamamos como tempo curto dentro do ritual, a análise estruturalista permite focalizar essas estruturas rituais por meio de uma lógica que lhe é própria.

Mas a festa também está inserida na história, festejada no interior desse tempo social, em que cada instante a recombina, porém para sua conclusão: o movimento no tempo a anima, alimenta e finaliza como composição do período temporal. Em

³⁶ Ao discutir as relações dos inquisidores com suas vítimas, Carlo Ginzburg, percebe que não são realidades contraditórias que se estabelecem nos anais da Inquisição, mas, antes, são vozes contraditórias. Nesse ponto, Ginzburg vai na esteira do conceito de diálogo de Bakhtin, ou seja, no texto os personagens

comparação com o mito – objeto privilegiado para a análise estruturalista –, o rito constrói seu próprio tempo e a ele se liga de forma umbilical. E aqui se insere a questão do método na análise das festas. A análise estrutural faz dos mitos seu objeto preferido, porque eles, no dizer de Ricoeur, se estabelecem na relação inversa entre a solidez sincrônica e a fragilidade diacrônica ³⁷. O mito tem seu universo atrelado ao da língua; os ritos trazem consigo o movimento corporal, o deslocamento no espaço, o preenchimento do tempo. No nível dos sentidos, o mito sai do invisível (fala) para o visível (imagem); o rito percorre trajeto inverso, do movimento para a imagem.

A inteligência estruturalista consegue dar ao pesquisador os instrumentos iniciais para suportar uma análise que tenda à objetividade. Assim sabemos que as relações complementares são construídas na e pela festa, e que essa análise revela – sagrado : profano :: festa : cotidiano :: descanso : trabalho :: Deus : homens :: igreja : rua. A análise estruturalista permite que um código seja relido em outro, de forma que sua empreitada primeira se dá pela decodificação, como assinalou Paul Ricoeur ³⁸, na qual o sentido se oferece pelas relações e pela tradução de um código em outro.

Entretanto o rito tem seu tempo interno e percorre o calendário externo: mediação entre vários tempos. Como permitir que os tempos da festa sejam lidos de forma a evidenciar seus vários níveis? Se a análise estrutural permite decodificar o tempo curto do rito, suas possibilidades diminuem à medida que o tempo longo do calendário se expande, porque se as sintaxes permanecem, a semântica se altera. Cabe então além de decodificar a festa, decifrar seus sentidos que se alteram no tempo e no espaço: sentidos doados por uma comunidade que se altera também e reinterpreta o que ficou.

O rito não pode ser pensado fora de seu lugar e tempo como foi dito acima, porque enquanto sistema simbólico, sua decodificação e decifração deve estar inserida no conjunto de símbolos que o cercam. A festa deve ser analisada nesse conjunto simbólico que não permaneceu o mesmo, pois o que a caracteriza é a alteração semântica apesar da permanência da sintaxe nesse conjunto que é sistêmico, mas também histórico.

não falam do ponto de vista do autor. GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

³⁷ RICOEUR, Paul. Op.cit., p.171.

³⁸ Id. Ibid., p.165.

Não basta então cortes analíticos no eixo temporal porque o excesso de sentido deve ser também interpretado no tempo histórico. Entre um ponto e outro do tempo, a interpretação histórica permite o conhecimento da mudança de interpretação que se instala na tradição. Paul Ricoeur é mais enfático ao dizer que

*“a regulamentação estrutural está muito mais próxima do fenômeno de inércia que da reinterpretação viva que nos parece caracterizar a verdadeira tradição. É porque a regulamentação semântica procede do excesso do potencial de sentido sobre o uso e a sua função no sistema dado na sincronia, que o tempo oculto dos símbolos pode conter a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que entretém e renova a tradição.”*³⁹

Para o mesmo autor, há dois pólos que representam as extremidades do pensamento mítico: um seria marcado pelo pensamento selvagem, no qual predominam a sintaxe, os arranjos, o sistema codificado – estrutura privilegiada para o método lévi-straussiano; o outro ponto é marcado por um pensamento no qual a temporalidade da tradição e da interpretação se constituem como retomada constante do sentido. Nesse modelo, a explicação estrutural é importante e reveladora, mas representa uma ordem explicativa de segundo grau, que deve ser subordinada ao excesso do universo simbólico.⁴⁰

Para Lévi-Strauss, não há escolha entre a sintaxe e a semântica, pois o sentido só se deixa desvendar na combinação de elementos que em si não são significativos. Entretanto, para o antropólogo, o objetivo do método estrutural é a descoberta do sentido por meio de sua redução; ao contrário do hermenêuta, que busca o sentido atrás do sentido⁴¹. Paul Ricoeur percebe no estruturalismo o privilégio da sintaxe contra a semântica. Entretanto para se compreender o universo simbólico de nossa tradição, o excesso de sentido deve ser desvendado por meio de uma tradição interpretante. A retomada de sentido deve vir acompanhada dessa etapa científica, em que a objetividade tem primazia, para enfim ser completada pela interpretação. Desse modo, a análise das estruturas e a inteligência hermenêutica são reivindicadas pelo filósofo para poder

³⁹ RICOEUR, Paul. Op.cit., p.177-8.

⁴⁰ Id. Ibid. p.173-191.

⁴¹ Id. Ibid., p.202.

pensar o sistema simbólico. Mesmo sendo tomadas como opostas, o método estrutural e a hermenêutica tornam-se complementares⁴² no desvendamento dos sentidos da festa.

⁴² AZZAN Jr., Celso. Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Unicamp, 1993.

O historiador

*Veio para ressuscitar o tempo
e escarpelar os mortos,
as condecorações, as liturgias, as espadas,
o espectro das fazendas submergidas,
o muro de pedra entre membros da família,
o ardido queixume das solteironas,
os negócios de trapaça, as ilusões jamais
confirmadas
nem desfeitas.
Veio para contar
o que não faz jus a ser glorificado
e se deposita, grânulo,
no poço vazio da memória.
É importuno,
sabe-se importuno e insiste,
rancoroso, fiel.*

Carlos Drummond de Andrade. A paixão medida

Capítulo I

O badalar dos sinos: tempo de um mundo rural

“é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo; o espaço ocupado pela sociedade é que forneceu a matéria da categoria de espaço”.
Émile Durkheim. As formas elementares da vida religiosa, p.489

Até a década de 1960, Rebouças-Sumaré era um mundo ocupado pela paisagem do campo, onde predominam as lavouras de café, algodão, milho, além do pasto para o gado. A cidade se resumia praticamente a seu pequeno núcleo concentrado entre a matriz e a estação ferroviária; basicamente uma avenida importante e algumas ruas secundárias que a cortavam. Mesmo até os anos de 1930-40, a cidade pode ser pensada como um prolongação do campo, seu apêndice: as ruas se constituíam de caminhos ainda sem asfalto, a estação ferroviária era o vínculo para o transporte de produção agrícola. A cidade era o local basicamente para trocas do excedente do campo e reabastecimento de alguns itens não produzidos nas fazendas e sítios como sal, açúcar, roupas, calçados. Somente em 1960 a população rural se torna numericamente igual a urbana.

Dessa forma, a paisagem se constituía por sítios e fazendas ao redor do pequeno núcleo urbano, na qual casas espalhadas e distantes umas das outras procuravam interromper as plantações cultivadas e os pastos para o gado. Em geral, cada sítio possuía uma casa ocupada pela família responsável pelo trabalho no campo. Pais e filhos habitavam a moradia rural. Algumas vezes os filhos casados continuavam ali por mais um período até se deslocarem a outros sítios e formarem outros núcleos familiares. Havia dessa forma um grande rearranjo no meio rural, pois a medida que a família crescia, os filhos saíam do núcleo original para ocupar outros campos. Até a década de 1930, o núcleo familiar era formado em geral pelo pais imigrantes e os filhos – que poderiam ser a primeira geração nascida no país ou também imigrantes. Na região, a maior parte desses imigrantes era italiana, mas também havia portugueses, norte-americanos, letos, espanhóis, russos, alemães, austríacos.

A parte urbana era ponto importante principalmente porque ali estava a estação ferroviária, a qual se tornava força aglutinadora de uma região de produtores rurais. Além de servir como ponto referencial para as fazendas da região no escoamento da produção e meio de transporte moderno – numa região marcada por estradas de terra e o transporte por carros de boi, carroças, cavalos e burros. A estação ferroviária na cidade era essencial para dois núcleos de imigrantes do então bairro Rebouças: o núcleo de Nova Veneza e o núcleo de Nova Odessa. Eles foram formados com a compra feita pelo Governo estadual de fazendas na região, as quais foram divididas em lotes menores para os imigrantes. O núcleo de Nova Odessa foi formado em 1905 e dividido em 38 lotes, que os imigrantes russos compraram. O de Nova Veneza surgiu em 1910 também com a compra efetuada pelo governo estadual, recebendo imigrantes, principalmente, italianos e russos.

Mas mesmo a estação ferroviária na cidade sendo um ponto convergente, o mundo de Rebouças era rural, mundo essencialmente do homem do campo. A grande maioria da população vivia pelo trabalho na terra e se utilizava da cidade como passagem e quase nunca como ponto de fixação. Nesse cenário, o tempo⁴³ do homem dos sítios e fazendas dali era regulado mais pela mecânica da vida do campo do que pelo tempo mecânico do relógio. Assim, além do tempo marcado pelo divisão horária do relógio, o homem rural compunha suas horas por meio de outros referenciais, tais como as refeições, o tempo astronômico (nascer e o pôr-do-sol, fases da lua), os acontecimentos sagrados (missas, festas, procissões), a produção do campo (os meses e estações para cada plantação), e o tempo mesmo da natureza (tempo de vida das plantas, os fenômenos meteorológicos, tais como chuva, granizo, estiagem).

Distante da cidade, o tempo desse homem era marcado então por outros referenciais que em conjunto organizavam as atividades quotidianas, as rotinas, o trabalho no campo e o descanso. De certa forma, havia a predominância do tempo do campo sobre o tempo da cidade. Em Rebouças, o trabalho dos cidadãos acabava sendo regulado pelo tempo do campo. Certo que à medida que o espaço se urbanizava, o tempo do campo ia cedendo seus referenciais ao tempo do cidade. Mas em Rebouças das cinco primeiras décadas do século XX, o tempo é forjado no campo, nos sítios e

⁴³ O termo tempo teve preferência ao seu plural, para marcar sua relação prioritária com o espaço. É certo que se pode pensar na pluralidade dos tempos sociais (associados à divisão dos grupos num mesmo

fazendas, no pasto para o gado, no terreiro para as galinhas, na fabricação do queijo e manteiga em casa, nas festas ao redor das capelas.

Maurice Halbwachs, em *Memória coletiva*, evidenciou o tempo social ou coletivo, o qual, ultrapassando as durações individuais, regularia todas as atividades de um grupo⁴⁴. Haveria então tantos tempos sociais quantos grupos que constituíssem uma sociedade: cada grupo sendo cadenciado por um tempo que lhe é próprio. A noção de um tempo único regulando todas as sociedades foi reelaborada por Halbwachs evidenciando uma pluralidade de tempos: a universalidade do tempo físico é substituída pela constituição social do tempo. Esses tempos sociais caracterizariam então cada grupo, ritmando suas atividades. Entretanto, quando uma sociedade se transforma, para o autor, “esses tempos, que subsistindo ainda, mesmo quando correspondam aos estados e também às formas sucessivas de uma sociedade que evolui profundamente, são impenetráveis um ao outro. Subsistem, aliás, um ao lado do outro”⁴⁵. A mudança se constitui, assim, quando novos tempos sociais regulam o funcionamento da sociedade que se compõe com novos diferentes grupos. Em Rebouças-Sumaré, a mudança faz-se caracterizada por tempos sociais que se deixam penetrar por um novos ritmos nas ações e práticas dos homens. O tempo social rural, o qual era predominante, aos poucos cede lugar ao privilégio do tempo ritmado na cidade e por seus habitantes. Isto não significa que um tempo seja eliminado por outro, mas a multiplicidade continua como tônica: não apenas subsistem lado a lado, mas interpenetram-se, indefinindo os possíveis limites.

Jacques Le Goff evidenciou a mudança da categoria tempo durante a Idade Média. Na Europa medieval, a cidade também era marcada por um tempo diferente do tempo do campo. O tempo da cidade tinha como referencial o tempo do mercador (tempo do lucro), enquanto que o campo se balizava pelo tempo da Igreja (o tempo da

espaço), entretanto o conceito aqui utilizado se vincula mais à idéia de oposição espacial entre rural e urbano.

⁴⁴ Para o autor, o grupo “não é somente, nem mesmo principalmente um conjunto de indivíduos definidos e sua realidade não se esgota em algumas imagens que podemos enumerar e a partir das quais o reconstruíamos. Pelo contrário, o que o constitui essencialmente, é um interesse, uma ordem de idéias e de preocupações, que sem dúvida se particularizam e refletem em certa medida as personalidades de seus membros, mas que são não todavia bastante gerais e mesmo impessoais para conservar seu sentido e sua importância para mim, ainda que mesmo essas personalidades se transformassem e que outras, semelhantes é verdade, porém diferentes, lhes fossem substituídas. É isto que representa o elemento estável e permanente do grupo, e longe de encontrá-lo a partir de seus membros, é a partir deste elemento que reconstruo as imagens destes.” HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p.121-2)

⁴⁵ HALBWACHS, Maurice. *Op. cit.*, p. 127.

eternidade) relacionado ao tempo do camponês (tempo da natureza) ⁴⁶. O medievalista percorre as mudanças históricas da Europa da baixa Idade Média para revelar as transformações do tempo de trabalho. Tempo que vai deixando de ser regulado pelo tempo da Igreja para ser construído pelo tempo da burguesia e do Estado⁴⁷.

O tempo rural da Baixa Idade Média estudado por Le Goff oferece uma analogia com o *tempo do rural de Rebouças-Sumaré*. No tempo do universo rural de Rebouças, as refeições marcavam as quebras, da mesma forma que as horas marcam as quebras do relógio. Os moradores das fazendas e sítios levantavam em geral antes mesmo do nascer do sol, e ainda no escuro tomavam apenas o café puro. Nos relatos, há uma ênfase ao afirmar que logo ao levantar ninguém comia nada. Segundo Salvandy Tanner, “De manhã não. De manhã ninguém queria comer nada. Não queria leite, não queria pão, não queria nada. Só tomava café preto.” Nessa parte da manhã, havia basicamente o trabalho perto da casa: tratar os animais domésticos, tirar o leite das vacas. Logo terminada essa parte, os membros da família se dirigiam para o trabalho no campo.

Já às oito horas, oito e meia, ainda com o sol do começo da manhã, eles então interrompiam o trabalho na roça e “almoçavam”, como chamavam essa refeição da manhã. Era feita no próprio campo de cultivo, embaixo de uma árvore de preferência. O “almoço” era formado em geral por pão, lingüiça, torresmo ou frango e a comida mais freqüente dos imigrantes e seus filhos e que formava a base da refeição: a polenta. Também essa refeição poderia ter o leite acompanhando. Logo após a refeição, os homens e mulheres voltavam ao trabalho que se estendia até onze, onze e meia da manhã, quando o sol já começava a ficar a pino.

Então, muitas vezes, como o campo cultivado, a “roça”, era próximo da casa, a família voltava para esperar uma hora melhor para o trabalho exposto ao desgaste do sol. Essa volta marcava a terceira refeição do dia, agora em casa. Segundo Salvandy, essa refeição era formada basicamente por arroz, feijão, carne. Não apenas as pessoas se serviam dessa refeição como marca para interrupção do trabalho, também os animais que trabalhavam com o arado, como cavalos e burros, eram tratados com água e alimento.

⁴⁶ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993, p.43-60.

⁴⁷ Id. *Ibid.*, p.61-73.

Logo após, todos voltavam ao cultivo da lavoura. No meio da tarde, entre três e quatro horas, o café da tarde marcava outro instante de parada do trabalho: bolo (comum ou de fubá), pão, leite, café, batata-doce ou mandioca assada reuniam a família novamente. Essa era a última parada. O trabalho se estendia então até o pôr-do-sol, quando todos voltavam para casa, lavavam-se e faziam o que chamavam de ceia, a qual se constituía basicamente dos mesmos ingredientes da segunda refeição: polenta acompanhada com lingüiça, torresmo ou frango. Essa era última refeição e fixava o término do dia de trabalho. Em casa, algumas vezes um vizinho visitava o outro, mas logo no início da noite todos se deitavam, fechando o ciclo diário.

Dessa forma, o ciclo de trabalho se enquadrava nos limites astronômicos do dia, do pôr-do-sol até o anoitecer. Somente dentro do limite da luz solar era permitido o trabalho, a produção. Jacques Le Goff, ao estudar o tempo dos camponeses da Idade Média, salientou que diante do mundo rural, o trabalho noturno era considerado uma heresia⁴⁸. O ritmo temporal em Rebouças, da mesma forma, também seguia em geral o período diurno: as atividades do cotidiano preferencialmente praticadas com a luz solar. Contraste com os eventos extraquotidianos (festas, missas, procissões, etc.) que costumeiramente avançavam pelo período noturno – mesmo que iniciados durante o dia.

Se a rotação terrestre determinava o ritmo do tempo do trabalho e do descanso, as fases da lua determinavam o momento certo para semear. As plantações deveriam ser feitas nas luas crescente ou nova para que o campo cultivado pudesse render o máximo. Não era livremente escolhido o tempo de semear. O ritmo lunar balizava o trabalho dos homens em Rebouças. Os homens se utilizavam das fases lunares para ritmar seu tempo.

O sagrado também era referencial para a construção do mundo cotidiano. Os elementos sagrados tornavam-se desse modo uma marca no formato do tempo nesse mundo rural. Salvandy Tanner explica a razão do dia de descanso na primeira segunda-feira do mês de agosto, narrando um acidente que aconteceu a um agricultor durante a aragem da terra:

⁴⁸ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 62.

“a primeira segunda-feira de agosto ninguém trabalhava, porque era uma segunda-feira de azar. Não trabalhava, porque aconteceu aquele caso para o homem. Aconteceu porque ele foi, o toco era alto e ele estava... chegou lá e enroscou; ele foi para desenroscar, para passar a balança, com o arado ‘berado’ de lado, a burrada não sei se ficou com medo dele bater, sei, a balança pegou a perna dele, espremeu; quebrou a perna. Então falou que era primeira segunda-feira de agosto [...] Meu pai falava ‘não pode trabalhar’. Então não trabalhava. Ele achava que era uma segunda-feira perigosa, então não trabalhava.”

O sagrado regulava o tempo de descanso: domingos e dias santos eram consagrados para missa, festas, quermesses, procissões. A preparação para o descanso dominical começava já na tarde de sábado, quando em geral o mundo rural começava a cessar suas atividades no campo. O sábado era então a preparação para o lazer. O corpo cansado do trabalho e a alma ansiosa pela liberdade do tempo extraordinário. Maria Basso fala da tarde de sábado, na sua juventude. Depois do trabalho na “roça”, todos eram liberados pelo pai do trabalho, porque havia chegado o tempo de descanso:

“Ia embora para casa, quando era longe o sítio, vinha de carroça com três burros... e nós vínhamos todos. Carroça cheia de gente assim, quando era longe. Quando era perto, ia embora a pé, de noite. Até no sábado, meu pai falava para nós: ‘Vamos! Que hoje nós vamos soltar mais cedo, nós vamos soltar às seis horas’, ele falava para nós. E era verdade mesmo. Às vezes, quando eu estava namorando, vinha namorado para namorar, eu... a gente estava ainda sem tomar banho, sem nada.”

Depois do meio dia, no sábado, todos começavam a retornar para casa e somente os afazeres domésticos eram realizados. Era a marca inicial que delimitava a separação entre o sagrado e o cotidiano. O domingo, tempo sagrado, marcava a suspensão do cotidiano para os homens. Entretanto, para as mulheres o trabalho não era interrompido. Afazeres de obrigação feminina, os quais nunca tinham interrupção. Quando não trabalhavam no cultivo, exerciam as atividades em casa: lavar, passar, cozinhar, coser. Salvandy Tanner revela que sempre eram as mulheres que cozinhavam em sua casa. Homem não. É certo que a mãe em geral não trabalhava no campo: ficava sempre em casa dando suporte às atividades dos outros membros da família. A mãe em

geral também ficava responsável pelo cuidado do filho mais novo, enquanto todos os outros estavam na lavoura. Quando todos os filhos podiam acompanhar a família no trabalho fora de casa, a filha mais moça acompanhava a mãe nos trabalhos domésticos, ou mesmo havia um revezamento entre as mulheres para acompanhar a mãe nos trabalhos de casa.

Ao tomar como exemplo um sítio, no qual habita e trabalha na própria lavoura uma família (pai, mãe e filhos), pode-se construir um modelo que faça a intersecção entre as categorias solteiro/casado e trabalho. As narrativas dos moradores de Rebouças revelam as posições assumidas pelo homem e pela mulher do campo dependendo de duas importantes categorias: trabalho e casamento. No modelo construído, por redução das exceções, a categoria trabalho é estabelecida a partir da posição em que as crianças podem ou não trabalhar –independentemente da idade dos meninos e meninas, mas diante das necessidades estabelecidas pelos pais. A categoria casamento instaura uma nova ordem com a formação de uma nova família. Essas duas categorias expressam uma configuração espacial – casa/campo – para cada posição: antes e depois do casamento – que remete a um duplo movimento às mulheres e um único sentido aos homens.

Ainda tomando como exemplo uma família – constituída de pai, mãe e filhos – que residia e trabalhava no campo, pode-se observar o deslocamento espacial dos homens e mulheres, dependendo da categoria solteiro/casado. O movimento posicional do homem em Rebouças é estabelecido em sentido único, mesmo mudando de categoria solteiro para casado: da casa para o campo. A mulher faz dois movimentos: na categoria solteira, sua direção é do interior (casa) para o exterior (campo); após o casamento o movimento se inverte: do exterior (campo) para o interior (casa). Dessa forma, essas duas categorias se tornam referenciais espaço-temporais na composição do tempo rural em Rebouças.

Os vetores sagrados que ritmavam o tempo do campo em parte tinham origem na cidade, pois, apesar de capelas na zona rural, a igreja e a moradia dos párocos eram estabelecidas na cidade. Entretanto o tempo rural em Rebouças o sagrado era regulado por uma comunidade rural maior que a urbana, a qual praticava em seu próprio espaço as festas, as missas, quermesses e procissões. E de seu modo. Adelina Tanner, conta que “tinha muita procissão também que fazia no tempo da seca. [No bairro rural do] Cruzeiro [...], na fazenda Santo Antonio. Lá tinha missa, festa, quermesse.” O padre da

cidade que se deslocava até o meio rural para se juntar ao sagrado que lá ocorria: as festas, as quermesses, a missa na capela do bairro rural.

Ao tempo rural do sagrado se juntava o tempo das estações. Há o tempo para plantar. Há o tempo para rezar. As estações do ano eram marcadas por tempos diferentes: os homens do mundo rural plantavam no período das chuvas e rezavam na estiagem. Se o trabalhador rural se utilizava do sol a pino para o descanso, no instante do sagrado, a relação se inverte. Adelina Tanner conta que durante o período de seca, “era com o sol bem quente, lá pelas umas onze horas” que a procissão saía do Cruzeiro (bairro rural) e se dirigia até a fazenda de Santo Antônio.

Como o mundo rural era diretamente relacionado aos fenômenos meteorológicos, o tempo representado pelos homens do campo era cadenciado por um tempo mais longo, o período do semear, do crescimento da planta, do colher. Tempo dos animais que nascem, crescem e servem de alimento para toda a família. Tempo do germinar no campo. Tempo de espera do leite que espuma no balde. O milho que germina no campo será moído, cozido e durante a hora da refeição, consumido como polenta. O porco que é colocado na ceva (como os moradores de Rebouças chamavam o local de engorda do porco), há o tempo de engorda, a espera para que se chegue ao desejado e por fim o tempo de assar no forno. São horas, dias, semanas, meses de preparação, observação espera e trabalho: tempo do campo. Ao analisar o tempo rural, Maurice Halbwachs precisa também essa idéia:

“no campo, o tempo se divide conforme uma ordem de ocupações que se regulam segundo o curso da natureza animal e vegetal. É preciso aguardar que o trigo brote, que os animais tenham posto ovos ou nascido os seus filhotes, que as tetas das vacas estejam cheias. Não há mecanismo que possa apressar essas operações.”⁴⁹

Salvandy Tanner narrou que

“de vez em quando, matava uma leitoa. Não tinha tempo. Às vezes falava: ‘Eu vou por aquela leitoa lá para limpar.’ Ponhava junto do porco da ceva. Ela limpava, ficava bonita. Então falava: ‘Tardinha, vou meter a

⁴⁹ HALBWACHS, Maurice. *Op. cit.*, p. 119.

faca nela.' Pegava matava e comia, assava. Tinha o forno, forno de lenha. Então esquentava o bicho lá e tocava. Ah! Isso era uma beleza. Era uma gostosura! Porque o sítio é gostoso."

Havia a necessidade do tempo longo para que a porca ficasse limpa do barro do chiqueiro, engordasse com a comida oferecida e por fim o tempo de se tornar alimento. "Não tinha tempo" : era o tempo marcado pela flexibilidade do tempo rural. Não tinha falta de tempo. Não tinha tempo marcado. Salvandy sabia que um dia ou uma semana a mais ou a menos não iria interferir no tempo de saborear a carne assada no forno à lenha. Ainda não era o tempo rígido do calendário, das horas intransigentes.

O domingo era o tempo do descanso no campo, tempo do sagrado, momento que suspendia o cotidiano do labor. Nesse dia o campo e a cidade reafirmavam seus laços, reiterando suas alianças.

Se a cidade em Rebouças tinha o privilégio de poder centralizar a reunião da comunidade, nem por isso tal posição na organização do mundo rural era proeminente ou exclusiva. No próprio campo, a comunidade efetivava encontros seja nas capelas dos bairros rurais, seja nas fazendas. A comunidade dessa forma se utilizava das missas nas capelas, das festas nas fazendas e das procissões para realizar as reuniões. Aliás, nesse seu "próprio" ambiente circundante, os camponeses tinham acesso a determinados *status* que na cidade lhes eram vedados. Muitas das mulheres entrevistadas, moradoras do campo, ainda no então bairro Rebouças, lembram-se das flores de papel, as quais enfeitavam os andores nas procissões e nas capelas, confeccionadas pelas próprias sitiantes e que eram colocadas nos andores e nas duas capelas próximas: nos bairros de Taquara Branca e Cruzeiro. Na cidade, a possibilidade de enfeitar o andor, se não estava vedada, no mínimo, estava restrita aos sitiantes.

As duas irmãs Aurélia e Carolina Minarello lembram-se das visitas dos amigos da cidade no sítio, no qual as duas e a família moravam. Havia um movimento da cidade em direção ao campo. Essas visitas também ocorriam aos domingos ou nas tardes de sábado. Salvandy Tanner reforçou a idéia do movimento cidade para o campo, afirmando também que às vezes os moradores da cidade iam aos sítios. Assim, o tempo ritmado do campo embalava o ritmo urbano.

Em Rebouças tão rural, tão marcada por imigrantes e seus descendentes que povoavam principalmente o campo, a cidade reconhecidamente pequena para os seus moradores tinha a caráter gregário. Dessa maneira, conseguia reunir durante os domingos uma população rural, a qual transitava pela cidade em busca de alimento espiritual e material. A população rural tinha o hábito de buscar a cidade no sábado, mas principalmente no domingo para fazer suas compras nos armazéns de secos e molhados, padarias e vendas. Nos sábados e domingos então havia toda uma movimentação com o sentido da circunferência para o centro. Esse movimento que era relativo, pois a população retornava ao campo, mais tarde marcaria uma mudança definitiva. A cidade atrairia um contingente populacional do meio rural.

Salvandy Tanner relata que

“às vezes, vinha fazer compra aqui em Sumaré, porque naquele tempo, podia. Domingo, as vendas abriam, não era fechado. Hoje não. Hoje você não compra porque eles fecham de domingo. Naquele tempo não. Mais de domingo. Às vezes de sábado. Falava: ‘vou busca uma compra lá.’ Comprava isso, comprava aquilo, carne, gastava pouco, tinha açougue, tinha tudo aí [...]”

Segundo Angelo Sonego, o comércio ficava funcionando o dia inteiro. E “a maior parte [dos moradores dos sítios e fazendas] vinha de domingo fazer compra, porque de semana inteira trabalhava na roça. Depois, de domingo vinha na missa e fazia compra.” Outro descendente de imigrantes, Alberto Kalvon disse que fazia compras em Nova Veneza e Nova Odessa além de Rebouças: “Ah, vinha... Sempre de lá [de seu sítio, em Paulínia – região vizinha a Rebouças] vinha a cavalo... Tinha cavalo. Fazia as compras... As compras na maior parte no domingo... Ia à missa aqui a cavalo...”

A vinda para a zona urbana da moradores do campo estava regulada pelo descompromisso, pelo não-trabalho, pelo prazer do passeio. O domingo era, para os Reboucenses, o reencontro com a comunidade. Alberto Kalvon explicou que “quando era comprinha mais grande, a gente vinha aos sábados.” Mais que um compromisso de fazer compras, o domingo era praticado e sentido como o dia da comunidade *na cidade*. Fazer compras era mais uma forma do tempo organizado para esse reencontro.

A cidade oferecia-se como símbolo e possibilidade desse acontecimento, que na interpretação dos seus partícipes se constituía como evento singular, embora acontecimento repetido. Singular, pois interrompia a labuta diária, ao mesmo tempo acontecimento cadenciado também pela repetição no tempo. Assim, a compra feita no domingo era mais um evento, como um fio a somar no desenho da estrutura do tapete. Cada domingo era mais um fio a sustentar e a completar o desenho estrutural do tempo – o ritmo das atividades que organizam a vida dos homens – no universo de Rebouças-Sumaré.

Se os casados faziam do domingo uma oportunidade para as compras na cidade, os mais jovens visitavam o mundo urbano como espaço do encontro, das paqueras, do passeio. O espaço privilegiado vivenciado pelos jovens foi o “jardim”, a praça em frente a igreja. “Era lá que arrumava mesmo [um namorado], no jardim”, respondeu Aurélia Basso, quando perguntada sobre o local da paquera. Aurélia explicou que os homens

“ficavam parados, olhando as moças que passavam. Depois, quando eles gostavam de uma moça, então pedia: ‘Poço te acompanhar até lá adiante?’ A moça aceitava, ele vinha. Se ia falar que não, eles não vinham. Daí os outros batiam palmas, ‘ehhh, tomou fora!’ Sua irmã, Ana, completou a explicação, “é, ficava rodando na praça, mas que besta que nós éramos. Chegava em casa sempre dez horas, onze horas da noite.”

A paquera no jardim também possuía outros movimentos. Adelina Tanner, mais nova do que as duas irmãs, disse que se um grupo, masculino ou feminino, descia, o outro então subia. “Se a gente subia, eles iam descendo.” Compreendido entre a estação ferroviária e a igreja, a praça era o momento dos encontros. Entre o acaso e a logística, o jardim tornava-se então a tática dos mais jovens que circulavam pelo espaço dos encontros, olhares e conversas entre moços e moças ansiosos pela liberdade do espaço da praça.

Na praça, além do trânsito humano entre a estação e a igreja, havia também o coreto tão “bonito” para os moradores. Não só a estética lhes era importante, mas também o espaço da música. Em Rebouças a banda ocupa menção especial na memória dos moradores. E o coreto se torna lugar privilegiado para a referência. Angelo Sonego

conta que o coreto “era bonito! Um coreto antigo, bonito, bem feito, bonito, antigo. E lá, a banda de música tocava em cima.”

Além da música, o coreto construído nas primeiras décadas do século XX, era o espaço reservado nas festas que ocorriam na cidade para colocar os animais que foram ganhos pelos festeiros e que seriam depois leiloados. Salvandy Tanner, em suas lembranças, ainda guarda as vezes de que quando ela ia para a cidade, gostava de ficar no coreto: “Subia assim... ia lá. Cada vez que eu vinha em Sumaré, eu gostava de subir e ficar lá em cima. Criança, você sabe, eu vinha com minha mãe, mais ou menos assim, nove, dez anos, quando ela falava de vim, para mim era uma alegria.”

Era o dia de festa na cidade.

Algumas vezes alguns circos apareciam na cidade e se tornava mais um instante e espaço para a população como momento de lazer. O depoimento de Salvandy Tanner revela que o circo era então um momento preferido da população rural. “Às vezes vinha circo. Aquele circo vagabundo, porque Sumaré não tinha... Então o povo do sítio que vinha.” Ana Basso recorda que “tinha parquinho aí perto da igreja, na rua, parquinho, montava cavalinho. Era divertido um tempo aí.” A cidade oferecia esses espaços preferidos pela população rural que a visitava.

Mas nem sempre os espaços urbanos eram tão freqüentados pelos camponeses. Um caso exemplar se constitui no cinema. Segundo os relatos dos moradores, o cinema exibia filmes aos domingos, sábados ou mesmo em feriados. “*Enchia...*” o cinema, segundo Ana Basso. Porém, possivelmente, esse espaço fosse mais freqüentado pelo grupo urbano, pois para Salvandy Tanner o “povo do sítio que não gostava muito.” Para ele, os moradores da cidade que mais costumeiramente assistiam às projeções no cinema. “Então o pessoal [os moradores da cidade] não tinha nem onde ir. Então eles iam no cinema.”

Mas a cidade não era tão somente o domingo de compras dos secos e molhados. Era também o dia sagrado para a celebração da missa dominical. Obrigação que acontecia antes das compras. Angelo Sonego conta que ele e seus irmão vinham aos domingos na missa :

“Nós vínhamos todo domingo à missa. Nós chegávamos aí, nós vínhamos, nós éramos em cinco irmãos: nós vínhamos todos os cinco juntos. A molecada corria que nem gato. Então, nós vínhamos na missa aí, quando nós chegávamos aqui, aí na igreja, aí em volta da igreja era só capoeirão, pelo lado de cá, onde tem a [loja] Líder”.

No meio do século XX, começa a ocorrer um fenômeno de crescimento urbano, o qual, em parte, foi resultado da migração, em Rebouças, do campo para a cidade. Esse fenômeno ocorreu em parte como resultado de um crescimento expressivo da população rural. Entre 1940 e 1950 a população campesina cresce 10,3% ; a próxima década registra um crescimento ainda maior, 23,9%. Muito provavelmente a capacidade de absorção do campo desse número populacional estava esgotada. Entre o fim do século XIX e início do século XX, os imigrantes italianos eram destinados principalmente para o trabalho nas lavouras de café. Em 1929 ocorre a queda abrupta do preço de café no mercado internacional, começando a atingir a produção interna. Ao narrar do encontro com sua futura esposa, Alberto Kalvon acrescenta explicações nas transformações que aconteceram com a forma de produzir dos imigrantes, principalmente italianos:

“Minha esposa veio... a família [italianos e descendentes] dela mudou... Morava na fazenda de Boa Vista... Então, a família dela pegou o café ‘de a meia’ que era do Santo Basso... O Hércules... Depois o café perdeu o valor... Não sei o que... E precisaram arrancar o café... Depois ficaram plantando de a terça...”

Em outro momento, Alberto Kalvon explica que nas primeiras décadas do século passado, os colonos (no caso, italianos) tinham como modelo a agregação familiar: “Era assim, também sistema dos italianos. Colono mesmo casava, fazia um quartinho e trabalhava tudo junto... Carpir café. Então, aquele tempo era moda assim.” Entretanto esse modelo de agregação acabou gerando conflitos internos.

Rebouças era região intensamente habitada por imigrantes de diversas nacionalidades, os quais acabaram se casando entre si. Esse contato de culturas diferentes no interior de uma família, foi um ingrediente a mais para a reconfiguração do modelo de agregação familiar. “Então, as mulheres [a esposa de Alberto e suas irmãs e cunhadas] não se davam... Uma com outra não se davam. Ficar brigando não

adiantava. Agora precisa ter paz. Uma casa que briga bastante não vai nada bem.” Enquanto o contato cultural se fazia no meio comum fora da casa, havia um termo a mediar, o espaço e o tempo comum a todos os imigrantes e descendentes. É expressivo o caso da língua. Os entrevistados contam que em casa a língua falada era a do país de origem da família, enquanto que no âmbito comum, ou seja, no espaço social em que era de todos, na rua, na praça, no mercado, a língua era o português.

Os imigrantes italianos tinham muitos filhos. Em geral, mais do que dez filhos formavam as famílias. Como cada família recebia um lote com aproximadamente 10 alqueires, uma quantidade maior de filhos, melhoraria as possibilidades de cultivo e produção na família já que o trabalho quase todo era braçal. Quanto maior o número de braços, maior a produção. Entretanto à medida que o núcleo original começa a agregar os novos casais formados, o tamanho do lote não permite o aumento expressivo da produção. Assim, ao lado dos conflitos culturais que se concentram no modelo de agregação familiar, também a produção dentro desse modelo tendia ao seu limite.

“Depois, começou aquela mania: casar e cada um arranjar a casinha dele” . A história de Alberto Kalvon revela o novo modelo familiar que começava a se constituir então. Ele próprio participa de uma história que já não é somente a sua, mas a de toda uma comunidade.

“Daí, eu fiquei até uns dois anos e pouco lá até que o filho nasceu e eu sai [do sítio onde seus pais moraram]. Daí, arranjei para trabalhar de a terça. Eu tinha cinco alqueires, vendia a parte para meu irmão para comprar um aparelho de burro e uma semeadeira [semeador, máquina utilizada para semear]... E comecei a vida de a terça sozinho.”

O campo começou a estar saturado e um outro fenômeno se torna recorrente em Rebouças: o constante deslocamento dos camponeses nas suas diversas sub-regiões. Além dos deslocamentos internos nessas regiões, era muito comum as mudanças das famílias nos diversos sítios de uma mesma região. O excesso de núcleos familiares e a escassez de terra explicam esse movimento no campo. Também é importante acrescentar que na década de 1950 inicia-se a instalação de duas grandes indústrias

(Goodrich e Tratores do Brasil) em Rebouças-Sumaré, além de inúmeras tecelagens⁵⁰. A instalação de novas indústrias seguia as facilidades da proximidade de outro pólo industrial – Campinas – e do acesso fácil pela rodovia Anhangüera, além da via férrea que interligavam facilmente a outras cidades como São Paulo, Americana, Limeira. Esse processo acabou por catalisar a valorização das terras da região, oferecendo uma resistência a mais à permanência do homem no campo.

Ao pulverizar os núcleos familiares, propondo uma nova forma de organização familiar e produtiva, o meio rural se vê pressionado pela necessidade de expansão “para fora” – em áreas ainda não cultivadas – e pela dificuldade de divisão da terra ocupada. Naquele momento, as áreas não ocupadas eram muito distantes e raras, o que não incentivava a ocupação pelos novos núcleos familiares. O processo, o qual começara no fim do século XIX e se estendeu nas primeiras décadas do século seguinte com a compra feita pelo governo das fazendas e sua posterior divisão em lotes para revendê-las aos imigrantes, tendia ao seu limite naquele momento. Dessa forma, não havia muitas alternativas para essa população camponesa que aumentava e se pulverizava: a cidade.

Se o campo se tornava, com esse processo, um espaço cada vez mais desfavorável, a cidade começava a ser um caminho mais provável do que a residência no meio rural. Dessa forma, o homem rural vai se fixar definitivamente na cidade. O tempo rural vai ser agora o tempo urbano. Cada vez mais urbano. Se a cidade até aquele momento – na metade do século XX – uma prolongação do campo, a partir daí, a cidade receberá os novos cidadãos, os que moravam nos sítios e fazendas.

A igreja, sediada na região central da cidade, era o elemento convergente que servia de referencial na construção do tempo em Rebouças. As missas aos domingos reunia tanto os moradores da cidade como os do campo. Os párocos percorriam as casas da cidade e visitavam as famílias dos sítios e fazendas. Se a sede da Igreja estava na cidade, havia também duas capelas na zona rural, além de outra na região do núcleo colonial de Nova Veneza. E as festas em frente à igreja conseguiam aglutinar uma multidão originária das regiões próximas e distantes, do campo e mesmo de outras cidades.

⁵⁰ TOLEDO, Francisco A. de. *Uma história de Sumaré: da sesmaria à indústria*. São Paulo: Imesp, 1995, p.146.

Há duas versões históricas sobre a construção da primeira capela na cidade, em Rebouças. Uma versão aponta a criação da primeira capela em 1869. Outro historiador da cidade, numa pesquisa mais recente, coloca a data de 1889. A partir daí, as versões históricas se tornam próximas. Em 1904 uma outra capela maior foi construída ao redor desse primeira (ou segunda capela, dependendo do historiador). Assim que terminada a capela maior, a interna foi demolida. Essa capela maior foi construída em 1904.

No campanário da capela em Rebouças podiam ser vistos dois sinos, os quais marcaram a visão de Angelo Sonego na infância. Na pequena cidade os sinos não eram apenas visíveis no alto da igreja. A cidade podia ouvi-los. Missas, festas, dias santos, mortes, passagens de ano. A mensagem chegava à cidade inteira pelo ares. O campanário deixava à vista o tempo da cidade: o tempo dos sinos.

O sino avisava das missas aos domingos, tempo de reunião da comunidade, no qual cidade e campo poderia se encontrar e celebrar. O meio de transporte para chegar à cidade eram vários como as charretes ou os troles. Ou muitas vezes vinham a pé. As estradas que conduziam até o meio urbano eram caracterizadas somente pelo pó na estiagem e barro na estação das chuvas. Os antigos moradores contam que para virem à cidade utilizavam um guarda-pó na estrada para poderem se proteger da poeira. Outros falam que quando vinham a pé traziam seus calçados na mão e, muitas vezes, paravam na casa de algum conhecido da cidade para poderem lavar os pés e, enfim, colocar os calçados.

“Ah, quê! Batia sino... era ali tudo no sino ‘dem-dem-dem-dem’. Tem esse sino, mas não usa mais, naquele tempo não.” O tempo era dividido na cidade entre uma badalada e outra como no relógio, entre um movimento e outro dos ponteiros. Mesmo nos sítios distantes do som da cidade, os moradores sabiam em que momento o badalar o sino iria irromper no silêncio das ruas, marcando os movimentos, cadenciando os pensamentos. Alberto Kalvon ainda se lembra dos avisos que o sino transmitia: “morreu um, bate ‘dem-dem-dem-dem’, morreu um: ia na igreja. Agora o padre não quer que defunto... não entra lá [...] Então cada vez vai inventando diferente.” A mensagem vinha

acompanhada de uma convocação: a missa, o enterro, a festa. A igreja que, com seus sinos no campanário, tornava-se referencial do ritmo na cidade e no campo⁵¹.

Além do sino da igreja, os apitos do trem na estação ferroviária também cadenciavam o ritmo urbano. Francisco Antonio de Toledo registra que no ano de 1882, durante o segundo semestre, o movimento da estação foi de 2.705 passageiros e 510 toneladas de mercadorias ⁵². A ligação pela via férrea com as cidades da região facilitava o deslocamento. Durante muitas décadas ainda, aproximadamente até 1960, a estação ainda servirá de referencial de locomoção –apesar de outras vias de acesso a outras cidade e regiões – para os habitantes de Rebouças.

Depois da missa era comum o “footing”, como disse acima, entre a igreja e a estação ferroviária. A estação dessa forma se torna um elemento a mais na composição temporal e espacial da pessoas. Maria Basso conta que nos dias de festa as moças iam até a estação para pentear o cabelo, pois lá existia um espelho. Outros tantos iam até a estação apenas para ver o movimento de chegada e partida dos trens e dos passageiros. Uma foto de 1908 retrata uma multidão, na qual todos estão vestidos com roupa de festa, para receber o prefeito de Campinas ⁵³. Da mesma forma que a praça, a estação se torna espaço de encontros para a população tanto rural como urbana.

Angelo Sonogo guarda como referência da sua chegada em Rebouças, em 1918, a estação ferroviária, “era só dois anos que estava feita. Era um brinco a estação, era uma coisa linda. Era o prédio mais bonito que tinha aí. Uma limpeza, coisa louca. Era da Paulista, da Companhia Paulista”. Na realidade, estação não fora construída, mas reformada em 1916. Além de ser o acesso dos imigrantes que chegaram à região, o trem vai ser o principal meio de transporte para as cidades da região. Parte da população na década de 1960 utilizava a ferrovia para poder estudar nas cidades vizinhas, principalmente Campinas.

O meio urbano era formado por uma composição temporal diferenciada do meio rural, apesar de espaços tão próximos na localização e na visão de mundo convergente

⁵¹ Até a década de 1960 ainda encontramos nos relatos o sineiro, “especializado” nos toques e sons específicos para transmitir a mensagens para os moradores. Na década seguinte, o sineiro foi substituído por uma vitrola que reproduzia os sons dos sinos gravados nos discos.

⁵² TOLEDO, Francisco A. de. *Uma história de Sumaré: da sesmaria à indústria*. São Paulo: Imesp, 1995, p.80.

⁵³ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Sumaré: edição histórica*. São Paulo: Focus, 1975, p.17.

de seus moradores. O historiador Francisco Toledo diz que o meio rural era predominantemente marcado pela presença dos imigrantes italianos e seus descendentes, enquanto que no meio urbano, predominavam os portugueses. Acrescenta que pelo “depoimento de alguns sumareenses mais antigos, consta que havia certa competição entre as duas nacionalidades.”⁵⁴

Entretanto mais do que nacionalidade, os grupos formados se dividiam entre os habitantes da cidade e os habitante dos sítios e fazendas. Salvandy Tanner, descendente de norte-americanos, ao explicar que o cinema era mais freqüentado pelos cidadãos, refere-se a eles como “o pessoalzinho que morava aí na cidade”. Mesmo tomando-se “o pessoalzinho” sem nenhum julgamento de valor, o que a frase realça é seu caráter classificador, o qual estabelece relações de identidade e simultaneamente de alteridade. Alberto Kalvon, filho de letos, morador por muitos anos do campo, criador de gado para produção leiteira, ao contar suas histórias, ilustra como o tempo urbano, ou as normas do mundo urbano, muitas vezes, infringiam as leis do mundo rural. A resistência se fazia pela astúcia. Aqui ele conta a cooptação de novos membros na formação das associações religiosas submetidas ao controle eclesiástico, como as “Filhas de Maria” (moças solteiras), “Sagrado Coração de Jesus” (mulheres casadas), “Irmandade dos Vicentinos” (congregação masculina) e “Liga de São José”, etc.

Alberto Kalvon disse que

“...agora... depois tinha os homens que vinham, os velhos que punham o paletó [participavam da associação], que... atropelaram tudo embora, não tem mais. Padre Giordano [pároco de Rebouças de até 1954] tinha uns vinte daquele. Punha a roupa cor de vinho, ele [membro da associação] chegava a dizer missa lá, não sei...que nome tinha aquele lá.”

A cooptação se fazia, embora não sem resistência.

“Até.. tinha um homem lá, precisa ser aquilo aí... eu falei, eu sou leiteiro, não tenho tempo. E porque ‘bi-di-bi-di’. Ele [o membro da associação] queria que eu fosse lá [participar da associação], porque sempre ficar querendo mandar em mim. Ele era o sabidão. Era um

⁵⁴ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.*, p 103.

negociante [morador da cidade] velho, aí que eu comprava a prazo de ano, naquele tempo. Então sempre ele queria vir ensinar para mim, ficar comigo, mandar em mim. Ai você faz que está mandando [risos]. Ele quer sempre que você ficar 'broxa' assim, eles gostam, mas se você levanta a cabeça, eles não gostam. É ensinar o cachorrinho. Assim que ele quer. Daí o padre veio me mostrar... outros 'filhos de Maria', tudo; tal hora você está aqui, outra hora...hoje é dia dos marianos, o dia hoje... Só para encher a igreja e atormentar a turma da... Então cada um tem um tempo ... mudando."

Mesmo no interior da instituição religiosa, a oposição entre campo e cidade era visível. Quando Alberto Kalvon diz que então "cada um tem seu tempo", ele revela consciente o que é dado também enquanto conjuntos culturais que se opõem na forma de sistemas lógicos (campo/cidade) ou vividos simbolicamente (no campo ou na cidade). Eu "sou leiteiro, não tenho tempo" é a argumentação para Kalvon não participar da associação religiosa. Tempos diferentes: tempo de Kalvon (campo) e tempo do sino (cidade). Morador do sítio, ele separou o seu tempo – tempo de ser leiteiro – do tempo urbano; não tinha tempo para a Igreja, que deve ser o tempo de domingo, da cidade.

Isso não significa que os moradores do campo não participassem dessas associações. Na realidade, é intensa a participação dos camponeses nas associações e a memória social dos moradores de Rebouças na metade do século XX, revela isso de forma precisa. Aqui cabe evidenciar que a oposição cultural/sistêmica entre campo e cidade não se restringe somente às nacionalidade, instituições ou grupos etários, mas que ela se torna uma ordem estrutural na composição dessa sociedade.

Em 1926, foram feitas reformas na capela de Rebouças, e o campanário com os sinos expostos foi substituído por uma torre fechada, na qual os sinos foram seqüestrados da visão dos moradores. Ainda o tempo da Igreja era comandado pelo som dos sinos. A visão na cidade, porém, não podia mais perceber o balançar dos dois sinos na capela. A visão da cidade começava a mudar juntamente com o próprio ambiente urbano. Os habitantes que nasceram depois dessa data já não sabiam quantos sinos a torre cerrada da igreja possuía. O tempo da cidade começava a perder seus referenciais da instituição religiosa, mesmo mantendo toda a sua religiosidade.

Segundo Francisco Toledo, o imigrante “italiano se fixava mais na zona rural e o português na urbana. Sem dúvida a presença portuguesa era forte, senão pela quantidade ao menos pelo prestígio e pela atuação.”⁵⁵ Em Rebouças, a presença portuguesa era expressa em parte no comércio. Mário França narrou que seu pai, um português imigrante, depois de percorrer outras localidades da região, acabou por se fixar em Rebouças, onde trabalhou primeiramente como comerciante numa loja de “secos e molhados” e depois fundou, juntamente com outros sócios, uma indústria de tecelagem.

“Uma melhora muito grande [da cidade]. Eu até hoje quando pego o jornalzinho e lembro que um tempo... quanto não vale isso aqui, a gente se esquece, mas... Quando foi, mais ou menos em 38, eu era mocinho, 17 anos, ele [o pai] fez um aumento. Então ele aumentou mais a loja. Que aí tinha a loja: era uma das melhores lojas da época: tinha de tudo. Só não tinha... mas tinha desde anzol até galão de defunto. Tinha de tudo: chapéu, couro, tecidos; vendia muito xadrez àquela época, xadrez, aquele brim ‘roceiro’ [grosseiro].”

Habitante da cidade, Mário França conta que seu pai construiu a melhor casa em Rebouças. Diferente da maioria das casas na cidade ou no campo, a de Mário já tinha algumas comodidades como água encanada e água quente que vinha de um fogão com mais recursos do que o típico fogão à lenha dos sítios.

Mário mesmo descreve a casa:

“O pai pagou para fazer. Eu me lembro do pintor; era um pintor, aquele tempo, quem pintava mesmo, precisava ser pintor; hoje não, qualquer um é pintor. Era, o pintor era Ítalo [...] Então aquela casa que ficou, durou até pouco tempo... foi derrubada em 70, por aí. No governo de José Miranda [prefeito, 1963-66] que derrubaram ela. Mas uma pintura trabalhada. Me lembro que a sala era até meio avermelhada, assim, em cima tinha uma barra com frutas, muito linda. Então, uma casa boa; aquele tempo que era difícil. Por exemplo, nós que morávamos no armazém, tirava água do poço, tomava banho em bacia, era pequeno, eu me lembro. Até minha mãe costumava por um tantinho de pinga assim na bacia. Não sei

⁵⁵ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.*, p.103.

para que era. E uma vez ela deixou lá, e eu tomei um gole e fiquei meio assim. Acho que eu tinha uns quatro anos. Então, naquele tempo a privada tinha caixão, você fazer as necessidades. Então nós aí mudamos para essa casa e já tinha água encanada, tinha o fogão 'econômico'..."

O fogão econômico não era a gás, mas, a lenha que o alimentava era comprada na cidade – vinha cortada em forma quadradinha – e o encanamento de água passava pelo interior do fogão, possibilitando água aquecida.

As mudanças ocorrem então na cidade, na casa do então subprefeito: água encanada conseguida com uma bomba elétrica que enchia a caixa d'água. Mário ainda se recorda da inovação do chuveiro e da pia do banheiro. É então na cidade que as primeiras mudanças começam a se estabelecer. Campo e cidade eram, até aquele momento, muito próximos em recursos: água de poços, caminhos de terra, casas sem forro, festas e procissões. Entre os anos 1930-50 a cidade é palco para mudanças na vida dos seus habitantes. São perceptíveis as mudanças na cidade.

Mário França narra as transformações na cidade:

"Aí em 40, meu pai tinha... era subprefeito, de 34 a 38 [na realidade ele foi subprefeito entre 1929-30 e 1931-38]. Acho que era nomeado de Campinas. Foi na época que pôs água encanada aqui. E colocou essa rua de paralelepípedo [rua 7 de setembro, principal rua na época] e alguma travessa. Ele tinha trazido um tio meu, que era irmão de minha mãe, mais dois que tinham se formado farmacêuticos, trouxe para cá. Em 40, eles entraram numa conversa, numa reunião, entraram para a indústria. Aí eles construíram... naquela conversa, Orestes Ôngaro que era dono do terreno. Olha, falou, se vocês construírem... também, há gente que gostava, aqui, de Sumaré. Era como meu pai: meu pai também dava 'pro nego' o que tinha para ver aumentar a cidade, porque aqui era tudo, tinha a [rua] 7 de setembro só e umas casas por aí."

A oposição campo/cidade, antes mediada pelos lugares diferenciados, configurar-se-á de uma nova maneira, realocando os espaços: a oposição dessa forma será circunscrita basicamente no espaço da própria cidade. O espaço da cidade servirá

de palco para a expressão das posições campo e cidade. Nas primeiras eleições municipais realizadas em 1954 em Sumaré, houve dois candidatos ao cargo de prefeito: o pároco e o médico. O pároco morava ao lado da igreja, topograficamente, na parte mais alta da cidade, enquanto o médico tinha sua casa na parte mais baixa da cidade. Nessa disputa eleitoral, a cidade ficou dividida entre “a turma de cima” e a “turma de baixo”.

O pároco, vencedor nessa eleição, estava muito mais próximo do mundo rural do que o médico. Ele visitava de forma contínua todas as regiões do campo e nessa peregrinação, à medida que praticava sua função sacerdotal, também aproveitava de seu *status* para fazer sua propaganda. Segundo, Bruno Proença, um professor que foi residir na cidade em 1961, o pároco abençoava os animais e as plantações no campo para em seguida lembrar a necessidade do pároco chegar ao cargo de prefeito para que a terra frutificasse e os animais continuassem livres de doenças. A influência do pároco foi enorme na cidade e no campo e se tornou um personagem central na história da localidade: todas as pessoas entrevistadas que ali residiram entre as décadas de 1940-60, enquanto o pároco/prefeito esteve ativo, não deixaram de fazer referências a ele. Em nenhuma das histórias contadas nas entrevistas tal personagem saiu despercebido. Seja pró ou contra.

Os discursos dos dois grupos se tornam precisos: os do campo (ou que moraram nele) e os que se consideravam cidadãos. O primeiro grupo se refere ao pároco como seu aliado e protetor. O segundo grupo, composto mais por cidadãos e alfabetizados, organiza-se inclusive com abaixo-assinado contra a presença do pároco e leva suas reivindicações ao bispo. É obrigado, então, a deixar o cargo de vigário da paróquia, entretanto continuou exercendo seu poder na esfera do poder público. Se o grupo ligado ao campo faz referência ao pároco como representante de suas aspirações religiosas (as festas religiosas, as missas, as visitas ao campo e as bênçãos), enquanto que os contrários, basicamente os cidadãos, dizem que o pároco se “aproveitava” dos homens “simples e analfabetos” do campo, pois eram enganados pela astúcia do padre. Conta Bruno Proença (cidadão e “de fora”, como ele próprio se chamou) que, mesmo quando deixou o cargo de prefeito e foi transferido como vigário numa paróquia em Campinas, ainda fazia visitas a Sumaré para manter suas influências, principalmente próximo das eleições. A atuação do padre era muito precisa: apesar de andar sem batina pelas ruas de Campinas, nas visitas a Sumaré, ele aparecia sempre com o traje das celebrações. Ele

sabia exatamente da importância que a vestimenta e o cerimonial dão ao cargo ⁵⁶. Segundo alguns moradores da cidade, o padre foi enriquecendo graças à influência sobre a população. Ainda segundo Bruno Proença, até hoje o padre tem muitas propriedades em Sumaré, muitas vezes, conseguidas por meio das informações preciosas das “consultas” que dava à população.

Ao mesmo tempo que parte da população rural se transferia para a cidade, também uma população “de fora” chegava em Sumaré. Assim, o tempo urbano era largamente mediado pelo tempo do campo, como foi dito acima. A oposição se torna mais latente entre as pessoas que vêm de outras cidades – vêm “de fora” – e, dessa forma, já ritmados no espaço urbano. Débora Fortes nasceu em 1915, no Rio de Janeiro, mas logo mudou para Americana, na cidade ao lado de Rebouças. Depois de um ano, sua família foi para Campinas, onde permaneceu já casada até 1943, quando ela, seu marido e seu primeiro filho mudaram definitivamente para Rebouças. Débora Fortes morou somente em cidades de médio e grande porte antes de ir morar em Rebouças, cidade que naquele instante era um apêndice do campo. Sua chegada não foi nada harmoniosa. Muito pelo contrário: “porque em cinco anos que eu morei, não acostumava aqui; estava acostumada a morar em Campinas”. Somente depois da mudança no próprio espaço da cidade de Rebouças-Sumaré que Débora Fortes conseguiu se “acostumar” com o espaço urbano dali: nesses primeiros anos ela estava residindo na parte simbólica e topográfica “de cima” da cidade – ligada ao padre, ao espaço rural – depois mudou para a parte “de baixo” da cidade, ligada simbolicamente ao urbano.

Débora relatou sua relação com Rebouças-Sumaré:

“Eu não acostumava porque o lugar era muito pequeno; eles [os moradores de Rebouças] ficavam... sabe como é, se eu saía com os filhos, naquele tempo, era moça e coisa... chama a atenção. Então a gente parece que não sente bem. Não gostava do lugar. Não sei se por ser... eu não sei.”

Muitos anos depois de estar na cidade que começou a estabelecer amizades com vizinhos. Mesmo assim, seu deslocamento em relação a cidade apenas foi minimizado à medida que o tempo transcorria, mas sem nunca ter superado. Ela relata que muitas

⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998, p.182-219.

vezes ia para Campinas ou a São Paulo a passeio, evidenciando seu deslocamento como insatisfação que o local provocava.

Seu marido era um português que se instalou na cidade como proprietário de uma padaria, na qual trabalhou durante cinco anos. Vendeu-a e se tornou proprietário de uma mercearia e, por fim, de uma sorveteria e leiteria na cidade. Débora Fortes conta que

“a gente... certamente que aqui não tinha tudo que precisasse; assim, às vezes meu marido ia comprar em Campinas. Não encontrava, os armazéns daqui não tinham. Ele era português, gostava muito do bacalhau de boa qualidade, então ele ia comprar em Campinas. Não, antes dele por a sorveteria, ele pôs uma espécie de mercearia, mas essa mercearia, ele comprava esses artigos mais... presunto, essas coisas, tudo. Aqui não estava acostumada. Sabe? O povo era muito sitiante que tinha...”

Apesar de Rebouças-Sumaré se urbanizar no espaço, o tempo urbano ainda batia no compasso do mundo rural, o qual vinha habitar a cidade juntamente com os sítiantes, aos quais Débora se referiu. Artigos da cidade muitas vezes eram indiferentes aos moradores do campo, como o presunto. Carnes de porco e galinha eram facilmente conseguidas com a criação caseira. O raro era carne de vaca que era comprada, aí sim, nos açougues da cidade. Era improvável um único sitiante matar um bovino: a quantidade de carne seria exagerada para sua família, além de diminuir a sua produção de leite, juntamente com o queijo e a manteiga – fontes de alimentação e ganho. Se o “fogão econômico” começava a fazer parte das casas dos citadinos, os camponeses que se dirigiam à cidade não abdicavam do velho fogão à lenha, mesmo que construído num cômodo mais ao fundo da casa.

Débora Fortes ao se referir à população, diz que era “tudo gente muito simples, sitiante, gente boa”. Dessa forma ela expressa a diferença que se estabelecia entre ela, cidadina e letrada, e a maioria das pessoas – da cidade e do campo – que se moviam na ordem do espaço rural. Os habitantes de Rebouças-Sumaré

“eram simples, alguns não sabiam nem ler, nem escrever. São bem simples. Dos Noveletto, esse que era dono do prédio, era um homem simples. A maior parte deles, desses antigos daí, não tinham grande

instrução não. Os filhos que foram pondo para estudar. Porque aqui quando tinha a escola, só primária”.

As diferenças entre a cidadina Débora Fortes e os naturais de Rebouças se estendiam além da escrita:

“É. Era muito sitiante. O lugar era todo ‘coisa’⁵⁷. O mesmo prédio que ele chegou para por a panificadora não era nosso, era do... chamava João Noveletto, não, Pedro Noveletto era o dono do prédio, eu lembro tão bem. Ele era um sitiante, andava descalço, ele tinha um prédio lá que alugou. Então era uma gente muito simples. Tudo sitiante!”

Os nascidos em Rebouças – mesmo morando na cidade – continuavam com o tempo característico do campo. Débora Fortes interpreta o fato de andar descalço com “gente simples”, isso não significa que eles não tinham recursos e poder de compra. Maria Basso conta da alegria dos dias de festa em que podia ir com vestido novo: *“Era um vestido por ano”*, explicou ela e acrescentou: *“Vestido... Não via a hora que chagava o dia da festa para comprar o vestido. Nem quem tinha dinheiro era assim mesmo. Meu pai sempre teve dinheiro, mas era tudo assim.”*

Ao ser questionada sobre a diferença entre ela e os habitantes de Rebouças, Débora Fortes é incisiva: não havia nenhuma diferença, a não ser o fato de que ela veio “de fora”. Mas esse fato é fundamental, pois toda a comunidade, seja ela do campo ou da cidade, mantinha laços de solidariedade baseados em parentesco e compadrio. É regra, nas entrevistas com os moradores, a referência a alguém sempre como membro de uma família. Dessa maneira, eles sempre se referem ao “pessoal do Basso”, à “família dos Noveletto”, ao “sítio dos Biondo” revelando a força do parentesco, fazendo com que nessa comunidade a posição individual fosse estabelecida a partir da origem familiar. Bruno Proença disse que mais importante do que as referências familiares, eram as de compadrio que se estabeleciam entres os membros das diversas famílias ou no interior delas. Virgínia Ester Tanner narrou que seu irmão teve como padrinho o irmão da mãe e Nossa Senhora como madrinha. As relações de compadrio eram de tal forma importantes, que elas podiam ser feitas, sem demérito para o sagrado, com os santos.

Débora Fortes, ao chegar à cidade, não tinha nenhuma relação ainda estabelecida com a comunidade, nem de compadrio, nem de parentesco. Durante anos, apesar de quase conhecer a todos, ela não se reconhecia ali. “Eu achava assim: as pessoas muito ‘novidadeiras’, que ficavam olhando. Os vizinhos ficam querendo saber tudo; não estava acostumada assim. Então eu estranhei.” Quando a família de Débora chegou na cidade, seus moradores precisavam reconhecê-los. Entretanto, diante da recusa de Débora, cidadina e de fora, os moradores de Rebouças não a admitiram. As viagens que sempre fazia para as cidades de São Paulo e Campinas evidenciam a oposição vivida entre o sentido de ser de fora de Débora e a o sentido de resistência da comunidade de Rebouças. Esse “estar ausente” na cidade faz Débora Fortes se tornar uma errante – nem que seja num pequeno espaço de tempo para no fim se fixar novamente na cidade que não a acolheu – que Michel de Certeau diz ser uma “imensa experiência social da privação do lugar”⁵⁸. A privação da cidade só termina quando enfim, na cidade, refugia-se “fora” dela. Débora Fortes continua sua narrativa: “Depois, quando mudei para cá [na parte “de baixo”], fiquei mais isolada aqui e ocupava as duas casas, quintal grande e tudo; começou a me entusiasmar e aí me acostumei. Hoje eu gosto tanto do lugar que não quero nem mais sair daqui.”

Débora Fortes, sendo de fora, torna-se reveladora ao permanecer “isolada” não apenas espacialmente, mas também pela sua atividade urbana: frequenta cinema regularmente, viaja muito para outras cidades desacompanhada do marido, não frequenta a igreja – mesmo sendo católica – fez cursos de bolo, pintura, inglês, piano; participa somente festas no clube local. Ou seja, Débora não participa de um conjunto de práticas, as quais são importantes na “ordem” dos habitantes de Rebouças e instaura outras práticas, muitas vezes, solitárias.

Não somente a chegada de Débora Fortes em 1943 marca a urbanização de Rebouças-Sumaré, mas outro aspecto se torna significativo nesse processo: a construção da nova matriz e a derrubada da antiga igreja. O processo de urbanização é concomitante com a construção de uma nova matriz que se inicia em 1947 para ser inaugurada em 1950. Francisco Toledo diz que a antiga igreja era “pequena” e que “para acomodar toda a população católica de Sumaré, a igreja de Sant’Ana precisava ser

⁵⁷ Débora resiste em qualificar o lugar como simples, pequeno para não “menosprezar” as pessoas que ali viviam.

⁵⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.183.

bem maior.”⁵⁹ Porém a década de 1940 – a mesma da construção da nova matriz – registra uma relativa estabilidade no número de habitantes tanto do campo (de 3.889 habitantes em 1940 para 4.291 em 1950) quanto da cidade (1.299 em 1940 para em 1950 ser de 1.559 habitantes). O processo que se verifica é a taxa de crescimento urbano ser o dobro do rural. Na década seguinte o crescimento urbano vai explodir com uma taxa de 242,7%.

A população rural que até então freqüentava muito as capelas dos bairros rurais, onde, aliás, tinha mais acesso geográfico e desfrutava de melhor *status*, começa a freqüentar tão somente o espaço urbano. Moradores da cidade, os antigos campesinos, a partir daí, fazem a passagem do espaço rural ao urbano regulada preferencialmente pela religião – católica – vivida por meio da religiosidade na igreja. Dessa forma, a construção de uma nova matriz em Rebouças-Sumaré compõe essa passagem que é espacial, e, mais importante, cultural. Dois elementos distintos cruzando a um só tempo num mesmo espaço: o tempo urbano que resiste na cidade e o tempo urbano sendo reconstruído com as horas do campo, por meio de sitiantes que traziam consigo o seu tempo do campo.

A mediação da mudança foi feita pelo sagrado, no qual os sinos da torre da igreja fizeram com que houvesse a sincronia entre os dois tempos. A nova matriz será a marca da década em que Rebouças-Sumaré se reconfigura no movimento de seus habitantes. Mas o tempo do sino será breve: a velha matriz é demolida em 1949 e os sinos começam a silenciar diante do novo relógio da matriz no natal de 1958. A inauguração do relógio na nova matriz é feita com comemoração solene. O livro tomo a descreve bem:

“às 23 45` do dia 24 de dezembro perante grande multidão defronte a Igreja Matriz, ligou-se o Relógio, sendo benzido logo em seguida. Após assinalar as doze badaladas – vinte quatro horas – bateu-se o sino da torre e foram soltos os fogos de artificios e rojões. Ato contínuo rumaram-se os fiéis para o templo onde foi rezada a missa festiva do santo natal.”

A substituição do sino pelo relógio é a consagração do tempo urbano em Rebouças-Sumaré. O tempo do sino cederá paulatinamente a vez ao tempo do relógio

⁵⁹ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.140.

urbano: as badaladas do sino somente serão ouvidas após as “badaladas” do relógio. O relógio ainda não podia marcar as horas, pois o tempo do sino – as badaladas – ainda se infiltrava no relógio. Tempos entrecruzados, o sino e o relógio, fazem o pároco revelar, sem querer, seu verdadeiro tempo: o tempo do relógio que começara a emitir “badaladas” num tempo que ainda não terminou, as “batidas” do sino.

Jacques Le Goff, ao estudar a Florença do século XIII-XIV, mostra como o tempo foi sendo paulatinamente regulado por um grupo, a burguesia, contra os trabalhadores (rurais e urbanos) e os membros eclesiásticos. Para o autor, “o velho sino, voz de um mundo que morre irá ceder a palavra a uma voz nova – o relógio de 1343.”⁶⁰ O medievalista mostra como, a partir de 1284, em Florença, o tempo ritmado pelo sino vai sendo substituído pela medição do mecânico tempo dos relógios. Seis séculos depois, novamente os sinos, agora em Rebouças-Sumaré, cederão seu badalar aos ponteiros silenciosos e matemáticos, mas que nem por isso eram menos poderosos para ritmar a vida dos moradores. O mundo do sino em Rebouças-Sumaré será substituído de forma lenta como na Florença medieval descrita por Le Goff. Entre as batidas do relógio, ainda o sino da igreja badala. Nos dias festivos é o sino que marca a presença do sagrado. O sino inicia a missa aos domingos. Entretanto não se anuncia mais a morte dos moradores de Rebouças-Sumaré, como gostaria Alberto Kalvon.

O sino resiste na torre da igreja, enquanto o relógio principia seu reinado na cidade: a torre não é mais a do sino, mas a visão dos moradores somente pode contemplar as horas. Mas Rebouças-Sumaré continuará dividido também entre os dois sentidos: o rural, mesmo que morando na cidade, e o urbano. A Igreja realizou uma campanha para a compra do relógio da torre, a qual ressalta essa posição em forma de sistema. O pároco escrevia em novembro de 1958: “Com o ‘livro de ouro’ estamos percorrendo o comércio e a indústria, e outras famílias de mais posse. Além desse, há outro livro reservado aos sitiantes que possuem gado e que colaborarão na campanha ofertando uma novilha para o grande leilão.” Não há um único livro de ouro para todas as doações. Aliás, há “o livro de ouro” destinado aos nomes dos cidadãos (comerciantes e industriais), enquanto “há outro livro” para os sitiantes marcarem seus nomes. O relógio não soluciona a oposição entre as “duas cidades”, colocando-se como novo mediador simbólico – que se estabelece como elemento que regula divisões, mas as

conserva. Ao contrário, ele prolonga essa divisão simbólica na medida em que substitui o sino – como referencial primeiro –, mas não o exclui. Símbolos (sinos e relógios) e homens (rurais e urbanos) vivem um pelo outro: não há possibilidade de uma única morte, mas somente das duas simultaneamente.

Essa nova configuração, com a transferência de sítiantes para a cidade, provoca a urbanização em Rebouças-Sumaré à mesma proporção que “ruraliza” o meio urbano. O tempo urbano é infiltrado pelo rural. A eleição do primeiro prefeito em 1954 revela que, apesar do espaço urbano se ampliar, os códigos ainda continuaram a ser rurais. O padre era apoiado de forma quase unânime pelos moradores do meio rural, enquanto o outro candidato, o médico participava do grupo dos “cidadinos”. As disputas entre os “cidadinos” e os “sítiantes” revelam-se assim no campo político, mas não só.

Ao ser eleito como primeiro prefeito, o padre na realidade provoca a reação do grupo dos moradores da cidade, o qual faz um abaixo-assinado que foi levado por uma comissão até o bispo. A pressão desse grupo fez com que o pároco fosse substituído por outro. Dessa forma, o “representante” do grupo dos sítiantes deixaria o campo religioso para assumir o poder estatal. Ao assumir o controle da máquina burocrática, as oposições, entretanto, não se tornam menos tensas, pois em 1957 o prefeito sofreu uma tentativa de assassinato feita por um policial.

As resistências de um tempo ao outro se multiplicam em exemplos. Ao ser escolhido um novo padre para cuidar da paróquia de Sant’Ana, os conflitos ocorrem no interior da própria instituição religiosa: o novo padre sofreu resistências dos paroquianos ligados ao antigo padre. Logo ao assumir recebeu inúmeros telegramas. Dois desses telegramas assinam nomes, provavelmente fictícios, outros dois registram assinaturas coletivas: um assinado pelos “operários” e outro por “lavradores de Sumaré”. Esses dois grupos, nesse período, formam na realidade um só grupo.

Em sua despedida como pároco de Sumaré, ao ser substituído por outro, escreveu no livro tombo da Igreja: “Incrementei a indústria, fui sempre insistente aos sítiantes afim de que eles não [abandonem⁶¹] abandonassem suas terras e suas lavouras.” Seu escrito é claramente ao lado dos moradores da zona rural e evidencia duas situações. A primeira é uma contradição: a indústria em Sumaré cresceu

⁶⁰ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993, p.61-2.

justamente com os filhos dos antigos moradores da zona rural e que haviam se mudado para a cidade. Mário França relata da fundação da indústria têxtil de seu pai na década de 1940: “Fizeram assim, começaram [...] comprou o tear, cento e cinquenta teares. Eu me lembro que naquela época, aquelas mocinhas, mocinhos, parece que tudo passou por lá, trabalhou na indústria. E foram crescendo, crescendo, crescendo...” Vários moradores, filhos dos ex-sitiantes também relataram seu tempo de trabalho nas fábricas da cidade. Dessa forma, a indústria cresceu com o êxodo do campo, ou seja, a mingua de um foi o alimento da outra.

A segunda situação retratada se expressa na hesitação do tempo verbal na fala da despedida do pároco. Escrevendo no ano de 1954, o padre se insere no meio do processo de urbanização e permanece em dúvida na correção de um tempo sobre outro. Percebendo o movimento – êxodo rural e crescimento industrial – que acontecia em Sumaré, mas sem precisar seu fim, o padre fica indeciso entre o “abandonem” corrigido pelo “abandonassem”. Sua “insistência” revela a hesitação entre o êxodo que poderia ter sido contido – enquanto possíveis ações do pároco – e o lamento do que estava acontecendo. O pároco que deixa a responsabilidade da condução religiosa da igreja católica – e se espanta com o êxodo rural – se tornou o prefeito que iniciou – por meio dos instrumentos institucionais e práticas governamentais – e incentivou a explosão urbana.

O tempo do mundo urbano começava a ser tornar hegemônico, sem no entanto se tornar homogêneo. As pessoas que antes moravam no campo, ao mudarem para a cidade, carregam consigo o seu tempo. Galinhas e porcos criados antes nos sítios, agora crescem e engordam nos quintais das casas na cidade. O hábito de matar os suínos e vender partes da carne para a “venda” local – para serem revendidas – continuava a ser praticado pelos ex-sitiantes. Muitas vezes os novos moradores da cidade produziam lingüiça caseira para também serem revendidas pelos comerciantes da mesma maneira que ocorria quando ainda estavam na zona rural.

Mas o mesmo pároco que insiste para que os sitiantes permaneçam em seus sítios cuidando da lavoura é o prefeito que durante seu governo abrirá trinta e seis novos loteamentos em Sumaré, alargando dessa forma o perímetro urbano ⁶². O pároco que

⁶¹ Primeiro o pároco escreve “abandonem”, para sobrescrever “abandonassem”.

⁶² TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p 148.

sofre perseguição de parte da população urbana é o mesmo que constrói a nova matriz para acolher principalmente a população urbana. A velha matriz é demolida antes mesmo da inauguração da nova: a nova ordem precisava encontrar o “novo espaço”, num tempo que começava a se reconfigurar. As contradições são atenuadas na concepção de tempos múltiplos que se entrecruzam, num espaço que é a cada novo evento redesenhado.



Foto 02



Foto 03

Capítulo II

As festas e a cidade

A) Sant'Ana e São Sebastião: os símbolos para um encontro

Até a metade do século XX aproximadamente, Rebouças-Sumaré poderia ser comparada à Babel do *Gênesis*: línguas e sotaques trazidos pelos imigrantes eram ouvidos nas conversas. Vários moradores narraram que em suas casas, a língua utilizada era a de origem de seus pais; assim, por exemplo, nas casas dos descendentes de italianos, a língua de comunicação era o italiano ou os seus dialetos. Em outras casas, as famílias de outras terras utilizavam a língua do país de origem. Dessa multiplicidade de comunicação, a língua portuguesa, falada em lugar público, compunha-se como um vetor integrador da comunidade, possibilitando uma alternativa à dispersão do evento bíblico.

Outro elemento integrador dessa comunidade eram as festas que ocorriam tanto nas comunidades rurais como na cidade. Na maior parte religiosas, as festas eram recorrentemente celebradas. Estas eram constantes como mostra o livro tombo da paróquia; da mesma forma os relatos dos antigos moradores são enfáticos nas suas descrições das festividades de Rebouças-Sumaré. Além das comemorações religiosas, outras festas laicas também aconteciam, reafirmando e multiplicando os momentos de encontro da comunidade.

Em Rebouças-Sumaré, as festas dos santos ajudam a preencher e a organizar o calendário, tanto dos citadinos, como dos camponeses. Le Goff escreve que uma “função essencial do calendário é a de ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, o entrecruzamento dos dois tempos”⁶³. Dessa forma, as festas, mais do que figurarem no calendário, estruturam-no na elaboração do ritmo nas atividades do grupo.

São referências as festas registradas no livro tombo da paróquia de Sant'Ana: São Sebastião (em janeiro), São José (em março), Santo Antônio (em junho), Nossa Senhora do Rosário (em outubro, padroeira de Nova Veneza), São Francisco de Assis

⁶³ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1996, p.518.

(em outubro, padroeiro de Jacuba, ex-distrito de Sumaré e hoje município de Hortolândia), Nossa Senhora da Candelária (em junho), Senhor Bom Jesus (em setembro, padroeiro de Taquara Branca), além da de Sant'Ana (em julho). Mas se as referências nos registros paroquiais fazem menções a estas festas nesses meses, nem sempre há exata recorrência na data de uma festa de um ano para outro. O historiador Le Goff confirma a inserção do ritual no tempo humano: “o tempo regular, mas linear do trabalho, mais sensível às mutações históricas, e o tempo cíclico da festa, mais tradicional, mas permeável às mudanças históricas.”⁶⁴ Assim se as festas organizam o calendário da comunidade, elas também são submetidas às vicissitudes históricas, adequando-se aos fenômenos meteorológicos, aos eventos, as reconfigurações sociais. No mês de janeiro, caracteristicamente chuvoso, várias vezes nos anos, a festa de São Sebastião foi adiada para a semana seguinte, devido ao tempo; nem sempre a festa de Sant'Ana ocorreu em julho, seja pela substituição do pároco local, seja para que o dia da festa caia no domingo.

Pelo fato de estar imerso no tempo histórico, o próprio rito ajuda a estruturá-lo. A resistência do ritual ao tempo histórico é patente no registro do padre em 1955:

“Embora não sendo mais o dia litúrgico de N. S. Aparecida, todavia, o povo devoto acostumou-se a festejar no dia 7 ou 8 de setembro. Por esse motivo, promovi um tríduo de orações, com bênção do S.S. e no dia 7, à noite, fiz uma pequena procissão luminosa com a imagem de nossa Rainha, tendo grande concurso de povo.”

A fala do pároco mostra a força do rito na construção do calendário da comunidade: mesmo quando há a mudança na data de celebração – registrada nacionalmente, mas vivida localmente – o padre se vê forçado a percorrer o caminho tantas vezes traçado pela procissão na data costumeira.

De todas as festas religiosas em Rebouças-Sumaré até a década de 1960, sem dúvida, existem duas que ocupam destaque na memória dos moradores e nas referências escritas: Sant'Ana e São Sebastião. Mais que referências religiosas, as duas celebrações festivas correspondem a dois símbolos cooptados por dois grupos distintos: o da cidade e o do campo. A escolha de cada grupo por um santo faz-se como forma de se organizar

⁶⁴ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1996, p.518

e pelo desejo de se representar a si e aos outros. Sant'Ana, padroeira da localidade, vê-se intensamente reverenciada e festejada pelos moradores da cidade. Enquanto São Sebastião era fervorosamente cultuado pelos camponeses, pois segundo eles, era protetor dos homens e dos animais contra a fome, peste e guerra.

As duas festas desenham trajetórias diversas no gráfico de “devoção” ao longo do eixo temporal: quanto mais próximo do início do século, maior se apresenta a quantidade de pessoas devotas de São Sebastião e mais “intensa” a devoção dos camponeses; por oposição, à medida que se aproxima da metade do século XX, o culto a Sant'Ana aumenta em número de pessoas e mais vívida a sua devoção em Rebouças-Sumaré. As duas festas ajudam a entender melhor o que ocorreu com os símbolos santos: Sant'Ana e São Sebastião. Ao longo do tempo, a partir das primeiras décadas do século XX, a festa de São Sebastião tem a primazia dos camponeses. À medida que os camponeses se dirigem à cidade, tanto a “intensidade”, como a quantidade das festas em seu louvor diminuem. Esse “gráfico” pode ser construído a partir das memórias dos moradores. Os que fazem referências às festas de São Sebastião são aqueles que ali viveram até aproximadamente a década de 1960. As citações relativas às festas em louvor ao santo dos que nasceram ou ali chegaram depois começam a rarear e seus sentidos a se atenuarem à medida que o tempo transcorre.

As duas festas ocorriam a cada seis meses, dividindo o ano em dois: a de São Sebastião era celebrada no penúltima semana de janeiro, enquanto a de Sant'Ana acontecia na última semana de julho. Observando o calendário astronômico, a festa de São Sebastião está inserida na quinta semana do verão, estação chuvosa na região, enquanto Sant'Ana acontece na sexta semana do inverno, estação da estiagem. Dessa forma, as duas festas são comemoradas praticamente no meio de cada estação. Mesmo sem ser uma direta celebração das estações, as duas festas guardam ligações estreitas com o fenômeno astronômico, porque cada festa se liga a um grupo – seja rural, seja urbano. No meio rural são recorrentes as celebrações dedicadas aos fenômenos meteorológicos. Por oposição, a comunidade urbana ritualiza outro símbolo, festa de Sant'Ana, mesmo que secundariamente comemorando a estação. Além disso, a relação entre a festa de São Sebastião e o grupo dos sitiantes se torna mais intensa justamente pela presença da chuva que sacia as necessidades da plantação. De maneira diferente, a relação entre os cidadãos e a padroeira se dá pela proximidade física entre eles e a igreja – e logo, a santa.

Nesse sentido as festas formam duas balizas na temporalidade da comunidade de Rebouças-Sumaré, servindo-se como meios rituais – e portanto simbólicos – relativos à cidade e ao campo. Assim, o espaço dividido entre rural e urbano celebra cada um a seu tempo seu santo eleito. Nesse modelo, o espaço se divide entre o campo e a cidade, o tempo entre o sino e o relógio mecânico, os grupos entre os pró-padre e os contra, as festas, cada uma a seu tempo, num espaço único se tornam o denominador comum dessas todas as divisões. Sant'Ana e São Sebastião são festas separadas no calendário, mas ocupam apenas um espaço: a cidade. Se a intensidade das festas, ou seja, a participação feita por cada grupo em cada comemoração mais os sentidos vividos e revividos na história são alterados no eixo temporal, um fenômeno se repete: a Festa como espaço-tempo integrador. Dessa forma, as festas de Sant'Ana e de São Sebastião são freqüentadas tanto por citadinos como por sítiantes, apesar da quantidade de festejadores variar de um ano para outro. Se, por um lado, a festa oferece-se como fenômeno de coesão, de outro lado, ela se faz pela integração fracionária das partes. Ou seja, os grupos continuam subdivididos dentro da festa. Mesmo assim, nas festas em Rebouças-Sumaré, a potencialidade integradora é mais expressiva do que a função fracionária.

Para Marc Augé, o rito é mediação e “introduz por sua simples existência uma espécie de terceiro termo na relação de ambivalência (como a co-presença de dois termos) e na relação de ambigüidade (como a co-ausência de dois termos).”⁶⁵ Para o antropólogo, a ambivalência é uma categoria que suporta julgamentos contraditórios e igualmente pertinentes, enquanto a ambigüidade é uma categoria que postula um terceiro termo para sua definição. Dizer ambivalente é agregar dois termos para a definição de uma categoria. Alguém é bom e mal ao mesmo tempo, por exemplo. A ambigüidade se caracteriza pela ausência de uma definição única engendradora de sentido, o qual se faz pela exclusão e pela negativa. Ulisses, na narrativa de Homero, não ama nem a guerra nem a sua mulher, mas a viagem que faz.

Em Rebouças-Sumaré, as festas conseguem realizar a mediação em dois sentidos. O primeiro é o da ambivalência, pois substancializa a presença nos dois grupos – citadinos e camponeses – do elemento comum, que é o próprio tempo e espaço ritual. O que mais claramente é a presença de um símbolo que pertence a um grupo num tempo

⁶⁵ AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.53.

e num espaço, é celebrado pelos dois grupos, ou seja, realiza a co-presença. Os elementos citadino e camponês estão presentes tanto na festa de Sant'Ana como na festa de São Sebastião.

Ao mesmo tempo que o rito festivo se torna categoria da ambivalência, insere a relação de ambigüidade: pertencentes todos à festa de Sant'Ana, São Sebastião torna-se ausente como símbolo mediador, enquanto que pertencentes à festa de São Sebastião, Sant'Ana é excluída. A festa não é nem Sant'Ana, nem São Sebastião.

Marc Augé define o rito “como a colocação em prática de um dispositivo com finalidade simbólica e que constrói as identidades relativas através das alteridades mediadoras.”⁶⁶ Os citadinos celebram a festa relativa à Sant'Ana, ou seja, constroem sua identidade de grupo por meio do ritual simbólico. Entretanto o ritual festivo se dá com a presença também do grupo dos sitiantes, tornando a festa momento mediador do encontro com o outro grupo.

Cada grupo participa de uma forma diferente, celebrando, a partir de suas interpretações, de sua festa com “intensidades” diferentes. Assim, nos relatos dos que foram sitiantes, a festa de São Sebastião se torna um elemento muito mais recorrente do que a festa de Sant'Ana. E para os citadinos, a festa de Sant'Ana é descrita como a mais importante, por ser ela da “padroeira da cidade”.

Festas separadas na comemoração vivida de forma prioritária por cada grupo, mas não exclusiva. As festas de Sant'Ana e São Sebastião, porém, congregam elementos comuns. O tempo da festa se torna a interrupção do cotidiano e do trabalho (Caillois), tempo dedicado ao sagrado, ao lazer, à comunidade. Cidade e campo cessam suas jornadas de trabalho. A exceção é o trabalho dedicado a própria festa. Instaura-se o tempo sagrado por oposição ao cotidiano, ou seja, outra ordem rege então o tempo e o espaço, a qual se permite diferente da ordem do mundo diário.

O espaço antes dividindo a comunidade entre a cidade e o campo se torna homogêneo, pois o tempo sagrado se estabelece em toda a comunidade. É tempo de sitiantes e citadinos festejarem na praça, em frente à igreja. Grupos constituídos por ações diversas são assim convocados para participarem de uma celebração que, se não

⁶⁶AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p.99.

estabelece a coesão uniformizadora, no limite mínimo, resulta na suspensão de uma fratura definitiva. A celebração possibilita que grupos estabelecidos em espaços e tempos diversos comuniquem-se por meio de um único espaço, num único tempo. O que é fundamental nessa uniformização espaço-temporal é a permanência de uma heterogeneidade de subjetividades.

Claude Lefort descobre na análise feita por Marcel Mauss, em *O ensaio sobre a dádiva*, mais do que uma discussão sobre a troca, uma reflexão sobre a intersubjetividade que se estabelece entre os homens ⁶⁷. Mauss tencionava em suas análises sobre o *potlatch* no noroeste norte-americano e do *kula* na Melanésia revelar as relações dadas no campo de encontro entre subjetividades. O objetivo de Mauss foi reproduzido por Lefort e que transcrevo aqui:

*“Foi considerando o todo em conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que a sociedade e os homens tomam consciência sentimental deles mesmos e de sua situação face a outrem.”*⁶⁸

Dessa forma, para Claude Lefort, a troca se constitui como realidade vivida de encontro e reconhecimento de si mesmo e do outro. E é a partir dessa perspectiva que Lefort pretende somar argumento na intenção de desmontar a leitura de Claude Lévi-Strauss sobre *O ensaio sobre a dádiva* de Mauss. Segundo Lefort, ao buscar “as realidade mais profundas”, Lévi-Strauss acabou, por redução, por apreender as “regras” ao invés do “comportamento”. “Lévi-Strauss dá as costas para uma análise fenomenológica. A realidade mais profunda é, segundo ele, a realidade matemática” ⁶⁹, escreve Lefort. E segue mais adiante, a “dificuldade, aqui como alhures, está em compreender a relação entre o transcendental e o empírico, ou, o que dá no mesmo, de conciliar com a idéia de um sujeito coletivo constituinte a de uma pluralidade efetiva de sujeitos individuais.”⁷⁰ A crítica de Lefort em relação a Lévi-Strauss se direciona à análise do antropólogo que visa antes a estrutura, no caso aqui, a troca, do que a multiplicidade das trocas efetivamente vividas. Assim, a função “troca” seria dada como

⁶⁷ LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: brasiliense, 1979, p.22.

⁶⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974, p.180.

⁶⁹ LEFORT, Claude. *Op. cit.*, p.27.

⁷⁰ Id. Ibi., p.28.

síntese das operações realizadas de diversos modos, em diversas operações, por vários tempos, mas essencialmente objetivada no desvelamento do pesquisador.

Entretanto, para Claude Lefort, a troca, em outro nível, deve ser decomposta na relação entre o eu e o outro. A obrigação de dar não está contida nem no *hau* de Mauss, nem é síntese de um sujeito transcendental, mediação entre sujeitos e inconsciente, como em Lévi-Strauss. A troca seria a comunicação vivida entre os sujeitos: “Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê.”⁷¹

A festa, multiplicidade da troca, constituiu-se como momento catalisador dessa experiência que é vivida pelos sujeitos cognoscitivos e objetivada no pesquisador renitente pela síntese. Para Lefort, por

*“trás da luta entre os homens por um ‘reconhecimento’ mútuo desenha-se assim o movimento de uma coletividade que tenta se comportar como um ‘Eu’ coletivo. Mas este ‘Nós’, longe de abolir a pluralidade de sujeitos, só existe na medida em que cada qual afirma sua subjetividade pelo dom. O comportamento dos sujeitos empíricos não se deduz de uma consciência transcendental; esta, ao contrário, constitui-se na experiência.”*⁷²

A festa, ritual de trocas simbólicas, permitiria então o reconhecimento de um grupo pelo outro: cada um alimentando sua imagética. Afirmação de sua própria identidade e espaço-tempo de contato, ou seja, reconhecimento de uma simbólica de alternativa e, assim, exercício de interpretação.

⁷¹LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: brasiliense, 1979, p.33.

B) Sant'Ana: um símbolo para a cidade

“Los fines del ritual guardarán relación abierta e implícitamente com la circunstancias antecedentes y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos.”

Victor Turner. La seva de los símbolos, p. 50.

A primeira referência escrita no livro tombo da paróquia à festa de Sant'Ana data de 1937:

“Promovidos pelos festeiros antecipadamente nomeados [...], realizou-se dia 15 de agosto (Assunção de Nossa Senhora) a homenagem a Sant'Ana. Um fervoroso tríduo, em que pregou o parócho sobre a 'Familia', precedeu esses dia com missa e comunhões pela manhã, reza à noite, dispomo-nos para a grande comunhão geral do dia 15, em que 180 comunhões foram distribuídas. Houve também, nesse dia, a solenidade da 1ª comunhão em que 80 crianças receberam em seus corações pela vez primeira, Jesus-Hóstia. À noite houve procissão, pregação [...].”

A partir deste registro, outros indicam uma tendência à regularidade nas comemorações da padroeira. Em 1938 a padroeira recebe homenagens em outubro; em 1941 a festa se realiza em 17 de agosto. A década de 1940 evidencia uma tendência de estabilização em 26 de julho como data para a sua festa, porque este é o dia oficializado pela Igreja católica. A data tende a se regularizar a partir desta década ao mesmo tempo que outro fato se repete nesse período: a festa de Sant'Ana se torna concomitante com a comemoração de Santo Antônio. Juntas, as duas festas ocorrem nos anos de 1944 e 1945; depois em 1947 e 1948. A festa de Santo Antônio novamente é comemorada no ano de 1955 junto com a padroeira. Ao narrar sobre a celebração, em 1948, o pároco explica a simultaneidade das duas festas: “Em nossa paróquia, costumamos também fazer juntamente com a festa de Sant'Ana a festa de Santo Antonio, pois grande parte de nossos fieis tem grande devoção a este santo.” Mas a simultaneidade das duas festas, a partir da década de 1950, começa a não ocorrer. Nota-se assim a rarefação da comemoração das duas celebrações de forma concomitante a partir do final da década de 1940 início da década seguinte.

⁷²Id. Ibid., p.33.

Dessa forma, percebe-se a tendência da regularidade na data festiva de Sant'Ana e da hegemonia de sua festa na matriz que invoca a sua proteção. O monopólio de Sant'Ana na matriz se efetivou nas últimas duas décadas do século com as transferências das festas dos outros santos para as outras comunidades da cidade. Um fator decisivo para compreender a monopolização da festa em Rebouças-Sumaré é a construção da nova matriz e a demolição da velha entre os anos de 1949 e 1950. Segundo os moradores, a velha matriz além de abrigar a imagem de Sant'Ana, também exibia outros tantos santos no altar. O mundo simbolizado pela velha matriz, a qual era menor, cheia de santos, com os dois sinos no campanário e que fora destruída, não podia resistir ao processo de instauração de um tempo urbano cada vez mais hegemônico. O tempo da cidade oferecia a especialização da festa na matriz: Sant'Ana.

A escolha do santo padroeiro da capela em Rebouças em 1889 aconteceu numa eleição disputada por Domingos Franklin Teixeira e pelo padre da paróquia de Santa Cruz, em Campinas, a qual Rebouças pertenceu até 1914. O primeiro era um fazendeiro de Rebouças e ajudou na construção da capela sob a orientação do padre. Domingos Teixeira desejava que a capela fosse dedicada a São Domingos, mas a vontade do padre prevaleceu e a capela recebeu a proteção de Sant'Ana.

A escolha de Sant'Ana como símbolo de uma comunidade, feita por um membro sacerdotal, ajudará a delinear as relações comunidade-Sant'Ana-Igreja. Representante do grupo de fazendeiros de Rebouças, Domingos Franklin Nogueira é considerado como um dos patronos de Rebouças-Sumaré na primeira monografia sobre a cidade. É certo que a decisão final sobre o santo padroeiro não foi estabelecida por ele, mas pelo então padre João Batista Nery, o qual será escolhido mais tarde como o primeiro bispo da Diocese de Campinas, em 1908. O episódio evidencia a ocupação da região no século XIX – chamada primeiramente de Quilombo e posteriormente de Rebouças – a estrita ligação entre a Igreja Católica e os fazendeiros. Em Rebouças, repete-se o que Luiz Roberto Benedetti evidenciara na história de Campinas, ou seja, “a história dos vigários e suas alianças implícitas ou explícitas com os ‘construtores’ da cidade e de sua ‘grandeza.’ ”⁷³

⁷³ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade em Campinas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 1981, p. IX.

A aliança se efetiva simbolicamente no estabelecimento da santa como padroeira e na construção da capela, entretanto a relação simbólica é dada pela tríade fazendeiro-santa-pároco. Para o pároco a escolha de Sant'Ana se dá pela homenagem que supostamente ele daria a sua mãe que se chamava Ana. Na história da Igreja católica, Sant'Ana foi casada com Joaquim e é a mãe de Maria, avó materna de Jesus Cristo. Não havendo referências no Novo Testamento seu primeiro registro ocorreu nos livros de Santo Epifânio (315-403). O Imperador Justiniano tinha mandado eleger um templo em seu louvor em Constantinopla, no ano de 550 d.C. No século XVI, pela bula de 1º de maio de 1584 do papa Gregório XIII, foi instituída sua festa no dia 26 de julho, mês que também é celebrado em sua homenagem. É considerada protetora das grávidas e das casadas.⁷⁴ No Brasil seu culto foi trazido pelos jesuítas.

A imagem de Sant'Ana da capela de Rebouças possui a mesma composição da imagens de “Sant'Ana mestra”: Ana aparece segurando uma faixa dos dez mandamentos; ao seu lado está Maria, ainda criança, segurando a outra extremidade da faixa. Essa composição revela a mãe como mestra, ensinando à filha as leis do decálogo contidas no Antigo Testamento. A imagem de Sant'Ana evoca então três referenciais: a Igreja, a família e a escrita.

Entre o final do século XIX e o início do século XX ocorre a entrada de outro termo – além do sacerdote e o fazendeiro – na relação mediada pela padroeira: os imigrantes. Com isso, a função simbólica de Sant'Ana se vê forçosamente reinterpretada num tempo que muda. A simbólica conta com mais um termo, o imigrante, o qual ajuda a definir os outros sentidos que Sant'Ana pode portar. E o imigrante que chega – morador principalmente dos sítios e fazendas – se mostra recalcitrante na mediação simbólica estabelecida: imigrantes-santa-Igreja. Não somente a imagem da padroeira se revela como termo de ligação com a Igreja. Na primeira descrição da festa de Sant'Ana em 1937 há somente referências à parte litúrgica; para o pároco a festa da padroeira é a festa da Igreja, ou seja, procissões, sermões, pregação, comunhões, rezas, “Hóstia-Jesus”. Simbólica eclesiástica somente. Esse conjunto simbólico aparece recorrente no livro tombo escrito pelos párocos com as descrições das missas, dos números das comunhões ou hóstias, das crianças do catecismo, etc. Para os participantes da festa, essa composição ritualística deixa de ser termo mediador entre os participantes e a

⁷⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. de ouro, 1972, p.

Igreja para a festa se tornar a própria Igreja sem qualquer mediação. Não mais sentido para ser interpretado, mas apenas para ser reafirmado.

Há necessidade de acrescentar também a extrema importância que a parte não litúrgica da festa representava para essa comunidade. A quermesse, o bingo, os jogos das barracas mostravam-se muitas vezes mais expressivos do que a parte litúrgica da festa. Na festa de Santo Antônio, realizada em outubro de 1937 por insistência dos paroquianos, o padre reclama das despesas realizadas pelos festeiros com os fogos de artifício, deixando um “déficit no balancete”. A parte não litúrgica das festas algumas vezes é citada pelos párocos com referências à “parte material” arrecadada. O sentido pretendido pela Igreja da festa de Sant'Ana em particular – e pelas festas dos santos em geral – direcionava primordialmente à construção e manutenção da festa como espaço-tempo pertencente à própria Igreja. E esse sentido ritual registrado no livro tomo recorta preferencialmente o que era próprio da instituição, excluindo – menos financeiramente – a parte da celebração que compunha a quermesse, os jogos, as barracas de doces, etc.

Ao se relacionar simbolicamente com a Igreja em Rebouças, Sant'Ana sofre resistências dos moradores da zona rural, os quais teimam em inseri-la em sua simbólica devocional. Resistência também percebida pelos membros da instituição católica. Logo na abertura do livro tomo, o pároco registra em 1937: “Novos factos e realizações vêm satisfazendo nossa alma de sacerdote, *com relativa boa vontade* [grifo nosso] que vem encontrando nos parochianos.” Meses depois revela a dificuldade na organização das associações religiosas da paróquia:

“Apesar das dificuldades que se encontra em geral nas associações masculinas, a nossa Congregação Mariana vai levando avante seu ideal de bem servir a N. Senhora. Fomos obrigados a despedir alguns moços pelo não cumprimento de seus deveres marianos. Nosso desejo, assim agindo, outro não é, senão mais fortificar a congregação com os moços de bôa-vontade que nella se encontram.”

Na festa de Santo Antônio de 1937, o pároco reclamava dos festeiros que

“se revelavam bem ‘a quo’ no que se refere às obrigações impostas aos que oficialmente [grifado pelo pároco] promovem alguma festa religiosa.” No ano de 1941, o mesmo pároco registra que estava se acostumando “aquela vidinha de trabalhos parochiaes sentindo ainda bem de perto o espírito frio indiferente – próprio desta localidade principalmente entre os homens.”

Em sua despedida da “parochia” por ser designado “Posse de Ressaca”, escreve: “Aceitei-a com satisfação. Penso ir respirar melhor... Fazem precisamente 4 anos e 6 meses que aqui me encontro, neste terreno duro de se plantar.” Assim termina os trabalhos do pároco que sofre resistência da comunidade de Rebouças: tempo da Igreja que se quer hegemônico, mas que se choca na pluralidade dos tempos em Rebouças.

O monopólio de Sant'Ana na matriz se tornava projeto dos párocos locais. Em 1944, escreve o padre:

“Aos 6 de Agosto, realizamos com a maior pompa possível a Festa da Padroeira. Nesse dia fizemos comunhão geral de todas as associações. Encerramos à tarde com uma grande procissão e benção do S. S. Sacramento. A entrada o Revmo. Im. Paroco fez o Panegirico de Sant'Ana.” Sobre a festa de 1946, o mesmo pároco escreve: “Sempre procuramos impor mais o fervor para com Sant'Ana padroeira da parquia.”. Sobre a festa de 1947: “foi muito concorrida, pois cada ano cresce o entusiasmo e o amôr a nossa padroeira.”

Em 1950:

“No dia 30 de julho, com a devida licença da autoridade diocesana, realizamos a festa de Sant'Ana padroeira de nossa parquia. Sempre procurei avivar no seio da população a devoção à Sant'Ana ⁷⁵. Como todos os anos realizamos com bastante solenidade a festa. Houve novena com pregação, benção e no dia 30, missa, comunhão geral e a tarde procissão”. Ao trabalho incansável do padre, a comunidade responde ao seu apelo para “aumentar” seu louvor à Sant'Ana. Ano por ano, noto perfeitamente o aumento da devoção a nossa padroeira.”

Até 1954, os registros repetem a “insistência” do padre em “aumentar” a devoção à padroeira Sant'Ana. Esforços que parecem ser recompensados nos mesmos escritos expressos na satisfação que o padre demonstra diante do “aumento” da devoção. Dessa forma, a conformação do sentido de Sant'Ana se torna um trabalho do pároco, e conseqüentemente da Igreja, na tentativa de tornar o sentido da padroeira, se não homogêneo ao menos hegemônico, como sentido da Igreja. No mesmo ano de 1954 escreveu o padre:

“O mês de julho em nossa paróquia sempre foi movimentadíssimo, pois é o mês de Sant'Ana, nossa padroeira. Procuramos avivar sempre o baluarte da fé, e consagrar vivamente a nossa Padroeira. Marcamos o dia primeiro de Agosto para a realização da Festa da Padroeira. Todos os anos a concorrência dos fieis aumenta, nesta ano foi cousa nunca vista na paróquia. Realizamos a novena e todos os dias pregamos sobre diversos assuntos em conjunto com a devoção a Sant'Ana. Nestes onze anos de paróquiato, a melhor festa de Sant'Ana foi a deste anos indiscutivelmente, graças a Deus e bôa vontade do bom povo. Peço a Deus as melhores bênção a todos os cooperadores.”

Esta “maior festa” a que se refere o pároco aconteceu após, como ele próprio diz, “onze anos de paróquiato”, nos quais procurou avivar o louvor à Sant'Ana. Outro fator decisivo para que a festa atingisse seu ápice: a construção de uma nova matriz – símbolo de um novo tempo que começava a ritmar a cidade. Maior, com torre mais alta, com uma imensa escadaria para a sua entrada, vitrais com desenhos sagrados, a nova matriz era o novo símbolo da cidade. Sant'Ana, a padroeira, tinha lugar privilegiado nesse templo que se instaurava sobre o solo citadino. O monopólio estava confirmado até pela demolição da velha matriz. Menor, símbolo de uma cidade pequena, a matriz ruía à medida que a cidade crescia.

Além de ser símbolo da Igreja, Sant'Ana era relacionada à família nos discursos dos padres locais. A própria imagem da padroeira tendo ao seu lado sua filha, Maria, oferece facilmente essa leitura. A genealogia judaica-cristã é uma característica marcante presente tanto no Antigo como no Novo Testamento. Sant'Ana é lembrada primordialmente como “a mãe da mãe de Deus”, evidenciando claramente a matriz

⁷⁵ Os grifos nessa e nas citações seguintes do tem B desse capítulo são meus.

simbólica familiar. Dia 26 de julho acabou sendo consagrado não apenas a Sant'Ana, mas também aos avós: estrita alusão à santa, a qual era avó de Jesus. A relação Sant'Ana-família, em Rebouças, tem raízes históricas. O padre, ao narrar sobre a festa da padroeira no livro tombo em 1937, disse que houve um “fervoroso tríduo, em que pregou o Parocho sobre a ‘Família’, precedeu esse dia.”

Na festa de 1946, em 29 de julho, estiveram na cidade professores do “Ginásio Diocesano” acompanhados por um padre. O escrivão do livro tombo conta que eles “visitaram a Matriz, passearam pela cidade e falaram ao povo pelos Serviços de auto-falantes Sumaré, sobre: ‘Educação Intelectual que os pais devem dar a seus filhos.’” Em 1953, o pároco registra que leu a carta do bispo de Campinas D. Paulo de Tarso Campos no dia de 26 de julho. A carta tratava da temática familiar: “Família, suas prerrogativas e deveres”.

Em 1955 no dia da padroeira, apesar da festa ser adiada para o mês seguinte, o pároco escreve que a “Reza foi concorridíssima. Nada menos de 400 Famílias foram convidadas a paranimfar a “Reza de Sant'Ana”. Foi a primeira vez que vi esta ampla Matriz literalmente tomada pelos fiéis. Fiz um pregação sobre Sant'Ana e dei a benção do Santíssimo.” A ligação entre a imagem de Sant'Ana e a simbólica familiar novamente era reafirmada na reunião das famílias de Sumaré. Pois não foram apenas convidadas as pessoas ou os fiéis, mas a família se torna núcleo referencial para a homenagem à santa.

Nesse mesmo ano, no mês de agosto, realizou-se uma novena dedicada à padroeira. Novamente a família se torna o elemento revelador da simbólica que gravitava ao redor da santa em Rebouças-Sumaré. Transcrevo aqui o registro do livro tombo:

“Dia 12 teve início com grande solenidade e concurso de fieis a Piedosa Novena de Sant'Ana. Todos os dias umas quarenta Famílias eram convidadas para assistirem a Reza, feita pelas suas intenções. O assunto geral das Pregações da Novena foi a “Familia Cristã”. As pregações foram feitas por diversos sacerdotes e tiveram cada dia uma temática: “A Familia antes e depois de Cristo”, “Natureza do Matrimônio”, “O sentido do amor no Matrimônio”, “Os bens do Matrimônio”, “A instrução e Educação

religiosa dos Filhos”, “O divórcio e os Filhos”, “A Família e as vocações”, “Família cristã, celeiro de vocações” e “Panegíricos de Santo Antônio e Sant’Ana”.

No ano seguinte a temática familiar novamente está presente na novena que antecedeu à festa. A família foi abordada em “conferências especiais”, como escreve o próprio pároco. Além das referências explícitas sobre a família nos sermões e nas conferências nas festas de Sant’Ana, havia duas irmandades importantes na paróquia: “Pia União das filhas de Maria” e “Congregação mariana”. Das irmandades constituídas em Rebouças-Sumaré, essas duas registram longa vida – nascem antes de 1937 e são citadas até pelo menos a década de 1950 – e marcam as lembranças dos moradores. As duas tinham por objetivo “servir a N. Senhora mais de perto e perfeitamente”, como está registrado em 1937 no livro tomo. Assim como Sant’Ana tem Maria na composição da imagem, também Maria tem “suas filhas e filhos”: a grande família – tão presente nas mensagens do cristianismo – reafirmam-se aqui particularmente na idéia avó-mãe-filhos. Essa imagem de uma grande família teve particular sentido numa comunidade formada por imigrantes e descendentes de várias nacionalidades. Num lugar onde línguas e sotaques se misturavam, onde família de italianos era vizinha de norte-americanos e portugueses – em geral, donos de comércio – disputavam lucros com os produtores rurais – em geral, italianos, a imagem de um harmônica família ajudar a compreender de que forma tensões poderiam acontecer e qual a simbólica vivida para mediar tais conflitos. Sant’Ana engendra o termo mediador, com o sentido da família, numa comunidade que em sua contínua formação vive quotidianamente o sentido tenso de irmandade-estranhamento. Ou seja, irmandade, pois pertencem a grupo (italiano, português, norte-americano, etc.) que carrega consigo elementos próximos – entretanto trazidos de outros lugares –, mas neste encontro, os grupos “estranhos” se confraternizam por meio de termos mediadores. Sant’Ana reveste-se como elemento mediador na dinâmica simbólica efetivada por esses grupos.

Dessa forma, a família se constitui como elemento simbolizado em Sant’Ana. Neste sentido, a sua festa se constitui para a comunidade como a grande reunião das famílias, na qual todos são convidados a se portarem fraternalmente diante da “avó”, matriarca da comunidade. Como disse acima, formula-se a seguinte composição Sant’Ana : Maria :: Maria (associações) : reboucenses-sumareenses. Da mesma forma

que Sant'Ana mestra se responsabiliza pelo ensino de Maria, as associações orientam os paroquianos.

A interpretação de Sant'Ana ↔ família feita pela própria Igreja encontra igual interpretação feita pelos moradores de Rebouças-Sumaré. Para a simbólica de Alberto Kalvon, Sant'Ana se torna casamenteira e ensina uma oração para conseguir um namorado ou namorada:

“Então, você levanta cedo, e faz o sinal da santa cruz, oferecendo três Ave-Maria para Sant'Ana, ‘me guiai nos dez mandamentos da lei de Deus’, só. Não precisa falar mais nada. No outro dia, você fala... Esta oração: ‘me guiai nos dez mandamentos das lei de Deus’. Não pedi nada.”

Segundo ele, essa oração ajudou a muitos conhecidos a conseguirem um parceiro ou parceira. E acrescenta uma explicação ao fato de Sant'Ana ser casamenteira: “Sant'Ana está de pé em cima dos dez mandamentos da lei de Deus. Tá em cima de Nossa Senhora... Nossa Senhora não ficou grávida e não arranjou São José?” Sant'Ana, por estar acima – fisicamente na imagem e simbolicamente no poder – dos mandamentos e acima da própria Maria, tem o poder de estabelecer ligações familiares e a continuidade da família cristã. Em relação ao concorrente casamenteiro, Santo Antônio, Kalvon dá uma explicação singular que difere do que é comumente ouvido: “Santo Antônio é para achar objeto. E o que arranja namorado por Santo Antônio não dá certo.” A interpretação simbólica de Kalvon tende a tornar monopólio de Sant'Ana não somente a estruturação da família – como quer a Igreja – mas a própria formação dela – com a devida exclusão de Santo Antônio das funções de casamenteiro.

Entretanto, se a simbólica mariana (Sant'Ana, Maria e associações) se insere nos rituais efetivados (festas, missas, procissões, orações, palestras, etc.) permitindo mediar simbolicamente a comunidade, nem por isso não se estabelecem oposições internas nas práticas rituais. De forma sistemática, ao longo do eixo temporal, encontramos resistência da comunidade à simbólica mariana, como mostramos acima. Entretanto, essa luta simbólica se evidencia em especial na população masculina diante da força aglutinadora dos símbolos marianos. Essa oposição se torna contrastante com a integração da população feminina aos rituais, nos quais a simbólica mariana engendra-se como dinâmica e sistema.

Em 1937, escreve o pároco:

“Dia 8 de dezembro, consagrado à Imaculada Conceição, numa cerimônia tocante tivemos a oportunidade de receber as Filhas de Maria, mais cinco moças e entre as aspirantes, mais uma. N. Senhora que continue derramando sobre a nossa Pia União suas maternas bençãos. Esses dia 8 foi comemorado dignamente pela nossa Pia União. Tivemos um número satisfatório de comunhões. Apesar das dificuldades que se encontra em geral nas associações masculinas, a nossa Congregação Mariana vai levando avante seu ideal de bem servir a N. Senhora. Fomos obrigados a despedir alguns moços pelo não cumprimento de seus deveres marianos. Nosso desejo, assim agindo, outro não é, senão mais fortificar a Congregação com os moços de bôa-vontade que nella se encontram. Apesar de tudo isso, dia doze de Dezembro, domingo, com alegria também recebemos mais 2 jovens entre os congregados e mais 1 entre os aspirantes. Entre estes encontra-se um consorciado. É o primeiro na Parochia que assim se faz aspirante. Que bello exemplo!!” E segue, “Na medida do possível procuramos solenizar esse tema já devidamente precedido por uma pregação semanal dedicada aos Srs. Homens (freqüência fraca, uns 30 homens diariamente) ”.

No ano seguinte, em 1938, o pároco escreve: “Recebemos também mais 8 novos aspirantes à Congregação mariana e 2 congregados. Dos antigos suspendemos por 2 menses quasi a metade delles, pois uns fazendo retiro espiritual e outros nas danças carnavalescas não é certo.” Ao contrário da Congregação mariana, a Pia união da filhas de Maria não registra dificuldades em suas atividades de organização. No mesmo ano, o pároco agradece pelo bom desempenho da agremiação:

“Estamos com um total de 42 moças que querem servir à N. Senhora com maior perfeição. Lavramos aqui a nossa bôa Presidente [...] por tudo quanto tem feito – generosa e desprendidamente – para o engrandecimento da Pia União. Agradecemos a N. Senhora as bençãos que tem dispensado a essa piedosa agremiação que lhe esta totalmente consagrada.”

Durante uma visita pastoral o ano de 1944, o número de comunhões revela a maior participação do grupo feminino nas atividades na paróquia. Por um período de 3 dias foram realizadas um total de 1.225 comunhões, distribuídas: 390 homens, senhoras e moças 623 e crianças 212. Em 1956, em reunião com a duas associações – filhas de Maria e marianos – o pároco faz um apelo para se tornarem também catequistas. O resultado foi revelador: na matriz num total de 14 moças se tornaram catequistas; 4 marianos também resolveram participar da catequese, entretanto nenhum ficou na matriz e foram deslocados para bairros mais distantes do centro da cidade.

Foram feitas primeiras comunhões por várias localidades em Sumaré em 1956. Os números ajudam a evidenciar a reação do grupo dos meninos nesse ritual católico. Das escolas localizadas na região de Nova Veneza (distrito de Sumaré), 15 meninos fizeram comunhão e 14 meninas. Em Jacuba (ex-distrito de Sumaré e atual município de Hortolândia), na festa do padroeiro houve a primeira comunhão de 17 meninos e 9 meninas. Em nove de dezembro do mesmo ano, na matriz de Sumaré, de um total de 47 comunhões, havia 13 meninos e 34 meninas.

As relações Igreja ↔ Sant'Ana ↔ Associações ↔ mulheres revelam a razão da oposição do grupo de meninos e homens em relação a toda simbólica mariana. Nas regiões vizinhas (Jacuba e Nova Veneza), onde os santos padroeiros são outros, o número de primeira comunhão dos meninos é maior. Entretanto, a diferença na matriz é gritante entre os meninos e as meninas. Dessa forma, a identificação Sant'Ana ↔ Maria ↔ mulher recebe a oposição com a organização do grupo masculino que, seja pela participação das festas carnavalescas, seja pelo baixo número na primeira comunhão, busca se simbolizar em outra ordem. No caso, essa ordem masculina acontece em dois níveis: no interior à Igreja (na grande participação dos homens na festa de São Sebastião, por exemplo), e no exterior, contrapondo-se ao vínculo à instituição religiosa.

A outra referência contida na imagem de Sant'Ana mestra é a escrita. Não há aqui a intenção de precisar numericamente os dados de analfabetismo na comunidade, mas de montar um quadro relativo à simbólica “escrita” e estabelecer quais os níveis referenciais de que a escrita participa nessa comunidade. Nas entrevistas realizadas, é significativo que as mulheres nascidas antes da década de 1930 não tinham freqüentado a escola. Maria Basso diz que não havia escola em seu tempo de criança, e completa:

“Nem eu sei ler, porque não tinha escola. Depois veio a escola aqui em Sumaré, mas eu era moça já, meu pai não mandou mais. Depois teve lá Taquara Branca, meus irmão foram, os homens. Ia de noite, e nós mulheres, meu pai não deixava. Não é quem nem hoje, que as moça andam assim.”

Maria Basso na realidade se engana ao dizer que não havia escola em Rebouças de sua infância. Segundo Francisco Toledo, desde 1885 há registros de uma escola com um professor e quinze alunos ⁷⁶. Dispersadas pelas várias regiões de Rebouças, em 1921, elas são unificadas na região central da cidade com o nome de “Escolas Reunidas de Rebouças” ⁷⁷. Mas se a informação dada foi incorreta, ela permite evidenciar a relação existente entre os moradores de Rebouças-Sumaré e a escrita. Se Maria Basso é um caso e não permite generalização nas estatísticas do analfabetismo, entretanto possibilita, ao lado de outras entrevistas de mulheres, evidenciar o difícil acesso das mulheres ao mundo da escrita. Acesso muito difícil aos homens e quase vedado às mulheres. Após 1921, com a unificação das classes num só prédio no centro da cidade, o acesso se tornou mais restrito também ao grupo dos que residiam no campo.

Sant'Ana mestra, aquela que ensina os mandamentos escritos da Igreja, tornar-se-á um símbolo, neste sentido, que evidencia as tramas de uma comunidade que estabelece tensas ligações com o mundo das letras. Francisco Toledo relatou que em 1902 houve um abaixo-assinado de moradores de Rebouças, o qual pedia a substituição do casal de professores da escola, afirmando que o professor maltratava excessivamente as crianças. Logo um outro abaixo-assinado foi formado para dar apoio ao casal de professores. Em sua defesa, o professor escreveu que onze dos que assinaram pedindo sua substituição eram analfabetos e na mesma lista, além de outros nomes, consta dois fazendeiros e quatro profissionais: proprietário de açougue, um farmacêutico, um agente do correio e um negociante. No primeiro documento contra o professor, além dos onze analfabetos, consta a profissão de mais três homens, as quais possuem status inferior: um negociante, um pedreiro, um marceneiro e um ferreiro ⁷⁸.

Além de ultrapassar as questões da didática do professor, essa disputa evidencia as fissuras de uma comunidade: a escola para os mais abastados ou melhor posicionados socialmente. E realça enfaticamente as formas de resistência de parcela dessa

⁷⁶ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.95.

⁷⁷ Id. *Ibid.*, p.100.

comunidade que não se regula exclusivamente na ordem da escrita. A severidade do professor sobre as crianças de pais analfabetos ou pais socialmente inferiores mostra o pouco valor que a escrita tinha para grande parte dessa comunidade.

O tempo de duração dos jornais em Rebouças-Sumaré também foram curtos. O primeiro jornal a ser fundado chamava-se “O Reboucense” e durou aproximadamente dois anos, entre 1904-1905 ⁷⁹. Somente trinta e quatro anos depois se tem o registro de outro jornal: “Folha de Rebouças”, fundado em março de 1939 e teve apenas 19 números ⁸⁰. Outros jornais somente surgiram na década de 1950 e tiveram duração curta também. São três dessa década: “A Gazeta de Sumaré” que circulou entre 1954 e 1956; “O Município”, entre 1955 e 1957, e o jornal chamado “Brasília”, o qual circulou somente no ano de 1958. Os jornais em Rebouças-Sumaré começaram a ter vida mais longa somente na década de 1960: “Tribuna da cidade”, 1961-67; “Comarca de Sumaré”, fundado em 1969 e que circulou até, no mínimo, 1975. Essa instabilidade na duração dos jornais da localidade reforçam a resistência que se estabelecia ao mundo da escrita nessa comunidade.

No depoimento de Débora Fortes, ela revela a sua interpretação dos moradores dali. Somente a geração que nasceu depois da década de 1940 começou a buscar o mundo escolar em Rebouças-Sumaré:

“Eram simples, alguns não sabiam nem ler, nem escrever. São bem simples. Dos Noveletto, esse que era dono do prédio, era um homem simples. A maior parte deles, desses antigos daí, não tinham grande instrução não. Os filhos que foram pondo para estudar. Porque aqui quando tinha a escola, só primária; depois que... tanto que meus filhos, quando tiveram na idade foram estudar em Campinas; depois é que foi o ginásio para lá; hoje está o estudo aí.”

Na apresentação do livro *Sumaré: edição histórica*, o organizador volta a reafirmar a imagem: “gente simples, mas de palavra empenhada e cumprida, de instrução mínima, mas de visão larga, antevendo o futuro da nova terra.” A leitura

⁷⁸ Id. Ibid., p. 97-98.

⁷⁹ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.93.

⁸⁰ Id. Ibid., p.93.

construída dos dois se igualam, pois esses dois depoimentos foram feitos por “pessoas de fora”. Na realidade, “gente simples” traduz somente o comportamento diferenciado dos moradores da localidade em oposição aos que chegavam – trazendo uma cultura urbana expressiva (mundo da escrita, por exemplo). Comportamento que incluía a simplicidade do andar descalço, da recusa da instrução escolar e da persistência de um tempo rural no mundo urbano.

Em outro depoimento, uma professora que chegou para lecionar na cidade na década de 1960 revela o comportamento dos moradores diante do mundo das letras. Segundo Tereza Duarte, 55 anos, com formação acadêmica, a população da cidade já estava toda informada da chegada da nova professora na única escola do centro da cidade. Porém, o maior problema da sua chegada foi conseguir encontrar a escola, a qual pouquíssimas pessoas sabiam o nome oficial da única escola local. Somente depois de perguntar a muitos moradores conseguiu localizá-la: o desconhecimento do nome oficial da escola é mais um elemento que ajuda a compor o quadro de pouco valor que tinha o conjunto simbólico da escrita.

Em oposição à constituição de uma ordem simbólica mediada pela escrita-leitura, estrutura-se uma ordem privilegiada mediada simbolicamente por dois elementos: a música e a oralidade. Ressaltando com muito mais evidência na história dos moradores, a música é tema recorrente em seus depoimentos. Diferentemente dos jornais, as formações musicais tiveram longo sopro de vida, além de terem registro cronológico anterior ao da imprensa escrita. Segundo consta no livro *Sumaré: edição histórica*, antes mesmo da organização de bandas locais, as festividades contavam com bandas vindas das cidade vizinha, como Campinas e Monte-Mor⁸¹. O mesmo livro marca a formação da primeira banda da cidade em 1900 denominada Sociedade recreativa musical reboucense. Mais tarde, seu nome é mudado para Corporação musical São Sebastião. Há entre 1918-21 um pequeno período de inatividade; após a sua reorganização, a banda registra atividade até seu fim em 1952. No ano seguinte, uma nova organização da banda se formou e continuou a sua atividade musical até 1974 na cidade⁸².

⁸¹ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Sumaré: edição histórica*. São Paulo: Focus, 1975, p.41.

⁸² Id. *Ibid.*, p.41.

Os moradores mais velhos são vivamente marcados pelo elemento musical e as referências à banda se tornam recorrentes. Não apenas a banda com sua música ajuda a compor a memória dos mais antigos moradores, mas o espaço que a banda comumente ocupava. Como mostramos acima, vários moradores referem-se ao coreto da cidade como centros espacial e simbólico importantes. No coreto, a banda nos dias de festa realizava suas apresentações animando a festividade com a música. Um dia de festa tinha que necessariamente contar com o elemento musical. Mário França conta que nos dias de comemoração à Sant'Ana, a banda “fazia alvorada” e na procissão a banda também participava:

“A procissão era tocada com a banda, a bandinha de Sumaré. Era gostoso. A festa sem banda parece que não tinha graça. É isso, é isso mesmo. Fazia alvorada. Por exemplo, a cinco da manhã, eles tocavam. Saía tocando do coreto. Era a alvorada, e soltava bateria de fogos. A banda saía pela rua aí e a bateria estourando, anunciando o dia da festa.”

Em oposição à imagética de Sant'Ana mestra – aquela que ensina os mandamentos escritos da Igreja – há uma construção de uma nova leitura para Sant'Ana: a santa da música. Sua festa não era regada somente pela ordem da Igreja com seus mandamentos, mas muito mais importante, toda comunidade participava de sua festa na ordem musical. Essa estrutura festiva recompõe uma elucidação mais compreensível da recusa da ordem escrita – dentro e fora da Igreja – e a opção por um mundo regido pelo som. A permanência das bandas musicais em oposição ao tempo dos jornais e a referência da banda na memória dos moradores se tornam elementos que confirmam o choque entre as interpretações da Igreja e da comunidade que a forma. Aliás, a própria comunidade não se refere à imagem de sua padroeira como Sant'Ana mestra, mas apenas Sant'Ana.

Também em oposição à simbólica da escrita de Sant'Ana, estrutura-se uma comunidade apoiada na palavra oral. Nesse mundo em que o escrito se torna secundário, a oralidade compõem-se como elemento central das relações estabelecidas. Retomo a apresentação feita pelo organizador do livro *Sumaré: edição histórica*: “gente simples, mas de palavra empenha e cumprida”. A sofisticação dessa gente simples não se dava por meio do instrumento escrito, mas se efetivava nas suas relações, em que a palavra falada ocupa posição central. Mesmo a maior parte das relações comerciais

estabelecidas ali não se respaldavam nos contratos escritos, mas na contratualidade falada. Muitos dos sítiantes faziam a seguinte ação: levavam o milho em grãos aos moinhos e o trocavam por fubá. Outros depositavam o café ou o algodão nos depósitos da cidade, enquanto o preço estava baixo, e só vendiam o produto quando o preço aumentasse. Todas essas transações aconteciam em geral sem nenhum contrato escrito, apenas nos acordos falados. Isso ajuda a demonstrar a importância da palavra falada para essa comunidade.

Sant'Ana e os três elementos que gravitam em sua simbólica – a Igreja, a família e a escrita – revelam dessa forma as estruturas que permeiam a comunidade de Rebouças-Sumaré. Ritualizando e se tornando o centro gravitacional simbólico das pessoas que ali viveram, Sant'Ana permite pensar, ao longo do eixo temporal, como essa comunidade ordenou suas relações com esses três elementos. A padroeira não apenas se torna símbolo mediando e revelando essas relações, mas se torna ela própria elemento incisivo no estabelecimento das relações constituídas. A resistência do grupo masculino diante da santa padroeira e de sua simbólica é dessa maneira um exemplo particular de como os símbolos interferem nas mediações e estruturam as relações.

C) São Sebastião: um símbolo na cidade

Se Sant'Ana se constitui como um símbolo que ajuda a ordenar as relações em todos os níveis em Rebouças-Sumaré, nem por isso ela deixa de marcar uma ligação estrita com a Igreja. E como mostramos acima, essa relação Sant'Ana ↔ Igreja tornou-se então uma mediação muitas vezes reveladora de um conflito entre comunidade e a própria Igreja. Conflito que se situava no nível simbólico por meio da oposição à própria padroeira e sua simbólica (Maria, associações, missas, comunhões).

São Sebastião, como elemento da simbólica ordenadora, torna-se importante ao lado de Sant'Ana por revelar os vetores determinantes que compõem o quadro explicativo das relações sociais que operam em Rebouças-Sumaré. Mas, diferentemente da patrona da matriz, São Sebastião é um componente que estabelece outras mediações simbólicas. Se Sant'Ana torna-se símbolo relativo à própria Igreja, São Sebastião distancia-se da instituição para estabelecer relações entre a comunidade e os elementos do meio rural.

Enquanto houve a predominância do tempo rural, a população católica de Rebouças-Sumaré faz de São Sebastião um símbolo consagrado ao campo. O gráfico da devoção ao santo ali é inverso ao gráfico do movimento de urbanização que ocorreu: à medida que a localidade se urbaniza, a devoção ao santo tende à diminuição. Até as décadas de 1940-50, percebe-se ainda uma nítida devoção dos moradores de Rebouças-Sumaré, mas ao longo do eixo temporal, com o fenômeno de urbanização, as referências a São Sebastião começam a desaparecer até minguarem. Sua festa segue o mesmo processo: enquanto o tempo rural é hegemônico, a festividade é vivamente celebrada, mas com o crescimento da cidade, o ritual festivo do santo torna-se sem grande importância. Na matriz sua festa acaba ainda na década de 1970 para ressurgir somente na década de 1990 uma comunidade da cidade que o toma como patrono.

A primeira referência escrita da festa do santo aparece no livro tombo da paróquia. A longa descrição do pároco ajuda a ressaltar a importância que a comunidade dava ao seu culto. É a seguinte:

“Foi com muita satisfação que vimos-la realizada nos dias 26, 27, 28 e 29 de janeiro deste ano de 1939. Como sempre a parte religiosa foi realizada com cuidado, pregando o tríduo o Revmo. vigário e o panegyrico do santo no dia 29 foi pregado pelo Revmo. Milton Sant'Ana, coadjutor do Carmo de Campinas, cuja atenção muito agradecemos. Um bello número de comunhões todos esses dias. Desde que aqui estou foi esta a festa que maior líquido deu, que será applicado em duas escadas para os salões internos da matriz e no calçamento da mesma ao redor que muito está a desejar. Os festeiros foram incansáveis e dedicados [...] Não foram nomeados os festeiros para 1940, o que deverá ser devidamente [?] feito. Agradecemos também ao glorioso Martyr S. Sebastião pelas bençãos em nossos trabalhos nesses dias e imploramo-la para todos os dias de nossa vida.”

Ao longo das referências no livro tombo faz-se notar pelos outros párocos a devoção que o santo recebia da população católica. A festa em 1946 já se tornava “tradicional”, segundo o pároco:

“Dia 20 de janeiro, realizamos a tradicional festa de S. Sebastião na paróquia com toda a pompa e devoção. Fizemos novena e comunhão geral. O dia da festa foi bem animado e compareceu grande parte da população da Paroquia. Encerramos com a procissão de S. Sebastião e na entrada pregou o Revmo. Im. Cgo. Raphael Roldau.”

O adjetivo tradicional utilizado pelo padre e que muitas outras vezes foi repetido em outras descrições das festas do santo não se refere exclusivamente ao tempo em que a festa acontece, pois esse mesmo adjetivo não foi utilizado a outras festividades como a própria festa da padroeira. Mas ao relacionar a festa do santo a essa qualidade, o pároco da cidade revela que a devoção ao santo pelos moradores é muito intensa e viva.

Em contraste com a festa de Sant'Ana, a de São Sebastião é comumente relacionada à sua parte “material”, quer dizer, ao montante do dinheiro que era conseguido com as suas festividades. A própria citação do ano de 1939 evidencia a saborosa satisfação do pároco com “a festa que maior líquido deu”. Com o saldo conseguido, foi feita a reforma na velha matriz. Várias outras vezes o “saldo”

conseguido com a festa do santo continuou a ajudar a construção da igreja como, por exemplo, em 1944: “em 30 de janeiro, realizamos a festa de S. Sebastião a qual foi bem concorrida. Houve comunhão geral de todas as associações religiosas e solene Procissão. Com o saldo, compramos uma Pia Batismal para a Matriz, e dois vitraux para a casa paroquial.”

Ao longo dos anos essa relação entre a festa de São Sebastião e a “parte material” será descrita no livro tombo: até a metade do século XX, a festa do santo parece colaborar muito mais com a Igreja com a parte material do que a da padroeira. Como não há cifras relativas às duas festas nos registros paroquiais, podemos apenas afirmar, a partir das anotações parciais referentes às festas e seu lucro, feitas pelos párocos. A partir da década de 1950, há entretanto uma tendência de equilíbrio nas citações dos párocos referentes ao valor arrecadado com as duas festas. Na última década do século XX, sem sombra de dúvida, a festa de Sant'Ana promove muito maior recursos financeiros do que a de São Sebastião, a qual ficou restrita na última década do século XX a uma comemoração de um bairro na cidade.

Ao longo das cinco primeiras décadas do século XX, os párocos percebem que a festa do santo consegue uma maior articulação por parte da população católica de Rebouças-Sumaré do que a da padroeira. E a demanda pela festa de São Sebastião é explicada pela devoção dos paroquianos. Em 1953, o pároco escreve:

“O santo mais popular no seio do nosso povo, é justamente São Sebastião, patrono da peste, fome e guerra, por isso procuro sempre avivar em todos a fé. Em todos os anos, realizamos a festa de São Sebastião, e com prazer confesso, sempre foi bem concorrida, quer pelo aumento e assiduidade na freqüência dos sacramentos, como também pelos auxílios materiais as obras da nossa nova-matriz, ainda em construção e lentamente iremos até conseguirmos terminá-la com a ajuda de Deus.”.

Há aqui dois fatos que são importantes e relacionados: o primeiro é a persistência do vivo culto do santo em meio à comunidade, mesmo com a insistência da Igreja para a devoção à padroeira. Apesar de não serem excludentes, eram competitivas as duas devoções, e a Igreja em Rebouças-Sumaré sempre apostou no privilégio da padroeira na matriz. Outro fato importante é a festa de São Sebastião auxiliar de forma

expressiva a manutenção da velha matriz e a construção da nova. Dessa maneira, a festa do “santo mais popular” foi fundamental para a construção da nova matriz, na qual foi estabelecida a exclusividade do símbolo de Sant'Ana. Exclusividade que ajudou no esquecimento do santo como símbolo representativo daquela comunidade.

A festa de São Sebastião não só auxiliou na realização das obras da nova matriz mas também marcou simbolicamente a sua inauguração. O livro tombo de 1950 registra a data em que foi decidida a inauguração, momento que marca ao mesmo tempo o declínio do culto a São Sebastião – à medida que o tempo rural se tornava exíguo – e a hegemonia da padroeira Sant'Ana na comunidade – juntamente com a instauração do tempo urbano:

“Encerramos a festa no dia 29 de janeiro. Houve a comunhão geral de todas as associações religiosas e dos devotos de S. Sebastião. À tarde a procissão, que foi bem concorrida, pois grande é a devoção a S. Sebastião. Neste dia marcamos a Inauguração da Matriz Nova, embora não estivesse terminada, mas, pelo menos daria uma acomodação melhor aos fiéis para os atos religiosos.”

A persistência da “tradicional” festa de São Sebastião e da continuada devoção ao santo até meados do século XX faz-se concomitante ao processo que tende à hegemonia de Sant'Ana. A construção e a inauguração da nova matriz revelam as relações tempo urbano ↔ Sant'Ana ↔ nova matriz e evidencia o cruzamento temporal dos símbolos e das festas que os celebram. Ao mesmo tempo que as festas de São Sebastião continuam muito “concorridas”, a festa de Sant'Ana prepara o início de seu apogeu quatro anos depois da inauguração da matriz. No ano de 1954, o pároco escreve:

“O mês de Julho em nossa paróquia sempre foi movimentadíssimo, pois é o mês de Sant'Ana, nossa padroeira, procuramos avivar sempre o baluarte da fé, e consagrar vivamente a nossa Padroeira. Marcamos o dia primeiro de Agosto para a realização da Festa da Padroeira. Todos os anos a concorrência dos fiéis aumenta, neste ano, foi coisa nunca vista na paróquia. Realizamos a novena e todos os dias pregamos sobre diversos assuntos em conjunto com a devoção a Sant'Ana. Nestes onze anos de paróquia, a melhor festa de Sant'Ana foi a deste ano indiscutivelmente,

graças a Deus e boa vontade do nosso bom povo. Peço a Deus as melhores bênçãos a todos os cooperadores.”

A descrição do pároco da “melhor festa de Sant'Ana” em 1954 oferece um paralelo com a festa de São Sebastião que ocorreu no ano anterior e que narramos acima. As duas mostram grande entusiasmo do pároco justamente pelo mesmo motivo, ou seja, a realização muito satisfatória das duas festas. A inauguração da nova matriz ajudou no aumento numérico (pessoas e lucros) da festa da padroeira, a qual representaria a própria urbanização na relação Igreja ↔ Sant'Ana ↔ cidade. Mas a frequência na festa do santo continuava alta, justamente por causa da devoção. O público devoto de São Sebastião, na sua maior parte ainda residindo no campo, mantinha intacta a sua fé. E a festa do santo protetor dos moradores do campo continuava plena de força e intensamente celebrada.

A interpretação de São Sebastião se torna igual tanto para a Igreja como para a comunidade que tem devoção por ele. A explicação dos párocos de que São Sebastião é “patrono da peste, fome e guerra” também é pronunciado pelos devotos – principalmente pelos moradores ou pelos ex-moradores do campo. Segundo as irmãs Carolina e Aurélia Minarello, moradoras do sítio até a década de 1980, “São Sebastião é o protetor da fome, peste e guerra” e sua festa era tão importante quanto a festa de Sant'Ana.

Os sitiantes interpretavam o santo a partir de seus próprios referenciais em que habitavam: o santo protege o gado contra as doenças e ajuda na boa colheita do campo. Alimentos – leite do gado e frutos da terra – que serviam na alimentação e na renda dos mesmos sitiantes. Diretamente relacionados com a terra e com os fenômenos da natureza, a produção e o alimento dos sitiantes ocupavam uma posição central na simbólica da comunidade de Rebouças-Sumaré: as procissões pedindo chuvas nas épocas de estiagem, a tradição de levar São Benedito à frente nas procissões para não causar intempéries juntam-se à devoção à São Sebastião, como parte de um conjunto simbólico da população rural. Alberto Kalvon narra as rezas no tempo de Rebouças-Sumaré rural:

“Porque lá no sítio fazia muita reza, reza para chover, muita aquela reza, aquela ladainha bonita, canto... agora... Cada um inventava um dia

uma reza, então tinha um lá, chamado Agildo Moreto, ele sabia rezar a ladainha, cantar. Então ele... rezar os terços, cantar rezas, tudo. Então vez de quando, falou 'vamos fazer uma reza lá na minha casa, oferecer lá para um santo', então fazia uma reza. Então juntava umas trinta, quarenta pessoas e lá rezava."

Essa população tinha nesses rituais e símbolos a mediação entre o mundo natural e o mundo dos homens. Simbólica que podia oferecer uma ordem diante de uma possível desordem da natureza, como estiagens e doenças nos animais.

O próprio Kalvon explica porque doava prendas para a festa do santo: "E então eu fazia uma promessa, pedia para São Sebastião, dava um garrote. Então a minha criação não pegava doença nenhuma. Não morria muito." Para os sitiante, o santo representava o controle da natureza, ou pelo menos, a intercessão na tentativa de regular o que, em princípio, fugia ao controle humano. Protegendo os animais, o santo merecia uma devoção especial da comunidade. Assim as suas festas eram muito "concorridas" – como os moradores de Rebouças-Sumaré se referem às festas que têm o número de pessoas acima do esperado e a alegria e agitação do público festivo.

Apesar das duas festas serem celebradas de forma intensa pela comunidade, São Sebastião conseguia uma mobilização dos moradores do campo mais significativa do que a padroeira. Alberto Kalvon explicou que participava das duas festas como festeiro, entretanto, mais vezes trabalhou como festeiro na de "São Sebastião, porque São Sebastião era protetor do gado." Acrescenta: "Mas eu era leiteiro. Há vinte e dois anos tirando leite. Então dava um garrote, então eu dava uma prenda, um garrote." O santo livrava o gado do mal. Não apenas Kalvon trabalhava na arrecadação de prendas para a festa, como também contribuía com as ofertas para a celebração.

Como festeiros, Kalvon e seu irmão saíam de sítio em sítio em busca das prendas para a festa. "Às vezes algum ano que eu ficava, outra vez era meu irmão." Entretanto sua atividade na festa cessou quando ele mudou para a cidade: "Então fazia a festa, mas depois que eu mudei aqui, não ia mais buscar prenda. Eu morava em Sumaré quando fazia a festa..." A mudança não se restringiu ao espaço geográfico do rural ao urbano, nem ao econômico, mas todos os sentidos foram alterados: São Sebastião deixava de representar o elemento central da simbólica que gravitava a sua volta. E a

mudança de sentido do santo inseria-se na transformação de um tempo rural para um tempo urbano: os sinos logo teriam menos sentido do que o relógio na torre da igreja.

O espaço social e simbólico mudou porque Alberto Kalvon deixou o sítio no qual trabalhou por tantos anos. A festa começava a minguar juntamente com a devoção ao santo a partir da década de 1950. Mas se o símbolo São Sebastião começava a se tornar vazio de sentido para aquela comunidade, Sant'Ana somente aos poucos pôde ocupar a posição central do sistema simbólico para os moradores de Rebouças-Sumaré.

Ao longo do eixo do tempo, São Sebastião tornava-se um símbolo que perdia o sentido para uma comunidade que cada vez mais habitava a zona urbana. Porém, se os filhos dos ex-camponeses – os que vieram novos para a cidade ou mesmo aqueles que já nasceram nela – quase não fazem referência ao santo, para os habitantes do campo até a década de 1950, São Sebastião se torna o elemento central em suas narrativas. Virgínia Ester Tanner, assim como outros moradores, refere-se ao santo e a suas festas quando narra sobre Rebouças-Sumaré. A procissão, como mostrei acima, era formada por toda uma comunidade de santos carregados em andores: a presença de São Sebastião era obrigatória, mesmo na procissão da padroeira. Aurélia Basso narrou que “tinha São Sebastião junto do andor de Sant'Ana e de Nosso Senhor. Tinha Santo Antônio, tinha muitos andores.” E sua irmã Ana Basso completa: “Tinha uma porção de andores. Não é que nem agora.”

Apesar da importância do santo para os sítiantes e a sólida lembrança dos mais velhos moradores do campo, o santo remete a outros sentidos nas narrativas dos citadinos. Mário França fez referências as duas festas – da padroeira e do santo – evidenciando que os citadinos participavam das duas festas. Mas se perguntado qual o sentido de cada uma das festas ele argumenta: “Sant'Ana é padroeira: é por isso que só tem a festa de Sant'Ana. Tinha várias festinhas de São Sebastião. Sant'Ana é mais forte.” O citadino Mário França relata sobre o santo: “é um santo que sempre fez. Eu me lembro que desde criança... faz... e então tinha que ser querido pelos adeptos. Aí eu não sei explicar.”

Em sua narrativa se refere logo depois à santa: “Sant'Ana porque é padroeira.” Enquanto Sant'Ana toma o sentido de proteção ao morador da cidade, o santo, para ele, não possui nenhuma referência. Na realidade, o sentido atrás de nenhum sentido revela

tão somente a exclusão do santo da simbólica dos moradores da cidade. Se para os moradores do campo, nas procissões, inclusive da padroeira, o andor de São Sebastião está presente, para França, somente o de Sant'Ana participava de sua procissão: “De São Sebastião, não!” Para ele, somente na procissão do santo que o seu andor estava presente. A memória seletiva, faz ficar somente o que significa.⁸³

No relato de Débora Fortes, que chegou em Rebouças-Sumaré no início da década de 1940, não há nenhuma referência ao santo. Perguntada sobre as festas em frente à igreja, ela responde: “Como tem sempre. Festa de Sant'Ana. A festa de Sant'Ana que é a mais!” Além da padroeira, outra festa aparece em suas memórias: “Porque carnaval aqui nunca teve. O carnaval aqui, algum prefeito fazia alguma coisinha, algum desfile, mas se não faziam nada, carnaval passava; e só mesmo a festa de Sant'Ana.” O contraste entre a devoção dos sitiantes e a pouca – ou quase nenhuma – referência ao santo feita pelos citadinos ajuda a compreender quais os sentidos interpretados por cada um dos grupos e como os santos participavam da simbólica reorganizando as relações vividas entre grupos simbólicos e dentro deles.

A diferença na devoção ao santo e a interpretação de sua simbólica e de sua festa pelos moradores da cidade e os do campo são elementos que também compõem o mosaico temporal que transcorre em Rebouças-Sumaré. A localidade vê a concomitância da mudança temporal – da predominância do sino à prevalência do relógio –, da reorganização espacial – a ruralização da cidade –, da recomposição simbólica – o esquecimento de São Sebastião na cidade, o monopólio de Sant'Ana na matriz – e a transformação ritual – com a mingua da festa de São Sebastião e o apogeu da festa da padroeira, Sant'Ana. Esse mosaico temporal das décadas de 1950 e 1960 é, na realidade, um conjunto ainda indefinido, no qual elemento nenhum ainda pode ser postulado unicamente como síntese. Assim, a simbólica compõe o tempo em Rebouças-Sumaré sem, no entanto, ser possível isolar um único elemento na síntese (pelo seu predomínio), nem deixar de relacioná-los na análise (por uma menor importância do elemento).

A mudança nesse tempo simbólico se faz evidente na crise ritual, a qual ocorre em Rebouças-Sumaré. Tal crise se mostra tanto ao longo do tempo na forma da diminuição da devoção ao santo e a rarefação de sua festa, como no evento ocorrido no

⁸³ BOSI, Ecléa. Memória e sociedade. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p.64-8.

ano de 1957: a tentativa de assassinato do ex-pároco e primeiro prefeito de Sumaré na festa de São Sebastião. O livro tombo da paróquia registra o acontecimento:

“Por incrível que pareça, a nossa cidade viveu, a treze deste, horas de angustiosa apreensão, que – por vontade divina – não teve ulteriores e temíveis conseqüências. Não vou historiar todo o acontecido, apenas notar em traços rápidos o que teve seu desfecho em plena quermesse. Devido à queda de um poste de eletricidade no domingo, doze deste, a nossa quermesse foi interrompida, pois a cidade ficou às escuras. Passou-se então a quermesse para segunda-feira, dados os muitos pratos de prendas. Nesse dia, após a reza, iniciou-se, animada a quermesse que arrebanhou muito povo, embora segunda-feira. Às 20,15hs mais ou menos, o povo que se postava ao redor da grande barraca foi surpreendido por forte e próximo estampido, seguido de grande gritos e exclamações de senhoras e crianças. O microfone da quermesse pedia calma e ordem, talvez mesmo sem aquilatar do que se passava, dada a rapidez do episódio. Estando também na barraca apenas ouvi o tiro à minha frente, para imediatamente notar a prisão do soldado José Soares, e pelo mesmo ângulo vi o Pe. Giordano estendido ao chão em frente à imagem do S. C. [Santissimo Coração] de Jesus. Confesso que não saberia traduzir por palavras o susto e a impressão daquela cena. No mesmo instante, entre gritos e enorme confusão gerada – pois foi coisa de segundos e pouquíssimas pessoas notaram os precedentes imediatos – corri para ele, e absolvi-o no momento em que alguns senhores o iam erguendo do chão. Corri à casa paroquial a buscar os santos óleos, pois as circunstâncias me levaram a esse dever. Voltando, já o vi próximo a um carro, amparado por populares, e dizendo algumas palavras. Então não lhe administrei o sacramento porque não era o caso. Insisti com os presentes a que o levassem a Campinas, como de fato aconteceu. Visitei-o logo depois, em Campinas, na residência de seus pais, quando acabara de sair do hospital. Não fôra grave o ferimento. Na praça, continuou por horas o alarme e a tentativa de invadir o posto policial onde fôra, levado o soldado. Por duas vezes saí à praça a explicar a vários grupos de pessoas que não fôra caso grave, e fôssemos para nossas casas. Não quis também me expor a fazer preleções entre os populares exaltados.

A rádio patrulha se incumbiu desta tarefa... Ordenei, sim, que os festeiros recolhessem pela segunda vez os mesmos pratos, já recolhidos na véspera... algo mais sobre o ocorrido não tenho a dizer. In fides sacerdotis.”

A tentativa de assassinato do prefeito da cidade é na história de Rebouças-Sumaré um evento⁸⁴ privilegiado para explicitar a crise ritual que se estabelece a partir das mudanças simbólicas, espaciais, sociais, etc. A história da eleição do primeiro prefeito do novo município paulista, como analisamos acima, é marcada pela divisão na cidade de dois grandes grupos: “os de cima”, que eram partidários do padre e “os de baixo” que eram partidários do médico. Ao contrário da cidade que se dividiu em dois grupos, o campo permaneceu fiel ao padre. Dessa forma, a escolha do padre como primeiro prefeito evidenciou as tramas da história sumareense: um representante do campo para governar também a cidade. Os sitiante tinham, assim, no centro do poder local a sua representatividade estabelecida. A disputa pelo controle das decisões do poder estatal da localidade se tornou tensa e provou uma crise que se expandiu em todos os níveis: na Igreja local, na Prefeitura, na comunidade da cidade dividida. O evento da tentativa frustrada de assassinato do então prefeito – para o alívio do pároco local que não precisou usar os “santos óleos” – é o centro de uma crise que se resume na transposição de uma hegemonia de um tempo rural para o privilégio de um tempo urbano.

Em *Ilhas de história*, Marshall Sahlins ao analisar a morte do capitão Cook – o qual passou pela metamorfose de deus Lono adorado a objeto sacrificial – encerrou a idéia de que na cosmologia havaiana, o rei abarcava a existência da humanidade, ele é a própria síntese da humanidade⁸⁵. Se na concepção havaiana da ordem do universo, a vida do rei simboliza a humanidade, nas relações sociais estabelecidas, o conflito se efetiva pelos interesses dos grupos envolvidos no momento da chegada dos europeus na ilha: sacerdotes, rei e britânicos⁸⁶. Em Sumaré, a eleição do ex-pároco como prefeito do

⁸⁴ Para Marshall Sahlins, o “evento é a forma empírica do sistema. A proposição inversa, a de que todos os eventos são culturalmente sistemáticos, é mais significativa. Um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito. ‘Eventos não estão apenas ali e acontecem’, como diz Max Weber, ‘mas têm um significado e acontecem por causa deste significado’. Ou, em outras palavras, um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico.” SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, 190-191.

⁸⁵ Id. *Ibid.*, p.150.

⁸⁶ Id. *Ibid.*, p.160.

município sintetizou no poder secular, num nível de relações sociais, a representação do grupo rural, e num nível estrutural, a explicitação da hegemonia, ainda que terminal, do tempo rural. O conflito nas relações sociais na eleição se deu com a reação da população urbana ao candidato a prefeito e ainda pároco. Correu um abaixo-assinado pela cidade contra o pároco pouco antes de sua eleição para a Prefeitura e a pressão contra o pároco chegou até o bispo de Campinas, o qual exonerou. Se no Haváí do século XVIII, o rei sintetizava a humanidade, em Sumaré, o pároco apenas representava parte dessa mesma humanidade: o grupo dos sitiantes.

Ao tentar expandir seu poder, angariando além do controle religioso da paróquia, o poder de decisão sobre o aparelho burocrático municipal, o grupo de cidadãos estigmatizou-o de infâmia, acusando-o de abusar da boa fé dos sitiantes em proveito próprio. Apoiando-nos nas posições imagéticas de cada grupo, o conflito se efetiva no campo das relações sociais e o que sobressalta no campo das estruturas simbólicas é a crise ritual: o desaparecimento crescente da devoção a São Sebastião, santo protetor dos animais, e a mingua evidente da sua festa. O ápice dessa crise estrutural, ou seja, quando a simbólica se reorganiza em novos sentidos⁸⁷, dá-se na tentativa de assassinato do prefeito. Segundo alguns moradores sitiantes, o soldado (ou seja, elemento urbano) que praticou o atentado, apenas foi títere de uma intriga provocada por outros chefes políticos da cidade. Portanto, é num momento de estruturação de novos sentidos simbólicos, com a tendência de hegemonia do tempo urbano em detrimento do enfraquecimento do tempo rural. Essa crise estrutural se configura no centro da crise ritual: a festa de São Sebastião.

Em *Ilhas de história*, o autor escreve que a “morte de Cook pelas mãos havaianas, apenas algumas semanas mais tarde, poderia ser descrita como a seqüência ritual: a metáfora histórica de uma realidade mítica.”⁸⁸ Sahlins correlacionará a história e o mito, salientando os diversos níveis de interferência entre a estrutura mítica e a ação histórica na sociedade havaiana. O ponto a ser destacado no paralelo com a sociedade sumareense é o fato da ação histórica e da narrativa mítica – o que Sahlins chamou de mitopraxis – serem imbricadas. Em Rebouças-Sumaré não há nenhuma narrativa mítica constituída do sacrifício ritual de um chefe político, ou de um personagem mítico, deus ou humano. Entretanto se falta a narrativa mítica relativa ao sacrifício no ritual da festa

⁸⁷ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.143.

de São Sebastião, há toda uma simbólica de um tempo que caminha para a dissolução. Assim como o mito e o ritual havaianos ordenam o cosmo humano, o tempo simbólico estabelecido em Rebouças-Sumaré também regra as relações entre os homens na comunidade. A dissolução desse tempo se torna síntese no sacrifício do prefeito, representante de um grupo que, cada vez mais, vê seu tempo exaurindo. Não é a exaustão do tempo rural que explica a tentativa do assassinato de seu representante-mor, mas é o atentado que acrescenta sentido à estrutura simbólica em mutação.

A crise ritual tem então seus vários tempos, pois está inserida na crise estrutural de mudança de tempos e se efetiva na noite de quermesse da festa de São Sebastião do ano de 1957. No tempo do evento, a festa de São Sebastião, anuncia a ruptura de uma ordem: estrutural (mudança temporal), ritual (esquecimento da festa do santo) e no evento (o atentado). A quermesse é interrompida no domingo, “pois a cidade ficou às escuras.” A ordem esperada do ritual é então quebrada pelos fenômenos meteorológico e acidental. O que era elemento para animar a festa, torna-se então tomado de um novo sentido: “graças às contínuas chuvas que temos tido nesse início de ano, o povo se encontra entusiasmado com os próximos festejos”, escreve o pároco pouco tempo antes da festa de São Sebastião daquele ano. Com os contingências ocorridas, como a queda do poste e o atentado, as chuvas tornam-se responsáveis, ainda segundo o pároco algumas semanas depois, pela perturbação da ordem ao adiar a quermesse. Transferida para o dia seguinte, segunda-feira, outra regra do ritual novamente é quebrada: as quermesses são costumeiramente feitas nessa década somente nos finais de semana, mesmo o dia do santo sendo nos dias úteis.

O evento do atentado, dessa forma, é constituído todo de rupturas com a ordem tradicional, e por isso é reconstituído na narrativa pela presença de elementos sagrados. No livro tombo da paróquia, o prefeito tomba abatido “em frente à imagem do S. C. de Jesus”. Na lembrança de Alberto Kalvon, o sagrado não interfere no atentado, mas na construção da própria narrativa: na “única festa mais perigosa que aconteceu, o dia que atiraram no padre”. E continua:

“Depois esse padre...esse soldado deu um tiro nas costas dele. O padre caiu assim, quando ele foi dar um tiro, daí um ‘santo’ salvou. O ‘santo’ chamava Santo Tomazin, que levantou a arma... [risos] então foi um

⁸⁸ SAHLINS. Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.141.

‘Santo’ que salvou... que salvou o padre, senão ele dava um tiro na cabeça e matava. Foi numa festa. A quermesse estava na frente da igreja, aquela gente, tudo lá. Então o padre saiu correndo, ele ia [...] veio correndo... No cinema, porque ia no cinema. Quando o soldado virou... já na segunda rua da igreja para baixo... que, acho que, como é que chamava? Chamava Jorge Chebab? Tem um salão. Agora é outra coisa. Tem o salão. Virava para a esquerda. Descia a rua... é, para esquerda. E daí já no meio do quarteirão estava o cinema. Antes de descer [...] do cinema, ele atirou, o padre veio correndo para a praça e o outro atrás. Dando um meio jeito de ultrapassar, quando estava alcançando para dar outro tiro, daí o ‘Santo Tomazin’ salvou. Bateu na mão, tomou a arma do soldado. O ‘Santo Tomazin’ já tinha visto, porque tinha os tiros, e viu que ele estava correndo atrás do padre...”

Seja na história pitoresca do sitiante, seja na escrita mais dramática do padre, o evento é construído com elementos sagrados: a imagem de Cristo, os santos óleos, a quermesse, as orações pelo restabelecimento do prefeito, o “Santo”, a contingência das chuvas, do salvamento do prefeito.

O tempo rural que começa a se fragmentar deixa sua marca no ritual que mais o caracteriza: a festa de São Sebastião. A identificação entre o ex-pároco (então prefeito) e os sitiante da década de 1950 é revelada na referência sempre freqüente nos relatos dos moradores. Logo após o atentado, o prefeito também é “ritualizado” na celebração de homenagem a São Sebastião no ano da tentativa de assassinato. O livro tomo registra as orações ao santo, ao ex-pároco e a insistente ruptura da ordem do ritual:

“Tivemos chuvas durante toda a semana. A Festa foi interrompida para três de fevereiro. As razões que a isso levaram os festeiros e o vigário são óbvias. Fora o atentado, tivemos chuvas contínuas. Dia 20 houve procissão de S. Sebastião. Rezei a missa das oito horas pela saúde do Pe. Giordano. Durante a novena rezamos também por êle.”

O retorno inesperado de Cook/Lono, por causa do mastro de proa do navio *Resolution* detonou uma crise ritual. Para Sahlins, “a crise ritual era uma ameaça

política .”⁸⁹ O inesperado na ordem ritual causou desordens no nível cosmológico: o rei e os chefes guerreiros sentiram-se ameaçados, pois a ordem do ritual mudaria a ordem da história mítica. Em Rebouças-Sumaré, a ameaça política interfere no andamento do ritual: o poder cada vez mais amplo de um elemento na localidade, provocou a ira dos outros chefes políticos. No tempo do evento, o atentado crava no ritual a marca de uma disputa política e acrescenta no conjunto simbólico a evidência de uma dissolução política (luta entre os grupos da cidade e do campo pelo poder local) e da dissolução de um tempo e sua simbólica. Por um lado a ação histórica impele a reorganiza do tempo simbólico: a reação dos cidadãos contra o padre, com o abaixo-assinado e a tentativa de assassinato, torna-se mais um movimento na reorganização da simbólica ritual. Por outro lado, o tempo simbólico rural se constitui como resistência dos sitiante às transformações históricas que se processavam: nesse sentido, a permanência da festa de São Sebastião, mesmo depois do atentado, é uma ação simbólica estruturando uma dinâmica histórica.

Ao analisar o morte do capitão Cook e a celebração do combate com o deus Lono, Marshall Sahlins desfiou as tramas que ligam a história e sua simbólica: “por um lado, temos a contingência histórica e as particularidades da ação individual; e por outro, aquelas dimensões recorrentes do evento, onde poderemos reconhecer uma certa ordem cultural.”⁹⁰ . Entre a festa de São Sebastião celebrada anualmente e o atentado histórico temos a mediação do sagrado-simbólico; entre a particular tentativa de assassinato e o tempo rural encontram-se as estruturas históricas. O ritual da festa de São Sebastião compõe esse conjunto simbólico ao mesmo tempo que estrutura simbolicamente esse tempo. Entre a contingência e a repetição, a festa se torna simbolicamente histórica.

⁸⁹ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.164.

⁹⁰ Id. *Ibid.*, p.144.

D) As festas religiosas na cidade

Na metade do século XX havia alvoradas na cidade para comemorar a festa da padroeira: a banda saía pelas ruas às cinco horas da manhã tocando para saudar a cidade. Os sinos da igreja tocavam, avisando a todos das festividades. Com uma população de aproximadamente 5500 habitantes, a participação proporcional das pessoas era bem maior comparando com a do final do século XX: as pessoas do campo e da cidade, em sua maioria, vinham à procissão e à missa e participavam das quermesses. Grande parte dos que festejavam tinham ali um momento precioso de reunião social, em que a coletividade se distanciava da labuta diária.

As festas dedicadas à padroeira, entretanto, não eram exclusivas e outras festas religiosas aconteciam na cidade. As festas de outros santos, como a da padroeira, também aconteciam durante essas décadas em frente à matriz. E, como mostramos acima, muito festejada era a de São Sebastião. Mas independente do santo celebrado, a organização das festas seguia um padrão comum, formada pela tríade: procissão-missa-quermesse. A procissão em geral saía da matriz e seguia com os andores pela praça em direção à estação ferroviária e pela rua central da cidade – onde se estabelecia a maior parte do comércio – para retornar novamente à igreja. Segundo a narrativa dos vários moradores, a procissão era acompanhada pela banda da cidade, o que a tornava muito mais alegre do que as procissões que ocorrem na cidade no final da década de 1990. “A procissão era tocada com a banda, a bandinha de Sumaré. Era gostoso”, contou Mário França. Em geral, as missas eram celebradas logo após a procissão e dedicavam parte de seu tempo ao panegírico ao santo do dia. Em contraste com as várias narrativas muito vívidas, as descrições das missas quase não são feitas.

Enquanto a procissão e a missa se tornam momentos diretamente dirigidos pela Igreja, a quermesse é a parte da festa que se configura com menor interferência dos párocos. Mas, assim como a missa e a procissão, a quermesse se organiza a partir de uma direção inicial ditada pela própria instituição religiosa. O livro *tombo* narra a preocupação dos diversos párocos com a infra-estrutura material da festa: barracas são construídas, tambores para churrasco são doados à Igreja pelos moradores de Rebouças-Sumaré. Outras vezes os padres têm como preocupação as variações meteorológicas: a

festa de São Sebastião foi prejudicada algumas vezes, na medida em que ela ocorria em janeiro, período de chuvas.

Para a realização da quermesse, os festeiros são imprescindíveis porque é a partir de seu trabalho que ela podiam acontecer. Os festeiros tinham as funções de arrecadar as prendas, montagem das barracas e o trabalho no momento mesmo da quermesse (vendendo os alimentos, preparando as prendas, animando o leilão). A escolha dos festeiros que ajudavam na festa se torna reveladora: os nomes escolhidos são resultado de uma negociação entre os pretendentes ao trabalho e a designação feita pelo pároco. Essa negociação mostra-se muitas vezes tensa, refletindo a oposição entre o desejo de administração da quermesse pela Igreja e a resistência dos festeiros que anseiam pelo poder de exercerem a sua organização.

O depoimento das irmãs Aurélia e Ana Basso mostra com alegria e exaltação os dias de festas. Recordaram como os festeiros passavam de casa em casa pedindo a contribuição das pessoas: bolos, dinheiro, porcos, galinhas eram doações que seriam objetos festejados. Prendas doadas pela comunidade e símbolo de troca no momento da quermesse numa barraca especialmente construída em frente à igreja para os leilões nos dias de festa. As prendas doadas eram então leiloadas. Porcos, gado, galinhas eram “arrematados” pelos que festejavam.

Alberto Kalvon conta que muitas vezes nos leilões, por brincadeira, um participante da festa acabava dando o último lance, mas oferecia a prenda ao outro. Ao mesmo tempo que a quermesse acontecia, a banda da cidade tocava animada no coreto da praça. O mesmo coreto também nos dias festivos acabava servindo de lugar de guarda de animais doados pelos sitiantes para os leilões.

A quermesse representava o momento de maior agitação e euforia nas festas. Enquanto a missa se caracteriza por uma participação mais contida dos que festejavam, a quermesse é o espaço e o tempo celebrados de forma mais intensa. A quermesse, assim como a procissão, tinha a banda de música a proporcionar o estímulo auditivo, além do espaço amplo da praça para o costumeiro “footing” praticado pelos homens e mulheres que festejavam. A visita dos sitiantes à cidade e a agitação de pessoas animava os cidadãos. A cidade festejava.

A referência mais constante nas narrativas dos moradores que participavam das festas do meio do século XX é o leilão. Durante a quermesse, o leilão é um dos momentos mais plenos de sentidos para os moradores da cidade e do campo. As prendas arrecadas pelos festeiros – e que depois seriam leiloadas – auxiliam no desvelamento de parte desses sentidos. Como descrevemos acima, os festeiros tinham a incumbência de passar de casa em casa para arrecadar as doações, as quais eram muito variadas.

Virgínia Tanner conta sobre sua doação para a festa: “Eles faziam a festa e a gente ia ajudar. Todo mundo ... Eu tinha gengibre. Eu plantava gengibre, punha em saco assim. E dei para fazer quentão.” Maria Basso, também sitiante, conta o que em geral os sítiantes davam como prendas: “Quem tinha criação assim, dava galinha, gado. Meu pai sempre teve gado, ele dava um garrote, uma bezerra, quando não tinha bezerro dava uma leitoa. Sempre ganhava as prendas.” Outro festeiro nas décadas de 1940-50, Pedro Basso também relata sobre as prendas: “Sítiante ia pedir em loja, ia sim, sítiante dava ... quem dava um bezerro, quem dava umas leitoa, quem dava feno, quem dava até pomba.” Como mostram as narrativas dos moradores, as doações feitas pelos sítiantes se constituíam basicamente de “prendas vivas”, ou seja, prendas que ainda não passaram por nenhum processo de transformação humana. São cavalos, vacas, porcos, garrotes, galinhas, abóboras, melancias, gengibre etc. Animais e frutos que não foram transformados, que não sofreram nenhum processo de cozimento, enfim, alimentos em estado cru.

Diferentemente dos sítiantes, as prendas dadas pelos citadinos se constituíam, de maneira geral, em produtos transformados. Sobre o leilão e as prendas, Mário França disse que na quermesse “ia prato de bolo, doce. Toda a família mandava um prato. Aí arrematava.” Outra moradora da cidade, Débora Fortes, narrou que o padre lhe pediu que fizesse um “peru assado” para vender na quermesse. Outros depoimentos se juntam a esses para sugerir que em geral as prendas doadas pelos moradores da cidade eram pratos de doce, bolos, aves e pernil assados – trabalho feito pelos citadinos. As prendas doadas pelos moradores da cidade eram caracteristicamente transformados pela ação humana, ou seja, os alimentos eram cozidos. É importante ressaltar que as prendas doadas pelos sítiantes poderiam perfeitamente também ser alimentos cozidos, pois em suas refeições também constavam pratos como bolos – de fubá ou comum, por exemplo – ou mesmo leitoas ou frangos assados. Entretanto, as prendas marcam simbolicamente a troca que se efetivará no leilão entre esses dois grupos: da cidade e do campo.

As prendas doadas pelos sitiantes e citadinos eram então “arrematas” pelos participantes do leilão na festa, ou seja, alguém dava o último lance no leilão para conseguir a prenda. Nas várias narrativas, os moradores de Rebouças-Sumaré, em geral, não discriminam sobre quem exatamente arrematava cada tipo de prenda. Esse silêncio sugere então que as prendas eram arrematadas sem diferenciação tanto pelos citadinos como pelos sitiantes. Ao falar sobre as prendas doadas pelo seu pai, Maria Basso se refere às prendas arrematadas: “Quem tinha criação assim dava galinha, gado. Meu pai sempre teve gado, ele dava um garrote, uma bezerra, quando não tinha bezerro dava uma leitoa. Sempre ganhava as prendas. E depois tinha quermesse assim, arrematava garrafa de vinho, bolo, essas coisas. Sempre teve.” Em outra narrativa, Alberto Kalvon sugere que os moradores da cidade preferencialmente arrematavam as prendas dos sitiantes: “Então eles vendiam aquilo lá para gente que gostava na cidade: comprava galinha, um frango, uma leitoa. Então que rematava.” Se não há possibilidade de generalização a partir de suas narrativas, ao menos elas indicam a troca de prendas entre os sitiantes e os citadinos. Desse forma, o silêncio dos moradores indicando que todas as prendas eram de forma geral arrematadas pelos que festejavam e as sugestivas indicações de Maria Basso e Alberto Kalvon sobre a efetiva troca no momento de arrematá-las expressam o momento festivo como um ritual de trocas materiais entre os dois grupos.

O leilão é dentro da quermesse o momento mais expressivo, seja pela insistente referência nas narrativas dos moradores de Rebouças-Sumaré, seja pela efetiva troca material ocorrida entre os citadinos e os sitiantes. Se o leilão possui essa importância simbolicamente vivida no momento da quermesse, ele não é o único elemento constituinte da quermesse. Ao lado dos lances dados para arrematar as prendas dos moradores da cidade e do campo, forma-se um imenso conjunto de barracas de jogos. Ângelo Sônego contou que “tinha jogo de todas as qualidades”, e que os jogos se espalhavam pelas barraquinhas: “Um tinha aqui, outro tinha lá. E cada um tinha uma barraquinha dele, tinha um jogo. Tinha uma espécie de jogo. Aí a turma ia jogando.” Virgínia Tanner disse tinha jogos nas barracas. “A gente ficava... todos rodeando. Aqui até a barraca, tinha as coisas ali em roda jogando.”

Pedro Basso se lembrou de um outro tipo de jogo que era feito nos dias de festas:

“Tampinha. O jogo de tampa de garrafa. Você punha um bolinha... uma bolinha e três tampas. Então... aquele que fazia... punha aqui... vira para cá, vira lá... misturava, para ninguém saber onde era. E eu como era pequeno, virá para cá, vira para lá, sabia onde ficava, compreendeu? E muitos falava, ‘ficou aqui, ficou lá’, ‘quanto é?’, ‘dez merréis’, aí ‘um cruzeiro’; punha então... o dono do jogo, quando... ‘você perdeu!’”

Também havia as barracas de pesca e do coelho, como descreveu Adelina Tanner. Além das barracas de jogos havia as que vendiam doces, salgadinhos, brinquedos, amendoim. A quermesse se forma a partir desse conjunto de barracas e da circulação festivas dos festeiros.

Os três momentos da festa procissão-missa-quermesse formam uma composição que se estrutura de modo diferente no tempo, no espaço e no ritual praticado pelos celebrantes. Como são encadeados temporalmente, próximos espacialmente e, mais importante, formam um sentido de composição aos celebrantes, esses momentos devem ser entendidos como uma tríade. Cada parte, dessa forma, exprime seu sentido a partir das relações com as outras duas partes. E o sentido só pode ser dado por meio do conjunto.

No momento da quermesse, o movimento mais intensamente vivido é o jogo: leilões, tômbola, dados, apostas, disputas, barracas de pesca e do coelho. Ao lado da procissão e da missa, a quermesse é parte integrante da festa, mas se diferencia das outras duas justamente pelo jogo. Para Johan Huizinga, o jogo se constitui como o fato anterior à própria cultura ⁹¹ e tem como características a quebra do cotidiano, a sacralidade e a instauração da ordem. Para o autor, “em sua qualidade de distensão regularmente verificada, ele se torna um acompanhamento, um complemento e, em última análise, uma parte integrante da vida em geral.” ⁹² A sacralidade do jogo se dá por suas relações com o ritual. Segundo Huizinga, reina “dentro do domínio do jogo uma ordem específica e absoluta. E aqui chegamos a sua outra característica, mais positiva ainda: ele cria ordem e é ordem.” ⁹³

⁹¹ HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p.03.

⁹² Id. *ibid.*, p.12.

⁹³ Id. *ibid.*, p.13

O rito, para Huizinga, nasce a partir do jogo sagrado (193) e a sua celebração “serve de pretexto para a festa”⁹⁴. Há estritas relações entre a festa e o jogo:

*“Ambos implicam uma eliminação da vida quotidiana. Em ambos predominam a alegria, embora não necessariamente, pois também a festa pode ser séria. Ambos são limitados no tempo e no espaço. Em ambos encontramos uma combinação de regras estritas com a mais autêntica liberdade. Em resumo, a festa e o jogo têm em comuns suas características principais.”*⁹⁵

A festa, como celebração ritualística, estabelece ligações então estritas com o jogo. E como, para o autor, as formas culturais derivam do jogo, a festa também se torna elemento derivado do jogo.

Para Lévi-Strauss, o jogo e o ritual possuem relações de analogia entre si. Para o antropólogo, todo “jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se ‘joga’, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo tipo de equilíbrio entre os dois campos.”⁹⁶ Ainda para o autor, o jogo aparece como conjuntivo, ou seja, parte de uma posição individual ou por equipe previamente de igualdade. Mas ao fim do jogo, as equipes ou os jogadores se diferenciarão entre perdedores e ganhadores. Ao contrário do jogo, o ritual, “de maneira inversa e simétrica”, é conjuntivo: ao fim chega-se a uma união ou comunhão dos participantes entre dois grupos (“que, no limite, confundem-se um com o personagem do oficiante, o outro com a coletividade dos fiéis”) dissociados no princípio do rito⁹⁷.

Tanto Huizinga como Lévi-Strauss evidenciaram as relações estabelecidas entre jogos e rituais. E, de fato, no caso das festas ocorridas em Rebouças-Sumaré, jogos e rituais estão imbricados. As celebrações podem ocorrer somente com a missa e a procissão, mas sem a quermesse a festa se torna incompleta, pois a ausência do jogo é verbalizada nas narrativas dos festejantes. O sentido vivido plenamente pelos que festejam estabelece-se como conjunto: procissão-missa-quermesse.

⁹⁴ HUIZINGA, Johan. *Op. cit.*, p.25.

⁹⁵ Id. *Ibid.*, p.25.

⁹⁶ LÉVI-STRAUSS. Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989, p.46.

⁹⁷ Id. *Ibid.*, p.48.

Se, para Huizinga, o ritual é originário dos jogos sagrados, nas festas de Rebouças-Sumaré, o sentido não é dado a partir de uma gênese (jogo como elementar e ritual como originário), mas como composição dos três momentos. Para os que festejam não parece importante a origem do ritual ou do jogo, mas eles vividos, cada um ao seu tempo. Dessa forma, jogo e ritual se tornam complementares: um dependente do outro para poderem fornecer esse sentido mais amplo. Se pela análise de Lévi-Strauss, jogo e ritual possuem a mesma regra, mas com sentidos inversos, no conjunto das festas o “produto” de quermesse mais missa é “nulo”: vetores iguais e contrários resultam em zero. Assim, o mais importante, aqui, a ser ressaltado não é a regra que impera em cada um dos momentos, mas o *encontro* possibilitado por cada um dos instantes e pela *troca* efetivamente estabelecida, a saber, material e simbólica. Como o próprio Lévi-Strauss evidenciou, em muitas etnografias há uma persistente alusão ao jogo e rito de forma conjunta ⁹⁸. Ao tratarmos separadamente a missa como ritual e a quermesse como jogo, também percebemos que as propriedades conjuntiva da primeira e disjuntiva da segunda não são verificadas nas festas. A missa é celebrada do início ao fim sob a orientação do sacerdote, fazendo com que não haja a ordem conjuntiva. Na quermesse, a propriedade disjuntiva dos jogos nas barracas acaba sendo minimizada pela própria composição da quermesse, na qual todos são – seja pelos brindes ganhos nas barracas, seja pelos lances no leilão, seja por ouvir a música da banda – ganhadores.

Durante a quermesse e a missa as regras disjuntivas e conjuntivas são alternadamente compostas e recompostas tanto num momento como no outro. Dessa forma, a análise se torna mais sólida ao entendermos a composição festiva em Rebouças-Sumaré, no meio do século XX, por meio de seus três momentos. Enquanto a procissão e a missa são momentos dirigidos de maneira mais rígida pelas normas da própria Igreja e pela presença do padre, a quermesse se qualifica justamente pelo “jogo”, ou seja, privilegiada pela ordem do acaso. A permanência (simbólica e geográfica) se estabelece na missa, enquanto a quermesse muda constantemente as posições (também simbólicas e geográficas).

Se a missa tem como característica a permanência num núcleo geográfico, a procissão se configura por meio de seu movimento nas ruas. Na procissão, o espaço é ampliado pelo movimento ordenado dos corpos. Em Rebouças-Sumaré, a procissão

⁹⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989, p.46-8.

adquire importância realçada para os que ali moravam: para alguns moradores, a frequência na procissão “tinha a mesma obrigação” que a quermesse. Segundo os relatos dos párocos, as procissões recebem sempre grande quantidade de pessoas nas festas. Durante a semana santa em 1949, o pároco escreve: “Nesta procissão compareceram mais de 4.500 pessoas.” Mesmo descontando o provável inexatidão dos números do pároco e da persistente devoção – e sua consequência numérica – dos paroquianos durante a semana santa na localidade, a expressão numérica deve ser muito representativa, diante de uma população calculada em 5.850 no ano de 1950⁹⁹. Se a semana santa conseguia – mesmo nos últimos anos da década de 1990 era a maior procissão, em expressão numérica – reunir uma quantidade desse porte percentual da população, as outras procissões de festas de santos também revelam-se importantes, justamente por fazerem parte de um todo.

Um dos elementos que compõem os sentidos é o trajeto, formado basicamente pelas ruas, então, centrais da cidade: paralelo à praça em frente à igreja, passava defronte à estação ferroviária e pela, hoje chamada, rua sete de setembro (rua central). Como os próprios relatos confirmam, o trajeto sempre variou, não se fixando num caminho, mas, apesar das variantes, o que se obtém como regra é a persistência da caminhada sagrada pelos pontos centrais da cidade. Se o sagrado, no caso, a procissão com os andores e devotos não poderia percorrer toda Rebouças-Sumaré, a passagem pelos espaços centrais fornece o sentido simbólico de sagrar todo os espaços da paróquia.

A caminhada é elemento essencial na procissão assim como na romaria. Apesar das diferenças quantitativas (duração, distância percorrida, pessoas, etc.), podemos supor uma analogia entre a procissão e a romaria a partir do elemento principal que participa das duas: a caminhada. Ao analisar uma romaria de Mossâmedes para Trindade, no estado de Goiás, Silvana Nascimento¹⁰⁰ escreve que a experiência do ritual da romaria “não subverte completamente a ordem estabelecida e não oferece um modelo de vida mais homogêneo no qual as distinções sociais atenuam-se.”¹⁰¹ As

⁹⁹ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.143.

¹⁰⁰ Para Silvana Nascimento, diferentemente da procissão, “a romaria não se apresenta apenas como um ritual organizado e centralizado pelos agentes da Igreja Católica.” Entretanto, a aproximação se faz aqui pelo elemento comum da caminhada. NASCIMENTO, Silvana Souza. *A romaria do Divino Pai Eterno: uma festa para a cidade*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 2000, p.50.

¹⁰¹ NASCIMENTO, Silvana Souza. *Op.cit.* p.50.

relações sociais dadas na sociedade são confirmadas durante a procissão, pois a ordem fora da sociedade é vivida dentro da procissão: as irmandades e confrarias na cidade aparecem de forma privilegiada, por meio da utilização de roupas especiais – por exemplo, as filhas de Maria usavam faixa azul –, o andor é enfeitado pelos fiéis escolhidos pelo pároco – o que significa em parte poder econômico para a compra das flores e prestígio social para a eleição.

Os enfeites dos andores são elementos utilizados pelos fiéis para estabelecer a comunicação – pela troca simbólica de elementos – entre os residentes da cidade e do campo. O privilégio de enfeitar os andores enfatiza a separação, pois em geral somente os moradores da cidade eram escolhidos para enfeitar os andores das procissões que aconteciam no espaço citadino e, em geral, os andores das capelas rurais eram adornados pela sítiantes. Entretanto, os enfeites – as flores – utilizados para o embelezamento dos andores possibilitavam o reconhecimento das relações de um grupo por outro. Muitos sítiantes faziam flores de papel crepom para ornamentar os andores das capelas rurais – apesar da abundância de flores cultivadas nos jardins dos sítios, os quais ficavam em frente à casa, com uma cerca ao redor. Enquanto os andores da cidade foram sempre enfeitados com flores naturais. Assim, sítiantes elegiam um produto da cidade – o papel crepom – para simbolizar a devoção ao santo, enquanto os moradores da cidade floriam – como um campo – o andor. Ao redor do símbolo de cada grupo – estabelecidos pelo espaço no qual aconteciam – os adornos eram delicadamente postos simbolizando o outro grupo. A identidade – os santos, o local da festa, o grupo celebrante – era necessariamente complementada pela alteridade – os enfeites de flores naturais e de papel. Os andores não saíam sem os enfeites, nem somente os enfeites compõem o andor. É importante que santo e flores – de papel crepom ou naturais – formem um único conjunto. Moradores da cidade e campo: santo e enfeite.

Podemos então fazer a seguinte composição simbólica campo : cidade :: procissão no campo : procissão na cidade :: santo da procissão no campo :: santo da procissão na cidade :: flores naturais : flores de crepom :: andor da procissão no campo : andor da procissão na cidade. É importante acrescentar que as oposições são construídas pelo antropólogo, mas também pela comunidade que a vivencia. Dessa forma, a “oposição flores” é um dado nessa construção teórica, mas na vivência simbólica dessa comunidade, ela também se torna uma forma de mediação ao ser colocada no andor da procissão. Por ser um elemento alógeno, as flores capacitam simbolicamente a

comunicação entre os grupos, pois, de certa forma, constituem-se como único elemento que está fora do espaço próprio. As flores da cidade – de papel – estão no andor da procissão do campo, enquanto as flores do campo – naturais – estão no andor da procissão da cidade.

As flores permitem que a simbólica da oposição seja então lida no mesmo nível, mas com outra função, a saber, complementar. Por estar fora do lugar e do espaço – ou seja, fora da ordem lógica e fora da ordem vivida – são as flores dos andores que sintetizam a comunicação entre o campo e a cidade. Assim as oposições são estabelecidas também pelas flores, mas por meio delas, a função se inverte e a flor da cidade complementa (ou ornamenta) o santo no andor da procissão no campo, da mesma maneira que a flor do campo complementa (ou enfeita) o santo no andor da procissão na cidade. As flores possibilitam então que os conjuntos separados se façam necessariamente lembrados um pelo outro. Mas o enfeite não é tão somente um detalhe: é a outra parte essencial na composição do conjunto procissão, e portanto, da festa. “Comemorar é, antes de tudo, conservar...”¹⁰² e as flores tornam possível a lembrança não somente do próprio grupo, mas também – tão importante quanto – a memória da relação com o outro grupo.

A participação da banda da cidade nas procissões animando a caminhada pelas ruas ajuda a descrever o quadro alegre que se formava. A música, materializada na banda, era o veículo de expressão preferido pela comunidade que ali vivia: sua presença na procissão auxilia a perceber que sentidos tinha a caminhada sagrada pela cidade. A presença da banda nas procissões na cidade recupera um sentido essencial para aquela comunidade, que era a alegria. Na romaria de Mossâmedes, segundo Silvana Nascimento, o sacrifício é um elemento importante:

“Para fazer reverência ao santo, antes de mais nada, oromeiro deve visitar a sua casa. Essa possível sujeição à coisa ou à pessoa sagrada pressupõe um sacrifício que pode ser representado de diversas maneiras: viajar em carro de bois durante dias em estradas tortuosas, fazer a romaria a pé, entrar de joelhos na igreja e andar nesta posição até o altar [...] A idéia de sacrifício está sempre presente nos discursos dosromeiros, quando

¹⁰² DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza: UFC, 1983, p.154.

eles se referem à romaria de modo geral. Tem-se como pressuposto que fazer romaria é uma penitência."¹⁰³

A idéia do sacrifício também está presente na fala dos fiéis de Rebouças-Sumaré, entretanto ela se torna secundária diante do aspecto simbolicamente mais alegre. A banda com a música, o andor enfeitado com flores, criança misturados aos mais velhos, as encenações que ocorriam (o encontro de Maria com Jesus, a morte de Jesus na sexta-feira da Paixão) são elementos que compõem um quadro expressivamente mais pleno de prazeres do que de dores – apesar dessa também estar presente. Muito frequentemente via-se – acontecimento que se repete ao longo do tempo – a presença de crianças vestidas de anjos. Para Ana Basso, as crianças “se vestiam de anjo. Faziam promessa.” Dessa forma, a presença angelical somava-se ao conjunto então marcadamente alegre: à terra dos homens desciam os anjos para a caminhada. Proteção divina na inocência das crianças. Esse conjunto esperançoso e festivo marcando o momento da procissão é de forma geral contrastante com as procissões que aconteceram nas última décadas do século XX. Nelas o que ressalta é a caminhada silenciosa da penitência interrompida pela reza dos fiéis. Na década de 1990, a pequena quantidade de fiéis nas procissões evidencia uma ruptura simbólica entre a comunidade que ali vive e a simbólica formada pela procissão.

Segundo Silvana Nascimento, durante a peregrinação, a hierarquia também é confirmada: “A ordem dos carros obedece a uma relativa hierarquia, determinada pela tradição. A posição específica de cada carro depende do período em que o carreiro está participando da viagem.”¹⁰⁴ Ao analisar a idéia de ruptura do cotidiano contida na romaria de Mossâmedes, a autora diz que “em vez de criar um estado que rompe com o anterior, mediado por regras determinadas da vida cotidiana, promove o diálogo entre diversas situações, dentro e fora do contexto de festa. Assim, a romaria contém elementos de um universo mais amplo que, por exemplo, não se opõe ao trabalho nem à organização familiar, tão importantes na cultura local.”¹⁰⁵ Se as relações sociais estabelecidas por meio do prestígio e da posição social, ou seja a hierarquia, são confirmadas tanto na romaria como na procissão, outra força atua sobre os fiéis: a reorganização da sociabilidade.

¹⁰³ NASCIMENTO. Silvana Souza. *Op.cit.*p.38-9.

¹⁰⁴ Id. *Ibid.*, p.23.

¹⁰⁵ Id. *Ibid.*, p.22.

Aurélia Basso contou que, numa das procissões em Rebouças-Sumaré que passavam pelas ruas ainda de terra da cidade, ocorreu um temporal inesperado. Perguntaram-se pelo motivo de tal acontecimento e perceberam que a imagem de São Benedito estava para trás – o que significava ordem incorreta. Colaram-na em primeiro lugar – a ordem é restabelecida – e o temporal passou da mesma forma que iniciou.¹⁰⁶ A ordem na procissão deve ser mantida para que a ordem no mundo também seja. Esse acontecimento ilustra dois aspectos discutidos por Silvana Nascimento: o primeiro refere-se à ordem sempre privilegiada nas procissões, nas quais, mesmo o santo tem um lugar pré-determinado; o segundo está ligado ao fato da procissão – assim como a romaria – não romper de forma absoluta com o mundo cotidiano, conservando ligações com o trabalho, com as relações de parentesco, etc. Entretanto, se a procissão não rompe completamente suas amarras com o mundo dos homens, ela possui o poder de inserir no mundo humano as interferências divinas, ou seja, a procissão é o espaço-tempo que possibilita aos homens a comunicação com o sagrado.

Na romaria de Mossâmedes, Nascimento evidencia a reorganização dessas relações:

*“estabelecem-se intensas relações entre famílias, reforçando laços de parentescos, de compadrio e de vizinhança. Ao mesmo tempo, ampliam-se as relações entre as famílias, geralmente moradoras do mesmo município, sem parentesco direto. E essa rede de sociabilidade renova-se a cada ano, quando se completa mais uma romaria.”*¹⁰⁷

Também na procissão há uma reorganização da sociabilidade por meio do *encontro* no *trajeto* que a procissão faz. Durante o percurso, é muito comum ver as pessoas que não participam da procissão saírem de suas casas para verem-na passar. Mário França narrou que, depois de muitos anos, deixou de participar da procissão, mas se mantém ligado a ela justamente por sair de sua casa e ir até a esquina para vê-la passar. Ao realizar tal ato, é a procissão que possibilita o reencontro com os velhos conhecidos e a atualização dos novos integrantes, mesmo sem participar diretamente

¹⁰⁶ Fenômeno igual é narrado por Carlos Rodrigues Brandão, o qual aconteceu na cidade de Itapira – município próximo de Sumaré – com apenas uma inversão: o santo estava na frente e teve que ficar por último. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: brasiliense, 1980, p.210-11. Ainda hoje no bairro rural do Cruzciro, em Sumaré, os santos são levados em procissão com São Benedito na frente.

¹⁰⁷ NASCIMENTO. Silvana Souza. *Op.cit.*p.51.

dela. Mesmo moradores que não participavam de procissões também costumavam ir até seu encontro para vê-la. Débora Fortes é um exemplo desse último caso. A moradora não resistia ao apelo da imagem dos fiéis em fila e do santo no andor enfeitado de flores, mesmo não participando das festas religiosas, nem freqüentando de forma costumeira as missas.

Se a ordem se conserva no trajeto, o encontro permite a renovação da procissão por meio da introdução de novos membros e novos acontecimentos com os membros conhecidos. A procissão se caracteriza pelo encontro durante o trajeto pre-determinado. As irmãs Carolina e Aurélia Minarello narraram a procissão da semana santa que ficou como momento importante nas lembranças. As duas recordaram com muito entusiasmo, a encenação que ocorria na década de 1950, quando havia o “encontro de Nosso Senhor e Nossa Senhora”, em que “duas procissões” saíam da igreja: uma formada por mulheres e a outra formada por homens, tendo à frente de uma procissão, uma mulher representando a mãe de Cristo, e na outra, um homem representando Cristo. A duas procissões percorriam alguns quarteirões separadas até se encontrarem no meio do caminho. Entre as procissões de Rebouças-Sumaré, essa é a que melhor simboliza para a comunidade os sentidos da caminhada.

Para Michel de Certeau, “caminhar é ter falta de lugar” ¹⁰⁸. Os fiéis nas procissões participam dessa experiência sugerida pelo historiador: o deslocamento, ou seja, a procissão, acontece justamente no início do conjunto procissão-missa-quermesse. Santos e fiéis abandonam o local de origem e se dirigem ao local de chegada. Entre um ponto e outro, apenas a certeza da mobilidade, porque o trajeto é meio de se conseguir a chegada. Assim, a caminhada se faz como um momento que deve ser superado para encontrar o destino final, o qual era a própria igreja matriz. Enquanto a matriz era a única igreja na região central da cidade, as procissões saíam da matriz e retornavam a ela. Chegada e destino se encontravam num mesmo ponto. A partir da construção de um salão no centro comunitário Nossa Senhora Aparecida na década de 1980, as procissões começaram a sair dali e seguiam até a matriz. O fato a ser destacado é que até a construção de novos locais – como o salão da comunidade de Nossa Senhora Aparecida, a procissão tinha o início coincidindo com a chegada, formando então sempre um desenho fechado.

¹⁰⁸ CERTEAU, Michel de. *Op. cit.* p.183.

Todas as procissões se caracterizavam justamente por seu trajeto fechado. A lembrança marcante das irmãs Aurélia e Carolina Minarello – das procissões de homens e mulheres, representando Cristo e Maria na semana santa, que saíam do mesmo ponto, mas seguindo trajetos diversos e se encontravam na metade do caminho para retornarem unidas à matriz – auxilia na interpretação do simbolismo das procissões fechadas de Rebouças-Sumaré. Importante notar que a caminhada é apenas um pretexto para unir dois pontos que coincidem: há um movimento que não altera no final a posição geográfica. Todos terminam onde começaram a caminhada. E na caminhada o que predomina é a ordem da própria procissão: ordem geográfica (os fiéis terminam onde começaram) e ordem hierárquica são mantidas no próprio movimento. A participação marcante da população nas procissões indica que o seu simbolismo produzido é, ao menos, um paradigma sugestivo.

Duas interpretações podem ser sugeridas a partir do trajeto fechado – diferentemente do das procissões nas décadas de 1980 e 1990, nas quais, a santa sai do salão da comunidade de Nossa Senhora Aparecida e se dirige à matriz. O primeiro diz respeito ao simbolismo de uma comunidade profundamente marcada por suas relações de parentesco e compadrio: por ser pequena, em geral todas acabavam se tornando parentes, mesmo que simbolicamente pelo compadrio. Sobra muito pouco espaço para os que não participam dessas relações, e de certa forma, o trajeto da procissão encerra internamente a comunidade na qual, há apenas duas opções simbólicas: ou se está dentro ou se está fora. A história de Débora Fortes é marcante nesse sentido. Excluída durante anos pela comunidade, seus laços eram apenas exteriores, nas cidade vizinhas ou mesmo na capital. Sem participar das relações de parentesco, nem das associações religiosas, Débora se vê submetida ao duro “exílio” no próprio local onde vive. Outro exemplo revelador é do professor que muda para Sumaré na década de 1960 e em seu primeiro dia na cidade recebe a visita de devotas. Elas o convidam para a novena que costumeiramente ocorria. A negativa diante de tal pedido foi interpretada como se o recém-chegado não fosse participante da comunidade. A partir de tal gesto, o professor demorou muito tempo para poder ser integrado de maneira mais sólida nas relações comunitárias.

O segundo aspecto do trajeto da procissão se refere ao movimento que faz tudo retornar ao mesmo local, o que sugere uma simbólica de imobilidade nas relações que são estabelecidas na própria comunidade. Essa interpretação se junta à própria rigidez

na hierarquia que se estabelece durante a procissão. Apesar do movimento, da mudança e da caminhada, tudo retorna ao mesmo ponto que tinha principiado. Mas a imobilidade é mais uma sugestão simbólica do que um componente estrutural nas relações estabelecidas em Rebouças-Sumaré: as décadas de 1950 e 1960 mostram exatamente as profundas mudanças que estão acontecendo e sendo gestadas – a migração do campo para a cidade, a tendência ao esfacelamento da estrutura de parentesco no seio da ordem social pelo agigantamento numérico da população, o desaparecimento de uma ordem simbólica (vivida pela banda da música, pelo sino, por São Sebastião, pela oralidade, etc.).

Diferentemente da quermesse e da procissão, a missa estabelece a imobilidade no espaço da igreja e a reafirmação da hierarquia Deus – padre – fiéis. Mesmo entre os próprios fiéis há uma hierarquia formada pelos fiéis pertencentes às associações religiosas e os fiéis que não participavam delas. Os lugares na igreja expressam muito bem a construção da hierarquia estabelecida no espaço sagrado da Igreja católica. A explicação de Aurélia Basso sobre a disposição dos fiéis na igreja: “Na frente a maioria era as ‘filhas de Maria’ e os meninos, os ‘marianos’. Tinha os ‘marianos’ também junto com as ‘filhas de Maria’. Tinha esses do Santíssimo sacramento. Tudo na frente. Depois atrás era que nem nós assim.” O privilégio de sentar perto do altar e do sacerdote estava destinado aos piedosos das associações, enquanto a “nós”, ou seja, aos fiéis que, por não pertencerem a nenhuma associação, ocupavam um lugar mais distante na hierarquia e na localização no templo.

Para Roberto DaMatta,

“na missa estão acentuadas as relações de reforço de uma ordem preestabelecida (por meio das oposições fundamentais entre Deus/homens, oficiante/fiéis, altar/local do público, objetos cuja manipulação é exclusiva/objetos cuja manipulação é inclusiva etc.), mas também ocorre um conjunto de situações na quais as relações são invertidas: Deus desce até os homens, os homens sobem até Deus; objetos sagrados são incorporados aos fiéis; há um local apropriado para a confusão das categorias.”

Assim DaMatta procura evidenciar o duplo movimento que resulta na celebração da missa: reforço da hierarquia (pela oposição) e inversão das posições (pela igualdade). E acrescenta que “a inversão vem depois do reforço.”¹⁰⁹

As posições e a ordem são sempre preservadas na missa. É o local por excelência no qual todos estão ordenadamente dispostos segundo uma ordem que não deve mudar: na missa o padre faz a mediação entre os homens e a entidade sagrada, num espaço e num tempo todo preenchido pela sacralidade. Os homens se dispõem numa seqüência fixada no interior da igreja, e muitas vezes seguem a regra, segundo a qual, a hierarquia (social, religiosa, etc.) determina a distância do altar. Ao analisar a festa de Nossa Senhora Achiropita no Bexiga, Maria Célia Coimbra evidenciou o aspecto mais solene, formal e obrigatório da liturgia, em comparação ao momento da quermesse, na qual as posições são niveladas e a hierarquia suspensa¹¹⁰.

Ângelo Sônego narra uma história acontecida em Rebouças:

“Um domingo, nós estávamos na missa, nós estávamos na missa, viemos na missa, eu e mais minha ‘penca’ e tinha um vento do sul que soprava no último. E a igreja, uma igreja antiga, não tinha forro. Aquele tempo não usava fazer forro, quase não fazia forro, coisa muito antiga. Sabe o que ele fazia no forro? Fazia uma tela de pano, pano branco, fazia uma tela toda de pano. Forrava tudo de pano, pano branco. E o pano já estava todo podre, já de velho que era, já estava todo estragado, podre, descia aquelas partes, balangando com o vento, balangava aquela parte com o vento. E daí, em cima... o padre estava lá rezando a missa, estava lá rezando a missa... em cima, no alto tinha um cruzeiro, um cruzeiro grande assim: uma madeira grossa assim de peroba. Madeira quadrada que pesava assim, uns quarenta quilos ou mais. E aquele pano enroscou, enroscou na ponta do cruzeiro, derrubou ele. Uh, rapaz... Derrubou o cruzeiro, o cruzeiro passou raspando nas costas do padre, quase que mata o padre que estava rezando a missa. Você pensou? Cair lá de cima aquele... Aquele madeirão... aquela madeira quadrada, assim grossa, alto assim. Enroscou na ponta, aquele pano enroscou assim na ponta. Enroscou na ponta do

¹⁰⁹ DaMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p.82.

cruzeiro, puxou assim, derrubou ele, passou raspando nas costas do padre. O padre nem deu bola. Nem olhou para trás, não deu bola. Ficou continuando a rezar a missa. Fez conta não. Não fez nada. Não falou nada. Depois muita gente foi lá, pegou ... E catou aquele cruzeiro do chão e encostou no pé do altar. Ah, depois tiraram todo o pano e colocaram forro de madeira. De tábuas, igual a esse daqui. Ai puseram forro de tábuas. Estava tudo podre, tudo estragado, ihhh! Estava feio mesmo.”

A ordem estabelecida é de tal forma preservada que nem mesmo os acontecimentos inesperados – da natureza ou por interferência sagrada – fazem com que o ritual tome outra seqüência que não seja a esperada: o padre permanece inalterado diante do acontecido e o ritual prossegue como se nada houvesse acontecido além do que “sempre” ocorre. A missa se caracteriza pela rigidez hierárquica e geográfica, ou seja, posicional e pela imutabilidade da seqüência temporal. Dessa forma, ao relacionar aos outros dois momentos da festa, a quermesse e a procissão, ela é o componente mais “estático” da festa em Rebouças-Sumaré. Isso não significa menor fervor. Durante as missas nas festas dedicadas aos santos, os fiéis demonstravam um imenso fervor na recepção dos andores, assim como no final das missas. O panegírico durante a missa era atenciosamente ouvido pelos fiéis que louvavam o santo.

O sentido da festa, dessa forma, é composto e recomposto ao longo dos três momentos que a constituem: procissão, missa e quermesse. Os três momentos integram-se num conjunto tanto para os que festejam, quanto na construção de sua análise: cada parte se torna complementar da outra, sem que se torne autônoma em relação às demais. A especificidade de cada momento recompõe-se no todo, que é a própria festa: espaço e tempo do sagrado. A interpretação dos festejadores particularizam os três momentos à medida que o conjunto vai se realizando, mas a simbólica contida na festa (em seus momentos, a forma de ocupação dos espaços, a hierarquização ou não etc.) se dirige em movimento contrário, possibilitando assim o controle de sua polissemia, sem contudo eliminá-la. E a festa nasce justamente na negociação entre o excesso de sua simbologia a múltipla interpretação de todos os que festejam.

¹¹⁰ COIMBRA, Maria Célia C. *Nossa Senhora Achiropita no Bixiga: uma festa religiosa do catolicismo popular na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP, 1987, p.196-7.



Foto 04



Foto 05

Capítulo III

A ordem da festa

A) As estruturas festivas da festa de Sant'Ana

Na última noite da festa, os fogos de artifício iluminam o céu e encerram as festividades que ocorrem na cidade. Esse instante marca a ruptura do tempo festivo e instaura o mundo cotidiano, tempo do trabalho da humanidade, da produção para a acumulação, tempo dedicado aos próprios homens, mundo profano. A festa da padroeira tem seu término com o colorido iluminado do céu e o trabalho dos homens na terra; os festeiros começam a desmontar as barracas, guardar as cadeiras e mesas, liberar a rua para o dia-a-dia que a partir do amanhecer recomeça.

A festa de Sant'Ana, padroeira da cidade, é comemorada durante o mês de julho e tem sua apoteose no dia 26, que a liturgia católica dedica à mãe de Maria. Por ser uma festa ligada à Igreja Católica, seu movimento e seu espaço são marcados pela religiosidade e pela regulação institucional. Ao mesmo tempo, a festa da padroeira é celebrada no dia do aniversário da cidade, tornando a festividade duplamente significativa: momento religioso e celebração cívica. Dessa forma, a cidade é inserida no espaço-tempo do sagrado em sua totalidade: as Igrejas, a Prefeitura, o comércio participam em sua maioria do movimento festivo.

Durkheim evidenciou as relações entre as instâncias do sagrado e do profano: por um lado, o sagrado constituindo-se de forças morais, modelos sociais; e por outro, mantendo-se distante das coisas do mundo, pertencentes ao profano¹¹¹. A festa de Sant'Ana é marco de dois instantes que se diferem, mas que não são separados: o sagrado e o profano. Roberto DaMatta assinalou que os elementos do ritual não são substancialmente diferentes dos utilizados no mundo cotidiano e que a ritualização enfatiza as relações do mundo ordinário¹¹². O espaço da cidade é ocupado pelo tempo sagrado dos diversos festeiros, os quais redefinem os sentidos festivos por meio do espaço-tempo extraordinário. Assim, na cidade tomada pela comemoração, os diversos grupos, inúmeros festeiros e diferentes instituições produzem um diálogo de sentidos

¹¹¹ DURKHEIM, Émile. *Op. cit.*, 1996.

¹¹² DaMATTA, Roberto. *Op. cit.*, p.82-3.

interno e externo e que têm como eixo direcional um transbordamento de interpretações ao mesmo tempo de um excesso na produção de sentidos.

A festa não é só um instante, nem tampouco um só lugar. O seu conjunto do ritual forma o que denominamos complexo festivo, o qual se compõe dos vários momentos: a escolha das comissões que organizarão a festa, a arrecadação das prendas, as várias etapas da organização, a preparação do bolo de Sant'Ana, a peregrinação de Sant'Ana pelas comunidades, as carreatas, a procissão de São Cristovão – para a bênção dos motoristas e veículos –, a procissão dos cavaleiros, as missas, as palestras, a procissão de Sant'Ana, os dias de quermesse. Além dos vários momentos que ocorrem na festa, há estruturas que a modelam: estruturas de posição e atividades sociais, estrutura de parentesco e estrutura sexual.

Esses momentos são significativos para a realização festiva. A organização da festa começa no início do ano, com a escolha de uma comissão responsável pela coordenação geral e de sub-comissões encarregadas pelas diversas partes e ações, num total de oito grupos que atuam na organização da liturgia, tesouraria, infra-estrutura, alimentação, diversão e cultura, divulgação, documentação e rifa de carro. A comissão geral composta por quatro integrantes representa a Igreja, na figura do pároco, e a comunidade. Com a vinda de um pároco novo no ano de 1999, a organização festiva teve uma mudança significativa, pois anteriormente a coordenação geral era composta por apenas um representante subordinado diretamente ao padre. Diferentemente das festas anteriores, nas quais a coordenação geral não tinha autonomia em relação ao pároco, as decisões da festa de 1999 foram tomadas com os votos dos quatro integrantes. É certo que as opiniões e as posições do pároco acabavam influenciando nos votos dos outros integrantes, entretanto houve mudanças na organização da festa, a partir da reorganização de seu gerenciamento. Seja pela personalidade do pároco, seja pela própria complexidade festiva, a festa necessita de uma organização descentralizada da mão da Igreja, para a sua preparação e realização.

Os integrantes dessas comissões são recrutados nas dezesseis comunidades que integram a paróquia e caracterizam-se por religiosos que atuam de forma marcante nas atividades da Igreja. Wagner, com 48 anos, nascido em Sumaré, foi um dos três integrantes da comissão responsável pelo bingo. Segundo Wagner, existe em geral um rodízio na formação dessas comissões, nas quais as pessoas se alternavam ano a ano na

coordenação e nas subcomissões. Wagner explicou que algumas pessoas optavam por sempre fazer um mesmo serviço nas festas, pois, segundo ele, elas acreditavam mais aptas a determinadas atividades, ou mesmo porque gostavam de exercer algumas funções para fazer os serviços escolhidos. A rotatividade nas comissões, principalmente na coordenação geral, era uma prática do pároco anterior e dos membros da paróquia. Wagner, que também já foi um dos coordenadores da festa, acrescentou que essa prática era uma forma de não sobrecarregar somente uma pessoa com muito serviço.

Além de Wagner, havia outros dois responsáveis na coordenação dos dois bingos, um montado no estacionamento do banco Bradesco, e outro, em frente à igreja. Os três coordenadores participam das atividades das comunidades e trabalham como executivo (Wagner), outro comerciante e o terceiro é proprietário de uma escola de futebol. Os coordenadores também participam dos clubes de serviços da cidade, o *Lions Club* e o *Rotary Club*; essas entidades, principalmente em Sumaré, são compostas por pessoas de prestígio e por famílias mais abastadas. A posição ocupada pelos três na cidade foi fundamental para a escolha na coordenação do bingo, como explicou Wagner. Eles foram elementos de ligação entre a festa e a cidade, mais precisamente, entre os fornecedores de prendas e a coordenação. Como os coordenadores eram pessoas que transitavam por diversas áreas sociais e mantinham relações com os grupos de maior poder econômico, a atuação deles na festa foi decisiva para a obtenção das prendas. Além dessa estrutura relacional no seio da sociedade, as atividades exercidas por eles no meio social foi importante para as funções dentro da festa. As suas atividades de trabalho formavam uma base de experiência para ser aproveitada dentro da festa: o bingo, era então administrado por gente do ofício.

A entrevista com Wagner demonstrou a sua preocupação em fazer do bingo uma atividade lucrativa, maximizando lucros e diminuindo perdas; naquele ano, 1999, o tempo entre uma rodada e outra tinha sido diminuído, as prendas tinham sido distribuídas de acordo com os períodos de pico de público jogador, etc. Os responsáveis pelo bingo, por exemplo, além de estarem em suas atividades profissionais inseridos na lógica comercial – que um bingo também exige – ocupam posições outras que os tornam privilegiados para estabelecer relações essenciais no interior da festa. No caso do bingo, a comissão conhecia a lógica empresarial, tempo do dinheiro, estavam nos locais que podiam conseguir as prendas com seus parceiros no comércio, na indústria, nos clubes de serviço, com alunos, de maneira voluntária ou involuntária.

Da mesma forma que o social dialoga com a festa, esta se ramifica pela sociedade, estabelecendo relações para sua própria estruturação: os festeiros que trabalham nela ocupam posições estratégicas e trabalham em atividades na cidade para serem aproveitadas pela própria festa. Além de atuarem em suas comunidades e doarem seu tempo de trabalho ao tempo da festa, eles ocupam seu tempo cotidiano com tarefas para a preparação festiva. A escolha das posições nas comissões não é aleatória, tampouco arbitrária, mas estrutural, na medida em que as posições ocupadas extra-festa *sugerem* a posição na própria preparação e execução da festividade. Nesse caso, as relações fora da festa indicam as posições no seu interior, que podem ou não ocorrer.

A organização festiva sugere a mesma forma de estruturação da sociedade abrangente, inserindo as pessoas no seu interior *a partir da* posição social e das relações que estão estabelecidas no conjunto da sociedade. Umbelina, com 52 anos, nasceu na cidade, trabalha em casa fazendo bolos para vender. Ela, também partícipe de uma comunidade, cedeu seu trabalho – de fazer bolos e como uma das coordenadoras dessa comissão – para a preparação do “bolo de Sant’Ana”. Mas seu trabalho não se restringe somente a feitura do bolo, responsabilizando-se também pela venda antecipada dos vales, pela entrega do bolo para algumas pessoas, pela ajuda na barraca que permanece no dia da padroeira na festa.

Outro tipo de ordem estrutural se estabelece na organização: as relações de parentesco. Toma-se como exemplo a barraca da cozinha montada na rua paralela à igreja, na qual trabalhavam seis mulheres, todas da mesma comunidade, com as seguintes idades: 21, 23, 46, 50 e 67 anos. Beatriz, a mais nova é a única que tem o ensino médio completo e trabalha numa empresa como auxiliar de produção; todas as outras possuem no máximo quatro anos de escolaridade. Ela participa da festa há treze anos porque seus pais participavam. Na cozinha ao seu lado estavam a sua mãe, sua cunhada e sua sogra. No trabalho de assar os frangos, numa barraca em frente a da cozinha estavam o irmão e o marido; a prima de Beatriz é casada com Marcelo que também estava assando frangos. A irmã do marido de Beatriz é casada com um dos coordenadores gerais da festa. O parentesco é outra estrutura que define a festa, escolhendo as posições no seu interior a partir das relações socialmente estabelecidas.

A divisão das tarefas por sexo se soma as outras duas ordens estruturais, na medida em que separa os afazeres e o território pela divisão sexual. Na festa os homens

trabalham na sua maioria assando frangos e nos bares, vendendo bebidas, enquanto as mulheres ficam responsáveis pela preparação dos alimentos nas cozinhas. Numa barraca dividida ao meio em frente a igreja, a divisão das funções e do território eram expressivas, estando de um lado as mulheres responsáveis pela cozinha e do outro lado da barraca, separada apenas por uma madeira, ficavam os homens assando e vendendo os frangos.

A montagem das barracas que antecede a festa foi feita à noite e ocupou parte da madrugada. Nela trabalharam quatro homens diretamente na montagem sob o comando dos três coordenadores. Os quatro homens participavam da mesma comunidade com idades entre quarenta e cinquenta anos; exerciam profissões de trabalho manual e a escolaridade se restringia a alfabetização. Por terem habilidade em trabalhos manuais – por exemplo, um deles era pedreiro – foram convidados ou se ofereceram para aquela responsabilidade na festa.

Ao mesmo tempo que a festa reivindica o tempo do trabalho da comunidade, pede a criação de formas de trabalho mais recentes dentro da festa, como a tercerização de algumas funções; maneiras de responder ao próprio crescimento. Além das barracas na rua lateral e em frente à igreja, foram montadas duas grandes lonas, uma no terreno do estacionamento do banco Bradesco e outra em frente à igreja. Esse trabalho foi efetuado por uma empresa especializada, dado o tamanho necessário das lonas para proteger todo o espaço.

A festa, desse modo, processa uma apropriação parcial do social que lhe rodeia: as posições e habilidades exercidas no campo social são “aproveitadas” no interior do ritual festivo. Mas essa apropriação não é automática, nem tampouco hegemônica, pois ao longo do tempo da festa, as categorias sociais são muitas vezes invertidas, ou no mínimo, suavizadas. Para Roberto DaMatta, as festas religiosas se enquadram numa categoria intermediária, cujos extremos são o carnaval e a parada militar. Durante seu acontecimento, as festas religiosas seriam marcadas por momentos contrastantes, dissolução das diferenças na procissão e no final festa, e de reafirmação da hierarquização quando o padre se estabelece como mediador entre os homens e Deus e quando a hierarquização entre os homens se dá sob a égide do padre. Como as festas religiosas colocam lado a lado autoridades e subordinados, sadios e doentes, santos e

homens, para DaMatta, elas promovem a *Pax Catholica*, efetuando um processo de neutralização das diferenças ¹¹³.

Durante a quermesse é natural e comum ver pessoas de estratos sociais mais abastados, servindo outras de segmentos mais desfavorecidos sócio-economicamente. A quermesse é o espaço-tempo na qual a força da igualdade entre os homens tenta se instaurar de forma mais evidente. Entretanto, nesse diálogo de várias instâncias, o processo também não é homogêneo e mensagens são relidas de formas diversas pelos diferentes festeiros. Ao final de cada noite de festa, a arrumação das cadeiras, a guarda das mesas, a limpeza do local, a preparação para o próximo dia festivo é acontecimento coletivo, pois em geral todos participam, independente da posição interna da festa, independente da categoria ocupada na vida social. O estrutural e fundamental é a colaboração que todos podem e devem prestar.

Por ser um movimento dialógico entre a própria festa e os festeiros, estes oferecem alternativas de práticas e representações a outras alternativas que podem ser hegemônicas, nem por isso, homogêneas. Marili, participou durante seis anos na Pastoral da juventude, no Grupo de jovens e no Grupo de formação, os quais reuniam a juventude no seio da comunidade. Eram grupos ligados diretamente à Igreja, sob a liderança direta ou indireta do pároco local e que reuniam os mais diversos grupos sociais dentro do grupo de jovens. A Pastoral da juventude tinha como um dos coordenadores o padre e era dividida em Grupos de jovens, tendo como referência a localização geográfica de cada comunidade; o Grupo de formação foi estabelecido a partir das lideranças juvenis que emergiam no grupos das comunidades.

Segundo Marili, no período da festa da padroeira, os vários grupos de jovens das comunidades tinham como principal preocupação a própria festa, dedicando muito tempo às atividades que se relacionavam a ela. Entre as ações dos grupos, observa-se a ajudar na montagem e desmontagem da festa, o trabalho braçal do final das noites comemorativas. Marili relatou que geralmente a grande maioria dos jovens participava, sem contestação ou resistência, dos vários trabalhos, desde a limpeza do chão até outros mais voltados a discussão de temas sobre a comemoração, que se realizavam nas reuniões do grupo.

¹¹³ DaMATTa, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p70.

Mas, havia casos, em que a diferença social se estabelecia de base para a diferenciação no grupo festivo. A diferenciação se dava tanto pelo critério de grupo social, como de grupo relacional. Marili disse que

“as pessoas de maior posse, que eram próximas do padre, e os filhos deles nunca pegaram numa mesa ou numa cadeira. O máximo que eles faziam era transportar, era dirigir um carro para pegar alguma coisa da comunidade, mas o trabalho braçal ficava com a plebe, ficava com a parte jovem que não tinha aí os pais participantes da Igreja, ou se eram participantes nas comunidades, não tinham lá tantas posses. Aí eu posso citar para você...”

A festa é o trabalho dos homens. Tempo de trabalho inserido no tempo festivo. A comunidade católica atuante formada pelas diversas comunidades e pelos grupos de jovens fornece o tempo de trabalho necessário para a construção da festa. A partir da escolha dos membros da coordenação geral e dos diversos membros das subcomissões, começa-se a articular um conjunto de ações e mecanismo de relações, os quais darão suporte organizacional da festa. Os membros das comunidades formam na festa os festeiros de estamento: grupo caracterizado pelo vínculo com a Igreja, cujas posições dentro da festa pouco se alteram e cujo produto de seu trabalho não lhes pertence diretamente. Por meio desses festeiros, a Igreja consegue equacionar a necessidade de pessoas para a realização das tarefas na festa. A festa da padroeira tem em seu cerne a comunidade de festeiros estamentais, os quais doam seu tempo para o tempo da festa.

O trabalho desses festeiros está presente desde a comissão que faz a coordenação geral até o arquivamento das reportagens relativas a festa, passando pela venda dos vales do bolo de Sant’Ana até a preparação da liturgia. Para eles nada lhes pertence durante a festa, e todo seu tempo é dedicado às funções relativas a ela. Na quermesse, de um total de 19 barracas principais, 12 eram organizadas pelos festeiros estamentais. A divisão dessas barracas é feita a partir de grupos que atuam na Igreja. Assim, a barraca da pesca ficou sob a responsabilidade da Pastoral da juventude, a cozinha da rua lateral foi favorecida pelo trabalho da comunidade Sagrado Coração de Jesus e o Grupo de formação trabalhou na barraca do choque e do tiro.

Na cidade há o assentamento 1, cuja comunidade é São João Batista e o assentamento 2, com a comunidade é o do Divino Espírito Santo. A relação entre os assentados e a Igreja é marcada por diálogos e ações conjuntas. Os assentados estão presente na festa de Sant'Ana desde 1993, apesar de 1999 ter sido o primeiro ano no qual o grupo ficou responsável por uma barraca; nela foram vendidos milho cozido e mandioca frita, além de servirem gratuitamente chás de erva cidreira e de camomila, todos produtos dos assentamentos. Numa das noites da festa havia quatro mulheres do assentamento responsáveis pela barraca – em geral há um revezamento de pessoas na barraca de uma noite para outra ou mesmo durante a noite festiva. Lúcia com 35 anos, semi-analfabeta, trabalha como doméstica; Eunice com 34, trabalha no próprio assentamento e tem cinco anos de escolaridade; Rita com 16, trabalha num salão de beleza e tem o primeiro grau; Patrícia com 17 anos, cursava o segundo grau e trabalhava no assentamento. As quatro estavam responsáveis por uma noite. Eunice e o seu marido trabalharam na festa desde 1993, quando ajudaram primeiramente na cozinha, e em anos posteriores, na caixa da festa.

Além dos festeiros de estamento, há outros dois grupos no trabalho da festa, que são os festeiros profissionais e os semi-profissionais. Esse segundo grupo se caracteriza por trabalhar na festa voluntariamente, mas arrecadando fundos para uma entidade independente da Igreja. Na quermesse, havia uma barraca de caixa surpresa e bola na lata que pertencia a um grupo de 20 pais de atletas. Na cidade, no ginásio esportivo, há um grupo de ginástica olímpica, formado por aproximadamente 40 alunos. Parte dos pais dos atletas – o grupo de 20 – alugou da Igreja o espaço na festa para a montagem dessa barraca com o objetivo de conseguir fundos para uma viagem ao exterior para que somente seus filhos participassem de competições, segregando os atletas com inferior condição econômica. Os pais com mais recursos econômicos resolveram se unir para formar um fundo para levar parte dessa equipe para as competições no exterior. A barraca da entidade dos pais dos atletas tinha então uma posição ambivalente, intermediária entre a categoria dos festeiros profissionais, que têm como características a festa como fonte de renda, e a categoria dos festeiros de estamento que trabalham para a Igreja.

Os festeiros profissionais são aqueles que trabalham nas festas com o objetivo da renda individual, com uma estrutura que tem o modelo empresarial da maximização do lucro, mas muitas vezes encontram barreiras para implantação desse paradigma pela

própria característica das festas das quais eles participam. Na quermesse da Igreja, havia seis barracas principais de festeiros profissionais, um trezinho para crianças que percorria a cidade e carrinhos de pipoca, cachorro-quente e churros. O espaço da festa é alugado para esses festeiros profissionais, que pagam uma quantia fixa para a Igreja: essa quantia depende do tamanho da barraca e dos dias em que o festeiro trabalha na festa. A Igreja também seleciona os festeiros, cobrando valores diferentes de cada um, de acordo com a proximidade das relações entre os festeiros e a própria instituição.

Um desses festeiros possui a barraca de doces que é montada pela segunda vez na quermesse. Ele mora em Itapira e participa das festas da própria cidade, de Pedreira, São João da Boa Vista, Monte Alegre, São Pedro, além de Sumaré. A fabricação dos doces é própria e feita no local, o que é um chamariz para o público e consumidores – além do colorido que os doces formam. Sete pessoas (dois homens e cinco mulheres pertencentes à mesma família) trabalhavam na barraca.

As barracas da argola e da roleta de times pertenciam ao mesmo proprietário, um rapaz de 25 anos, que recebeu do pai as barracas e continua o ofício que aprendeu com o pai, quando ainda era criança. Num total de quatro pessoas, três são homens, eles vivem exclusivamente de festas, viajando pelo Estado de São Paulo ou indo até cidades como Londrina, no Paraná. Ele é morador de Sumaré e disse que era a segunda vez que participava da festa da Igreja. Também trabalhou numa outra comemoração de padroeira no bairro rural do Cruzeiro, na festa da Nossa Senhora da Candelária.

Dona Luzia com 45 anos, tinha a barraca de artesanatos com bonequinhos de sachês, fantoches e marionetes que ela própria fabricava. Festeira profissional, participa de festas da cidade de Campinas e Joaquim Egídio (distrito de Campinas-SP); em Sumaré era a primeira vez que montava sua barraca portátil de estrutura de alumínio. Contou que muitas vezes, não desmontava a barraca para poder dormir dentro, apesar do desconforto em dormir no chão e da falta de segurança. Segundo Luzia, os *standers* oferecem mais segurança, porém disse preferir as festas de rua para vender seus produtos, pois se sente mais a vontade.

Orlando estava montando sua barraca de batidas leves pela segunda vez na quermesse, mas diferentemente de Luzia, não era a sua única fonte de renda, pois tinha emprego fixo em uma loja da cidade; da mesma maneira, Toninho, seu sócio na barraca,

também tinha trabalho numa firma e os dois moravam na cidade. Orlando tinha 23 anos e Toninho, 30 anos e haviam concluído o primeiro grau. Orlando contou que a iniciativa de montar a barraca foi dele. Convidou então seu sócio para comprarem juntos todo o equipamento, inclusive a barraca. Apesar dos gastos, suas expectativas foram superadas, entretanto não pretendiam abandonar os empregos para se dedicarem exclusivamente às festas.

O trabalho da festa é um dos elementos inseridos no tempo extraordinário, período que vai se construindo por um conjunto de eventos: na última festa ela começou exatamente com um mês de antecedência com a peregrinação da imagem de Sant'Ana com Maria pelas comunidades da cidade. Em cada comunidade existe todo um conjunto de ações para a recepção da imagem até quando ela deixa a comunidade para ser levada a outra. Em 1999, na saída da imagem da comunidade de Nossa Senhora de Fátima, o público era formado pelos católicos atuantes da própria comunidade e de outras comunidades próximas. Houve uma missa, enquanto o andor permanecia no altar, com cantos e homilia e no final, o andor foi carregado da capela para uma caminhonete. Durante o percurso, a imagem desfila em carro aberto pela cidade, através das principais ruas, seguida por uma carreata, com bandeirinhas, pisca-alertas ligados e com muito som de buzina. Depois de sair daquela comunidade, a imagem fez sua última peregrinação para uma outra comunidade, que é a de Nossa Senhora Aparecida, onde permanecerá até percorrer seu último percurso de volta à matriz. Há celebração para a sua chegada, na qual as pessoas que trazem a santa de outra comunidade se juntam àquelas que esperam recebê-la.

Esse é um espaço-tempo significativo, pois é o único período que a imagem da santa sai da matriz. Em 1996, Sant'Ana peregrinou por cinco dias pelas comunidades, em 1997 por uma semana, e o percurso em 1998 durou um mês. O mês de julho se torna um período de exceção, o mês extraordinário para a vida na cidade, principalmente, para os católicos que vêem seu espaço cotidiano ser invadido pelo tempo santificado. Sant'Ana, percorrendo as ruas e avenidas da cidade, não é uma imagem, reprodução do sagrado, mas tem o sentido do próprio divino abençoando o caminho, marcando sua presença na cidade que a elegeu como padroeira. O tempo sagrado vai se instaurando por todo o espaço, a partir do seu centro, a matriz; a caminhada de Sant'Ana revela essa força divina que coloca a cidade sob sua jurisdição.

Em 1999, depois de percorrer as comunidades, a imagem retornou à matriz, quando se iniciou a sua novena, que coincidiu com o primeiro dia da quermesse. Aqui o lugar se transforma em dois espaços: dentro e fora da matriz. Dentro se realiza a parte litúrgica, e fora a parte recreativa. A quermesse marca o final da festa, e o espaço caracterizado pela comida, pela bebida e pela diversão. O movimento na rua, a grande agitação das pessoas de todas as idades, grupos sociais sintetizam-se na quermesse que cerca a igreja e festeja o tempo da proteção, de abundância e exuberância. Fartura material e júbilo espiritual encerrados com uma bateria de fogos de artifício.

O sentido da festa se constrói em cada instante para cada um dos festeiros. Os momentos da festa são múltiplos. Dessa forma, cada espaço-tempo ou momento significativo representa a medida temporal referente a um ponto de um lugar com um sentido particular para cada festeiro. A maneira a percorrer os sentidos da festa é definir espaços-tempos referenciais, e a partir desses elementos reconstruir os vários sentidos que a festa adquire para os festeiros.

Assim, até aqui há espaços-tempos diferentes: a parte da organização, o momento da peregrinação da imagem de Sant'Ana, a procissão, a parte litúrgica, e por fim a quermesse. A festa vista em bloco pode ser lida de maneiras muito distintas, e muitas vezes contraditórias pelos diversos autores. No caso da festa de Sant'Ana, essa aproximação e fragmentação podem dar uma melhor análise para a compreensão. Os festeiros vão doando sentido a cada instante da festa e é preciso seguir esse itinerário com um instrumental analítico que o revele ¹¹⁴. Essa mesma descrição, pode nos fornecer elementos estruturais da festa para alcançarmos os sentidos que vão sendo estabelecidos. Essa descrição tem a intenção de mapear os sentidos que a festa vai oferecendo aos festeiros. O sistema organizacional se torna um elemento para um exame analítico sincrônico que apesar de não delinear historicamente o tempo, é um dos recursos para se poder desvendar tanto o funcionamento, quanto os vetores determinantes do social, no caso, a interface entre a festa e a sociedade.

A festa do ponto de vista das relações sociais¹¹⁵ são então um dado empírico, que a pesquisa vai revelando, como, por exemplo, as interações entre o pároco e os

¹¹⁴ Para podermos compreender o instante festivo ocorrendo em seus espaços-tempos, aproximando-se da descrição densa geertziana. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

¹¹⁵ Para Lévi-Strauss, "as relações sociais são a matéria-prima para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social. Em nenhum caso esta poderia, ser reduzida ao conjunto das relações

diversos grupos e subgrupos sociais; a mudança do pároco na cidade de Sumaré em 1999 participa desse campo das relações sociais, quando um pároco centralizador em suas decisões foi substituído por outro com uma concepção diferente: as relações sociais na comunidade foram mudadas com a substituição do pároco – já que, com o antigo pároco, a festa era coordenada por apenas uma pessoa nomeada diretamente por ele, e nenhuma decisão final seria tomada sem o consentimento do próprio pároco; em 1999 houve a comissão de quatro membros, escolhidos pelo pároco atual, mas com um amplo espaço decisório próprio, em que muitas vezes o padre foi voto vencido. A mudança do pároco participa dessa forma das relações sociais (e de suas mudanças próprias), mas a organização festiva resiste pouco alterada: o sistema de comissões continua a existir, os diversos momentos (peregrinação da imagem, procissão, liturgias, quermesse) da festa estão presentes. E as ordens estruturais – de parentesco, de posição social e divisão sexual – continuam regendo o momento festivo.

Até esse instante mostramos a necessidade de compor a estrutura da festa de Sant'Ana, por meio de um modelo, cuja atenção principal é a composição “interna” da festa. Esse modelo é parte importante que irá se somar a outros processos investigativos para se poder iluminar os sentidos da festa.

Como foi dito acima, os sentidos percorrem a festa e são produzidos e consumidos durante seu percurso no tempo e no espaço: cada festeiro ou festejador é responsável por construir e participar desses sentidos. Se o complexo festivo pode ser dividido em seus espaços-tempos, também recebe de seus festejadores vários sentidos. É preciso aqui uma antropologia preocupada com os universos particulares e com as diversas festas incorporadas dentro da festa.

Temos vários grupos que participam da festa e se subdividem em faixas etárias, grupos culturais, e posições sociais e subgrupos festivos. Na semântica social, o grupo dos festeiros se subdivide, no mínimo, em dois: aquele que festeja participando e aquele que trabalha festejando. Como compreender os que estão nesse tempo da festa sem perceber que os sentidos são dados diferentemente para os festejam como participantes e aqueles que doam ou vendem seu tempo ao tempo da festa? Festejadores de mesma

sociais, observáveis numa sociedade dada. As pesquisas de estrutura não reivindicam um domínio próprio, entre os fatos de sociedade; constituem antes um método suscetível de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, e têm parentesco com formas de análise estrutural usadas em diferentes domínios.”LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, p.316.

posição social fazem leituras diferentes do tempo da festa de Sant'Ana. É certo que a estrutura festiva pode nos ajudar a compreender a festa, mas os sentidos são multiplicados em seu interior, e como já disse, é preciso revelá-los.

Desse modo, o trabalho de campo é imprescindível, primeiro como observação empírica, tentando fazer uma leitura das ações na própria festa. Cabe aqui o clássico trabalho do antropólogo: revelar a estrutura inconsciente das ações/representações conscientes dos nativos. Ao mesmo tempo, devemos permitir que o nativo revele o que é desconhecido pelo antropólogo.

Existem duas categorias complementares, mas distintas, que são os dois grupos de festeiros. O trabalho voluntário é uma categoria da festa, estando numa rede de relações diferente daquele que passa pela festa, quase como transeunte: os sentidos produzidos e interpretados são diferentes. Aquele que passa pela festa, em qualquer de seus instantes, tem um sentido percebido diferente: algumas vezes está sozinho, seu tempo real de permanência na festa é pequeno, não participa do bingo, não consome bebidas nem comida.

Num canto entre as barracas, havia um adolescente solitário com aproximadamente 14-16 anos, que olhava atentamente para a multidão que passava à sua frente; o pedido para que concedesse uma entrevista o deixou esquivo; quase assustado negou: a sua justificativa para não responder às questões, e as únicas informações conseguidas foram que era a primeira vez que ele participava da festa e era seu primeiro ano como morador da cidade. O adolescente revela a forma como a festa socializa, estabelece e restabelece relações, pois a coletividade reunida é um instante para aquele que vem de outro lugar poder se integrar socialmente. Ao mesmo tempo que ele permanece sozinho, a festa oferece-se como momento singular de estar *re-unido* com a coletividade.

Aquele que trabalha na festa já está integrado num grupo: a comunidade católica. A análise mais próxima revela que os festeiros que trabalham na festa participam de uma negociação tensa e intensa de sentidos. Na quermesse, as barracas em geral ficaram divididas entre as diversas comunidades, o que reforçou um sentimento de divisão dos católicos por meio da identificação de cada um com sua comunidade. Concomitante a esse processo, a festa é o instante de aproximação de todas

as comunidades, pluralidade de tempos no espaço da quermesse, onde os encontros acontecem em meio a vibração do instante.

Maria Ilza, com quarenta anos, moradora da cidade desde pequena, foi uma das coordenadoras gerais: seu trabalho voluntário se estendeu por todo o complexo festivo, desde a escolha dos coordenadores até o momento de contabilização dos lucros. Sua presença foi uma constante nos lugares e nas fases da festa. Grande parte das decisões tomadas em relação à festa passou por suas mãos, e sua presença física se fazia sentir por todo o tempo: todos na festa sabiam a quem pedir ajuda para os problemas que iam surgindo no decorrer das festividades. Mais que organizar a festa, suas relações ajudavam a colocar um sentido no momento festivo. Um instante significativo ocorreu quando na organização das barracas, em meio a toda movimentação, a coordenadora resolveu colocar o pesquisador como ajudante: de repente o sentido da festa teve seu movimento de viés, de um olhar objetivador para uma reflexão subjetivada. A festa tinha mudado para mim.

Como entender a festa se desconsiderar festejadores tão próximos no tempo e no espaço e tão distantes em sentidos? A coordenadora faz sua presença ser sentida por toda a extensão da festa, seja geográfica, seja da organização; o adolescente escondido no meio da multidão é um membro que quer se integrar e ser integrado. Os sentidos de cada um dos participantes se multiplicam nesses espaços-tempos. Escrever-se-ia então uma antropologia das individualidades? Não.

“O atomismo social que, durante três séculos, serviu de postulado histórico para uma análise da sociedade supõe uma unidade elementar, o indivíduo, a partir da qual seriam compostos os grupos e à qual sempre seria possível reduzi-los. Recusado por mais de um século de pesquisas sociológicas, econômicas, antropológicas ou psicanalíticas (mas, em história, isto seria um argumento?), tal postulado se acha fora do campo deste estudo. De um lado, a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditórias) de suas determinações relacionais.” ¹¹⁶

¹¹⁶ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999, 37-8.

Uma força de sentido da festa fazia com que o adolescente se dirigisse a ela e lá permanecesse, enquanto a coordenadora modificava a festa do pesquisador. Artimanhas do sentido que redimensionam o tempo histórico e reinventam as relações sociais. Somando-se aos diversos grupos e subgrupos que ocupam o espaço festivo, a festa se compõe pelo complexo festivo, o qual se estende pelo tempo e pelo espaço. Temos como parte da festa a escolha das comissões, a novena, a quermesse, o almoço comunitário, missas, filmes, palestras, procissão de cavaleiros, passeio ciclístico, bolo de Sant'Ana, fogos de artifícios no final das comemorações.

Para Roger Caillois, o mundo cotidiano se opõe à vida festiva ¹¹⁷. A festa quebra a seqüência das ações ordinárias, interrompendo um ciclo e inaugurando um outro tempo, o tempo do excesso. Da mesma forma que o sagrado se opõe ao profano, a festa se separa do dias de trabalho. Assim, para o autor, a festa se encontra no tempo sagrado. Na cidade, a festa de Sant'Ana inaugura o tempo sagrado, os dias quotidianos são intercalados com os dias da festa com suas diversas manifestações. A quermesse, com o bingo e os comes e bebes, também participa do tempo sagrado, pois interrompe o tempo dos dias de trabalho. Entre os fenômenos festivos, a quermesse e a liturgia são marcadas pelo sagrado que as iguala, mas ao mesmo tempo instaura-se um elemento de diferenciação, um sentido que diferencia o sagrado da liturgia do sagrado da quermesse.

A procissão é iniciada num local próximo da matriz: na década de 1990, a imagem de Sant'Ana era levada da matriz até a igreja de Nossa Sr.^a Aparecida, para ali iniciar o percurso da procissão; em 1999, entretanto, a imagem saiu de uma praça próxima. As mudanças do itinerário da procissão ao longo dos anos ajudam a entender a estruturação de um tempo sagrado num espaço que, por subordinação ao tempo, também se torna ele próprio sagrado.

No local de saída a imagem é posta num andor enfeitado; formam-se filas para poder tocá-la. Percorrendo as ruas a imagem é levada até a matriz. Primeiramente as pessoas entram, para depois acompanhar a entrada do andor e a santa ser recebida com salva de palmas e vivas; ao final da missa, os fiéis disputam as rosas e flores que enfeitavam o andor. Essa flores do andor têm um poder de sedução, atraindo os fiéis que se sentem recompensados pelo fato do contato com o sagrado. É tal o fascínio que o padre muitas vezes precisa alertar para as pessoas não se machucarem na tentativa de

buscar as flores. Todo o espaço percorrido e o tempo vivido pelas pessoas pertencem a categoria do sagrado, tempo da Igreja, tempo da santa, espaço de Deus, onde os homens mantêm contato com o divino.

A quermesse se insere no tempo da festa, tempo que não é o cotidiano, tempo marcado pelo extraordinário, que na concepção de Caillois, instaura o sagrado. A quermesse e a procissão são fenômenos pertencentes à Igreja, que por fim, remete ao divino. Na quermesse há uma ordem vigente, comportamentos talvez menos exaltados do que no final da missa de Sant'Ana, assim como na procissão. Porém o sagrado da quermesse é uma categoria intermediária que faz a mediação entre o tempo extraordinário e o espaço profano. O próprio espaço redefine as categorias. O sagrado litúrgico ocorre no espaço de contato direto com o divino: dentro da igreja ou no espaço das ruas percorridos pela imagem da santa, que portanto, pelo contágio adquirem sacralidade. A quermesse ocorre na década de 1990 em duas ruas ao redor da igreja e num espaço particular, terreno cedido por um banco. É o instante do extraordinário, espaço próximo ao local sagrado, mas separado gradualmente do local do divino.

Ainda dentro do complexo festivo, é importante analisar as diversas relações que se estabelecem entre a comunidade da cidade e a comunidade que trabalha pela festa. Ao definir sua estratégia de análise em sua pesquisa sobre os circos-teatros, José Guilherme Magnani propõe uma abordagem que percorra todo o circuito, desde a produção até a recepção ¹¹⁸. A festa estabelece uma rede de relações que põe em prática vários circuitos que se formam no interior da festa, mas também fora dela. Ao percorrê-los podemos ter acesso à dinâmica própria do tempo festivo, reconhecer suas ramificações de forma mais detalhada e por fim construir um modelo que suporte a compreensão desse fenômeno.

A festa de Sant'Ana pertence à Igreja e à comunidade católica, apesar da construção imagética tentar fazer dela uma festividade da cidade, ou seja, de toda a comunidade, católicos ou não, católicos praticantes ou não. Essas relações se estabelecem em diversos graus e hierarquias. Um elemento revelador das formas que se dão essas relações e como são sentidas pelas duas comunidades, é o elemento material. O bolo de Sant'Ana é bom para pensar. Primeiramente seus ingredientes são

¹¹⁷ CAILLOIS, Roger. *Op. Cit.*

conseguidos por meio de doações voluntárias/involuntárias na comunidade, principalmente nas casas que participam da Associação de Sant'Ana. Esse grupo é dirigido por sete pessoas, seis mulheres e o pároco congregando no total 110 pequenas imagens de Sant'Ana que percorrem as casas. No circuito, cada imagem passa por trinta casas durante um mês, totalizando 3300 casas na cidade que recebem a visita de Sant'Ana. No período da festa, são pedidos os ingredientes estabelecidos previamente para ajudar na preparação do bolo. Além dessa associação, parte dos ingredientes é conseguida no comércio; no período que antecede a festa, fica a cargo de uma comissão a coordenação do circuito para a obtenção desses ingredientes.

O bolo foi feito nos últimos quatro anos numa creche da prefeitura: a comunidade católica utiliza o espaço amplo e os equipamentos da creche. Dessa forma, o espaço da comunidade da cidade é utilizado pela comunidade católica. A venda do bolo ocorre antecipadamente por meio de vales, e basicamente a mesma equipe que arrecadou os ingredientes e fez o bolo, fica responsável pela venda dos vales. Como explicou Fátima Moranza, o bolo é oferecido aos vizinhos, parentes, amigos: a força de convencimento para a compra do bolo é muito grande, e muitas vezes aquele que vendeu o vale se compromete inclusive a levar o bolo na casa de quem o comprou.

A imagem dada ao bolo por quem não entra no circuito arrecadação-preparação-venda-entrega carrega algo de sagrado, já que “é” o bolo de Sant'Ana. O bolo é a própria comunhão entre todos os integrantes daquela comunidade. Os que estão no circuito sabem que o bolo não pode ser bento, pois é vendido; como explicou o próprio pároco para a comunidade, não se pode vender algo bento. Para a comunidade protestante, o bolo não é oferecido, pois quem vende os vales “sabe” que eles, os protestantes, não comprariam pois o bolo “é” de Sant'Ana. O circuito se ramifica por toda a cidade ao mesmo tempo, por um lado, tentando integrar aqueles que estão dentro da comunidade católica, mas fora do espaço de atuação e, por outro, excluindo a comunidade não-católica de uma festa que pretende carregar o sentido da totalidade.

Outros circuitos se estabelecem relacionando as pessoas da cidade, sobretudo os católicos atuantes das comunidades da Igreja e o grupo católico mais distante dos trabalhos dessas comunidades. Um almoço beneficente é feito num dos domingos da

¹¹⁸ MAGNANI, José Guilherme. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: HUCITEC, 1998, p.57.

festa para arrecadação de fundos desde 1994. A coordenadora do almoço que está encarregada dessa função desde 1997 explicou que trabalharam para o almoço 45 mulheres (em geral donas de casa), mais 40 na organização, arrumação, portaria, manutenção etc., com 20 homens. O trabalho, como no restante da festa, foi feito pelas pessoas das comunidades da Igreja. Foram feitos 1000 vales, dos quais 730 foram vendidos antecipadamente e 110 vendidos no local. Segundo a coordenadora a maioria das pessoas que foi almoçar é gente conhecida da comunidade católica e acrescenta que nunca viu protestantes ali. Em geral, as pessoas que almoçam são também ligadas a alguma entidade filantrópica como a APAE, Pestalose, Rotary Club, Lions Club: desse modo, a festa não somente estabelece relações interpessoais, mas instaura comunicação entre as diversas entidades da cidade. Em sua fala, a coordenadora lembra que os alimentos para o almoço, em parte, foram conseguidos por meio de doações de empresas, e a maior parte dos empresários que acaba doando é da comunidade católica; outros não declaram sua religião, ou estão distantes da comunidade católica: desse modo, a festa se ramifica além da área católica, abarcando mesmo outros segmentos distantes da religião .

Além do espaço ritualizado, socialmente ordenado da festa, com suas horas e minutos, com seus caminhos determinados, a festa durkheimiana é a celebração do improvisado, do lírico, do onírico. Para Magnani, a cultura “mais que uma soma de produtos, é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado.”¹¹⁹ Fenômeno cultural, a festa se recria a cada instante, nas ações, pensamentos, sentimentos de seus festejadores. Caberia aqui, num espaço destinado aos sentidos da festa, a busca do que Michel de Certeau chamou de “táticas”. A tática se opõe à estratégia. A tática é a prática do instante. A estratégia é “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”¹²⁰ .

Ainda para o autor, a tática opera lance a lance, golpe a golpe, aproveitando as ocasiões, para ali, no instante certo, mas inesperado fazer do jogo do outro um jogo seu.

¹¹⁹ MAGNANI, José Guilherme. *Op. cit.*, p.26.

¹²⁰ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p.99.

É quando a caça troca de lugar com o caçador. É surpresa. Astúcia¹²¹. Para o mesmo autor, a tática

“não tem lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, [...], e no espaço por ele controlado” ¹²².

Se a festa é transgressão, como pensa Jean Duvignaud, inversão da ordem, essa violência reordenadora da festa deve caber no “espaço socialmente determinado”. É quando, no tempo de um ritual determinado socialmente, aquele que festeja, defronta-se com o outro numa relação instantânea e produz o inesperado. São os encontros fortuitos, as conversas que escapam da ritualização, o momento de escolha das prendas do bingo, o anseio de buscar as flores que enfeitam o andor.

Alargando a leitura de Michel de Certeau, ao invés de tomar a tática como *a arte do fraco* ¹²³, devemos pensá-la como a *arte do outro*. É certo que o jogo de forças é desigual, mas as instituições não possuem efetivamente o olhar *panóptico* – como Michel de Certeau qualifica a tentativa do poder institucional de planejar a partir de um suposto conhecimento total da realidade – durante o tempo todo. Às vezes quem detém esse olhar é quem se utiliza de uma câmera fotográfica e faz seu registro da festa naquele instante: a festa pode ser interpretada a partir da visão registrada de Mário França, acrescentando sua interpretação da festa à visão de outras instâncias, como Igreja, imprensa, etc. Mário França, no começo de sua adolescência, no início da década de 40, com uma “caixa de tirar fotos”, segundo ele, saiu do meio da praça tomada pelas pessoas, subiu na torre da antiga igreja, e registrou a festa de São Sebastião. Hoje ainda na parede de sua sala, no registro fotográfico, ele pode ter a visão daquele instante.

A quantidade de jovens na procissão não é muito expressiva, diferentemente do momento da quermesse, quando os jovens tomam a rua lateral da igreja, onde ficam as barracas. Entretanto, mesmo o consumo de comida e de bebidas feito por eles parece ser

¹²¹ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p.100-101.

¹²² Id. *Ibid.*, p.100.

¹²³ Id. *Ibid.*, p.101.

pouco: o espaço é o dos encontros. Em entrevistas e conversas o tema se revela: o que você mais gosta da festa? A resposta sai alegre, “encontrar amigos, ver gente, paquerar”. A festa de Sant’Ana é a festa das paqueras. Três meninos que andavam juntos reforçam a hipótese. Eles explicam que não há muita opção na cidade, e a festa é a oportunidade de sair, se divertir e olhar o movimento. Movimento humano que fascina os jovens na rua, a qual é dominada por eles e seus passos.

Em geral, nas cidades próximas de Sumaré, há sempre uma avenida, uma rua, onde um bar se torna o local de encontro dos jovens. Às vezes há vários bares ou lanchonetes que redividem o público por meio das preferências de estilos musicais, conversas ou mesmo divisão de grupo por meio do estrato social e econômico. Em Sumaré, esse ponto de encontro foi se deslocando ao longo dos anos, e hoje ocupa uma avenida central chamada Rebouças. Nas entrevistas com os jovens das comunidades, em geral, eles não freqüentavam esse espaço; alguns tinham críticas aos que ali passeavam, chamando o ponto de encontro de “bobódromo”. Durante as noites de festa, a avenida Rebouças continuava repleta de jovens e adolescentes, porém estabeleceu-se um trânsito daquele ponto até a igreja. Uma parte dos freqüentadores da avenida passou pelo espaço festivo; outro grupo ficou na extremidade da festa, não se locomovendo no seu espaço interno, mas interagindo com outros grupos da quermesse. A festa permitiu a construção de um canal de comunicação entre o grupo do bobódromo e o grupo da festa que, em geral, são compostos por jovens diferenciados – os freqüentadores da Igreja e os dos bares. E permitiu que o trajeto da badalação da cidade fosse modificado, direcionando-se para a festa, acrescentando uma nova alternativa ao circuito.

Na quermesse ocorre uma divisão do lugar, formalizando dois espaços: o espaço da rua, das barracas e o espaço dos bingos. O lugar dos bingos é dominado pelos mais velhos, pelas famílias reunidas, pelos que têm melhores condições sócio-econômicas. A rua se torna o caminho e movimento dos jovens: eles se movem, indo de um extremo ao outro da rua, olhares atentos aos grupos parados e ansiosos para encontrar outros olhares. Se consomem pouco, porque têm pouco dinheiro, o consumo desses jovens na festa é de ver e andar. A maioria já se conhece, pois são jovens das comunidades, mas como a festa possibilita sempre algo novo, eles aproveitam os festeiros desconhecidos para saciar a busca do inusitado. A festa oferece o que a cidade não pode oferecer.

A paquera é a tática dos jovens na festa. Mas a festa de Sant'Ana é também a estratégia da Igreja. A primeira referência documental encontrada na pesquisa aparece no ano de 1937, no segundo livro tomo da paróquia de Sant'Ana – o primeiro livro foi perdido, talvez queimado num incêndio na igreja. Nesse segundo livro, vemos a prática da Igreja de engendrar um sentido à festa: o ritual é estabelecido pela instituição eclesiástica e referendado pela coletividade. Há nos documentos da Igreja a tentativa de normatizar toda a festa: a escolha dos festeiros, a destinação da arrecadação, o tempo da festa, a valorização de Sant'Ana. No ano de 1948, em julho, o pároco escrevia no livro tomo da Igreja:

“Este é o mês de Nossa Padroeira Sant'Ana. Nossos esforços será [sic] sempre para aumentar a devoção a nossa padroeira. Realizamos com muita piedade a novena de Sant'Ana para encerrarmos no dia 1 de agosto, com soleníssima Procissão. Em nossa paróquia, costumamos também fazer juntamente com a festa de Sant'Ana a festa de Santo Antonio, pois grande parte de nossos fiéis tem grande devoção a este santo. Ao realizarmos esta festa notamos grande entusiasmo por parte do povo e dos festeiros, tudo correu muito bem e o saldo foi consolador, e será empregado em obras da nova Matriz”.

No livro tomo encontramos referências dos “esforços” dos párocos para aumentar a devoção à Sant'Ana, principalmente por meio da festa que todo ano se repete. A intenção da Igreja de reger a festividade teve início com a escolha da padroeira, a qual foi feita por um pároco. Segundo uma antiga moradora de Sumaré, quando foi necessária a escolha do orago da capela em Rebouças, um santo foi indicado por um morador da cidade, mas a escolha final foi feita pelo pároco que quis indicar Sant'Ana, para homenagear a sua mãe. Jogo de forças na disputa simbólica.

Além da Igreja, a Prefeitura ao longo dos anos também manteve uma disputa simbólica pela festa. O poder da Prefeitura municipal aqui teve um papel quase sempre subalterno na realização e organização dos eventos festivos; cabia-lhe somente ser um parceiro de obras do evento. A Igreja sempre teve o projeto de administrar as festividades do município, referente à comemoração do aniversário da cidade, já que a data coincide com o dia da padroeira.

Segundo Wagner, que participou da comissão do bingo na festa, o pároco anterior sempre fez questão de impedir que a Prefeitura realizasse qualquer festividade no dias de festa. E se houvesse algum evento da Prefeitura não deveria coincidir com o horário da festa, ou não fosse próximo do local desta. No ano de 1999, a Prefeitura ajudou a tornar o seu evento “Alegria alegria” mais atraente ao público: contratou um grupo musical para tocar na praça: o local escolhido foi na continuidade da festa, ou seja, as pessoas que iriam até a praça para prestigiar o grupo musical, tinham ao seu lado toda a estrutura festiva para consumir e se divertir.

Um *folder* do calendário festivo da Prefeitura do ano de 1999 marca todo um extenso cronograma de atividades e, no dia da cidade, há apenas uma inauguração de uma obra e um show realizado num local distante do centro da cidade à noite, quando se inicia a festa da padroeira. O mesmo *folder* marca que o show “alegria alegria” é uma “participação na festa de Sant’Ana”. Nele também era marcado que o dia 26 de julho era a “data do Aniversário de Fundação de Sumaré, 131 anos, e dia da Padroeira de Sant’Ana”.

Poderes separados: político e eclesiástico. Porém associados na construção simbólica das festividades. Ainda na festa de 1999, numa missa solene para homenagear Sant’Ana, tanto o prefeito (protestante), como o vice (católico) e outras autoridades municipais participaram do culto, realizando a entrega da bandeira municipal para bênção do altar. Além do símbolo municipal, também foi levado até o altar uma cesta de tomate, pois a cidade além de ser conhecida como a cidade orquídea, também pretende ser a capital do tomate.

A imprensa se junta a esse grupo como mais um elemento que doa à comunidade uma interpretação das festividades e recebe sentidos da festa. Na cidade há o jornal “Tribuna Liberal”, mas outros jornais da região dão cobertura aos acontecimentos dali, como “A Voz” (jornal de Hortolândia, ex-distrito de Sumaré), “TodoDia” (jornal dedicado a toda região) e o grandes jornais de Campinas, “Correio Popular”, e “Diário do Povo”. Ora mais próxima de uma cobertura privilegiando a Igreja, ora dando maior enfoque a Prefeitura, a Imprensa se torna ela própria uma festa reinventada, porque construção da festa e não seu espelho.

No ano de 1996, no jornal “A voz” da cidade, a manchete anunciava que Sumaré comemoraria “128 anos sem qualquer festividade”. O texto que se seguia explicava que a Prefeitura não realizaria nenhuma comemoração, porque o poder pública não tinha verbas. A crítica jornalística aparecia no texto: “Este aniversário vai ficar a critério de cada um para ser comemorado”. Na mesma reportagem a imprensa separa as festividades da Prefeitura da festa de Sant’Ana quando lembra que uma “opção” são os festejos promovidos pela Igreja Católica.

As festividades são construídas separadamente, ao mesmo tempo que a imprensa as integra na grande festa da cidade: as festas, antes de disputarem prestígio e legitimidade, são complementares. As duas unificam as comemorações no dia 26 de julho: cidade e padroeira se integram para a grande festa. A data marcando o aniversário da cidade é momento da rememoração da gênese da cidade. A data, para a imprensa, surge então como momento criador, o ato fundador da cidade. O jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, anuncia a história: “26 de julho de 1868 nascia Sumaré, uma cidade que se prepara para a chegada do terceiro Milênio abrindo suas portas para o desenvolvimento econômico”.

Os jornais marcam a data de fundação, quando então a história começa. Próximo da data de fundação, os jornais em geral sempre registram alguma história acontecida, alguma história “pitoresca” que marcou a cidade. No Jornal “A voz” de 26 de julho de 1996, havia a história do cinema: “Por informação de Henrique Pedroni, o primeiro cinema foi instalado antes de 1.920 [...] O acompanhamento musical era feito pela ‘orquestra do cinema mudo’.” A “Tribuna Liberal” reserva um suplemento especial para a cidade, nela escreve:

“São poucas as construções arquitetônicas de Sumaré que restaram desde a fundação da cidade já que a maioria está sendo depreciada pelo tempo e esquecida pelos moradores [...] Na zona rural, o prédio mais antigo é o casarão localizado na sede da Fazenda Sertãozinho, construído por volta de 1870.”

Essas narrativas vão aos poucos construindo a história da cidade, por meio de um diálogo entre os historiadores locais, as fontes escritas da imprensa e os moradores mais antigos da cidade que registram na memória as histórias. História e festa se

revelam mutuamente. Na “Tribuna Liberal” de 27 de julho de 1999, o título do artigo centraliza a ação na imprensa no diálogo entre a festa e história: “Bolo de Sant’Ana já é tradição na cidade”. No texto, a história se insere no corpo da festa, assim como a festa legitima a data: “Para a comerciante S.C. de 44 anos, o bolo já se transformou numa tradição. ‘ Todo aniversário tem que ter bolo, não dá para ficar sem.’ ”

B) O sistema festivo

*“Como os ritos, os mitos são in-termináveis.”
Claude Lévi-Struass. O Cru e o cozido.*

A festa de Sant’Ana se constitui como núcleo de um sistema mais amplo. O centro geográfico da cidade engloba a matriz, local da festa e ponto de referência para os primeiros moradores da cidade. Em frente à matriz há a praça com o coreto e o chafariz. Abaixo, ao final da praça, à direita, há a estação ferroviária, ponto de chegada dos primeiros imigrantes. O comércio se encontrava e ainda hoje permanece próximo à igreja.

Nas entrevistas de membros da comunidade católica, é unânime a afirmação que a maior, ou a mais importante festa da cidade da década de 1990, é a da padroeira. Entretanto não se pode compreendê-la por completo sem rastrear as outras manifestações festivas da cidade, em particular, os eventos relativos à própria Igreja. A festa é parte de um sistema maior de festividades da comunidade católica. Outros acontecimentos comemorativos que não se restringem à comunidade católica também são parte desse sistema.

O circuito pesquisado foi se revelando aos poucos: primeiramente o próprio calendário da Igreja inclui as outras festas das dezesseis comunidades, que tiveram seu nascimento basicamente a partir da década de 1990. A formação dessas comunidades aconteceu com a expansão geográfica da cidade que distanciou os fiéis e os aglomerou em cantos dispersos.

Há uma constância da comunidade ativa católica em suas festas. A festa de Sant’Ana é feita a partir do trabalho das pessoas de todas as comunidades da cidade. Cada comunidade fica responsável por fornecer determinado tempo de trabalho, ou produto para a festa. Ela consegue reunir num espaço ao mesmo tempo parte de todas as comunidades. Não só o tempo de trabalho das comunidades é reunido ali; também as pessoas que moram nos bairros mais distantes do centro também vêm participar do evento. Sant’Ana é a reunião da cidade, ou como afirma Émile Durkheim, ela estabelece a coesão social.

Com as comunidades que surgiram na cidade, o calendário festivo incluiu as festas dos padroeiros locais. Quatro festas de padroeiros de bairros no município foram pesquisadas: festa de Nossa Senhora da Candelária no bairro do Cruzeiro, e festa do Senhor Bom Jesus na comunidade de Taquara Branca – ambos os bairros são rurais; e das festa de São Sebastião na comunidade que envolve três bairros e de Santo Antônio numa comunidade próxima ao centro. Os eventos festivos nas comunidades são menores em quantidade de pessoas, e o público é proveniente do perímetro próximo ao local da festa.

Além do festejadores das áreas próximas, essas festas atraem as pessoas de outras comunidades, mas que trabalharam também na festa de Sant’Ana. Um dos entrevistados – Wagner que estava apenas como participante na festa de S. Sebastião e é da comunidade da N. S. Aparecida – relatou que era “preciso” prestigiar as outras comunidades, pois as pessoas que organizaram a festa de São Sebastião, haviam ido até a festa de sua comunidade. O circuito começava a se revelar.

Observando o público das festas dos bairros rurais, é necessário destacar que grande parte das pessoas moram na realidade no perímetro urbano: são principalmente jovens da faixa de 14 até 30 anos. No bairro do Cruzeiro, a festa da padroeira local não ocorre no seu dia, pois foi estabelecida na data próxima a da festa de Sant’Ana, com 10 dias de diferença. A festa da comunidade do Senhor Bom Jesus também ocorre no mesmo dia do outro bairro rural.

Ocorre um ciclo festivo internamente ligado, que numa análise sincrônica se torna sistema, no qual pessoas, objetos e festas circulam pela cidade e pelo campo. A análise da festa de Sant’Ana deve ser integrada a esse grande sistema festivo, para poder perceber e relacionar os elementos que extravasam a própria festa da padroeira.

Assim como os mitos adquirem uma liberdade própria, as festas também podem ser percebidas como fenômenos quase autônomos. Lévi-Strauss, na abertura das *Mitológicas*, escreve que não pretende mostrar “como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia.”¹²⁴ As festas também se festejam nos homens. Na cidade, as narrativas mitológicas cedem espaço aos rituais

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: brasiliense, 1991, p.21.

festivos; não que elas não sejam fundamentais, mas as festas brotam por toda a cidade ritualizando estruturalmente a comunidade.

Na comunidade do Cruzeiro, em 1999, durante a homilia da missa, o padre falou sobre a festa da padroeira local, N. Sr.^a da Candelária, e um dos fiéis, ao pé da porta de entrada comentou que “mal acaba uma festa, já começa outra”. Subjetividade (do nativo) que norteia a objetividade (da pesquisa). Como foi dito acima, no mesmo período da festa do Cruzeiro, também ocorre a de Taquara Branca. Dez dias antes a de Sumaré. No calendário parcial da Igreja para as festividades desse ano, estão programados 46 dias de quermesse e 13 dias de festa litúrgica; há alguns dias em que a quermesse e a festa litúrgica coincidem, outros dias há mais de uma festa por dia. Há bingos e outros eventos que não estão computados aqui.

Numa entrevista com o pároco atual, ele confessou que ficou surpreso pela espontaneidade e vivacidade com que as pessoas se dispõem a programar e organizar as festas pela cidade. Disse que sempre havia exercido o sacerdócio em Campinas, e quando foi transferido para Sumaré, percebeu o “povo de Sumaré como um povo festeiro.”

A hipótese não é que a cidade tenha mais festas do que qualquer outro lugar. Nem que ali impera um sentimento especial, uma disposição festiva potencializada. Seria percorrer a afirmação – que as festas na civilização ocidental estão em decadência – de Caillois em direção oposta. A festa da padroeira de Sumaré deve ser entendida não como um fenômeno de *marketing* como as “Festas da uva” e “Festas do figo”; nem como as de Blumenau ou Barretos¹²⁵, nas quais o aspecto econômico tem lugar privilegiado. Mesmo as festas de Piracicaba¹²⁶, cidade do interior de São Paulo, atraem muito mais pessoas. Há propaganda da festa, entretanto seu alcance é restrito, circunscrito à cidade. Nem Sant’Ana pode ser considerada como uma santa que atinge uma multidão de fiéis, pois não há romarias para a cidade. Nem sua festa tem uma tradição de vários séculos, já que a região se formou há menos de 150 anos.

¹²⁵ Ver sobre essas duas festas: AMARAL, Rita de Cássia. *Op. Cit.*

¹²⁶ Sobre as festas do ciclo junino ver: COIMBRA, Maria Célia C. *Num tempo e num espaço. Fora do tempo e fora do espaço: um estudo do ciclo junino em Piracicaba*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, USP, 1992.

Estamos diante do que a festa não é: acontecimento econômico proeminente, uma estrutura empresarial, devoção coletiva, fenômeno abrangente como o carnaval. A festa da padroeira da cidade atinge um público de mais ou menos quatro mil pessoas por noite, inserida num complexo festivo, cujo o lucro líquido atinge a casa dos R\$ 25.000,00. Soma pouco expressiva se compararmos com outras grandes festas pelo país¹²⁷.

O ponto a ser focalizado aqui é a permanência das festividades ao longo do tempo. Não sem mudanças e alterações. O registro mais antigo da festa de Sant'Ana é o do final da década de 30, mas as entrevistas com os moradores mais antigos da cidade remontam a festa para um período mais distante. Possivelmente as festas que comemoravam a santa do orago tivessem acontecido desde os primeiros anos da construção da primeira capela no povoado, isto é, no ano de 1889.

Um povoado pequeno é a marca de Rebouças, quando em 1943, muda de nome e se simboliza por uma orquídea, Sumaré. Mas as festas são numerosas e diversas. É certo que Sant'Ana ocupa um lugar de destaque, mas as outras festas também são sempre “concorridas”, para emprestarmos a fala dos moradores. Entre as festas, vale destacar a de São Sebastião, Santo Antônio e de São José que eram comemoradas na matriz, além das outras dos outros pontos do então distrito de Campinas, como do bairro rural do Cruzeiro, da Taquara Branca, e de Jacuba (hoje cidade de Hortolândia) e do território que forma atualmente Nova Veneza.

Para DaMatta, as festas e os ritos, assim como os mitos, são discursos ¹²⁸; por isso devem e podem ser estudados juntos ¹²⁹ como dramatizações de temas e problemas básicos de uma sociedade. Para o autor, entre mito e rito existe uma relação, sem que signifique nenhuma forma de submissão de um pelo outro, mas de uma simbiose contínua. Nossa pesquisa se dirige principalmente para o rito, por isso, outra hipótese é que os ritos obedecem certos movimentos assim como os mitos.

A morte dos ritos não se dá no espaço, mas no tempo. Enfeitada por várias imagens de santos, a igreja matriz de Rebouças/Sumaré, antes da década de 70, era

¹²⁷ A festa do peão de boiadeiro no ano de 1996, por exemplo, atingiu um faturamento de R\$ 6 milhões. AMARAL, Rita de C. *Op. cit.*, p. 151.

¹²⁸ DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p71.

¹²⁹ Id. *Ibid.*, p41.

palco para diversas ritualizações. As festas ocorriam todas lá, basicamente, com o mesmo complexo festivo: festeiros, procissões, prendas, liturgias, barracas e leilões.

A festa de São Sebastião se torna assim um elemento revelador. Nos registros da Igreja, essa festa ocorria periodicamente nas décadas de 40 e 50, com as mesmas características que a de Sant'Ana. Também era “concorrida”. Havia festeiros, missas, procissões, leilões, etc. Os depoimentos se repetiram no sentido da importância da festa, a qual acontecia exatamente seis meses antes de Sant'Ana. A única foto conseguida das festividades da comunidade por aquelas décadas foi justamente a de São Sebastião. Entretanto ao longo dos anos, a festa do santo foi perdendo importância, até haver desaparecido por volta da década de 1980.

Essa festa tinha um sentido muito marcante, a ponto de se revelar nos depoimentos, nas conversas dos antigos moradores, que em sua maioria são ou foram moradores do campo. Mesmo os da cidade trazem a festa do santo na memória. São Sebastião, na fala dos depoentes, era o protetor das três pestes: a fome, a peste e a guerra. Também é reconhecido na comunidade e na região como o protetor dos agricultores. Para uma comunidade rural vinculada de forma extrema com a natureza, dependente das condições climáticas para que suas plantações dessem fruto, ameaçados por qualquer doença em seus animais; e por fim, não necessariamente a guerra, mas a sua pior consequência, ou seja, a morte eram temores dos moradores.

Os ritos estabelecem-se como código e dessa forma dialogam com outros códigos, tais como o social, o econômico e o código da natureza. Paralelamente ao crescimento vertiginoso da população, a urbanização é dado visível. O público que participava desse hemisfério cultural da festa de São Sebastião foi se urbanizando. A cidade crescia concomitantemente ao esvaziamento da festa do santo da comunidade rural. Chegavam os migrantes alargando o perímetro urbano. A cidade se tornava então um código referencial, deslocando o rural como elemento minoritário. Dessa forma, a festa do santo protetor dos agricultores se tornava um código, cujo sentido se esvaziava numa comunidade urbana.

A hipótese de Lévi-Strauss é que os mitos se transformam¹³⁰. Na comunidade de Rebouças/Sumaré verificamos que os ritos migram. As festas formam uma estrutura que se comunica com outros códigos, mas se constituem como mais um, sem ser reflexo direto e automáticos dos outros. Os ritos são fenômenos que nascem como as estrelas, alimentam-se de seu próprio calor até atingirem seu ponto máximo, quando por fim, explodem e se condensam de tal forma que sua gravidade eleva-se ao infinito. Partículas dessas estrelas espalham-se pelo universo. Com os ritos, o movimento é o mesmo: nascem e vivem na coletividade, atingem seu ápice e depois contraem-se para se reencontrar em outra parte. Parafraseando o mitólogo Lévi-Strauss, as festas se festejam nos homens, e à sua revelia.

Ao processo de urbanização se juntou a migração acentuada na cidade. Migrantes das mais diferentes partes do país foram residir ali. Além dos outros dois núcleos, Nova Veneza e Hortolândia, a própria sede do município se expandiu e invadiu áreas rurais. A matriz se tornou distante e a partir do final da década de 80, começam-se a organizar as comunidades por toda a cidade, por meio de grupos de orações, celebrações nas casas das pessoas, e pelo incentivo e projeto do pároco anterior. Nasceram as comunidades por toda a cidade, com suas capelas e suas festas.

A comunidade de São Sebastião é um exemplo desse movimento. Seu nascimento ocorreu quando organizou-se, por meio de outras duas comunidades, um grupo de oração para o “círculo bíblico” que percorria as casas das pessoas de quatro bairros (Ôngaro, Versalles, Planalto do Sol e Florença). Esses bairros, e mais especificamente, o último faz fronteira com a área rural do município. Logo outras atividades nasceram como a catequese e então iniciaram a construção de uma capela. A primeira festa da comunidade de São Sebastião foi realizada na matriz em 1992, décadas depois que a festa já não mais acontecia no local. O santo deixava a matriz para migrar para um bairro periférico na sua capela – única imagem que há na matriz hoje, na sua nave central, é a de Sant’Ana ensinando os dez mandamentos à sua filha.

A festa reacontecia na matriz para nos anos seguintes serem festejadas na própria capela do santo padroeiro do bairro. Capela que foi construída com a ajuda da própria festa. A capela, ainda inacabada, possui um espaço amplo também um salão

¹³⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, p.261.

comunitário com um intenso movimento da comunidade. O mesmo complexo festivo que ocorre com a festa da matriz, ocorre em escala menor, o modelo se reproduz. As relações sociais cruzam os limites dos bairros e entrelaçam grande parte da cidade.

O público que frequenta a comunidade pertence ao seu espaço próximo, mas também recebe sitiantes e fazendeiros de locais mais distante da cidade. Segundo, Luís Carlos, coordenador da festa de São Sebastião de 2000 e um dos fundadores da comunidade, um público de sitiantes ainda frequenta a festa, mesmo não sendo dos bairros. É preciso esclarecer que os quatro bairros formam basicamente quatro grupos sócio-econômicos diversos, numa gradação de classe média alta até famílias muito pobres. Como o último bairro faz divisa com a zona rural, grande parte dessa população também trabalha nas lavouras da região. Luís Carlos informou que há muitos devotos fiéis, assim como nas décadas passadas eram registrados um grande sentimento de fé pelo santo. A imagem construída é de uma devoção especial, às vezes fervorosa em relação ao santo, diferentemente do culto à Sant'Ana.

A festa do santo, de grande devoção por uma comunidade basicamente rural, foi aos poucos sendo esquecida para peregrinar para outro local, fronteira do campo e cidade. Mediante narração do informante, logo após a decisão de se estabelecer uma nova comunidade nos bairros, o pároco resolveu indicar com insistência um santo de sua predileção como padroeiro. Houve outras sugestões, porém a comunidade estava convicta de sua escolha: São Sebastião. Segundo o informante, ainda hoje a comunidade mantém sua posição de “independência” das decisões da matriz.

Apesar de São Sebastião ser muito lembrado pelos mais velhos que participaram de suas festas e das suas procissões, em geral esses moradores residem hoje no centro da cidade. Pela distância dos quatro bairros da comunidade em relação ao centro, a região se formou basicamente por migrantes a partir da década de 1980. Os que participaram da fundação da comunidade e da escolha de seu patrono desconhecem a importância dessa festa na cidade décadas atrás.

Capítulo IV

Mito e história :

Um encontro de narrativas sobre a origem

“Casei aqui em Sumaré. Oh, na igreja, aqui em Sumaré! Naquela velha, na igreja velha. Essa igreja faz só... faz cinqüenta anos que está pronta. E eu conheço tudo o que está embaixo daquela igreja. Eu sei tudo o que tem lá: ferro, pedra, tem uma parede embaixo.”

Ângelo Sonego, 88 anos, morador de Rebouças-Sumaré.

Não há grande quantidade de estudos sobre a história de Rebouças-Sumaré. Os primeiros trabalhos destinados ao registro escrito sobre suas origens foram feitos por um morador de Rebouças-Sumaré, sem formação acadêmica, que sempre ali viveu. Seu primeiro trabalho foi produzido na forma da revista *Monografia histórica e estatística de Sumaré* e ensaiava ali uma história escrita da localidade. Em 1975, surge *Sumaré: edição histórica* produzida pela Prefeitura de Sumaré e que, a partir do primeiro estudo sobre a localidade, tinha o objetivo de se fazer, segundo o responsável pela direção geral, “um trabalho sério”. Porém, segundo ele ainda, a elaboração da *Edição histórica* deixou de ter um “objetivo científico”, para ser confeccionado sob a orientação do lucro e da “colagem de fotos e da coleção de casos pitorescos”.

E de fato, a *Edição histórica* se orienta mais por uma abordagem de recorte de casos, fotos, pequenas histórias do que por uma interpretação histórica mais sistemática, na qual se evidenciaria uma explicação que tentasse entrelaçar os fatos desconexos ali descritos. Narra-se uma origem da localidade, expõem-se fotos e documentos ilustrativos, registram-se acontecimentos, recompõem-se as famílias mais “ilustres” de Rebouças-Sumaré. A historicidade é composta pela própria narração dos eventos, na qual prevalece uma ordem cronológica. Dessa forma, a história é feita de uma seqüência de acontecimentos, na qual a ordem explicativa ou interpretativa é subordinada à ordem cronológica ou na qual as ordens se identificam. O livro se interessa primeiramente em compor uma origem, seja toponímica, temporal ou de fundadores.

Segundo a *Edição histórica*, a localidade era conhecida até 1875 por Quilombo: “O território do Quilombo cobria uma vasta área. A denominação Quilombo deve-se

aos agrupamentos de negros escravos, foragidos das grandes fazendas, que se homiziavam nas matas virgens que margeavam o ribeirão que hoje leva seu nome.”¹³¹ Como a região era composta por fazendas originadas das sesmarias, aparecem os nomes dos fazendeiros como fundadores da localidade. Enquanto o nome Quilombo se refere ao fenômeno histórico da escravidão, os patronos da fundação são relacionados à imigração:

“Registra-se que o povoado começou basicamente com cinco casas, ligeiramente afastadas umas das outras, simples construções de madeira, onde hoje é a zona central da cidade. Isto deu-se entre 1860 e 1870. Pertenciam a Francisco Antonio do Valle, Joaquim Duarte, Basílio Guidotti, João Bravo e Guilherme Miller, os dois primeiros, portugueses, os outros dois, de origem italiana e o último, norte-americano. Juntamente com o fazendeiro Domingos Franklin Nogueira, são considerados os PATRONOS DA FUNDAÇÃO DE SUMARÉ.” ¹³²

A composição do quadro dos patronos tem basicamente a mesma da população da localidade até a metade do século XX. A presença dos imigrantes se faz refletir na história escrita de Sumaré, faltando referências aos outros imigrantes, como os letos, russos, etc.

O nome Rebouças é dado à estação ferroviária e surge como homenagem póstuma ao engenheiro Antonio Pereira Rebouças Filho, responsável pela construção do trecho Campinas - Rio Claro da Companhia Paulista. Em 27 de agosto de 1875 foram inauguradas as estações de Rebouças e de Santa Bárbara com a presença de D. Pedro II e da imperatriz Teresa Cristina. O nome da estação passou então a designar toda a localidade ao seu redor e até a década de 1940, vigorou oficialmente. Segundo a *Edição histórica*,

“por volta de 1940, houve uma disposição governamental no sentido de não haver no país, duas cidades com o mesmo nome. Havia uma outra Rebouças, mais antiga, no Paraná, e foram feitas sugestões para ser mudado o nome do nosso distrito [de Campinas]. A população, por seu

¹³¹ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Sumaré: edição histórica*. São Paulo: Focus, 1975, p.08.

¹³² Id. *Ibid.*, p.10.

lado, não fazia nenhuma questão de que o nome de Rebouças fosse mantido e até gostou da oportunidade de mudá-lo."¹³³

Em 1995, também sob o patrocínio da Prefeitura de Sumaré, foi lançado "Uma história de Sumaré: da sesmaria à indústria." *Grosso modo*, retoma tópicos da *Edição histórica*, visando corrigir dados e datas, por meio de novos documentos escritos e, em alguns temas, dá novas versões sobre a história de Rebouças-Sumaré. Apesar de algumas divergências, nas duas obras é evidente a preocupação em estabelecer a origem: fundador(es), local e data. Enquanto na *Edição histórica*, Quilombo foi a primeira designação do pequeno núcleo constituído de casas e que mais tarde se chamaria Rebouças e Sumaré (a partir de 1945), em *Uma história de Sumaré*, "o bairro de Rebouças, nascido em 1875 ao redor da Estação Ferroviária, nunca se chamou Quilombo."¹³⁴

Outro ponto da discussão historiográfica, no qual há também divergências entre os autores, é a data e o marco de fundação. Para os autores de *Edição histórica*, a data de fundação de Sumaré, foi oficializada em 26 de julho de 1868. A data faz referência à inauguração de uma pequena capela de pau-a-pique sob a proteção de Sant'Ana, perto de onde hoje se encontra a matriz de Sumaré. Francisco Toledo, no entanto, considera que primeira capela teria sido iniciada só em 1887 e inaugurada em 1889. Dessa forma, não considera a data de fundação defendida pelos autores de *Edição histórica* e estabelece como fundação o ano de 1875, quando foi inaugurada a estação ferroviária. Para o historiador Toledo, a estação servirá como pólo dinamizador da economia, ponto de referência de toda a região e fator primeiro do crescimento de Rebouças.

Em busca das origens, as duas obras estabelecem datas diferentes para a fixação da fundação de Sumaré. A obra *Edição histórica* surge em 1975 e é precedida pela *Monografia histórica e estatística de Sumaré* de 1966. Os autores dessa também aparecem como principais colaboradores da *Edição histórica*, que se designa como "continuação" da obra anterior¹³⁵. Na obra de 1975 não consta nenhuma referência documental (seja escrita, seja oral) sobre "a primeira capela do povoado capela, muito modesta de pau-a-pique." Os autores apenas concluem: "Oficializou-se como data de Fundação de Sumaré o dia em que teria sido inaugurada a referida capela, 26 de julho

¹³³ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Sumaré: edição histórica*. São Paulo: Focus, 1975, p.24.

¹³⁴ Id. *Ibid.*, p.55.

de 1868, sob a proteção de Sant'Ana.”¹³⁶ Da mesma forma, na obra de 1966, a data de fundação aparece a mesma.

As diferentes interpretações contidas nas duas obras – resultantes de documentação diversas e que elaboraram conjuntos de datas divergentes – revelam diferentes historicidades. Historicidade oral. Historicidade escrita. A obra de 1975, em suas fontes, revela uma proeminência de fontes orais na sua composição. Logo na abertura do livro, encontra-se uma homenagem especial a “duas pessoas do século passado, mas de tão boa memória, que tiveram a enorme paciência de nos contar, com detalhes, como era a vida daqueles tempos, fatos curiosos e importantes, que se perderiam não fossem eles.”¹³⁷ Ao longo do livro, encontram-se as histórias contadas pelos dois moradores de Rebouças-Sumaré e que foram então ali registradas pelos historiadores. Mas o recurso à oralidade no registro dos eventos históricos dos organizadores do livro *Edição histórica* está inserido num conjunto maior, dos quais os moradores de Rebouças-Sumaré das cinco primeiras décadas também se utilizavam. Nas entrevistas, muitas vezes, os moradores mais velhos, ao serem perguntados sobre o passado, costumavam respaldar sua informação com a testemunha dos “antigos”. Alberto Kalvon, ao ser perguntado sobre a existência de um cemitério em frente à igreja, responde: “Não vi falar... Os antigos no meu tempo não falaram...”

Em contraste com uma predominância de narrativa histórica transmitida oralmente, *Uma história de Sumaré* se insere numa história largamente baseada em fontes escritas. O posicionamento de cada um na forma de construir a história torna-se muito mais marcado num debate que ocorreu na rádio de Sumaré entre os autores¹³⁸ de *Edição histórica* e o autor de *Uma história de Sumaré*. Para o autor desta,

“porque uma coisa é você ouvir falar das coisas, de uma história, de um fato, outra coisa é você ir às fontes. É diferente, por exemplo, o trabalho que eu fiz: eu ouvi pessoas, li o livro do Ulisses, li o segundo livro [Edição histórica], publicado depois, aquele marrom, grosso, maior, uma edição

¹³⁵ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Op. cit.*, p.04.

¹³⁶ Id. *Ibid.*, p.10. Grifo meu.

¹³⁷ Id. *Ibid.*, p.04.

¹³⁸ O debate ocorreu no segundo semestre de 1996 durante o programa “Sala vip” e foi transmitido pela “Radio Nova”, sediada na cidade de Sumaré. Participaram do debate: Francisco Toledo, autor de *Uma história de Sumaré*, José Lins Phenis, coordenador editorial de *Edição histórica* e Ulisses Pedroni (por

mais... melhorada já. Mas eu fui às fontes. Então quando a gente pesquisa... a história não é assim, não é composta, não é feita sob opiniões, à mercê de pareceres, a história tem documentos. Então quando eu digo a história de Sumaré, a fundação de Sumaré, eu cito os documentos e eu digo assim, não achei nenhum documento que provasse. Então quer dizer, o depoimento pessoal ele perde a força quando você encontra o documento escrito, não é verdade?! A história se faz com documentos escritos, principalmente. Os depoimentos orais têm valor quando você não encontra nada de escrito.”

O debate prossegue com a resposta do coordenador editorial da *Edição histórica*:

“E fazendo uma pequena observação, seu Tomaz Dedona deve estar hoje com cento e dois anos de idade. E naquela época a gente ouviu muito o Tomaz Dedona, porque ele tinha histórias que o avô dele contou para o pai dele, e o pai dele contou para ele. Então ele com cento e dois anos de idade, três gerações, naquele tempo, o pessoal vivia bastante, então ele tinha praticamente, apesar do Tomaz Dedona não ter nascido em Sumaré, foi um juiz de paz, um sócio honorário do ‘Lions Clube de Sumaré’, um homem que sempre pautou pela verdade, pela honestidade. ‘Então seu Tomaz Dedona, nós vamos fazer a história de Sumaré, nós temos esses dados, o que o senhor tem a dizer?’ Então nós também ouvimos muita gente, na época, o senhor João Rovede, o saudoso, João Rohwedder também faleceu com noventa e quatro, noventa e cinco anos, ele trabalhava aqui na máquina de beneficiar algodão [...]. Ele contava aquelas historinhas, eu sempre gostei de ouvir histórias, por isso eu conto história. Então uma pessoa com noventa e cinco anos contando uma história que o pai dele contou porque ouviu do avô. Então a gente também procura acreditar.” E a mesma questão da oralidade na construção da história escrita é reafirmada pelo responsável pela pesquisa histórica no debate: “Se nós fôssemos atrás de documentação, não teríamos feito história nenhuma. Eu acredito, quero acreditar nas pessoas de idade de respeito como tínhamos e temos em Sumaré, quando afirmavam a existência da capela.” E mais adiante no debate acrescenta: “... nós temos que acreditar nas pessoas idosas e

telefone) responsável pela pesquisa histórica de *Edição histórica* e autor de *Monografia histórica e estatística de Sumaré*.

idôneas, de respeito. Se a gente não acreditar no que os antigos falam, se eu não acreditar que nasci aqui em Sumaré há sessenta e dois anos, se eu não acreditar no que o meu pai, meu avós, meus tios, nos meus amigos de antigamente, [...] eu vou acreditar em quem?”

O debate persegue a mesma questão central, ou seja, a evidência de duas formas de recompor a história: uma que privilegia a oralidade e o depoimento dos que viveram na história e a outra forma que tenta se valer de documentação escrita para validar sua interpretação histórica. Em outro nível, o debate dos historiadores locais pode ser interpretado como posições de duas formas de historicidade, cada uma inserida num tempo social: o tempo social rural que privilegia a oralidade, a história contada de pai para filho, no conhecimento passado dos antigos para os mais novos e o tempo social urbano que se instalava na cidade, que enfraquecendo os laços de parentesco, causou prejuízo ao valor da palavra oral, transmitida principalmente dos mais antigos aos mais novos; e Sumaré urbana, de relações confirmadas e validadas por meio da palavra escrita surgia concomitante a uma história escrita, também preocupada com o documento escrito.

Assim aparecem datas diferentes para a fundação nos dois trabalhos historiográficos e evidencia a ininterrupta invenção das tradições. Mas a busca pela origem não se restringiu ao campo do historiador, inserindo-se também no projeto do poder municipal. O contexto da escolha da data de fundação também se revela como um processo de invenção: ao mesmo tempo que se fixa, também se movimenta na tradição. Não há registro nenhum considerando o dia 26 de julho como feriado em Rebouças-Sumaré antes de 1946. Segundo os moradores, em geral, as festas da padroeira eram comemoradas nos finais de semana, o que dessa forma, impedia a ocorrência de feriados nos dias úteis. E, apesar de Rebouças-Sumaré estar vinculado administrativamente ao município de Campinas, a qual comemorava 08 de dezembro como dia da padroeira, não havia comemorações no distrito, mesmo sendo feriado municipal.

A primeira referência a um feriado dedicado a padroeira em Rebouças-Sumaré revela a interferência da Igreja. O pároco, em 1946, registra o fato: “De todo o coração registro neste livro tombo, a bôa vontade do bom povo de Sumaré, que a um pedido do Pároco, guardavam feriado neste dia, por ser o dia da Padroeira da paróquia e encerramento do Tríduo Eucarístico.” Logo após Sumaré ter conseguido sua

emancipação política, desvinculando-se administrativamente de Campinas, há uma preocupação do recém-instalado poder municipal de fixar suas comemorações. Uma das primeiras leis da Câmara de vereadores, estabelece os feriados dos dias religiosos. No ano de 1955, a aprovação dessa lei pela Câmara municipal é antecedida por uma série de debates entre os novos vereadores. Havia dois pontos centrais e relacionados que causavam o desentendimento entre os vereadores. O primeiro era se a nova lei do município deveria alterar os dias da lei anterior (a qual regulamentava os feriados de Campinas) ou se se deveria criar seus feriados. Segundo o parece de um dos vereadores, “o Município, em lugar de substituir, deve, sempre que possível, criar, em definitivo, suas leis, mesmo quando para regularizar problemas de fácil solução como o do estabelecimento de feriados.” O segundo ponto de discórdia era a permanência ou não do dia 08 de dezembro (dia da padroeira de Campinas) no calendário de feriados do novo município. No projeto original, apenas havia a intenção de “trocar” o feriado, transferindo-o do dia 08 de dezembro para 26 de julho, o que por fim acabou ocorrendo. A justificativa dessa “troca” foi dada pelo autor do projeto de lei: “Que tudo fizera de pleno acôrdo com o Pároco local.”

Apesar de ser, segundo o vereador, “um problema de fácil solução”, a aprovação do projeto tomou seis sessões, com árduas e tensas discussões, e mais de um mês de tramitação na Câmara – tempo e acirradas discussões incomuns na Câmara da década de 1950. Na realidade, o estabelecimento do feriado religioso municipal trazia, num outro nível, a continuidade ou não da tradição: manter ou não o feriado do dia da “ex-padroeira” e criar ou substituir “uma lei”. Duas questões que podem, no limite, ser consideradas uma só: lei = padroeira. Entretanto a tradição se faz aqui pela mediação entre o instituído e o instituinte, seja o feriado, seja a lei. Não se verifica uma ruptura total com o já instituído, nem uma elaboração completamente nova, instituindo uma ordem original nos dois projetos. No projeto original, apenas se “substituía” a padroeira, ou seja, o dia do feriado, mantendo a herança legal antes estabelecida do município de Campinas. No substitutivo do projeto, há a criação de um novo regime legal, mas mantém a tradição do regime religioso, ou seja, conserva a antiga padroeira ao lado da nova. A tradição é aqui então não a manutenção de uma ordem, mas a reelaboração de uma nova ordem, na qual velhos elementos adquirem novos sentidos e novos elementos são inserindo com sentidos já conhecidos. Assim como mostrou Marshall Sahlins, toda mudança carrega consigo uma reprodução, pois sem essa conservação na mudança, o

mundo seria transformado num hospício¹³⁹. Na então Sumaré, não acontece a ruptura em todos os níveis, conservando, no religioso num caso, ou no legal, em outro, a continuidade com o passado. Ou retomando o autor de *Ilhas de história*, todo “uso efetivo das idéias culturais é em parte reprodução das mesmas, mas qualquer uma dessas referências também é, em parte, uma diferença.”¹⁴⁰

Dessa forma, ainda na década de 1950, a primeira preocupação do poder municipal se dirige a um símbolo religioso, por meio da afirmação de sua padroeira, “substituindo” Imaculada Conceição, a padroeira de Campinas, por Sant'Ana. Entretanto na década de 1960, o interesse do poder municipal junta-se ao interesse dos historiadores locais na busca de uma origem de Rebouças-Sumaré. Em 1964, a Câmara municipal elabora uma lei fixando a data de fundação do município como sendo 16 de dezembro de 1865¹⁴¹. Um ano depois de promulgada, a mesma Câmara a revoga. No ano de 1966, foi lançado o primeiro estudo sobre a história de Sumaré, como dissemos acima. E no ano de 1967, novamente a Câmara municipal fixa a data de fundação de Sumaré: 26 de julho de 1868. No mesmo ano são estabelecidos o dia do município, o feriado religioso da padroeira, o brasão de armas da cidade de Sumaré e a bandeira do município. Dessa forma, o poder municipal, concomitante ao trabalho dos historiadores locais e utilizando-se dele, começa a formar sua simbólica própria. Desvinculava-se em parte da simbólica religiosa, pois instaurava seus próprios símbolos na simbólica da comunidade. Porém mantinha no interior do conjunto de seus símbolos, elementos próprios da esfera religiosa: fundação do município e padroeira da paróquia construíam-se numa única data.

Se no nível estrutural, os elementos simbólicos – data de fundação, padroeira, história de Sumaré – são compostos num conjunto sistêmico, no nível das relações sociais e históricas, historiador, pároco e prefeito interagem como trama de ações e interesses comuns. Percebemos que a primeira preocupação do poder municipal se dirige em oficializar o que já era uma prática, uma tradição e dessa forma promove um duplo movimento: torna feriado o que já era considerado dia sagrado para a comunidade, ou seja, ao mesmo tempo que o poder municipal se submete a uma prática

¹³⁹ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p.190.

¹⁴⁰ Id. *Ibid.*, p.190.

¹⁴¹ Como foram perdidas as atas da Câmara municipal desse período, não se pôde conhecer as razões e os argumentos que levaram os vereadores a fixarem essa data, nem se conhecer os motivos que os levaram a revogá-la.

do poder religioso, também o insere na sua esfera de controle, oficializando-o. Nas relações sociais, observamos uma rede de comunicação e de ações entrelaçadas, na qual o autor do primeiro estudo histórico da localidade, *Monografia histórica e estatística de Sumaré*, também foi vereador na legislatura que fixou a data de fundação do município. Não somente o historiador local também participava das decisões políticas municipais como também tinha estreitas relações com o poder religioso. Na abertura da *Edição histórica*, há sobre suas referências: “Homem religioso, como Ministro Extraordinário da Eucaristia, da Arquidiocese de Campinas, vem colaborando com o vigário local, proferindo palestras e elevando a palavra de Cristo nos trabalhos...” Assim, trabalho histórico, poder político e instância religiosa constroem uma trama de ações no campo da tradição e promovem o encontro possível entre o estabelecido (padroeira) e o novo (fundação do município). As ações (estudo historiográfico, escolha política da data de fundação, comemoração) não são concomitantes, mas são seqüencialmente entrelaçadas. A participação das diversas instâncias (Prefeitura, Câmara de vereadores, Igreja, história) nessas ações torna possível a fixação do novo sobre o terreno do tradicional. A história (a “fundação” que de fato não ocorreu¹⁴²) aqui serve ao poder local para a legalização do presente (estabelecimento das comemorações religiosas e laicas), mesmo a história (da fundação) sendo dada no próprio presente. A cada momento, a tradição se faz no presente por meio da história, não apenas por sua reprodução, mas também de ações novas.

Assim, o estudo determinando a data de fundação de Rebouças-Sumaré permite ao poder político local deliberar sobre a data de fundação: os símbolos antes ligados ao domínio da Igreja (padroeira, feriado religioso, comemoração), aos poucos começam a se tornarem também ligados ao poder municipal. Não mais a festa é da padroeira da paróquia, mas agora se torna a festa de Sumaré, de todos os seus habitantes, sejam eles católicos ou não.

¹⁴² Os próprio autores das obras sobre Sumaré admitem que não há um momento, nem um local, nem um fundador. No debate radiofônico, o coordenador editorial da *Edição histórica* diz: “Patrono assim, num sentido assim, popular, quer dizer, aqueles que patrocinaram a fundação. Porque Sumaré, não é que os cinco moradores reuniram: ‘Vamos fundar a cidade!’ Eles foram considerados por aquilo que nós consideramos de documentação que foi apresentada, foi juntada ao projeto de lei, e já que Sumaré precisava de uma data de fundação, ela foi considerada pelo aquilo que nós recebemos, comprovando os fatos...” Para o autor de *Uma história de Sumaré*, não “cabe exatamente ao historiador determinar quem fundou esta ou aquela cidade.” (p. 174)

Se a data de fundação da cidade – para os historiadores locais e para o poder político municipal – coincide com o dia da padroeira, outro fato também se torna revelador: a fixação em 1967 da data fundação e a comemoração do centenário no ano seguinte. Se de fato a fundação é apenas uma narrativa, pois nunca ocorreu enquanto ato passado (a reunião de habitantes num dado momento, num dado lugar, com uma intenção: a fundação), no instante de sua elaboração histórica, ou seja, quando adquire um sentido e reelaboram todo presente. Assim no ano de 1968, centenário de fundação, há uma grande festa com comemorações cívicas, religiosas, políticas. Mas o que se torna evidente é uma intenção de relacionar a festa do centenário ao poder público municipal. A festa da padroeira, nesse ano na imprensa, adquire um sentido de menor importância diante da grandeza dos eventos coordenados pela Prefeitura: fogos de artifício que cobrem o céu durante duas horas, convidados políticos de expressão regional, artistas de grande público, bailes no clube da cidade e até a chegada do “Fogo Simbólico da Pátria”¹⁴³. As festividades da padroeira nem são noticiadas e fica apenas registrado a missa em sua homenagem.

Fátima Moranza narra os sentidos que as comemorações do centenário de Sumaré lhe causaram:

“Outra festa que marcou muito em mim assim, foi o centenário de Sumaré; o centenário marcou muito, porque foi a primeira época, a primeira vez que a gente viu artista, porque vieram artistas em Sumaré. Foi uma festa muito linda, assim que... veio Jair Rodrigues, veio, acho que Vanderley Cardoso, Jerry Adriane, esses artistas assim da Jovem Guarda lá veio, vieram bastante, bastante mesmo. Fogos! Marcou muito, sabe, assim são coisinhas que a gente vai lembrando; porque agora tem foguetório toda hora, mas aquela época não; os fogos foram a coisa mais linda do mundo; e teve também uma... eu acho que foi assim, uma exposição no Centro Esportivo, ou foi quando inaugurou o Centro Esportivo, eu me lembro alguma coisa assim, lá do Centro Esportivo também, que todo mundo foi lá para ver, sabe. Então foi assim uma festa bem grande, que acho que devia

¹⁴³ “Enquanto as solenidades continuavam no centro da cidade, ou mais precisamente no palanque oficial montado na recém-inaugurada av. 7 de Setembro, o Fogo Simbólico da Pátria, que ontem esteve em Campinas era transportado por atletas de Sumaré até o local onde se realizavam as solenidades [...] Era a Sumaré que recebia o Fogo Simbólico que, todos os anos, homenageia alguma personalidade, data ou

fazer em Sumaré, para turma ver outra vez. Ah, sabe assim, nossa foi bem grande mesmo, assim porque a gente não tinha essas coisas; imagina, veio artista e jogava, eu lembro que jogava botão de rosa; a gente saia tudo no meio correndo para pegar, para guardar; foi do artista tal, do artista tal; sei que as colegas pegavam. 'Ah, você dá uma pétala?' Aquelas coisas, tal; aquelas coisas de... que acho que hoje, eles ainda fazem com as meninas mais novas. É que a gente agora vai ficando mais, sem fazer muito disso. Eu acho que foi o centenário que foi assim um negócio muito bom, foi maravilhoso, que não dá para esquecer."

Segundo um assessor do prefeito e um dos principais organizadores da festa do centenário, em 1968, a Prefeitura estava num dos melhores momentos de arrecadação e a administração podia gastar muito com os festejos. Além do aspecto econômico que possibilitou a grandiosidade do evento, também havia todo o conjunto ritualístico e simbólico que afirmava um sentido de uma urbanidade laica. O poder público municipal, no final da década de 1960, ansiava afirmar-se e ao mesmo tempo evidenciar um projeto de urbanidade e industrialização a todo custo. Entre 1970 e 1980 a população sumareense cresceu 341,3%, enquanto a região de Campinas teve crescimento de 82%. Sumaré foi o 4º município no Brasil que mais cresceu e o 2º do estado de São Paulo. A população urbana teve um crescimento de 528%, enquanto a população rural teve um decréscimo de 29,2%¹⁴⁴ no mesmo período. O custo foi a migração acelerada e a degradação da qualidade de vida, com a desorganização social e uma ruptura brusca com sua história. Pesquisadores, sociedade de Sumaré e imprensa perceberam a violenta transformação.

"Em 1975 havia 750 favelados em Sumaré, distribuídos por 150 barracos. A existência de favelas no Município era fenômeno recente e preocupava a sociedade civil sumareense. As favelas, que existiam inicialmente só nos bairros do distrito-sede, começaram a surgir em todo o Município, crescendo num ritmo assustador. Só no período compreendido

produto que esteja ligado ao progresso ou história do Brasil. Neste ano o café é o homenageado." *Diário do Povo*. Campinas, 27 de julho de 1968, s.p.

¹⁴⁴ TOLEDO, Francisco Antonio de. *Op. cit.*, p. 155.

entre junho de 1974 e julho de 1975 houve um crescimento de 80% na população favelada."¹⁴⁵

O jornal "O Estado de São Paulo", em dezembro de 1982, noticiava a existência de 20 mil favelados¹⁴⁶. O crescimento industrial e populacional fez a imprensa mudar seu noticiário sobre Sumaré: da "promissora e pacata Sumaré" transformou-se na "violenta Sumaré".

Concomitante a falta de infra-estrutura que pudesse satisfazer as necessidades da população que chegava, surgia a desorganização nas relações simbólicas. A imprensa aponta para alguns exemplos na análise do prefeito em 1989:

"Os distritos [de Nova Veneza e Hortolândia] incharam sem qualquer infra-estrutura, e ainda hoje Hortolândia, por exemplo, não tem sequer 'um palmo de rede de esgoto', revela o prefeito [...] A insatisfação é grande, não há 'orgulho' em ser cidadão de Sumaré e muitos até dizem ser campineiros [grifo do próprio jornal]. Nosso povo não tem identidade, o que serve de base à violência', diagnostica ele, explicando: 'Onde há uma relação de vizinhança, como em cidades menores, de população mais homogênea, é muito raro um vizinho matar outro a facadas.'"¹⁴⁷

A população sediada em Sumaré, muitas vezes utilizava a sua moradia apenas como "dormitório", buscando todas as atividades, como trabalho, lazer, educação e saúde, em outros municípios vizinhos. Essa situação comum fez com Sumaré fosse conhecida como apenas uma "cidade dormitório". Sem identificação com o local de residência, a população elegeu a violência como símbolo de sua nova organização social, histórica e imagética.

Até a década de 1980, a imagem que se ligava a Sumaré ainda era a de um lugar de tranquilidade. Uma reportagem de 1970 auxiliava a evidenciar a construção da sua imagem:

¹⁴⁵ TOLEDO, Francisco Antonio de. *Op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, Margarida M. de. "Sumaré arrecada muito, mas enfrenta problemas". *O Estado de São Paulo*: São Paulo, 26 de dezembro de 1982, s.p.

¹⁴⁷ Diário do Povo. Campinas, 10 de junho de 1989, p.06.

“Já à entrada de Sumaré qualquer pessoa que até ela chegue, poderá sentir um clima de verdadeira tranqüilidade vivendo em perfeita harmonia com o progresso industrial e o crescente desenvolvimento. Nem mesmo o dinamismo e a jovialidade de seu prefeito [...] chega a prejudicar ou modificar o panorama da pacata e progressista cidade interiorana.” A reportagem segue na mesma imagem: “Diante da estação ferroviária diversos charreteiros, em conversas simples de gente humilde do interior, intercalada com um ou outro cigarro ainda de palha, a guardam pacientemente a chegada de passageiro. Mas a estação rodoviária, ali bem próxima, com um ponto de táxi de inúmeros veículos, vem provar a existência de um progresso fecundo que só não marginalizou de todo o charreteiro, porque ele persiste em existir, e a tranqüilidade da cidade e a benevolência do povo os aceitam de bom grado. Nas ruas e nas praças, figuras de velhos, típicos sitiantes ou pequenos fazendeiros passam horas remoendo lembranças, entretidos com seus ‘picadões’. As pessoas circulam mansas, sem pressa e o barbeiro da cidade ainda faz uso do branco avental enquanto corta, com máquina elétrica, em estilo ‘americano’, o cabelo do freguês. A praça que passa por reforma, defronte a sua casa, lhe é agora repudiada pois será moderna e não terá mais a singela de pracinha interiorana onde ele muito ‘footing’. O motorista da praça não fala ao repórter porque ‘a cidade é pequena e as notícias correm’. Ele está muito bem na tranqüilidade, não quer sair de lá, pois ‘este é melhor lugar do mundo para se viver’. A moça da padaria, possivelmente filha do proprietário, diz que Sumaré é ótima como está, mas poderia melhorar ‘se tivesse mais diversão’. O pipoqueiro, parado à porta da igreja Matriz, reflete um pouco antes de dizer qualquer coisa, talvez para não dizer bobagens ou por vergonha de mostrar a boca desprovida de alguns dentes. Quando fala porém, intelectualiza-se em sua humildade: ‘Aqui é muito bom sabe moço, mas está faltando mais escola, hospitais e teatros, que são coisas que o povo precisa mesmo’. Mesmo assim não muda de lá para lado nenhum, pois já viajou muito e não encontrou nada melhor. O dono do bar próximo à prefeitura foi categórico: ‘Isto aqui, para velho é uma maravilha,

*por isso eu gosto muito daqui. Não tem bandido, não tem ladrão, nem precisava de polícia. Melhor é impossível.”*¹⁴⁸

A “pacata e progressista” Sumaré descrita pela reportagem é mais uma designação próxima de uma primeira impressão de um repórter pouco avisado, do que de um município que contava com 101.872 habitantes¹⁴⁹ e no qual a violência começava a se evidenciar de forma expressiva. A humildade desprovida de dentes, mas plena de boa análise encerrava a convicção – a qual o poder público, pesquisadores e a própria imprensa, somente anos mais tarde iriam perceber – da necessidade de uma intervenção que regulasse a explosão demográfica desorganizada (com a anuência do poder público e o lucro fácil dos loteamentos, aprovados ou não) e fornecesse mecanismos para receber esse contingente populacional. Ou como vaticinou de forma sintética o pipoqueiro: “mais está faltando mais escola, hospitais e teatros, que são coisas que o povo precisa mesmo.” O conjunto de ações do poder público e da sociedade que faltou foi compensada pela ocupação desorganizada do espaço geográfico e pela crise nas relações sociais, cuja a marca é a violência social. Déficit habitacional de 15 mil casas, falta de espaços públicos e privados para o lazer, carência de infra-estrutura na saúde e na educação fomentaram uma desorganização nas relações sociais em Sumaré¹⁵⁰. Em relação ao lazer, Sumaré durante várias décadas contou com apenas um cinema e no final das duas últimas décadas do século XX, por alguns anos o cinema permaneceu fechado. Em 1981, a população já reclamava da falta de um outro cinema no distrito de Nova Veneza, apesar desta ser maior do que a própria sede¹⁵¹.

A desigualdade do tratamento do poder público aos diferentes espaços – privilegiando a sede em detrimento dos dois distritos (Nova Veneza e Hortolândia) – foi um dos responsáveis pela reação da população marginalizada e que efetivou o desmembramento do distrito de Hortolândia, o qual se emancipou em 1991. Numa reportagem de 1989, é abordada a relação entre espaço geográfico e ruptura social:

“A divisão entre distritos e sede e o crescimento populacional súbito e sem planejamento estão na base da fama que Sumaré adquiriu como

¹⁴⁸ Correio Popular. Campinas, 26 de julho de 1979, p.10

¹⁴⁹ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.*, p.155.

¹⁵⁰ Havia em Sumaré um déficit habitacional de 15 mil casas, com 3.500 barracos, apenas 1 pronto-socorro e 1 hospital para uma população de aproximadamente 225 mil habitantes e apenas 1 cinema. Diário do povo. Campinas, 10 de junho de 1989, p.06

cidade violenta. E mais recentemente o problema se desdobrou numa campanha separatista de moradores de Hortolândia, que querem elevar o distrito à categoria de município.”¹⁵²

No final dos anos 1990, com a intenção de impedir uma possível emancipação do distrito de Nova Veneza, a Prefeitura transferiu parte de suas atividades (gabinetes, órgãos, etc.) para lá, tentando deslocar o centro geográfico do poder e assim abafar possíveis idéias de separação do distrito. Ação do poder público, por meio de uma compensação simbólica, que busca ilustrar uma nova política administrativa, sem, no entanto, perceber que os símbolos somente são interpretáveis em contextualização. Ou seja, como ação e símbolos se definem mutuamente, somente uma reorganização e redirecionamento da ação do poder público (além da mudança geográfica do poder) pode dar sentido à política administrativa apregoada pelas gestões municipais da última década do século XX. A conjuntura em que vive Sumaré é contrastante com Nova Odessa, município limítrofe, o qual não sofreu o processo de desorganização social como Sumaré. A história de formação de Nova Odessa também, assim como Sumaré, teve como elemento essencial o imigrante, no caso, russo. Mas, sua taxa de crescimento populacional foi bem menor e a qualidade de vida se mantém concomitante ao crescimento econômico¹⁵³.

Essa situação de desorganização nas relações estabelecidas entre poder público municipal e a sociedade se evidencia nas festividades em Sumaré, fazendo com que haja pouca expressão da participação da Prefeitura na realização dos festejos para comemorar seus aniversários. Em 1996, apesar de ser ano eleitoral – típico para muitas e grandes comemorações – Sumaré passou sem nenhum festejo organizado pela Prefeitura. A manchete de um jornal local registra: “Sumaré comemora 128 sem qualquer festividade”. E segue:

¹⁵¹ Correio popular. Campinas, 26 de julho de 1981, s.p.

¹⁵² Diário do povo. Campinas, 10 de junho de 1989, p.06.

¹⁵³ Segundo *O Estado de São Paulo* de 26 de março, de 1990, p.21, a vizinhança entre os dois municípios “não significa que os dois lugares tenham muitos pontos em comum: na pequena comunidade de menos de 30 mil habitantes, é possível deixar um carro aberto, com as chaves no contato, e encontrá-lo no mesmo lugar horas depois [...] Embora bem equipada e atendida por eficientes serviços urbanos, a cidade cresceu pouco, a uma taxa apenas vegetativa, da ordem de 3% ao ano. Há emprego garantido pelas poucas indústrias instaladas na área [...] a rotina em Nova Odessa é típica de uma cidade muito distante da Capital e da realidade agitada dos centros industrializados que a cercam, como Campinas, Americana, e a própria Sumaré.”

“Sumaré comemora seus 128 anos sem nenhuma programação festiva, realizada pela administração [...] Este aniversário vai ficar a critério de cada um para ser comemorado. A opção são os festejos promovidos pela Igreja Católica, que comemora em conjunto o dia da Padroeira.”¹⁵⁴

Este ano é ponto extremo de uma minimização de intervenção simbólica da Prefeitura nas festividades de sua história. Esse processo teve seu apogeu com a comemoração do centenário em 1968, mas, como vimos acima, a partir de então, cada vez mais, o dia de aniversário de Sumaré foi sendo identificado com o dia da padroeira. Na década de 1970 e parte da década de 1980, a Prefeitura realizava bailes comemorativos do aniversário do município. Após o processo de monopolização da padroeira – em detrimento de outros santos – a hegemonia da padroeira se deu pela exclusão da simbólica do poder público municipal nas festividades. Segundo um ex-secretário de cultura do município da década de 1990, o padre exercia pressão sobre o prefeito para que não se realizasse nenhuma programação da feita pela Prefeitura nos dias da festa de Sant'Ana. Se por acaso houvesse, a Prefeitura deveria realizar seus eventos distantes da igreja matriz, local da festa da padroeira. Assim a Igreja continuava suas ações de continuidade de monopólio festivo e reafirmação da identidade padroeira = município.

A identidade da padroeira com o município se constrói no discurso da Igreja como metonímia. Sant'Ana não é somente a mãe da mãe de Deus que protege a todos os habitantes, mas se torna também o próprio conjunto de habitantes. Na homilia de 26 de julho de 1996, o pároco ressalta a participação de todos na imagem da padroeira:

“Nós sabemos que ser a padroeira, é aquela que protege, mas não podemos ficar também só nessa emotividade e nesta confiança infantil de que a protetora vai sempre nos guardar. Se nós não desenvolvermos em nós o mínimo do senso, da organização, não desenvolvermos o mínimo senso da consciência do ser coletivo e do respeito, nós não vamos ter muito. Porque é nesse compromisso também de desenvolvimento, de organização e consciência que a padroeira vai nos abençoando, vai nos deixando graças,

¹⁵⁴ A voz. Hortolândia, 26 de julho a 02 de agosto de 1996, p.01.

vai dizendo da sua vida, da sua participação conosco, e nós vamos celebrando [?].”

Além do discurso, o ritual contribui imensamente a interpretação de uma celebração de que se designa para todos (católicos ou não), mas se restringe ao espaço (geográfico e social) da Igreja católica. No ano de 1999, a presença do prefeito e do vice na “missa para padroeira”, segundo um jornal de Sumaré, reitera a imagem de uma subordinação do poder público municipal ao poder da padroeira como vimos acima: o prefeito e o vice “levaram ao altar a bandeira do município a qual também recebeu as bênçãos.” Entretanto, numa outra instância, é o poder público que oficializou o dia de fundação do município junto com o dia de Sant'Ana. O que oferece também uma outra possibilidade de leitura efetivada por alguns moradores de Sumaré que excluem a religiosidade das comemorações daquele dia. Na mesma reportagem, o padre reclama por maior participação das missas: “o padre considera a participação do Dia de Sant'Ana sempre boa, mas confessa que sempre aguarda por mais pessoas. ‘Muitos não levam em consideração a data religiosa e aproveitam o feriado para descansar e aproveitar a festa e o lazer. É um direito de todos’”.¹⁵⁵ Mesmo para o pároco que consegue dirigir para a festa da padroeira a maior parte da atenção das festejadores, objetiva aumentar ainda mais a hegemonia da festa religiosas nas comemorações do município.

A padroeira é cada vez mais um símbolo de todo o município de Sumaré, imagem vivida pela construção da história, comunidade, poderes públicos municipais, imprensa e Igreja. Ainda no ano de 1996, na missa da padroeira, um orador inicia sua leitura e reforça a sobreposição de imagens na comemoração: “A paróquia de Sant'Ana e a cidade de Sumaré estão em festa, porque hoje comemoramos o dia de Sant'Ana e mais um ano de fundação da nossa cidade, que nasceu e cresceu sob as bênçãos de nossa padroeira.” Se o símbolo permanece, entretanto novas interpretações são postas em prática pelos habitantes de Sumaré. Diante de uma entrada expressiva de migrantes, a padroeira começa a se tornar também aquela que guia, que auxilia como uma mãe aos que migram. Um exemplo dessa nova interpretação foi revelada pelo então pároco também durante a homilia da missa dedicada à padroeira, em 1996:

“Nós cremos que a nossa cidade, além de seus filhos queridos, tem um grande número [?], se não a maioria, de povos migrantes, que chegam

a essa cidade e logo, pelo princípio da fé, querem conhecer, querem saber quem é a padroeira, “quem é aquela que agora me protege, quem é aquela que o senhor colocou à minha frente, trazendo-me para essa região”. E logo tomando conhecimento que é Ana, a mulher também predileta de Deus, predileta porque gerou em seu seio aquela que foi a mãe do salvador. Indo logo, com todos que aqui chegam, [...] porque vêem logo esse lado maternal, que é Ana, a nossa padroeira. E logo um laço de amor forte é trocado entre aquela que é a protetora e aquele que de grande, que vem e encontra. Assim esperamos dos filhos dessa cidade o acolhimento. E celebram juntos. E celebramos juntos, vamos manifestando o afeto. Sabemos, conforme ouvimos hoje, no livro do Eclesiástico, que toda a descendência é bendita, recebe a bênção de Deus, e nós conhecemos os antepassados de Ana. E assim conhecemos os antepassados de Maria. Ana é da tribo de Jessé, que vem de Jacó. É da tribo de Jessé, da casa de Davi, e sua filha que é sua descendente pública e direta. Se casou com José, este adotou o seu filho, obra do Espírito Santo, todo este contexto de descendência é para nós uma grande alegria e uma grande certeza da presença de Deus na vida desta, que é nossa padroeira. E também, para nós que passamos a ser filhos adotivos, porque ela abençoa e conduz esta cidade.”

A imagem de mãe da mãe é reafirmada aos que chegam na localidade, como mais um membro de uma família. A história da padroeira em Sumaré pode ser entendida como o símbolo que após conquistar a devoção dos imigrantes no início do século XX, insere-se num novo projeto: abraçar a fé dos migrantes que ali chegam.

Sant'Ana tornou-se elemento central na imagética dos moradores de Sumaré, porém há outros que formam um conjunto simbólico na construção da imagem da localidade. A lista dos nomes da localidade ajuda a evidenciar uma história ansiosa por uma definição. Segundo *Edição histórica*, a primeira designação Quilombo foi utilizada até a construção da estação ferroviária ¹⁵⁶. Mesmo sem admitir que o primeiro nome da localidade tenha sido Quilombo, Francisco Toledo aceita a hipótese de que “Sumaré

¹⁵⁵ Tribuna liberal. Sumaré, 27 de julho de 1999, p.4

¹⁵⁶ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Op. cit.*, p.10.

nasceu na região do Quilombo.”¹⁵⁷. A partir de 1975, como consequência da inauguração da estação ferroviária, o local começa a ser chamado de Rebouças. Em 1943, depois de um plebiscito, nova mudança de nome: Sumaré¹⁵⁸. A mudança de nome se deve a uma lei federal que impedia duas cidades de possuírem o mesmo nome. Como a cidade paranaense tinha anterioridade, a Rebouças paulista, foi obrigada a efetivar a mudança. Para a *Edição histórica*, a mudança de nome foi mais um elemento que sinalizava para a emancipação política. E não houve resistência na mudança de nome: “A população, por seu lado, não fazia nenhuma questão de que o nome de Rebouças fosse mantido e até gostou da oportunidade de mudá-lo.”¹⁵⁹

No plebiscito para escolha do novo nome havia uma lista composta por “Ouro Branco” (devido a grande produção de algodão do distrito), “Tipuana” (uma árvore comum no bairro), “Valle” (em homenagem a um dos “fundadores”) e “Sumaré” (designação de uma orquídea das matas da redondeza). Dos quatro nomes, três fazem referências a elementos ligados à terra: busca de um nome que simbolizasse também o tempo rural. Segundo Francisco Toledo, o nome Sumaré foi sugerido por um jardineiro, funcionário da Prefeitura, durante uma reunião que discutia “um nome para a cidade”¹⁶⁰. Se o nome liga-se a um elemento rural, quem o sugere participa das atividades urbanas – jardineiro que cuida das plantas na cidade. Dessa forma, na escolha de um novo nome para a localidade, observamos a abdicação de uma designação que não participava de forma marcante nas amarras simbólicas e históricas dessa comunidade, pois ela “gostou da oportunidade de mudá-lo”. Além de ser referência explícita a um elemento da cidade (estação ferroviária), o nome Rebouças trazia referências pouco enraizadas na localidade: não se pode esquecer de que o engenheiro Antonio Pereira Rebouças Filho (responsável pela construção da ferrovia que passava por Sumaré) só participou da história local com o início da construção da ferrovia. Há duas versões no cruzamento entre sua vida e a localidade que durante mais de quarenta anos levou seu nome. Na primeira apresentada na *Edição histórica*, não há nenhum registro de que o engenheiro esteve presente, mesmo que temporariamente, com a localidade. “Nenhum acontecimento de sua vida o ligou diretamente à localidade que por muito tempo levou

¹⁵⁷ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.56.

¹⁵⁸ Id. *Ibid.*, p.139.

¹⁵⁹ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Op. cit.*, p.24.

¹⁶⁰ TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.140.

o seu nome.”¹⁶¹. Entretanto, para o autor de *Uma história de Sumaré*, “além do nome dado à estação ferroviária, pelo qual foi homenageado, a passagem pela região do Quilombo para reconhecimento (apenas dois dias), marcou sua presença na região do Quilombo”¹⁶².

Na década de 1940, a população promove, sem resistência, a mudança de um nome que fazia homenagem a um engenheiro que pouco, ou quase nada, inseria-se na história local por outro, que explicitava uma referência à zona rural. Mais do que o nome, na década de 1960, a orquídea participou da imagem do brasão da cidade, da bandeira do município e aparece na letra do hino do município. No brasão, a figura da orquídea aparece no centro, com um galho de algodão de um lado e um pé de cana-de-açúcar do outro: mais referência de um mundo rural num símbolo “da cidade.” No hino, é retomada a história da localidade:

*“Contemplando do passado distante,/ Estendido no chão da
memória,/ Encontramos o passo imigrante/ Iniciando um caminho de
glória/ Sobre o solo fecundo o labor/ Semeou as sementes da fé/ Das
sementes nasceu uma flor/ E esta flor se chamou Sumaré/ Esse tempo
escreveu a saudade/ A esperança no sonho floriu/ Hoje, bela, fulgura a
cidade/ Que a paisagem do amor coloriu [...]”*

Em 1971, um decreto municipal oficializa “cidade-orquídea” como cognome “para a cidade de Sumaré”. Assim, ao longo do tempo, enquanto Sant'Ana se consagrava no projeto da Igreja como identidade dos habitantes de Sumaré, em paralelo, o poder público municipal preparava uma alternativa simbólica: a orquídea.

Enquanto poder público e Igreja católica constroem suas simbólicas próprias, mas entrelaçadas, outros grupos também buscam organizar-se simbolicamente, e novos referenciais simbólicos e imagéticos surgem. Ao lado da orquídea, outra imagem – também ligada ao mundo rural – começa a se ligar ao município: o tomate. Produtores de tomate do município, buscando evidenciar seu produto, em 1996, organizaram uma “Festa do tomate” – típica festa de produtos, principalmente agrícolas, que se realiza comumente em localidades da região, como “festas da uva”, “festa do morango”, “festa do milho”. “Festo”, como ficou chamada, a festa do tomate teve a organização exclusiva

¹⁶¹ DUARTE Jr., Leovigildo (org.). *Op. cit.*, p.12.

dos produtores rurais e conseguiu levar “nome de Sumaré até mesmo para publicações no exterior”¹⁶³, segundo um dos organizadores da festa. Mas a festa não teve outras edições. Para o mesmo organizador, o público foi muito pequeno e os organizadores não receberam o apoio da Prefeitura: “Houve várias festas realizadas em outros lugares pela Administração, até mesmo tiraram a linha de ônibus de acesso a nossa festa.”¹⁶⁴ Segundo os organizadores, um dos principais entraves à continuidade deve-se ao alto custo da realização da festa¹⁶⁵, entretanto as dificuldades não são somente de ordem econômica, mas se ligam também ao mundo simbólico, pois a relação Sumaré ↔ tomate ainda possui amarras muito tênues e desse modo, o tomate restringe sua ligação apenas com seus produtores. Apesar da falta de uma organização festiva continuada, outros referenciais são construídos pela cidade: no meio de uma pequena praça logo na entrada da cidade, há um marco, no qual figura a inscrição “Sumaré” e, lado a lado, as inscrições “Cidade orquídea” e “Capital do tomate”.

Enquanto a “Festa do tomate” não teve continuidade, outra festa que tem origem recente mostra continuidade em todos os anos, com grande público e infra-estrutura festiva de grande porte: a “Festa do Peão de Boiadeiro de Sumaré”. A primeira festa ocorreu no início da década de 1990 – em geral, ela acontece no meio do mês de agosto – e tem as mesmas características das festas de peão de boiadeiro realizadas em outras tantas cidades do interior paulista ou mesmo do país¹⁶⁶. Por ser realizada em outras localidades, a festa do peão em Sumaré constrói-se como uma festividade que se identifica com o espaço onde se realiza, mas não se restringe a ele, como é o caso da festa da padroeira e mesmo a festa do tomate. Dessa forma, a festa do peão deve ser vista como um sistema festivo que tem suas realizações num conjunto de cidades, próximas ou não de Sumaré, e ao longo do calendário. A festa e seu sucesso empresarial e de público assim pode ser entendida por “uma identidade ‘rural’ ”¹⁶⁷, como evidenciou Rita de Cássia Amaral, ou como explicitamos acima, por um tempo rural que permanece, infiltrando-se na camada do tempo urbano. A realização da festa do peão é feita pelo “Clube dos Cavaleiros de Sumaré”, o qual mantém forte vínculo com a

¹⁶² TOLEDO, Francisco A. de. *Op. cit.* p.172.

¹⁶³ Tribuna liberal. Sumaré, 25 de julho de 1999, p.03.

¹⁶⁴ Tribuna liberal. Sumaré, 25 de julho de 1999, p.03.

¹⁶⁵ Tribuna liberal. Sumaré, 25 de julho de 1999, p.03.

¹⁶⁶ Rita de Cássia Amaral salientou o aspecto empresarial da “Festa do Peão Boiadeiro, em Barretos” aliado a ações beneficentes. *Op. cit.*

¹⁶⁷ AMARAL. Rita de Cássia. *Op. cit.* p.12.

Igreja: durante a festa da padroeira, há alguns anos, é feita a bênção dos cavaleiros em frente à igreja, antecedida com um desfile pelas ruas da cidade. A festa do peão caracteriza-se então por ligações simbólicas com Sumaré, pois este ainda está imerso nesse tempo rural, e também por relações que ultrapassam os limites deste município e se apresentam numa geografia e numa história mais amplas.

Sumaré, em suas festas e histórias, narra em todo o instante uma contingência histórica: a alternância entre o rural e o urbano, sem nunca se decidir por uma escolha definitiva e homogênea. Cruzamento de tempos duplos que são ordenados pelos homens por meio de uma estrutura simbólica: a padroeira, a orquídea, o tomate, o sino, a bandeira. O título de uma reportagem sobre os símbolos que representam Sumaré evidencia também o inverso: “Símbolo ainda continua indefinido”¹⁶⁸. Porque assim como a história e a festa são estruturados simbolicamente, também os símbolos são históricos e não se definem, a não ser a cada momento. Indefinição que não se dá somente no presente, mas que percorre Sumaré. Uma foto de 1971* mostra o desfile de vários cavaleiros em fila dupla, passando por uma das ruas centrais da cidade. Provavelmente a foto retrata um desfile promovido pela Prefeitura, por causa dos dizeres das faixas. Na foto, a participação de cavaleiros também indicaria a presença da Igreja, pois hoje os cavaleiros também desfilam pela cidade e recebem as bênçãos do pároco.

A rua separada por duas cordas nas calçadas comporta um aglomerado de pessoas instaladas nas calçadas, em cima dos muros para ver o desfile dos cavalos e de carroças; na frente dois cavaleiros seguravam uma faixa com os dizeres: “Nós somos os pioneiros que construíram Sumaré”. Logo atrás outra faixa diz: “Saudamos Sumaré pelo seu 108 ° aniversário”. As roupas dos cavaleiros contrastam com as dos espectadores, como, por exemplo, o chapéu de sitiante presente em todos os cavaleiros, mas ausentes nos que observavam o desfile. Sumaré é constituído tanto pelos que desfilam como pelos que assistem ao desfile. Sumaré são as duas metades. A fotografia sugere mais a questão colocada pelos seus próprios habitantes: qual é a cidade pensada por seus moradores quando sua população dobra, no início da década de 60 para a de 70, e sua população que era dividida na metade entre rural e urbana, se transforma em 2/3 urbana? Entre o rural e o urbano, há mais de uma alternativa e uma escolha não significa

¹⁶⁸ Tribuna liberal. Sumaré, 25 de julho de 1999, p.03.

exclusão das demais: o que desfila ainda vivia em Sumaré, assim como aquele que assistia ao desfile também.

Assim uma comunidade de símbolos e imagens se conjugam em festas, comemorações, competições e eventos, organizando o mundo, presente e passado, a cidade e o campo. Festas e histórias, estruturadas em seus símbolos, são construídas pelos homens que delas se servem, mas nesse processo, a contingência histórica e a polissemia simbólica se unem às ações inseqüentes de homens inteligentes, dando novos sentidos, ou não, às festas e às histórias vividas¹⁶⁹. Os sentidos podem ser vividos e interpretados e por isso as festas acontecem dentro e fora dos homens.

* Data provável. Ver fotos foto 01 no final do texto.

¹⁶⁹ Na versão de Marshall Sahlins, “todo uso efetivo das idéias culturais é em parte reprodução das mesmas, mas qualquer uma dessas referências também é, em parte, uma diferença.” *Ilhas de história*, p. 190.



Foto 06



Foto 07

Considerações finais

A festa no seu tempo curto – ou seja, o tempo do ritual – tem seu contraponto no tempo do calendário em que ela ocorre, o tempo longo. No tempo festivo são principalmente as estruturas que se revelam, no tempo longo da festa é a história que mais se realça. Estruturas que ordenam as festas e que podem ser visíveis pela construção teórica: de parentesco, de posição social e sexual. A história da festa em seu tempo longo é, em síntese, a história da própria comunidade que a celebra. As estruturas festivas retomadas nas relações sociais auxiliam na narrativa histórica, da mesma forma que a história das festas evidenciam as estruturas que teimam em resistir¹⁷⁰.

A estruturas festivas se mantêm ao longo da história da comunidade, mas elas se vêem redefinidas pela mudança de contexto. A comunidade se transformou no espaço, alargou suas fronteiras, distanciou e aproximou novos grupos em espaços outros, distantes da festa. A estrutura festiva não passou incólume por essas mudanças. O tempo curto se viu alterado pelo tempo longo: o ritual que agrupava, no meio do século XX, a maior parte da comunidade no espaço e privilegiava o seu tempo no tempo maior, na última década do mesmo século se descobre dispersa no espaço das festas e reduzida de sentido no calendário.

A mudança do conjunto simbólico do sistema festivo – sistema constituído pelas diversas festas interligadas dos santos que ocorriam durante o ano em Rebouças-Sumaré – ocorreu quando, ao longo de sete décadas, em diversos momentos os sentidos culturais das festas foram se redefinindo em novos contextos: a urbanização, o crescimento populacional, a imigração e posteriormente a migração, a explosão espacial da cidade. Essa mudança dos sentidos das festas insere-se num momento em que o conjunto simbólico é reinterpretado, numa nova configuração histórica¹⁷¹.

¹⁷⁰ Para Marshall Sahlins, em “*culturas diferentes, historicidades diferente*”, ou seja, estrutura e história se definem mutuamente mediadas pelo universo simbólico. Ao ser percebida como conjunto simbólico, a festa pode participar de uma estrutura que dialoga com a história. SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p.109.

¹⁷¹ O antropólogo Marshall Sahlins identificou esse momento como “estrutura da conjuntura”, e aqui tomada como um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, alteraram seus sentidos a partir de um contexto pragmático. Id. *Ibid.*, p.160.

As festas foram assim redefinidas simbólica e praticamente. Em lugar de uma festa da padroeira num local centralizado, a expansão geográfica urbana obrigou a fragmentação espacial e temporal das festas. A cidade não ficou somente de Sant'Ana, mas também dos padroeiros de bairros que se multiplicam no tempo e – principalmente – no espaço. O contexto urbanizado, em que as vias de acesso a outras cidades facilitou o movimento de grupos em busca de outras alternativas para socialização, acabou por multiplicar as possibilidades de lazer e deu novos sentidos à festa da padroeira. Na década de 1990, a festa da padroeira tornou-se mais um espaço de sociabilidade como outros tantos (shoppings, bares, clubes etc.), dentro e/ou fora de Sumaré, contrastando com as décadas anteriores que davam um sentido privilegiado para a celebração da padroeira.

Sentidos da festa que se alteram diante de uma mudança nos sentidos das relações socialmente estabelecidas: o jogo tão presente nas quermesses, realça tal transformação. Por estarem inseridos no tempo-espaço do sagrado, do não-quotidiano, os jogos podem evidenciar uma ordem contrária a ordem vigente no dia-a-dia. Até a década de 1950, o leilão foi parte integrante da quermesse e se integrava no sentido das festas religiosas. Os sentidos do leilão na quermesse se revelavam diante de uma sociedade extremamente solidária em suas relações de parentesco, de compadrio, de vizinhança e ajuda mútua. “A troca de dias de trabalho” entre vizinhos – parentes ou não –, ou seja, a alternância na ajuda da colheita, numa propriedade num dia e, no seguinte, o trabalho em outra lavoura, é expressão das relações de uma ordem de solidariedade entre os membros dessa comunidade. O leilão permitia realçar a competição e a disputa entre os moradores de Rebouças-Sumaré, mas somente no instante da festa, momento da exceção. A competição era marcante no momento do leilão, que algumas vezes, um participante acabava arrematando a prenda, mas com a obrigação de outro participante levá-la (em geral, eram prendas de pouco valor ou animais como cavalos e burros de muita idade): o importante era vencer o outro no lance. A solidariedade, enquanto norma do mundo cotidiano, era suspensa na festa: a importância que os moradores expressam em relação ao leilão indica a relevância da disputa e da competição como norma de espaço-tempo de exceção.

Na última década do século XX, a sociedade não mais prioriza uma ordem de solidariedade entre seus membros no tempo cotidiano: as relações de parentesco, de compadrio, de vizinhança permanecem, mas mais fragilizadas num tempo marcado pela

urbanidade. Diferentemente do leilão, o bingo é o jogo da quermesse desta última década. Jogo que se caracteriza não mais pela competição, mas pela confraternização entre os jogadores, pois distanciam-se da disputa entre si para se homogeneizarem numa única regra: a sorte das pedras. No bingo, a disputa entre os jogadores é minimizada pela ordem do acaso. Perder e ganhar tornam-se elementos participativos de uma ordem que se distancia, no limite, da competição. Então os jogadores se solidarizam no acaso das “pedras cantadas”. Mesmo a competição entre os jogadores – pois se um primeiro jogador não completar a cartela do bingo, o seguinte completaria – se torna menos evidente diante do acaso do sorteio. O jogo de bingo na festa põe em relevo a solidariedade dos jogadores – ou no mínimo, sua irmandade – diante da sorte e do acaso. Nesta sociedade de Sumaré da década de 1990, marcada pela ruptura com uma ordem da solidariedade, a festa instaura no momento da quermesse a quebra do cotidiano e constrói essa outra ordem: o bingo, jogo dos pares sem competição entre si.

A tensão maior das festas tem seu ápice com a tentativa de assassinato do ex-pároco e primeiro prefeito do município. Parte da comunidade, percebendo a expansão de poder do pároco local – o qual conseguiu expandir o poder eclesiástico, reformar e ampliar a igreja e se apropriar do poder político local – começou a vê-lo como um perigo. A tentativa de assassinato se torna reveladora de uma ruptura da hegemonia de um tempo rural e o início de um predomínio de um tempo urbano.

A festa da padroeira insere-se hoje num sistema festivo, no qual a cidade e o campo são pluralizados em diversas festas. A celebração de Sant’Ana não é só o instante do ritual, mas o período todo do calendário anual, já que a organização da festa e a celebração da padroeira ultrapassam os limites da festa que tem seu apogeu na data de sua comemoração, que é também data de fundação da cidade. No espaço, a festa de Sant’Ana se ramifica nas festas dos padroeiros dos bairros: a organização dessas festas locais reproduzem as relações sociais, econômicas, estéticas, rituais da festa da padroeira. Parte dos que celebram a festa da padroeira, sejam festeiros ou festejadores, participa em geral das festas dos padroeiros dos bairros.

A festa de Sant’Ana, vista desse modo, insere-se num sistema festivo, o qual se desenha como rede espaço-temporal. É quando o ritual sistematiza as relações sociais e torna possível uma das formas de sociabilidade, porque é na rede relacional das possibilidades da festa que essas relações estabelecidas entre os homens podem se

concretizar e se redimensionar com novos sentidos. O sistema festivo se mantém no tempo, apesar das transformações ocorridas na história: a festa deixa de ser festejada num único local para se ramificar pela cidade, que também se expandia; o espaço dilatado multiplica o tempo das festas e Sant'Ana insere-se no conjunto festivo das festas de outros padroeiros. O sistema festivo possibilita um ano inteiro imerso no tempo do ritual. No tempo do calendário, o sistema festivo da padroeira se constrói como relações entre os próprios festeiros e entre os festeiros e a comunidade que não festeja no espaço-tempo da festa.

A festa de 26 de julho é a celebração de sentido duplo para a comunidade: é comemoração religiosa da padroeira Sant'Ana e também ritual cívico, pois data de fundação da cidade. Pelo menos esse é o discurso das instituições. A Prefeitura estabeleceu como fundação a data de 26 de julho de 1868 e a Igreja determinou como padroeira, Sant'Ana. Entretanto as entrevistas e o trabalho de campo mostraram que a padroeira, ao longo dos anos, foi sendo reconhecida e devotada pela comunidade, mas a ênfase da devoção não parece ser fenômeno consensual, nem se manifesta de forma marcante. A escolha da data de fundação com a comemoração da padroeira é mais a realização de um diálogo tenso entre as formulações históricas das instituições e a poética dos mitos – narrativa da eleição da padroeira que praticamente se perdeu e da data de fundação que se reformulou algumas vezes. Ou seja, um processo de conflito e convergência de narrativas.

A data de fundação estabelecida no calendário é processo incompleto dos grupos que se remetem a si próprios nas narrativas. A data escolhida não é apenas resultado de pesquisa histórica, mas uma poética de interesses em conflito ou harmonia com uma história sempre em gestação. A história dos historiadores locais foi sendo construída como pesquisa documental a partir de uma comunidade que desejava saber-se histórica, ou seja, conhecer o mito-história de sua origem. A data de fundação foi assim modificada durante os anos, à medida que os historiadores articulavam seus argumentos. Também a data se estabelece no presente para as instituições marcarem sua presença e exercerem o poder, por meio de uma narrativa simbólica própria.

A pesquisa com os festeiros e festejadores mostrou que tanto a festa da padroeira, como a data de fundação da cidade eram mais vividos e sentidos como práticas de sociabilidade do que como rememoração de uma narrativa sobre as origens.

Aos historiadores e àqueles que estão engendrados na direção das instituições (Igreja e Prefeitura), a data de fundação e a comemoração do dia da padroeira permanecem como referência mito-histórica, na qual é a narrativa que toma relevância. Mas para outros grupos que participam da festa, a narrativa é menos importante do que a cerimônia festiva, pois em sua maioria desconhecem parte da história da fundação da cidade, ou mesmo toda ela. Também a escolha da padroeira é narrativa pouco conhecida além dos historiadores locais.

Como a história das origens é pouco lembrada e celebrada, a festa instaura-se assim como rito histórico, cuja relevância é ampliada devido a menor importância da narrativa. Para a maior parte dos festeiros e festejadores, a festa é a história com duplo sentido: enquanto vivida no presente e marca da temporalidade. Forma temporal cíclica, porque todo ano acontece e, ao mesmo tempo, linear, pois o calendário é referendado pela própria festa.

Os historiadores locais têm como prática o exercício contínuo da escrita nos jornais, nos trabalhos publicados, retomando a cada instante a perpetuação da história por meio da obra escrita – veículo primeiro desse grupo. Entretanto a comunidade está mais próxima da oralidade, quando se refere à história das origens e da própria padroeira e sua festa. A história dessa comunidade é primeiramente ágrafa, cultura da oralidade, na qual a palavra falada tem preferência, apesar da escrita ter seu espaço. A história dos historiadores é marcadamente diferente da história de outros grupos da comunidade, os quais têm preferência por outros recursos – como a oralidade e a memória – para formular a sua história.

O historiador tem como ofício o recurso aos documentos – preferencialmente escritos – para organizá-los e construir sua história escrita. O passado é classificado e nomeado pela seleção documental e pela caneta do profissional da história. Mas esse passado não é produto final, saído a partir de uma documentação “fria”. “O documento não é inócuo”¹⁷², nem carrega em si a objetividade. A história do historiador em Rebouças-Sumaré é antes uma construção feita e refeita a cada novo documento e nova imaginação do historiador.

¹⁷² LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Unicamp, 1996, p.547.

O poder institucional referendou a data de fundação em vista de suas relações e intenções, a partir de uma documentação selecionada pelos historiadores¹⁷³. A primeira data de fundação da cidade foi logo substituída por outra: a escolhida posteriormente pela Câmara de vereadores e sancionada pelo prefeito foi a de 26 de julho, dia da padroeira. Não só o documento não é inócuo como a história dos historiadores se tornou a história institucional.

A festa no tempo curto é meio de sociabilidade. No tempo do calendário é história que será escrita, lembrada e relatada. A festa é instante privilegiado porque se repete e a cada celebração marca o antes e o depois, assim como o calendário e os marcos históricos. Na história individual, as lembranças dos festeiros é a história reconstruída de forma singular, mas que interpõe na lembrança pessoal a história de outros, dos pais, dos amigos, dos parentes, dos vizinhos, da comunidade, da cidade e do campo. O dia da festa é a lembrança especial, porque reconstrói a história das relações sociais. Essas lembranças, não raras vezes, são vividas e sentidas de maneira mais intensa do qualquer história institucional. Aqui, a festa é o “evento” de Marshall Sahlins, ou seja, acontecimento significativo, transbordando de sentido para a comunidade que o reconhece¹⁷⁴.

Assim como o historiador se pauta nos documentos para escrever a sua história, os grupos que formam a comunidade, o quais não são de historiadores profissionais, se pautam em outros “documentos” para fazerem a sua história. Um dia depois da festa, ou mesmo anos depois, a recordação é um documento pessoal, porém que pertence a todos, pois relata o que é individual, mas também coletivo. As entrevistas revelaram que as recordações relatadas pelos mais velhos formam um sistema de memória, o qual transgride os limites individuais; primeiro porque essas recordações evidenciam as ações da coletividade e depois porque as memórias individuais narram acontecimentos significativos que pertencem a coletividade que relembra e não somente ao indivíduo que recorda.

Os dias de festa na memória individual marcam a quebra do ciclo do trabalho, dos dias profanos porque dedicados a esse mundo. A comunidade basicamente rural construía seu cotidiano com o tempo do campo, tempo do sol e da chuva, da noite e do

¹⁷³ Para Le Goff, o documento se transforma em monumento quando utilizado pelo poder. LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Unicamp, 1996, p. 545.

alvorecer. O sagrado da festa não é somente oposto lógico do profano, rotina do trabalho, é também seu complemento social, pois a vida da coletividade via no descanso sua irmandade com o sagrado. Assim, na pesquisa foi necessário além de pesquisar a festa, o sagrado por excelência, descobrir qual era o cotidiano vivido por essa comunidade.

A festa é a quebra do tempo profano e a instauração do sagrado social. Uma vez estabelecida como marco coletivo é, em última instância, categoria produzida como documento porque estará nos anais das memórias individual e coletiva, na forma de mito-história. O ritual festivo é para essa comunidade, um dos vários documentos que ela mesma produz para registrar sua memória e fazer sua história ágrafa ou escrita.

A memória social é, dessa forma, o conjunto de fragmentos que estão estilizados pelo tempo e pelo espaço, a qual se reconstrói como estrutura histórica, porque individual ou socialmente tem sistemática função de dar sentido ao conjunto vivido. A festa é parte desse sistema maior, assim como álbuns, fotografias na parede, lembranças individuais de ruas, festas e encontros, lugares que existem ainda, ou mesmo que residem somente na memória. A praça de ontem registra sentidos outros porque hoje a praça é outra, mas o sentido não se perdeu, pois durante uma entrevista, na conversa de duas irmãs, moradoras da antiga Rebouças, o sentido é recuperado: a cidade das décadas de 30 e 40 ressurgem a cada frase proferida. Mesmo o som do sino que toca marcando a quebra das horas durante a entrevista é mais uma confirmação que o passado é reconstruído naquele instante.

Muitas vezes os “memorialistas ágrafos”, integrantes da comunidade de Rebouças-Sumaré, conservam o registro escrito, documento ao qual o historiador profissional está acostumado. Pelas casas espalham-se registros de acontecimentos significativos como a pasta de criação de uma comunidade ligada à Igreja, a de São Sebastião; outro entrevistado guardava a sete chaves um abaixo-assinado contra o pároco local da década de 1940. Fragmentos de história de toda a comunidade. Mas qual história não é composta por esses fragmentos?

Para Lévi-Strauss, a diferença entre História e Antropologia (estruturalista) é que a primeira se dedica a estudar as expressões conscientes da vida social, enquanto a

¹⁷⁴ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p.15.

segunda pesquisa a estrutura inconsciente¹⁷⁵. A pesquisa da festa e de sua memória precisou de uma mediação entre esses dois termos, já que a festa reside tanto nas expressões conscientes dos festejadores como no processo inconsciente que percorre a festa. Os sentidos da festa surgem como o termo mediador das expressões consciente e das estruturas inconscientes, pois, por meio deles, é possível ter acesso ao sentido subjetivo do pesquisado sem infringir os limites do sentido objetivante do pesquisador.

A Antropologia que privilegia a hermenêutica dos sentidos, à medida que utiliza a história, examina os sentidos sob o prisma das intenções conscientes dos agentes sociais inseridos num contexto histórico-estrutural e permite então ao pesquisador a mediação entre a estrutura – no modelo objetivo – e os sentidos sociais – expressos e vividos nas subjetividades. As flores de crepom imersas nas festas da comunidade de Rebouças-Sumaré são símbolos, e portanto, conectam o conhecido e o desconhecido¹⁷⁶ – para o pesquisador e para os moradores. Marcados pela divisão simbólica dos tempos, rural e urbano, os moradores celebravam em suas procissões essa dualidade temporal, de espaço e também de grupos e suas simbólicas vividas. A flor de papel crepom é, dessa forma, síntese e mediação nesse conjunto de símbolos e seu tempo.

¹⁷⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996, p.34.

¹⁷⁶ Segundo Turner, “un símbolo es, pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido.” TURNER, Victor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madri: Siglo XXI, 1980, p. 53

Registros fotográficos

Foto 01: Mário França (autor). Vista da praça com o coreto e as barracas de tôleas e de leilões, num dia da festa de São Sebastião, na década de 1940.

Foto 02 e 03: Flores de crepom, as quais eram utilizadas para adornar os andores das procissões.

Foto 04: Sumaré, 1999. As senhoras que preparam o “Bolo de Sant’Ana” ao lado do imenso bolo, na creche da cidade.

Foto 05: Sumaré, 1998. Maquete do “Bolo de Sant’Ana” instalada perto da igreja.

Foto 06 Autor desconhecido. Sumaré, 1971(?). Desfile pelo centro da cidade dos cavaleiros para as comemorações do dia de aniversário.

Foto 07: Bairro do Cruzeiro, 1999. Procissão de N. Sr. ^a da Candelária. Andores com as imagens de São Benedito, Santo Antonio, São Sebastião e N. Sr. ^a da Candelária.

Autor das fotos 02-05 e 07: Ailton José Agostini.

Leis municipais de 1955 até 1999:

- 1) n° 11 de 18 de julho de 1955 que estabeleceu os feriados religiosos do município;
- 2) Projeto de lei n° 20/56 de Pe. José Giordano que dá nome de “Santana” e “Campinas” a duas ruas de Sumaré;
- 3) Projeto de lei n° 27/55 da Câmara Municipal de Sumaré – Projeto de lei n° 84/54 da Câmara Municipal de Campinas. Biografia de Luiz José Duarte.
- 4) n° 77 de 3 de abril de 1957 que autoriza a desincorporação de área;
- 5) n° 91 de 6 de junho de 1957 que dá nova delimitação ao perímetro urbano;
- 6) n° 527 de 21 de dezembro de 1964 que dispõe sobre a fixação da data de fundação da cidade de Sumaré;
- 7) n° 631 de 14 de dezembro de 1965 que revoga a lei 527;
- 8) n° 697 de 8 de março de 1967 que estabelece o dia do município;
- 9) n° 698 de 8 de março de 1967 que estabelece a data de fundação da cidade;
- 10) n° 699 de 8 de março de 1967 que estabelece feriados municipais;
- 11) n° 789 de 19 de novembro de 1967 que institui o brasão de armas da cidade;
- 12) n° 790 de 19 de novembro de 1976 que institui a bandeira do município;
- 13) n° 956 de 20 de junho de 1969 que altera os feriados municipais;
- 14) n° 1096 de 12 agosto de 1971 que oficializa o cognome para a cidade;
- 15) n° 1205 de 10 de dezembro de 1973 que altera os feriados municipais;
- 16) n° 1955 de 24 de maio de 1988 que dispõe sobre os feriados municipais;
- 17) n° 3341 que cria a “medalha 26 de julho”;

Decretos do poder Executivo desde a criação do município em 1955 até 1999:

- 1) n° 300 de 18 de setembro de 1967 que cria comissão organizadora dos festejos do centenário;
- 2) n° 1012 de 27 de junho de 1973 que institui a comissão organizadora das comemorações de 26 de junho;
- 3) n° 1146 de 28 de junho de 1974 que institui comissão organizadora de 26 de junho;
- 4) n° 1203 de 16 de dezembro de 1974 que institui comissão organizadora da semana da instalação do município;
- 5) n° 1330 de 16 de dezembro de 1975 que institui comissão organizadora da semana da instalação do município;
- 6) n° 1532 de 16 de dezembro de 1976 que institui comissão organizadora da semana da instalação do município;
- 7) n° 2526 de 11 de agosto de 1981 que institui a comissão das comemorações do aniversário da emancipação da cidade;
- 8) n° 3590 de 22 de julho de 1986 que institui a “Festa dos motoristas de Sumaré”;
- 9) n° 3682 de 15 de janeiro de 1987 que institui comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;
- 10) n° 4376 de 18 de junho de 1990 que institui comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;
- 11) n° 4988 de 07 de junho de 1993 que institui comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;
- 12) n° 5167 de 10 de junho de 1994 que nomeia membros para a comissão permanente;
- 13) n° 5252 de 06 de fevereiro de 1995 que institui comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;
- 14) n° 5253 de 06 de fevereiro de 1995 que nomeia membros para a comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;

- 14) n ° 5253 de 06 de fevereiro de 1995 que nomeia membros para a comissão permanente organizadora e promotora das realizações da administração municipal;
- 15) n ° 5518 de 17 de julho de 1997 que proíbe o tráfego de veículos para a realização da Festa de Sant'Ana;
- 16) n ° 5728 de 28 de maio de 1999 que cria e nomeia comissão dos festejos de aniversário do município;
- 17) n ° 5732 de 14 de junho de 1999 que nomeia membro para compor comissão.

Atas da Câmara municipal:

folhas 33-34 de 13/06/1955;
 folhas 39, 40 e 41 de 04/07/1955;
 folhas 41 a 44 de 11/07/1955;
 folhas 28B, 29 de 22/08/1960;
 folhas 253, 256 259B de 05/08/1963;
 folhas 01e 06 06/07/1970;
 folhas 01 a 04 de 27/07/1970;
 folha 01 de 17/07/1972;
 folhas 01 e 02 de 02/08/1973;
 folhas 01 e 02 de 05/08/1974;
 folhas 01, 04 e 05 de 18/08/1975;

Periódicos:

- 1) Sem notas do Jornal. Campinas, Quinta-feira, 4 de setembro de 1947: "Sumaré – parcela viva e progressista do município de Campinas", recorte da Biblioteca municipal de Campinas;
- 2) Jornal "Correio Popular", 26 de julho de 1968: "Sumaré Cidade Centenária – 1868-1968";
- 3) Jornal "Diário do Povo", 27 de julho de 1968: "Festa do centenário de Sumaré durou o dia todo";
- 4) Jornal "Correio Popular", 28 de julho de 1968: "Sumaré comemorou o seu 1 ° centenário";
- 5) Jornal "Correio Popular", 07 de agosto de 1968: "Centenário de Sumaré na Câmara dos Deputados";
- 6) Jornal "Correio Popular", 26 de julho de 1969: "Mais um aniversário de Sumaré";
- 7) Jornal "Diário do Povo", 25 de julho de 1970: "Sumaré em festa de 102 ° de aniversário";
- 8) Jornal "Correio Popular", 26 de julho de 1973: "Sumaré está em festa hoje: 105º aniversário";
- 9) Jornal "Folha de São Paulo", 25 de novembro de 1973: "Sumaré bairro e Sumaré cidade, a homonímia que provoca prejuízos";
- 10) Jornal "Diário do Povo", 20 de julho de 1974: "Sumaré: 106 anos de fundação";
- 11) Jornal "Diário de São Paulo", 23 de julho de 1974: "Sumaré festejará 106 anos";
- 12) Jornal "Diário do Povo", 04 de janeiro de 1975: "Município de Sumaré fez 20 anos";
- 13) Jornal "Correio Popular", 10 de janeiro de 1975: "Sumaré comemorações da emancipação";
- 14) Jornal "Correio Popular", 18 de julho de 1975: "Prefeitura Municipal de Sumaré 1868 – 1976 convite";
- 15) Jornal "Diário do Povo", 23 de julho de 1976: "Sumaré viu apresentação da Sinfônica de Campinas";
- 16) Jornal "Correio Popular", 25 de julho de 1976: "Sumaré comemora amanhã 108 anos de fundação";

- 17) Jornal “Diário do Povo, 20 de julho de 1977: “Dia 26 o município vai comemorar 109 anos de vida”;
- 18) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1977: “Nas indústrias, o progresso”;
- 19) Jornal “Diário do Povo”, 28 de julho de 1977: “Sumaré: programa da música foi sucesso”;
- 20) Jornal “Diário do Povo”, 03 de janeiro de 1978: “Sumaré comemora seus 23 anos de município”;
- 21) Jornal “Diário do Povo”, 22 de julho de 1978: “Continua a Festa para comemorar o 110º aniversário”;
- 22) Jornal “Correio Popular”, 23 de julho de 1978: “Sumaré: 110º aniversário da cidade”;
- 23) Jornal “Correio Popular”, 25 de julho de 1978: “Sumaré: 110º aniversário da cidade”;
- 24) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1978: “Sumaré: 110 anos de fundação”;
- 25) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1978: “Muita festa, para comemorar os 110 anos”;
- 26) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1978: “O ideal dos desbravadores está vivo”;
- 27) Jornal “Correio Popular, 26 de julho de 1979: “Ao redor da Capela, surgiu e cresceu Sumaré”;
- 28) Jornal “Correio Popular, 26 de julho de 1979: “Uma tranquilidade que o povo gosta”;
- 29) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1979: “Inaugurações e festas para comemorar aniversário”;
- 30) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1980: “Sumaré, Ano 112”;
- 31) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1980: “Mensagem do Executivo”;
- 32) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1980: “Quilombo – Rebouças – Sumaré nomes que registram a história”;
- 33) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1980: “112º Aniversário e Dia da Padroeira”;
- 34) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1981: “Sumaré comemora hoje os 113 anos de fundação”;
- 35) Jornal “O Estado de São Paulo”, 26 de dezembro de 1982: “Sumaré arrecada muito mas enfrenta problemas”;
- 36) Jornal “Diário do Povo”, 10 de junho de 1989: “Urgência para evitar o colapso: ninguém festeja recorde de crescimento”;
- 37) Jornal “O Estado de São Paulo”, 6 de março de 1990: “Sumaré cresce e a violência aumenta”;
- 38) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1991: “Sumaré: 123 anos de progresso”;
- 39) Jornal “Correio Popular”, 26 de julho de 1991: “Sumaré completa 123 anos e tenta conter crescimento desordenado”;
- 40) Jornal “Folha de São Paulo”, 26 de dezembro de 1991: “Crescimento populacional em Sumaré foi o maior da região segundo o censo”;
- 41) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1992: “Os 124 anos de um Pólo Industrial”;
- 42) Jornal “Folha de São Paulo”, 26 de julho de 1994: “Sumaré: 126 anos”;
- 43) Jornal “Diário do Povo”, 26 de julho de 1995: “Emancipação de distrito ameaça Sumaré”;
- 44) Jornal “Correio Popular”, 16 de maio de 1999: “Sumaré cresce e preenche vazios urbanos”;
- 45) Jornal “Correio Popular”, 17 de julho de 1999: “Muro conta a História do Brasil e de Sumaré”;
- 46) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 01: “Sumaré comemora 128 anos sem qualquer festividade”;
- 47) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 09: “Sumaré completa 128 anos nesta Sexta-feira” ;

- 48) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 10: “Sumaré comemora o dia da padroeira”;
- 49) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, páginas 09 e 10: mensagens parabenizando a cidade da Câmara Municipal enviadas pelo prefeito, pelo departamento de água e esgoto e pelo hospital da cidade;
- 50) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 01: propaganda da 5ª Festa do peão de boiadeiro de Sumaré;
- 51) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 12: “Curiosidades de Sumaré”;
- 52) Jornal “A voz”, 26 de julho – 02 de agosto de 1996, página 12: mensagens de vereadores e partidos políticos parabenizando a cidade pelo seu aniversário;
- 53) Jornal “Tribuna Liberal” de 28 de julho de 1996, página 01 anunciando os eventos que comemoram o aniversário da cidade;
- 54) Jornal “Tribuna Liberal” de 28 de julho de 1996, página 08: “Passeio ciclístico agita cidade hoje, às 9 horas”;
- 55) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, página 01: “Sumaré, 131 anos”;
- 56) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, página 05 do Suplemento especial: “Construções perdidas no tempo”;
- 57) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, página 05 do Suplemento especial: “Do rural ao urbano”;
- 58) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, página 06: mensagem do banco Banespa parabenizando a cidade por seu aniversário;
- 59) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999 : Suplemento especial de aniversário “Sumaré, 131 anos” paginas 01 a 04;
- 60) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999, página 05: coluna “Click”;
- 61) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999 : Suplemento especial de aniversário “Sumaré, 131 anos” paginas 07 e 08;
- 62) Jornal “Tribuna Liberal” de 25 de julho de 1999: coluna “in close”;
- 63) Jornal “Tribuna Liberal” de 27 de julho de 1999, página 01: “Comemorações: missa para Sant’Ana conta com 800 fiéis”;
- 64) Jornal “Tribuna Liberal” de 27 de julho de 1999, página 04: “Bolo já é tradição”;
- 65) Jornal “Tribuna Liberal” de 27 de julho de 1999, página 02: Editorial “Festas e promessas”;
- 66) Jornal “Todo dia” de 25 de julho de 1999, página 01: “Willis vai para sorteio em exposição”;
- 67) Jornal “Todo dia” de 25 de julho de 1999, página 04: programação dos eventos para a comemoração do aniversário da cidade;
- 68) Jornal “Todo dia” de 25 de julho de 1999, página 01: “Aline Rodrigues é a Miss Sumaré”;
- 69) Jornal “Todo dia” de 25 de julho de 1999, página 10: “Aline é eleita a Miss Sumaré de 1999”;
- 70) Jornal “TodoDia”, 07 de março de 2000, página 03: “Carnaval esquentava vendas na Região”;
- 71) Jornal “TodoDia”, 07 de março de 2000, página 05: “Desfile em Hortolândia homenageia todo o Brasil”;
- 72) Jornal “TodoDia”, 08 de março de 2000, página 03: “Foliões trocam clubes pelo carnaval de rua”;
- 73) Jornal “TodoDia”, 09 de março de 2000, página 12: “Havaí 71 não leva troféu”;
- 74) Jornal “Tribuna Liberal” , 09 de março de 2000, página 02, editorial: “País de festas”;
- 75) Jornal “A voz”, 11 a 17 de março de 2000, página 04: “Carnaval de Hortolândia e Sumaré foi sucesso”;

Anexo

Cidade Orquídea

Não é uma cidade qualquer,
é uma força de progresso e trabalho
que a cada dia que passa, cresce em Sumaré,
casas decentes, mansões diversas, casas simples,
assim compõem Sumaré, chão brasileiro de nações europeias,
nortistas e paulistas
aqui vivem, por serem bem recebidos pela cidade orquídea.
Cidade linda, de meninas lindas e belos garotos,
homens e crianças a todo instante pisam neste chão gigante.
Cidade de muitos habitantes, fazendeiros, sitiantes
industriais, funcionários públicos, metalúrgicos
e qualquer outro serviço, todos parecem ser iguais.
Ribeirão Quilombo, rio raso que divide a cidade em duas,
embaixo, em cima, centro e vilas,
ligado por uma ponte que é entrada, e a saída,
lá há muitos anos por um engenheiro construída.
Cidade querida, povo devoto, firme,
desse progresso renovador da união e serviços,
é Sumaré hoje, um dos mais elogiados no rosto de quem aqui vive,
no olhar de quem aqui vive.
A cidade orquídea, Sumaré, Sumaré, pedaço importante prá quem aqui visita,
és grande em tantos lugares, portanto, é cidade que mais cresceu.

João Roberto Florentino Pereira. Bilhete no tempo.

Sumaré: Divisão de Cultura, 1988,

se expande
e explode em bairros.
Oh!, muralhas de blocos e pedras,
monstruosos abismos de concreto e cal,
prisioneiros invisíveis do silêncio.
Lar dos aflitos que pranteiam a madrugada,
abrigo sigiloso de amantes do prazer e da aventura.
E encontro de namorados que fogem das aulas
em busca da vida
Num momento sublime.
Filosofia
concretismo Solidão;
(política, economia, social),
Solidão total.
Acima de voz há muros altíssimos
que cercam, restringindo o meu canto,
deixando apenas um sonho amargo:
De barreiras vencidas e fronteiras ultrapassadas.
Mas apesar, embora, ao redor de tudo,
me entusiasmo saber;
que rodeá-lo, aprendi subi-lo
E do alto ao mundo gritar;
os mistérios que há e vejo:
POR DE TRÁS DOS MUROS E DO SILÊNCIO DA CIDADE.

Gilmar Ribeiro da Silva. Momentos... (II concurso municipal de poesia).
Sumaré: Dep. de Cultura, 1986.

Bibliografia

- AMARAL, Rita de Cássia. *Festa à brasileira: significados do festejar no 'país que não é sério'*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1998.
- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1995.
- _____. *O sentido dos outros: atualidade da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- AZZAN Jr., Celso. *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Unicamp, 1993.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BALANDIER, George. *O poder em cena*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- BAROJA, Julio Caro. *Le carnaval*. Paris: Gallimard, 1979.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, USP, 1981.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BLOCH, Marc, *Introdução à história*. 6^a ed. Portugal: Europa-América, s.d.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 5^a ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

- _____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.
- _____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- _____. *A escola dos Annales - A revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Unesp, 1991.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1963.
- CARDOSO, Ruth C. L. (org.) et al. *A aventura antropológica*. São Paulo: Paz e terra, 1997.
- CARELLI, Mário. *Carcamano e comendadores - os italianos de S. Paulo da realidade à ficção - 1919-1930*. São Paulo: Ática, s.d.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: s.n., 1954.
- CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro; Forense universitária, 2000.
- _____. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.
- CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 2v.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

COIMBRA, Maria Célia Crepschi. *Nossa Senhora Achiropita no Bexiga: uma festa religiosa do catolicismo popular na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1987.

_____. *Num tempo e num espaço, fora do tempo e fora do espaço: um estudo do ciclo junino em Piracicaba*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1992.

DaMATTA, Roberto. "Carnavais, Paradas e Procissões: Reflexões sobre o mundo dos ritos". *Revista Religião e Sociedade* n. 1 CER e ISER, Rio de Janeiro, 1977.

_____. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

_____. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEL PRIORE, Mary L. *A serração da velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro*, in: ISTVÁN, Jancsó, KANTOR, Iris (orgs). *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2000.

_____. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à nova História*. São Paulo: Ensaio, 1992.

_____. *História do estruturalismo*. São Paulo: Ensaio, 1993.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1988.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Juan. *Festas e civilizações*. Fortaleza: Univ. Fed. do Ceará, 1983.

ECO, Umberto. *O signo*. Lisboa: Presença, 1981.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- _____. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Cosmos, 1977.
- FANTIN, Márcia. *A cidade dividida: dilemas e disputas simbólicas em Florianópolis*. Florianópolis: Cidade futura, 2000.
- FENTRESS, James ; WICKHAM, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992.
- FERREIRA, Maria Nazareth. O espetáculo etrusco em Ladispoli. *Extraprensa Latinoamericana y Caribe: conhecer para transformar*. São Paulo, n ° 07, nov. 1999.
- GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- _____. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp, 1990.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Unicamp, 1999.
- GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925.
- HEERS, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Europe, 1988.
- HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (orgs). *As invenções das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1979.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

- HUTTER, Lucy Maffei. *Imigração italiana em São Paulo de 1902 a 1914 - O processo imigratório*. São Paulo: Inst. de estudos brasileiros, CESP, 1968.
- ISAMBERT, François André. *Le sens du sacré; fête et religion populaire*: Paris: Minuit, 1982.
- LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins fontes, 1990.
- _____. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- _____. *Le charivari*. Paris: EHESS, 1981.
- _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1993.
- LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.
- _____. *Antropologia estrutural*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.
- _____. *Minhas palavras*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. *Mito e significado*. Rio de Janeiro: Edições 70, s.d.
- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- LIMA, Luiz Costa (org.) et al. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- MACEDO, Neusa Dias de. *Iniciação à pesquisa bibliográfica*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor et all. *Santana de Parnaíba: memória e o cotidiano*. Relatório de pesquisa. São Paulo, CEDAC, 1984, mimeo.

- _____. *Festa no pedaço - cultura popular e lazer na cidade de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. "Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles", in: Moreira, Alberto da Silva (org). *Sociedade global, cultura e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- _____. *Tribos urbanas: metáfora ou categoria*, in: *Cadernos de Campo*, n.2, São Paulo, USP, p.48-51.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, TORRES, Liliam de Lucca (orgs). *Na metrópol: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1966.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. *A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais*, in: *Rev. Instituto de estudos brasileiros*, São Paulo, USP, 1992.
- MORAIS FILHO, M. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. *A romaria do Divino Pai Eterno: uma festa para a cidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 2000.
- OLIVEIRA, Paulo de Salles. *Vidas compartilhadas: cultura e co-educação de gerações na vida cotidiana*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp/Paralelo15, 1998.
- _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.
- OZOUF, Mona. *La Fête révolutionnaire - 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1986.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1978.

- RANGLES, W. G. L. et al. *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *Teoria da interpretação - o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- SALLES, Elisa Regina Torquato. *A festa de Nossa Senhora da Piedade: Lorena, vale do rio Paraíba do Sul*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP, 1999.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz, GOMES, Nilma Lino (orgs). *Antropologia e história: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição: cultura e desenvolvimento no município de Cunha*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. London: Penguin Books, 1976.
- THOMPSON, Paul. *Voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- TOLEDO, Francisco A. de. *Uma história de Sumaré: das sesmarias à indústria*. São Paulo: IMESP, s. d.
- TRINDADE, Liana Maria S. *As raízes ideológicas das teorias sociais*. São Paulo: Ática, 1994.
- TURNER, Victor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madri: Siglo XXI, 1980.
- _____. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

VOVELLE, Michel. *Les metamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820.*
Paris: Aubier-Flammarion, 1976.