FAZENDO FESTA: AS FESTAS RELIGIOSAS COMUNITÁRIAS NO LITORAL NORTE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

Gervásio Toffoli
Universidade de Santa Cruz do Sul

Resumo: Alicerçado em pesquisa de campo e conceitos retomados em minha dissertação de mestrado busco, neste artigo, discutir algumas referências para uma interpretação das festas religiosas comunitárias. Mais do que a preservação de um mito de origem, o caráter religioso das festas é inserido como uma tentativa de apropriação, por parte do aparelho eclesiástico, no sentido de constituir uma organização social fundamentada na identidade religiosa. Pautando-se pela investigação do processo histórico em que se define um modelo de festas pela sua particularidade religiosa na homenagem aos santos, a análise volta-se para as festas como a instauração de um tempo favorável para delimitar e reinventar espaços na emergência de uma nova compreensão de comunidade.

Palavras-chave: comunidade, festas religiosas, religiosidade, tradição.

Keywords: community, mysticism, religious festivals, tradition.

No campo da antropologia tornou-se corrente, na perspectiva do que propôs Marcel Mauss (1974), a análise de um determinado acontecimento específico como um *fato social total*. Na impossibilidade de recolher e estudar tudo o que constitui o conjunto da realidade de uma determinada sociedade, decidiu-se muitas vezes pelo estudo da totalidade a partir de fatos aparentemente parciais, grávidos do todo. Na mesma trilha, as festas religiosas foram ganhando destaque nas descrições e análises como um espaço e tempo privilegiados, onde determinado grupo social ou sociedade dava-se a conhecer. Nesse sentido, caracterizaram-se como um momento diferente do cotidiano pela intensidade e complexidade das relações aí expressas através de símbolos e ritos peculiares. Alguns autores vêm sendo mencionados

como clássicos nessa área, como é o caso de Caillois, Isambert e Duvignaud. As festas adquiriram um caráter de análise porque um tempo de rompimento pela extravagância instalada (Isambert, 1982), tempo de efervescência e excessos, para atualizar um período criador (Caillois, 1950) e ainda um tempo de caos, tempo de transgressão e fuga de determinadas estruturas sociais (Duvignaud, 1983). Pierre Sanchis (1983, p. 36), seguindo nas trilhas de Durkheim (1978), viu nas festas um tempo de “desordem ordenada”. Tempo e espaço reguladores da vida social. Um tempo específico da sociedade em relação consigo mesma, diferente daquele de todos os dias. Adquirindo um destaque pela intensidade do que é vivido, as festas sugerem essa idéia de rompimento com o cotidiano instalando um tempo outro, um tempo novo. “Uma festa está vinculada a uma data e é ela uma data. Uma data de festa é um elemento do tempo que se distingue de outros por suas qualidades particulares.” (Czarnowski, [s.d], p. XXXVIII apud Isambert, 1982, p. 149, tradução minha).

Na sociedade em processo acelerado de transformações sociais, assiste-se a uma redefinição das festas religiosas em novos espaços reconstruídos. Não são apenas resíduos de um agrupamento relativamente primitivo, mas, antes, um espaço sempre novo, no qual símbolos e ritos não só expressam senão inventam e ordenam o cotidiano. Assume-se a festa no contexto da religião como espaço e tempo privilegiados para visualizar e interpretar expressões e valores de um determinado grupo social porque, neste empreendimento também de afirmação da identidade, ele se dá a conhecer.

Pensar a festa é pensar uma sociedade que se expõe não apenas expressando uma ordem que se sustenta e reproduz no cotidiano, mas também um momento significativo de reafirmação, reconstrução, reinvenção e, até, de subversão dessa mesma ordem.

No exercício de interpretação das festas religiosas, a opção por alguns grupos sociais do litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul, mais especificamente nas Encostas da Serra, deveu-se pela possibilidade de uma análise antropológica em uma área que foi apresentando características peculiares. Os dados foram coletados no período que compreende os anos de 1998 a 2000.

Embora a intenção inicial objetivasse uma descrição e compreensão da religiosidade no catolicismo popular em suas variadas manifestações, o fenômeno religioso passou a ser analisado mais como uma das dimensões construtoras de identidade e definidoras do protagonismo dos atores sociais no processo de construção e controle de seu espaço. Na delimitação da área de pesquisa, a opção por dois agrupamentos rurais específicos, então identificados como comunidades, construiu-se por alguns critérios. Morro do Forno, no município de Morrinhos do Sul, por tratar-se de uma das comunidades que se caracterizam como *fim de linha*,¹ ou seja, instituída historicamente em um espaço geográfico com fronteiras delimitadas. O seu relativo isolamento físico permitiu a hipótese de um grupo social historicamente distinto, com possibilidade de reconstrução dos elementos identitários específicos. Outra comunidade, São Sebastião, no município de Três Forquilhas, tornou-se oportuna pela possibilidade de um estudo comparativo: um espaço geográfico de passagem, em contato constante com outros agrupamentos e particularmente uma realidade que permite a transversalidade tanto étnica quanto religiosa. Sendo uma comunidade de predominância religiosa católico-romana, situa-se em uma área de colonização alemã de tradição evangélico-luterana. Do ponto de vista étnico, reunindo elementos da tradição alemã, açoriana e com presença significativa de famílias negras e japonesas, estas instaladas nas últimas décadas.

Mais do que uma descrição do fenômeno religioso, através das festas religiosas abriu-se um espaço de análise e um exercício de compreensão de uma realidade social.

¹ Essa caracterização, própria dos habitantes, refere-se à comunidade cujo acesso se dá exclusivamente até as suas residências, não servindo de passagem para nenhuma outra comunidade.

AS FESTAS: UM ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO DAS TRADIÇÕES

Uma primeira constatação, uma vez descritas e analisadas as festas locais, traz à tona a idéia de que as mesmas não se caracterizam pela reprodução de um mito ou modelo original. Em cada uma das comunidades rurais observadas, a busca pela origem das festas religiosas, especificamente na identificação com um santo, perde-se num horizonte não bem definido. O processo de colonização observado na região² exigiu, já aos pioneiros habitantes, um espaço de negociação dos valores transportados na bagagem de migrantes. Distante de instituições sociais reguladoras da ordem,³ os grupos transformaram-se em protagonistas de uma redefinição das tradições. O que até então delimitava um grupo étnico passou a ser negociado no processo de afirmação de uma nova identidade a ser construída. O agrupamento social exigiu negociações em que as diferenças passaram a ser reapropriadas como elementos de integração mais do que discriminação. As festas instituíam-se, então, como momento privilegiado de encontro e *invenção das tradições* (Hobsbawm; Ranger, 1997). Em sua dimensão comunitária familiar, como espaço privilegiado para “arranjar” casamentos, as festas eram também o espaço de construir arranjos sociais. Ritos e tradições foram sendo apropriados e reafirmados em novos contextos.

Sem perderem a dimensão do sagrado, pelas rezas, crendices e superstições, aquelas festas sociais eram ainda o espaço de expressão da religiosidade. Nos quintais das residências, num sistema de rodízio, semanalmente

² Embora a identificação de uma certa predominância da origem alemã, devido a um grupo de colonizadores instalados na primeira metade do século XIX, alguns dados analisados na perspectiva dos casamentos constituídos por ocasião da *formação* da comunidade do Morro do Forno dão conta de um processo de miscigenação étnica, com significativa presença do elemento nativo (indígena) e açoriano.

³ Especialmente quanto ao processo de colonização alemã, há uma incidência ao afirmar que os colonos teriam se incorporado aos costumes locais como reflexo de uma situação de abandono que forçara uma fusão com nativos, provocando uma *nacionalização prematura* (Barroso, 1999; Schaeffer, [1985?]; Selau, 1995, 1999). A mesma hipótese pode-se estender aos colonos açorianos e italianos que se estabeleceram na região.

o grupo *improvisava*⁴ suas festas – reconhecidas como *serenatas*, numa espécie de rompimento do ritmo cotidiano da semana. Anterior às festas religiosas comunitárias, de caráter público, há uma matriz de caráter privado ou familiar, onde a comunidade vai assumindo o *status* de família extensa.

A APROPRIAÇÃO DAS FESTAS PELO RELIGIOSO

Um caráter particularmente religioso das festas dá-se quando se estabelece um projeto de *organização das comunidades*. Esse conceito de *organização* insere-se com o estabelecimento de um aparelho eclesástico institucionalizado pela presença mais sistemática de padres e a conseqüente criação de paróquias.⁵

Como herança de uma cultura ocidental, o cristianismo, quer pelas expressões protestantes, quer pelas expressões católico-romanas, introduz um modelo de estrutura social que busca institucionalizar uma determinada ordem. O projeto de construção de salões comunitários e igrejas atendia a esse interesse. Sua implantação reconstrói a organização social, determinando o surgimento de uma administração do poder de forma centralizada. As festas passam de um caráter familiar particular para um caráter público e, sob a apropriação de um modelo de catolicismo, definem-se pela particularidade do religioso, expresso sob o título de festa de padroeiro(a). Po-

⁴ O que é definido por informantes como *improviso* observava rituais próprios tanto no que diz respeito ao desenvolvimento do encontro quanto no preparo dos alimentos consumidos, assim como nas rezas e danças que marcavam este momento.

⁵ No meio evangélico também é recorrente essa idéia. O pastor Augusto Kunert registrou, em relação à região, “uma terra e uma população que exalava abandono”, constatando também “uma situação deprimente das comunidades”. Motivou-se para uma “difícil tarefa de organização”, propondo uma atividade integrada entre a “comunidade religiosa” e a “comunidade civil”, assim como “uma necessária superação da discriminação entre as confissões religiosas”. E conclui seu relatório: “Reorganizada a Paróquia, restaurada a igreja, melhoradas as condições da casa pastoral e recuperado o estado deprimente do cemitério, promovemos, em outubro de 1950, uma bela festa.” (Kunert, 1999, p. 259).

rém, como poderemos constatar, este movimento desencadeado pela presença e *acompanhamento* mais sistemático das igrejas será ainda resgatado pelos grupos sociais como espaço de definição e afirmação de uma identidade própria.

Enquanto distantes de uma orientação centralizada, os festejos desenvolviam-se com uma singularidade mais popular, mais sincréticos e secularizados. Com o advento da presença dos padres e pastores, as festas passam a ser um espaço de disputa pelo controle sobre a organização social da comunidade. Organizar significava, inicialmente, compor uma administração capaz de canalizar as festas com um fim econômico, para sustentação de uma estrutura-modelo onde os recursos capitalizados como lucro seriam orientados para a manutenção de uma igreja, salão e os serviços prestados pela autoridade religiosa.⁶

O que vai imprimir um caráter explicitamente religioso à festa é a homenagem ou as *honras* a um santo ou santa, tendo um deles como padroeiro(a). Para a comunidade, santo e missa, pela forma e pelos ritos – mais do que pelo conteúdo, passam a desempenhar um papel de *continuum* com a dimensão profana do complexo festa.⁷ A observação de campo aponta para uma religiosidade que se constrói mais pelo ato de fazer festa em honra ao santo, e menos pelos rituais de devoção diante da imagem ou dos espaços construídos como sagrados. Em uma das comunidades observadas, encerrados os rituais da missa e uma breve procissão, o pequeno templo, então ocupado como espaço do sagrado, foi tomado pelos presentes para

⁶ “[...] os padres alemães quando chegaram aqui começaram a estruturar as capelas, porque antes não tinham. Os padres começaram a estruturação e observância de certas normas”. Referia-se ao fato de que nas festas “todo mundo festejava junto, comia churrasquinho, bebia, todo mundo [...] tudo muito bonito [...] todo mundo participava, e também não sobrava nada. Depois a gente começou a controlar um pouco as Comissões então o dinheiro que entrava também ficava no caixa.” (depoimento de padre Delai em entrevista concedida no dia 9 de janeiro de 2000).

⁷ A relação com o santo pode ser uma expressão simbólica das relações sociais construídas no cotidiano (Zaluar, 1983) e o comportamento na relação com os padroeiros(as) como um modelo norteador da relação entre as pessoas (Oliveira, 1985).

ajeitarem-se em função do almoço. O próprio altar de celebração da missa, uma vez despojado dos objetos específicos do culto religioso, serviu de mesa para que um grupo familiar ali degustasse o churrasco adquirido na festa. O que se destaca, nesse caso, é uma forma de religiosidade expressando-se pelo ritual do estar lá. Participar da festa, que ostenta um adjetivo de *religiosa*, já é por si uma expressão de religiosidade. A ausência de expressões convencionadas como devocionais não denuncia uma negação do sagrado e também não parece anunciar o advento de práticas inseridas num contexto de secularização por um suposto processo de urbanização do campo. É antes uma manifestação religiosa diferenciada das expressões que tradicionalmente se construíram em torno dos santos e que caracterizam o catolicismo popular no Brasil. Não é o caráter religioso o motivo da festa. A dimensão do sagrado encontra-se imbricada no ritual festivo do encontro. A institucionalização das festas, pela sua particularidade religiosa em homenagem a um santo, é um instrumento na tentativa de controle das expressões do sagrado. Será uma reapropriação que se define a partir da centralização do poder religioso na figura hierárquica dos padres com extensão para um grupo de lideranças cooptadas por um *projeto pastoral*. Há uma pastoral pragmática insistente no caráter religioso da festa como centro das festividades.

Com o aparecimento dos salões comunitários que passam a centralizar e administrar as expressões de fé e de festa, surge uma disputa pelo controle das festas. Neste sentido, santo e missa tornam-se também o campo de colisão entre uma orientação oficial e popular. A dimensão religiosa é uma arena de enfrentamento pela legitimidade da festa, um “campo fechado onde povo e aparelho hierárquico simultaneamente colaboram e se digladiam” (Sanchis, 1983, p. 100). A missa será um bem que o padre possui e o grupo social deseja. Definir ou negociar a missa passa a ser, de certa forma, um exercício e embate de poder. Este ritual, como um capital religioso, é um *capital simbólico escasso* (Bourdieu, 1987, p. 27-69) que nas festas transforma-se em poder simbólico disputado. Por um lado, se a missa institui a oficialidade do religioso das festas, por outro, as manifestações populares expressam um sagrado que não se limita ao tempo e espaço desse

ritual. Pensar a religiosidade popular no contexto das festas exige inserir-se no conjunto das relações que constituem a festa, para além das missas e procissões e para além dos santos e santas. Na afirmativa de que não se constrói festa sem missa, insere-se esta outra de que também não há festa religiosa e muito menos homenagem a santo se não houver a “festa” com muita comida, bebida, música e dança. A ausência de um destes elementos é suficiente para questionar a festa religiosa. O religioso da festa não se constrói pela missa e pelo santo e sim por um *continuum*, como um sistema de convivências em meio a um *tempo quente* de relações.

O TEMPO E ESPAÇO DA FESTA RELIGIOSA

O período das festas também tem seu tempo, mas é antes definido dentro de um sistema de diversos tempos que ordenam o cotidiano. Não apenas um tempo único e isolado, simplesmente *extraordinário* como *tempo de rompimento* com todos os demais tempos. O tempo da festa é mais um tempo no conjunto das relações sociais marcadas por tempos distintos e, ao mesmo tempo, imbricados. A instauração da festa exige sim a experiência de um tempo outro que o do cotidiano, mas um tempo negociado e relacionado com outros tempos. O tempo da festa não se opõe apenas ao tempo cotidiano. Pensar a festa não é estabelecer um corte no tempo, mas antes pensar uma experiência inserida na continuidade do ordenamento social. No pensamento de Franca Alacevich, o tempo da festa insere-se hoje numa *sociedade da flexibilidade* de tempos; a festa mede o tempo social, porém não é possível considerar distintamente trabalho e festa (Alacevich; Zamagni; Grillo, 1999).⁸ É um “curto tempo quente” (Brandão, 1986)

⁸ “Se si pone dal punto di vista della società, infatti, non è possibile considerare distintamente lavoro e festa. [...] Festa e tempo sono tradizionalmente stati due concetti strettamente legati: la festa scandisce il tempo sociale, ordina il calendario; ma, nel cointempo, il tempo dedicato alla festa si oppone radicalmente al tempo di lavoro, dunque la festa colora di sé, per opposizione, il tempo di lavoro.” (Alacevich; Zamagni; Grillo, 1999, p. 10, 20).

onde se condensa o que se faz aos poucos no dia-a-dia (Teixeira, 1988). Um tempo de relações sociais, construídas e reconstruídas como sistemas simbólicos, capazes de expressar e reafirmar concepções de vida e de mundo (Geertz, 1989). Um tempo de “análise da vivência de um hábito, de uma tradição” e assim, um tempo de percepção do “estilo de vida e identidade na relação cotidiana de um grupo” (Eckert, 1992, p. 56). Então sim, a festa pode ser interpretada como um *exercício* de rompimento, possível porque inserido em um tempo onde o cotidiano é desafiado, posto em crise. Vive-se esse tempo de forma específica, como *tempo de festa*. Tempo definido no *imaginário social*, portanto, sempre possível de desconstruções e reconstruções. Ou, como afirma Roberto Da Matta (1998, p. 78): “Por serem momentos básicos de redefinição (ou desconstrução) da ordem, as festas se associam a períodos específicos (e especiais) de tempo e espaço.”

No caso analisado neste artigo o tempo das festas é sempre definido num processo de negociações. Não é a festa que define o tempo, mas a festa insere-se num tempo que lhe é favorável pela visibilidade no âmbito regional. Assim, sem estranheza, a data litúrgica dos santos, que obedece a um calendário definido pela instituição eclesial, nem sempre será a referência. Santo Antônio, que tem sua data litúrgica em 13 de junho, na comunidade do Morro do Forno é celebrado no mês de agosto. O tempo da festa aparece aqui distinto do que se tem analisado em grandes eventos regionais como romarias a santuários (Alves, 1980; Ecker, 1992; Sanchis, 1983; Zaluar, 1983). É um tempo específico, tempo de festa, mas constantemente reconstruído dentro do tempo ordinário. Um tempo em negociação e, porque não, em conflito com outros tempos.

O fator determinante do tempo das festas não se restringe a um mito de origem ou a fatores litúrgicos e cronológicos ditados pela tradição, e sim, antes, a fatores sociais reinventados a partir das circunstâncias em que se reconstróem as relações em cada ano. Assim, o tempo da festa é marcado por uma série de outros tempos que se cruzam. Não é mais a festa que determina o tempo, como foi analisado em sociedades mais simples, mas o próprio tempo das festas é uma apropriação que se redefine num processo de negociação entre os vários tempos de uma sociedade.

De igual forma, o espaço da festa é antes um espaço no imaginário, constantemente reconstruído por um sistema complexo de relações. A festa religiosa comunitária não confirma apenas um espaço geográfico. É antes um espaço periodicamente reafirmado e freqüentemente reinventado no conjunto de espaços em que a vida social se move. Assim como o tempo é interpretado na relação a outros tempos, também o espaço é uma construção que se estabelece no conjunto de outros espaços. A festa é o tempo de delimitar e reinventar espaços, assim como é também um espaço de confrontar e definir tempos.

FESTA DA COMUNIDADE OU UMA COMUNIDADE EM FESTA?

Dois fatos etnográficos tornam pertinente uma discussão sobre o conceito de comunidade.

Por ocasião de uma festa da padroeira, na localidade denominada Chapada do Morro Bicudo, em maio de 2000, deslocava-me até o salão e igreja – oficialmente inaugurada nesta festa, para acompanhar a missa e os festejos do domingo. Passando pela última “propriedade” antes de chegar ao espaço em que se realizava o evento, deparei-me com um grupo de homens organizando uma carga de bananas, diante de uma casa em que foi possível também avistar algumas mulheres e crianças. Aproximava-se das 11h., quando já deveria estar em andamento a missa prevista para as 10h30. Posteriormente, indagando sobre a identidade religiosa dessa família, obtive a confirmação de constituírem-se como família de católicos. Daí minha surpresa: por que, naquele momento, estariam aí aquelas pessoas enquanto *sua* comunidade estava em festa, inclusive inaugurando a *sua* igreja? Tratava-se não apenas de um ato isolado, mas recorrente também em outras localidades.

Um segundo fato: iniciava a madrugada do domingo, embalado pelos festejos da novena em honra a São Jorge, na comunidade do Morro do Forno, quando nos sentamos nos fundos do salão comunitário. Éramos um

grupo de cinco pessoas, comentando sobre os participantes da festa. Ocupavam o salão aproximadamente mil pessoas, das quais em torno de 700 haviam aí jantado. Aproximadamente 300 jovens somaram-se a esse grupo a partir da 23h, quando se iniciavam as danças. Meus interlocutores eram membros das equipes de serviço da festa, incluindo-se o presidente da comunidade. Surpreendeu-me a afirmação de que o total de presentes não ultrapassava a 30% o número de pessoas moradoras *da comunidade*. Alguns teimaram em afirmar que não atingira 20%. Ou seja, em torno de 70% a 80% das pessoas que estavam na festa não eram pessoas *da comunidade*. São os considerados *gente de fora*. Dos que estavam, uma parte significativa exercia alguma função de serviço, e outros ou eram festeiros ou noveneiros. Eram relativamente poucos os *membros da comunidade* que estavam na festa simplesmente como participantes, sem envolvimento em atividades de organização e coordenação. No conceito de quem organiza, participar da festa é para “os de fora”.

No domingo, por ocasião do almoço, os números não divergem significativamente, isto é, a festa continua sendo uma festa para os que *vêm de fora*. Na missa da festa, domingo, há mais pessoas da comunidade geográfica do que na missa de novena, embora o número total de participantes seja menor.⁹ E um número significativo de pessoas que participam do evento religioso, sendo do local, não almoçam no salão.

Diante desse diagnóstico, a problematização: é uma festa *da comunidade* ou festa *na comunidade*? O que significa para a comunidade geográfica a festa? Até que ponto é um referencial para criar ou afirmar identidade? Como os participantes *de fora* se integram na festa? Buscar uma resposta a essas questões nos remete a um estudo que ultrapassa a *metodologia culturalista* dos estudos de comunidade, sobre os quais, durante muito tempo, a antropologia no Brasil se ancorou. Tomava-se por referência determinada *comu-*

⁹ É comum que na missa do domingo, os noveneiros, que constituem o público-alvo da missa da novena, não participem. Os que participam dos festejos normalmente chegam para o almoço.

nidade ecológica (Woortmann, 1972), recolhia-se o “máximo” disponível de dados e estudavam-se os fatos, aplicando-lhes categorias de entendimento. Olhava-se a comunidade como um fato total a ser descrito.¹⁰ As festas, por exemplo, eram estudadas a partir da função e significado para um determinado grupo social ou *agregado humano* que se entedia como comunidade.¹¹ Toda uma perspectiva de ver as festas como um tempo de rompimento com o dia-a-dia do grupo social, um tempo outro diferenciado do ritmo cotidiano, supunha uma certa homogeneidade do grupo e, conseqüentemente, a homogeneidade do cotidiano no grupo.

Romper com a *metodologia culturalista* de um estudo de comunidade coloca-nos diante de novos métodos de interpretação, questionando inclusive a amplitude do conceito de comunidade. Algumas análises têm se voltado para esta problemática. O envolvimento crescente com sociedades mais complexificadas, na pluralidade do meio urbano, priorizou a passagem metodológica do estudo de uma *comunidade ecológica* (Wortmann, 1995), ou *comunidade de vizinhança* (Weber, 1998), ou então, comunidade geográfica, como prefiro aqui denominar, para uma comunidade sociológica.

Quando o estudo volta-se para uma comunidade, em que os limites geográficos definem as fronteiras a partir das quais o grupo é identificado, tais fronteiras são antes estabelecidas em relação a uma outra margem. Ou seja, a comunidade é fronteira enquanto se estabelece em relação com outras comunidades. O que é importante não é a fronteira que delimita o grupo, mas o que estabelece a fronteira. Assim como em Barth (1998, p. 189) encontramos a definição de um grupo étnico pelas fronteiras mais do que pelo conteúdo cultural, constituindo-se como “categorias de atribuição

¹⁰ Klass Woortmann escreve interessante artigo em que desenvolve uma crítica aos *estudos de comunidade*, por onde teria penetrado os estudos antropológicos no Brasil. Crítica construída especialmente sobre o método do *culturalismo*. Apresenta como proposta não estudar esta ou aquela comunidade, mas este ou aquele problema científico, numa totalidade que opera simultaneamente todos os níveis de integração, referindo-se à sociedades globais (Woortmann, 1972).

¹¹ Ver, por exemplo, as etnografias que se tornaram referência para o estudo de Alba Zaluar (1983).

e identificação realizada pelos próprios atores, com a característica de organizar a interação entre as pessoas”, também as comunidades, embora não étnicas, definem-se a partir das fronteiras. As comunidades rurais, que por muito tempo reduziram-se a esses limites geográficos, encontram hoje, nas festas, um espaço de abertura e redefinição de fronteiras. Ao mesmo tempo em que aí buscam afirmarem-se diante de outros grupos, permitem a apropriação de novas identidades. Por um lado, se as festas constituem-se como espaço de expressão e confirmação de uma identidade comunitária, por outro, instauram um espaço e tempo de negociação e, conseqüentemente, de reinvenção de identidade.

UMA COMUNIDADE EM FESTA

Ainda que apenas 20% a 30% dos que freqüentam os festejos sejam pertencentes à comunidade geográfica em que a festa é sediada, o *tempo da festa* intervém no conjunto social de seus habitantes. Mas a festa não tem um mesmo efeito e nem se expressa através de uma prática comum a todos. É festa *da comunidade*, enquanto expressão de um grupo social que se identifica pela origem na ocupação e preservação de um espaço comum, que necessita ser afirmado em relação a outros grupos que ocupam outros espaços.

Os festejos, enquanto rituais que se desenvolvem nos dias da festa, são ações de uma parcela do grupo que personifica a comunidade geográfica. Esses representam e encarnam o grupo social. Os que foram eleitos como “Diretoria Comunitária” ou “Comissão da Igreja”, assim como todas as lideranças que desempenham uma função ou serviço, assumem seus papéis também em nome de uma comunidade, e sentem-se representantes como tais.

Este sentimento de pertença ao grupo que se afirma nas festas é uma expressão que ultrapassa as fronteiras da identidade exclusivamente religiosa. Assim, tanto na comunidade do Morro do Forno, com presença de uma família luterana¹² e aproximadamente uma dezena de famílias evangélicas

¹² Membro da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB).

pentecostais,¹³ como também na comunidade de São Sebastião, com aproximadamente 30 famílias “evangélicas”,¹⁴ as pessoas não católicas não ficaram alheias aos festejos. Depoimentos recolhidos em ambas as localidades atestam que estas famílias também colaboram com suas *doações para a igreja*, mesmo que “não participem na festa”. Um testemunho verificou-se na comunidade de São Sebastião pelo envolvimento mais direto de não católicos: dos três casais de festeiros, dois eram evangélicos.

Uma má festa não é apenas *motivo de vergonha* para a equipe organizadora. É também para a comunidade geográfica que se assume como tal, porque a festa é um momento dessa comunidade se expor diante de outras comunidades. E essa exposição tem seus rituais e suas regras, que são assumidas por uma espécie de *coletividade* do grupo. A organização e o que é “oferecido” tornam visível a comunidade diante dos outros. Aproxima-se, em parte, ao que Sérgio A. Teixeira define como a *festa da cidade*, afirmando que nos municípios com menor densidade populacional a festa é uma expressão que leva as pessoas a “vivenciarem com intimidade e interesses comuns o que se passa no seu universo global imediato”, ou seja, assiste-se nesses grupos menores a uma “pré-disposição para o desenvolvimento de sentimentos comuns totalizadores, apesar das agudas clivagens que ostentam” (Teixeira, 1988, p. 24). A festa aparece como uma *instrumentalização* para promoção do grupo social, em se tratando da afirmativa de identidade comum no espaço que ocupa. Ainda que não participe, o residente dessa área geográfica comum identifica a festa como festa de *sua comunidade*. Sente-se representado nas equipes que organizam os festejos. A preocupação em se fazer presente, no domingo à tarde, momento em que se verifica a presença mais significativa dos moradores do local, pode ser expressão da necessidade de confirmar o desempenho da festa, pelo que, então, é observado e comentado. E será sempre o momento de também se manifestar visível.

¹³ Em sua maioria membros da Igreja Assembléia de Deus. Algumas pessoas foram indicadas como membros da Igreja Universal do Reino de Deus.

¹⁴ Membros da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Um dos rituais de participação e envolvimento verifica-se também numa prática ainda conservada nos grupos sociais observados: a prática do *pedincho*. Um grupo de representantes da equipe de organização, normalmente ligados à diretoria comunitária, e mais freqüentemente composto por mulheres, visita as casas situadas no espaço geográfico da comunidade, solicitando e arrecadando “doações para a festa”. Tradicionalmente, as ofertas tinham na *galinha caipira*, ou *galinha de colônia*, o protótipo da “oferta pro santo”. Doavam-se também outras espécies, como: ovos, polvilho, farinhas, açúcar, azeite, aipim, ou preparos como pudim e bolos. Hoje, mantida a tradição, modificou-se o conteúdo da oferta.¹⁵ Apesar das reinvenções, mantém-se a oferta como uma forma de participar na festa, mesmo sem estar presente.

Da mesma maneira, o que é oferecido aos *de fora* é uma espécie de identificação da comunidade. Na constituição do cardápio, de um lado, preserva-se um elemento de identidade regional: a *galinha com rosca* no jantar da novena¹⁶ e, por outro, a necessidade de afirmar algum diferencial específico da comunidade como grupo social. Uma manifestação simbólica através da qual a comunidade apresenta-se aos outros.

¹⁵ A galinha caipira não mais é preparada e servida nos *manjares* da festa. Doar uma galinha é doar o equivalente a um frango, pelo valor de mercado, ou adquiri-lo em espécie, ofertando-o no salão comunitário.

¹⁶ Procurou-se investigar sobre a origem desse prato típico das festas, especialmente a rosca, mas nenhum dos informantes soube precisar. Há um consenso em afirmar que, “desde criança, sempre conhecemos a rosca deste jeito”. Sabe-se, no entanto, que não se caracteriza por uma tradição dos imigrantes italo-gemânicos, que tinham o pão de trigo e milho. Também não é de origem africana ou açoriana. Na tradição nativa (indígena) temos o manuseio da mandioca com os derivados: farinha e polvilho, de onde conhecemos o beiju – ver Van Velthen (1996, p. 17-19) – que é diferente da rosca assada em forno. Nesse quadro, proponho a hipótese de que a “rosca com galinha” tenha sido resultado de um processo de integração cultural e, como tal, tem se caracterizado como um elemento de afirmação de identidade regional.

No caso do prato típico da região, o cardápio é apresentado como uma linguagem.¹⁷ E para que haja comunicação é importante que se fale uma mesma língua. O mesmo cardápio é a linguagem comum de comunicação entre as comunidades. Fugir dessa linguagem, mudando o cardápio, é, ao mesmo tempo, renunciar ao grupo maior de pertença. É afastar-se de um código de linguagem comum. Por esse motivo, as tentativas de mudança na culinária do grupo partiram de pessoas *de fora*, que chegaram como festeiros(as) e quiseram inovar. Porém, sempre encontraram resistência. Algumas tentativas de modificar os rituais da comensalidade, assim como o cardápio, são referenciadas como tentativas frustradas.

Em se tratando de uma rede de comunidades ou grupos sociais, a mesma linguagem que os unifica como região é exercitada para qualificar as diferenças, que podem ser acrescidas como incrementos alimentares. Nesse sentido, há sempre uma evidente preocupação em oferecer um diferencial. Na comunidade do Morro do Forno, por exemplo, insiste-se em afirmar que aí as galinhas são assadas no forno “como antigamente e não como as outras comunidades, que fazem no espeto”,¹⁸ tornando-se um atrativo de participação. Outro elemento diferenciador é o “tatuzinho” preparado na comunidade, com a especificidade de que “este tipo de tatuzinho só é preparado aqui em nossa comunidade”.¹⁹ Na comunidade de São Sebastião,

¹⁷ Segundo Ishige (1997, p. 18), o ato de alimentar-se é “um meio de comunicação que permite a cada um manifestar sua identidade dentro de um grupo”. Também Lévi-Strauss ([s.d.], p. 169-173), em seu clássico *O Triângulo Culinário*, por meio de um sistema de oposições entre o que é estruturalmente o cultural e o natural numa culinária particular, aponta a cozinha como uma linguagem que traduz inconscientemente a estrutura de uma sociedade. Ainda sobre a alimentação como um sistema simbólico de expressão da identidade de um grupo, ver Maciel (1996a, 1996b).

¹⁸ Conforme depoimento de morador do Morro do Forno, em entrevista do dia 5 de janeiro de 2000. Em relação a isso, verificou-se, posteriormente, que na maioria das “outras comunidades”, o frango também é “assado no forno”.

¹⁹ Depoimento de morador da comunidade de Morro do Forno, em entrevista do dia 5 de janeiro de 2000. O *tatuzinho* caracteriza-se por preparo onde uma porção de carne moída e temperada é envolta em outra carne denominada de matambre, fritas em gordura animal. Quando pronto, o aspecto do preparo toma forma de um tatu, animal típico da região, caçado e muito apreciado em manjares.

prepara-se uma modalidade diferenciada de rosca e também são oferecidos, no *bazar de vendas*, os *rosquetes de álcool*,²⁰ típicos daquela comunidade.

Assim, preservado um prato de identidade regional, criam-se elementos de identidade específica, através de iguarias pelas quais os moradores, presentes ou não nos rituais da festa, sentem-se incluídos enquanto diferenciados de outros grupos. Pode-se afirmar que o grupo social, aqui identificado pela comunidade geográfica, possui uma identidade definida e expressa através das festas, como espaço e tempo privilegiado de manifestar-se a si mesmo e aos outros. Não apenas como a definição de uma identidade fixa a ser perpetuada, mas antes uma identidade reconstruída a partir de experiências populares (Da Matta, 1998, p. 72-81). A festa torna-se, assim, “o espaço onde a sociedade se reconhece e escreve a sua história tal como ela a compreende” (Amaral, 1998, p. 112).

Ainda na cozinha dos salões, por ocasião das festividades, está retratado um pouco da miscigenação social construída. O processo de identidade étnica dessas comunidades é antes um processo definido sobre a base de uma *bricolage* social. Não houve um grupo que, predominantemente, tenha preservado suas tradições étnicas impondo-as aos demais como identidade.²¹ A preservação de uma identidade não se sustenta em um mito de origem étnica comum, mas através de uma definição que precisa ser sustentada no presente. As festas são esse momento de afirmação de identidade no presente. O que é servido – *galinha com rosca*, quer ser uma das expressões simbólicas dessa identidade.

²⁰ Um preparo elaborado com massas que contém, em sua composição, uma porção de álcool ou cachaça.

²¹ Com isso não estou negando a discriminação racial, especialmente em relação ao nativo e ao negro. O que estou afirmando é uma miscigenação que se construiu graças à resistência do meio popular em preservar e negociar tradições muitas vezes veladas, mas sobreviventes em costumes que se reinventaram com a participação de vários elementos de diferentes tradições.

A identidade se faz com história e, num certo sentido, sem ela. Pois se a história inventa a memória, é a sociedade que, salientando certos acontecimentos em vez de outros, constitui as recordações e os valores – aquilo que é inscrito no corpo social como o que não pode ser esquecido e deve ser perseguido, dramatizado e reconstruído. (Da Matta, 1998, p. 76).

Outro elemento comum, que diferencia uma comunidade geográfica, é o templo e salão. Quanto maiores, mais destacada é a imponência da comunidade. Também aqui, observada uma linguagem comum, as construções passam a ser um espaço de disputas e afirmação de uma identidade. Sem perder a uniformidade de um estilo comum, as dimensões são assumidas como expressão da força e poder comunitários. Pela obra erigida, define-se um conceito da comunidade que “está bem” e “comunidade que não está tão bem”. Assim, na tradição da comunidade de São Sebastião, preserva-se a memória de que evangélicos e católicos não mediram esforços para construir esses marcos de identidade. O terreno da atual igreja foi doação de família evangélica. Da mesma forma, na atual construção do salão comunitário, sempre houve a colaboração de não católicos, porque a igreja e salão são expressão de uma comunidade geográfica que extrapola as fronteiras religiosas.

O evento da festa é significativo para todo o corpo social. Um modelo condensado de relações sociais. Torna-se assim, um “poderoso aglutinador em torno de uma generalizada idéia de identidade regional” (Alves, 1980, p. 102).

Embora uma parte significativa da comunidade não participe dos festejos, o espaço da festa passa a ser um espaço de prestígio ou não do grupo social comunitário diante das outras comunidades. Nesse sentido, justifica-se a importância de que a presença majoritária nos festejos constitua-se por *pe-soas de fora*, porque é para elas que se faz a festa, com o objetivo de mostrar-se.

A COMUNIDADE DA FESTA

Sem desconsiderar o item anterior, em que afirmo a importância e influência da festa no ritmo de vida de uma determinada comunidade geográfica, bem como na definição de sua identidade, a festa instaura também

um novo momento e uma nova experiência de comunidade, que extrapola as fronteiras geográficas. Quem vive mais intensamente os rituais da festa, enquanto fato social de relações, não é a comunidade geográfica. Mais do que uma festa *da comunidade*, uma festa *na comunidade*. Os atuais cartazes de divulgação do evento expressam essa perspectiva no próprio título: “Festa em Honra a Santa Terezinha *em* Morro do Forno” ou “Festa em Honra a São Sebastião *em* Rio da Invernada” (grifos meus).

Por ocasião dos festejos, embora compostos por uma maioria *de fora*, os atores constituem-se normalmente por um grupo de não estranhos. Uma pessoa que chega pela primeira vez logo é distinguida pelo olhar atento dos presentes, que também buscam informações sobre o “novato”. Mesmo assim, conforme foi relatado, “se chega um estranho, sempre está acompanhado de um conhecido”.²²

Apesar da divulgação dos festejos ser expressa de forma pública, a presença está vinculada a um convite individual e formal de alguém já ligado à festa, seja como membro da comunidade que organiza ou como já participante em outras festas. Isso demonstra que existe, entre os frequentadores, um sentimento de pertença a um grupo comum, de forma já preestabelecida. Para muitos, torna-se o espaço de encontro e vivência social comunitária. Participar periodicamente de festas é um exercício de vida social, porque aí se reencontram como grupo social. A festa é mais do que um encontro, é reencontro.

Um dos principais elementos motivadores da participação em festas tem sido o convite formalizado, que se distingue em duas modalidades. Um é o convite feito pelos moradores da localidade em que acontece a festa, geralmente por iniciativa dos membros das equipes organizadoras. Em contrapartida, o convidado sente o compromisso de responder positivamente para que possa, um dia, também retribuir o convite e ser atendido. O convite é uma forma de intimação. E só é feito a pessoas que, de alguma forma, possuem um vínculo com quem convida ou com a comunidade

²² Depoimento de participante na festa de São Jorge, Morro do Forno, em 30 de abril de 2000.

geográfica em que se realiza o evento. Entre os participantes “de fora” destaca-se a motivação do “encontrar-se com gente que é parente e conhecida e que há tempo não se vê”.²³ A influência mais significativa na participação das pessoas não é o convite escrito ou o recado enviado, mas *quem* convida e a *forma* de convidar.

A definição de um quadro de convidados é também delimitação de uma comunidade que se articula em torno da festa. O endereço mais comum desses convites está dentro de uma rede estabelecida ou por parentes-co ou por amizade. Os convidados situam-se em comunidades geográficas vizinhas, mas também em áreas distantes. Nesse caso, trata-se de convite direcionado a pessoas que um dia participaram ou pertenceram a esse mesmo grupo social. É um convite de retorno à “comunidade de origem”.

Outra modalidade em destaque é o convite dos festeiros. Embora uma diferenciação no processo de escolha, que pode ser por leilão, por indicação ou por livre opção, a definição de festeiros tem facilitado para que pessoas que não pertencem geograficamente à comunidade em que se realiza a festa possam ser indicadas ou inscrever-se como tal. E isso tem se verificado com frequência. É comum os festeiros constituírem-se como “pessoas de fora”, que buscam um espaço para expressar prestígio. A função primeira e principal desses atores é “levar gente para a festa”. Especialmente “gente de fora”. O festeiro assume, como função, ser uma espécie de anfitrião da promoção. Desvia-se assim, de um modelo de festeiros analisados em outras festas religiosas de comunidade.²⁴

Uma primeira determinação, e quase que exclusiva para os festeiros, nas festas observadas, é convidar noveneiros. Trata-se de um convite oficia-

²³ Depoimento por ocasião da festa de São Jorge, Morro do Forno, em 30 de abril de 2000.

²⁴ Alba Zaluar (1983) salienta os festeiros em sua função simbólica de representar um tipo ideal entre os que detêm os recursos e seus dependentes. Uma espécie de idealização dos padrões de relação entre membros de classes sociais distintas, o que implica uma identificação dos festeiros como “pessoas de posses” na própria comunidade. Pierre Sanchis (1983), ao analisar as festas e romarias de Portugal, compreende os festeiros incluídos no conjunto dos organizadores da festa, implicando “trabalho e responsabilidades” que se traduzem num investimento também financeiro.

lizado em nome dos organizadores da festa, dirigido a uma determinada pessoa, sendo convencionalmente extensivo à família. O número de noveneiros para cada festeiro tem variado, mas há um sinal evidente de que a quantidade de noveneiros atesta o prestígio dos festeiros. Na festa de Santa Terezinha, no Morro do Forno, em 1999, foram anunciados 51 noveneiros para um grupo de 29 festeiros. No início de 2000, na comunidade do Rio da Invernada, os 10 festeiros apresentaram 92 noveneiros. Na festa de São Sebastião e São Luiz, na comunidade de São Sebastião, 3 casais de festeiros apresentaram respectivamente 22, 34 e 42 casais, perfazendo um total de 98 noveneiros. O nome dos festeiros e seus respectivos noveneiros, juntamente com a programação da festa, são divulgados em cartaz, também definido como “convite” da festa, distribuído nos principais espaços públicos da região.

No prestígio dos festeiros está um dos “segredos” para uma “boa festa”, com significativa participação. Ou então, a participação dos noveneiros é expressão e confirmação do prestígio construído pelo festeiro. Essa importância é destacada em dois momentos rituais da festa. O primeiro deles, por ocasião da missa da novena, no sábado à noite. Após uma procissão de entrada que percorre o trajeto do salão até o templo, o ritual da missa inicia-se com a apresentação dos festeiros e noveneiros processando-se da seguinte forma: primeiramente é anunciado o festeiro seguido de seus respectivos noveneiros convidados. A cada apresentação, o convidado deve manifestar-se juntamente com sua família, o que é atenciosamente conferido pelo público presente. Um segundo momento ritual desenvolve-se no interior do salão de eventos. Há um espaço que se mantém reservado para festeiros e noveneiros, formando o que é definido por “mesadas”. Ou seja, cada festeiro confraterniza com seu grupo de noveneiros em torno a uma grande mesa comum. E assim procede-se no sábado à noite e domingo ao meio-dia. O prestígio do festeiro não é medido apenas pela quantidade de nomes divulgados em cartaz, mas conferido pela presença na novena e festa, expresso pela *mesada* que se forma no interior do salão.

Alguns elementos dessa construção de prestígio puderam ser conferidos no desenvolvimento da festa de Santa Terezinha, em Morro do Forno, no ano de 1999. O título de festeiro foi arrematado, já na festa em 1997, por um dos moradores, conhecido como Joca, pelo valor *fora do comum*

estipulado em R\$ 2.500,00. Desde então, esse *patriarca* definiu como festeiros todos os filhos e filhas, com suas respectivas famílias, que se incumbiram de convidar os noveneiros. Por ocasião da festa, compareceu também uma excursão procedente de Foz do Iguaçu, do Estado do Paraná, composta por migrantes dessa comunidade, juntamente com outras pessoas acompanhantes. No domingo à tarde, quando os excursionistas estavam por se despedir, *seu* Joca tomou a palavra e, em público, agradeceu a presença dos visitantes. Lembrou, aos da comunidade, que estas pessoas *vindas de fora*²⁵ aí estavam por causa dele: “Essa gente que veio do Paraná e de São Leopoldo, foi por mim que vieram, vieram por minha causa.”²⁶

Preserva-se ainda o costume através do qual, por ocasião dos festejos da novena no sábado à noite, as despesas do festeiro com comidas e bebidas, assim como de seus respectivos acompanhantes, “correm por conta” dos noveneiros. A situação inverte-se no domingo, quando o festeiro assume as despesas do noveneiro e seus acompanhantes. Todo esse ritual de relacionamento demonstra sustentar-se na lógica do *dom e contra dom* (Mauss, 1974). São relações que não se sustentam apenas pela equivalência, uma vez que é muito mais dispendioso ao festeiro pagar as despesas de seus noveneiros, que podem chegar a 40, do que o inverso, ou seja, 40 noveneiros pagarem as despesas de um festeiro. A construção de uma relação a partir da atitude do dar sustenta-se em outro princípio que não o do “utilitarismo”. “A dádiva não é uma coisa, mas uma relação social. Ela é mesmo a relação social por excelência.” (Godbout, 1999, p. 16). O sentimento de dar, ou a “sedução da dádiva”, assim como a sedução do receber e retribuir, estabelecem e fortalecem o círculo de relações. Uma forma de fortalecer e construir redes sociais, uma dádiva que possui um “valor de vínculo” (Godbout, 1999, p. 200-201). Sustenta-se, nesse ritual de trocas, mais do que a expressão de uma rede de relações, a reconstrução de um relacionamento que precisa ser

²⁵ Além de um ônibus de Foz do Iguaçu (PR), também havia dois ônibus de São Leopoldo (RS). Nas festas do Morro do Forno, a presença de excursões é significativa. Deve-se especialmente pelo grande número de migrações para centros urbanos ocorridas nas últimas três décadas.

²⁶ Parte do discurso proferido pelo festeiro Joca por ocasião do encerramento da festa da padroeira Santa Terezinha, no Morro do Forno, em 3 de outubro de 1999.

reafirmado para além das fronteiras geográficas de uma comunidade. Constroem-se aí, nesse espaço da festa, novos vínculos comunitários. A comunidade de referência para o grupo social deixa de ser a comunidade geográfica e passa a ser o grupo que se encontra por ocasião do evento. Uma relação que precisa ser confirmada de festa em festa.

Outro recurso para atrair a participação de *gente de fora*, é o convite direcionado a pessoas cuja origem está ligada à própria comunidade, quer se trate de migrantes e seus familiares ou então por laços de parentesco, contraídos com pessoas de outras comunidades geográficas.

Outro quadro de participantes é formado pelos *habitados a festas*. Aqueles que não dependem de convite para participarem. Participam porque gostam das festas e vêem nelas um espaço privilegiado de vivência social.

Observa-se ainda, de forma significativa, a presença dos jovens que, no conjunto da festa, constroem o seu tempo e o seu espaço ritualizado no momento das danças. O jovem que não participa acompanhando a família chega após os ritos religiosos da missa e também após os ritos de comensalidade. Usando uma expressão dos próprios jovens, “chega para o baile”. É essa a alternativa de encontro que eles disponibilizam na região: “aqui é a única maneira de se encontrar com os amigos e com o grupo”.²⁷ Outra alternativa é partir para centros urbanos mais próximos, o que se torna mais dispendioso e difícil.

Questionados sobre as relações que se constroem entre os jovens presentes na festa, obtivemos este depoimento:

Da turma dos jovens, todo mundo se conhece. Se chegar alguém estranho, todo mundo sabe que é estranho. Todo mundo conhece os carros e as motos. Até se roubam uma moto a gente fica sabendo quem foi [...] Se tirasse o teto e olhasse por cima ia ver um monte de tribos. O salão está cheio de tribos e cada um fica com sua tribo.²⁸

²⁷ Depoimento em entrevista por ocasião da festa de São Jorge, Morro do Forno, em 29 de abril de 2000.

²⁸ Depoimento em entrevista por ocasião da festa de São Jorge, Morro do Forno, em 29 de abril de 2000.

Retomando com os jovens uma reflexão sobre a definição das *tribos*, ficou claro que o elemento determinante na construção desses agrupamentos não é o fato de pertencer a uma comunidade geográfica. As *tribos* constituem-se a partir da parceria e amizade definida nas escolas e *compromissos* que surgem a partir do encontro nas festas. Ou seja, a festa é o espaço de construir *tribos*, um agrupamento que extrapola a referência geográfica.

Como já foi salientado, este quadro de fatos destacados permite a afirmação de que os agrupamentos sociais constantemente são redefinidos por uma rede de relações que encontra na festa sua expressão.

Patrick Champagne (1977) analisa as festas campesinas na França pós-guerra e define a instauração de um modelo em que as festas se constituem, na comunidade, muito mais como uma festa para os outros. A *comunidade* é apenas o espaço de concretização. Estabelece essa análise dentro de um processo de “evolução das festas”, responsável por esta descaracterização dos valores campesinos tradicionais. Segundo esse mesmo autor, diante do “fim da autonomia comunitária no domínio cultural e simbólico” estaria surgindo nas *festas à antiga* um modelo de reapropriação das festas comunitárias campesinas (Champagne, 1977, p. 77, tradução minha). Em parte concordo com essa distinção entre a festa *da comunidade* e festa *na comunidade*. Porém, na conjuntura em que se construíram as festas observadas, não se trata da descaracterização de um modelo campesino de festa, senão do reavivamento de um modelo de comunidade descentralizada do controle institucional, que se estabeleceu no processo de “organização de comunidades”. Não se perdem os vínculos comunitários, como querem entender alguns, mas, antes, reconstroem-se a partir de um novo espaço, não mais determinado pela geografia, e cada vez menos influenciados pelo controle de uma estrutura regionalizada.

As festas religiosas comunitárias, como hoje se apresentam no litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul, tendem a propor um novo modelo de comunidade social, em que os referenciais de pertença rompem com as fronteiras estabelecidas pelo modelo tradicional de organização. Vive-se, por um dia, um modelo de comunidade idealizado. Uma espécie de “paracomunidade” (Sanchis, 1983, p. 319). A *tribalização* dos grupos, apontada

pelos jovens, parece expressar um novo modelo de relações sociais e, por que não, um novo modelo de vivência da experiência religiosa.

Uma nova compreensão de comunidade, não mais geográfica, pode também apontar-nos o processo de instauração de novas comunidades religiosas e um novo jeito de viver a religião. A religiosidade, mais do que pela devoção, expressa-se no ritual da festa. Participar de uma festa em honra a um santo é por si uma atividade religiosa. O sagrado é presença nesse conjunto que, na prática destes grupos sociais populares, nunca esteve separado em relação a um “profano”. Viver a religiosidade é muito mais um reconstruir o espaço do sagrado, num espaço comunitário reinventado, do que a pertença a uma comunidade determinada pelo geográfico.

É possível ler também uma resistência do protagonismo popular na condução da história. Nossas leituras de textos sociais, com frequência, são municiadas pela interpretação de um determinismo das superestruturas e ideologias dominantes como condutoras da ordem social. Aos “pobres” e “subalternos” restaria o percurso de caminhos traçados. Não é essa, porém, a realidade que vejo desvelar-se à nossa frente, quando mergulhamos na complexidade de uma simples festa religiosa comunitária. Assim como os pioneiros do litoral norte do estado, distante das instituições de poder, experimentaram a liberdade de construir a história, também hoje os atores sociais, que compõem a massa popular, reinventam a história simplesmente “fazendo festa”.

REFERÊNCIAS

ALACEVICH, Franca; ZAMAGNI, Stefano; GRILLO, Andrea. *Tempo del lavoro e senso della festa*. Torino: San Paolo, 1999.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O Carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia. A alternativa da festa à brasileira. *Revista Sexta-Feira*, ano 2, n. 2, p. 108-115, abr. 1998.

BARROSO, Vera Lúcia. *Açorianos no povoamento do litoral norte do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edições EST, 1997.

_____. *Os alemães em Santo Antônio da Patrulha – as colônias...* In: ELY, Nilza H.; BARROSO, Vera Lúcia M. (Org.). *Raízes de Terra de Areia*: IX Encontro dos Municípios Originários de Santo Antônio da Patrulha. Porto Alegre: Edições EST, 1999. p. 180-192.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-228.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-69.

BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Saint-Amand: Editions Gallimard, 1950.

CHAMPAGNE, Patrick. La fête au village. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 17/18, p. 73-84, 1977.

DA MATTA, Roberto. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e da identidade brasileira. *Revista Sexta-Feira*, ano 2, n. 2, p. 74-81, abr. 1998.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ECKERT, Cornelia. Passado e presente de devoção na padroeirados mineiros de carvão: estudo da festa de Santa Bárbara no Brasil e na França. In: ORO, A. P.; TEIXEIRA, S. A. *Brasile França: ensaios de antropologia*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992. p. 55-77.

ELY, Nilza H.; BARROSO, Vera Lúcia M. (Org.). *Raízes de Terra de Areia*: IX Encontro dos Municípios Originários de Santo Antônio da Patrulha. Porto Alegre: Edições EST, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

ISHIGE, Naomi. O Homem, o comensal. *Correio da Unesco*, ano 15, n. 7, p. 18-21, jul. 1997.

KUNERT, Augusto E. As comunidades do Litoral Norte... In: ELY, Nilza H.; BARROSO, Vera Lúcia M. (Org.). *Raízes de Terra de Areia*: IX Encontro dos Municípios Originários de Santo Antônio da Patrulha. Porto Alegre: Edições EST, 1999. p. 246-261.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Triângulo Culinário. In: SIMONIS, Ivan. *Introdução ao estruturalismo*. [s.l.]: Moraes Editora, [s.d.]. cap. 5, anexo II, p. 169-173.

MACIEL, Maria Eunice. Introdução. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 7-8, jan./jun. 1996a.

_____. Churrasco à gaúcha. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 34-48, jan./jun. 1996b.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. v. 2. p. 39-184.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: D. Quixote, 1983.
- SCHAEFFER, Ignácio José. Três Cachoeiras: breve relato histórico da fundação de Três Cachoeiras. Três Cachoeiras: [s.n], [1985?].
- SELAU, José Krás. *Colônia São Pedro: um pouco de sua história*. Porto Alegre: Evangraf, 1995.
- _____. *Imigração alemã em Torres: por quê?* Torres: Jornal Gazeta, 1999.
- TEIXEIRA, Sérgio Alves. *Os recados das festas: representações e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.
- VAN VELTHEN, Lúcia Hussak. Comer verdadeiramente: produção e preparação de alimentos entre os Wayana. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 10-26, jan./jun. 1996.
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- WORTMANN, Hellen. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1995.
- WOORTMANN, Klaas. *A antropologia brasileira e os estudos de comunidade*. Universitas, Salvador, n. 2, jan./abr. 1972.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.