

## **A produção de reconhecimento num contexto popular: devoção e narrativa contemporâneas<sup>1</sup>**

The production of recognition in a popular context: contemporary devotion and narrative

*Régis de Toledo Souza\**

*André Luiz da Silva\*\**

### Resumo

Dentro da dinâmica de lutas de reconhecimento da cultura popular do vale do Paraíba paulista, identificamos sujeitos responsáveis pelo registro e pela transmissão oral das narrativas de grupos devocionais do catolicismo popular. Atualmente, para sistematizar o registro de suas narrativas, verificamos que alguns sujeitos populares apropriam-se das técnicas e tecnologias antes exclusivas dos profissionais (jornalistas e pesquisadores) que geralmente não participam do cotidiano dos sujeitos populares. Constatamos que, ao realizarem esse movimento, esses sujeitos populares passaram a ocupar um espaço de coexistência de vários discursos que disputam os sentidos dessas práticas religiosas, criando uma circularidade dos significados que colocam um desafio para os próprios pesquisadores, pois os discursos e práticas dos pesquisadores tornam agora mais complexas as interpretações das devoções populares e de seus sujeitos. Nas novas narrativas dos especialistas “nativos” existe o uso de categorias assimiladas da lógica de domínios exógenos mais amplos que se fazem presentes em seus cotidianos.

Palavras-chave: Devoção popular; Busca de reconhecimento; Medição cultural.

### Abstract

Within the dynamic of struggles for recognition of popular culture in Paraíba Valley, state of São Paulo/Brazil, we identified individuals responsible for the register and oral transmission of narratives of devotional groups of popular Catholicism. Nowadays, to systematize the register of their narratives, we verified that some individuals of these groups appropriate techniques and technologies which were once exclusive to professionals (journalists and researchers) that generally do not participate in the individual's everyday life. It was observed that, by making this movement, these popular Catholics started to occupy a space of coexistence of several discourses which fight for the meanings of these religious practices, creating a circularity of meanings that challenge the researchers, since their discourses and practices now make the interpretations of popular devotions and subjects more complex. In the narratives of the new “native” experts there is the use of categories assimilated from wider exogenous logic domains which are present in their everyday life.

Keywords: Popular devotion; Search for recognition; Cultural mediation.

---

\* Professor assistente doutor de Psicologia Social e pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporâneas (NIPPC) da Universidade de Taubaté (UNITAU). Mestre e doutor em Psicologia Social pela PUC-SP. Correspondência para/Correspondence to: Régis de Toledo Souza, Universidade de Taubaté, Departamento de Psicologia, Avenida Tiradentes, nº 500, Bom Conselho, CEP 12030-180, Taubaté, SP, Brasil. E-mail: <toledoprof@uol.com.br>.

\*\* Professor assistente de Sociologia e pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporâneas (NIPPC) da Universidade de Taubaté (UNITAU). Doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. E-mail: <interiworld@gmail.com>.

---

Na vida contemporânea, identificamos a emergência de uma diversidade de formas e momentos de registros autoproduzidos sobre a experiência cotidiana. O uso de gravadores na captação de áudios, o uso de câmeras e de filmadoras digitais na captação audiovisual de práticas culturais e a consequente propagação desses registros na Internet, nos meios de comunicação massivos, ou mesmo em redes de sociabilidades de alcance mais restrito como a parentela e a vizinhança são alguns dos exemplos dos usos das práticas de registro do cotidiano.

Nos trabalhos de campo que realizamos nas festas populares da região do vale do Paraíba paulista entre 1996 e 2008, com destaque para as festas do Divino de São Luís do Paraitinga, Lagoinha e Cunha, a Festa do Folclore de Taubaté, Festa de São Benedito de Aparecida e Festa de Santa Cruz do Rio Abaixo em São Luís do Paraitinga, foram possíveis identificar algumas transformações nas maneiras e nas intenções na produção de registros dessas manifestações. Inicialmente, observamos a hegemonia de registros realizados por pesquisadores, fotógrafos e repórteres, o que configurava a apropriação e a divulgação das práticas festivo-religiosas por profissionais; paulatinamente nosso olhar identifica a emergência de um conjunto diferenciado de intenções, formas de produção e de fruição desses registros das práticas festivo-religiosas e culturais regionais. Tais formas de registro apontam para a constituição de processos de reflexividade ligados a diferentes métodos de diálogos entre os profissionais que registram e os sujeitos que produzem essas manifestações festivo-religiosas.<sup>2</sup>

A ideia acima permite refletir sobre mudanças acerca do papel dos sujeitos que produzem aquelas manifestações religiosas e culturais e as correspondentes transformações nas estratégias de reconhecimento que tais grupos realizam. Tais mudanças referem-se à forma de transmissão oral de tais manifestações, centrada nos discursos e práticas dos mestres dos grupos de devoção religiosa (folguedos). Nesse caso, os mestres centralizavam a fruição e o diálogo (mediação) com os sujeitos que registravam formalmente essas informações. Outra transformação configura-se na presença de novos especialistas que também passam a ocupar o lugar de diálogo, de mediação entre questões internas

(endógenas) e externas (exógenas) do grupo. Trata-se de atores sociais que constituem seus papéis via associação com sujeitos que possuem um capital simbólico reconhecido no campo da devoção popular. Podemos dizer que cumprem um papel de intermediários entre o saber tradicional (ou mais propriamente interno ao grupo) e o formal. Especialistas como fotógrafos profissionais, pesquisadores e representantes do poder público e do mercado que se caracterizam pela apropriação histórica e simultânea de duas lógicas distintas e supostamente antagônicas (endógena - exógena). Aqui nos fixaremos na análise de três sujeitos presentes na Festa do Divino de São Luís do Paraitinga que, a nosso ver, possibilitam problematizar o papel dos atores que definimos como especialistas na propagação contemporânea de práticas devocionais. Acreditamos que esses três personagens são significativos para pensar sobre as novas formas de fluxo de sentido – pois vivem na fronteira dos papéis acima identificados – e as transformações que a mediação cultural por meio de novos recursos tecnológicos provoca no trânsito dos sentidos devocionais populares.

### **Ponto de encontro: a Festa do Divino**

A Festa do Divino Espírito Santo de São Luís do Paraitinga, estado de São Paulo, ocorre desde o período colonial do Brasil, sendo considerada uma das mais tradicionais e importantes do ciclo festivo do Divino Espírito Santo do Estado de São Paulo. A Festa do Divino Espírito Santo teve sua difusão a partir da Idade Média. Ela ocorre cinquenta dias após a Páscoa e comemora a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Liturgicamente é chamada de Festa de Pentecostes. A presença do catolicismo popular é central na dinâmica sociocultural do município de São Luís do Paraitinga que possui aproximadamente 60 festas, distribuídas ao longo do ano, as quais implicam uma diversidade de cultos devocionais que permitem reconhecer a motivação religiosa das comunidades rurais. Dentro desse conjunto festivo-devocional, destaca-se a Festa do Divino como o grande evento que, em maio ou junho, encerra o ciclo de festividades religiosas do município (Lopes, 2006, p. 202). Ao mesmo tempo, é a festa em que mais se explicita a tensão entre o controle oficial exercido pela paróquia na relação com os vários personagens e grupos que compõem a festa. Por ocasião da abertura do Império do Divino e durante as duas semanas de festividades, reúnem-se, na cidade, vários grupos de devoção

religiosa da região e também da região metropolitana de São Paulo. Tratam-se de apresentações de folguedos como congadas, moçambiques e folias do Divino; da Cavallhada de Catuçaba – distrito de São Luis – de grupos de música e danças populares tradicionais. Além disso, é feita distribuição de comida típica da região – o “afogado” de carne de boi, que atrai milhares de pessoas nos dois finais de semana (Toledo, 2002). Os três sujeitos que serão aqui considerados ocupam papéis secundários e diferenciados na performance da festa, não obstante são personagens especiais na dinâmica de reconfiguração dos grupos e festas populares.

Nos últimos anos, especificamente a partir da década de 90, a Festa do Divino Espírito Santo de São Luís do Paraitinga tem se tornado uma referência para o chamado turismo cultural do interior do estado de São Paulo, o que aumentou a frequência de pesquisadores, fotógrafos e turistas, vindos sobretudo de todo o vale do Paraíba, da capital do estado e da região de Campinas (SP), e mesmo do exterior. Essa dinâmica acabou por inserir a festa num outro contexto. Hoje, o referente religioso passa a “disputar o sentido da festa” com outros referentes seculares: a dimensão identitária, econômica, cultural e política.<sup>3</sup> Sobre o domínio político, cabe ressaltar a tensão ocorrida em 2007, quando o sacerdote católico tentou “terceirizar” a distribuição do afogado em contraposição aos demais personagens da comunidade que participam da produção da festa, bem como a tentativa do sacerdote de barrar o transporte do estandarte de determinados santos na procissão.<sup>4</sup> Isto é, a oposição revela que não é mais o ordenamento teológico da autoridade religiosa que comanda a festa. Esse movimento, que de alguma maneira “explode” os sentidos da festa, sugere a constituição de novos mediadores no espaço de organização, condução e reprodução da festa e no trânsito de seus sentidos. As transformações observadas na Festa do Divino de São Luís é um caso concreto do processo mais amplo que se pode associar à chamada modernização da sociedade brasileira (Ortiz, 1991; 1994).<sup>5</sup> Por outro lado, o episódio revela a imbricação da dimensão religiosa na vida cotidiana da cidade: a religião constitui o conteúdo da disputa política e das manifestações culturais. Como afirma Lopes (2006, p. 202),

a cultura é [...] [no vale do Paraíba paulista] uma extensão dos costumes religiosos regionais, reconhecida cotidianamente nos afazeres da vida comum, e suas manifestações são caracterizadas por tal reconhecimento, implicando formas e conteúdos identificados com a localidade. Cidades como São Luiz do Paraitinga, vivendo ciclos determinados pela produção agrícola,

desenvolveram um calendário rico de festas religiosas que culminavam na realização de um grande evento anual, como a festa do divino, na própria São Luiz.

É nesse deslocamento histórico que se inserem os três personagens deste estudo. Como veremos, eles se aproximam à medida que atuam como “tradutores” de universos aparentemente distintos. Mas, cada um deles indica diferentes formas de participação na interpretação e propagação dos sentidos da festa e das relações sociais nela contidas.

### **Inovação tecnológica e memória religiosa**

Começamos a discussão pelo caso de Aparecida que tem 38 anos, é solteira e filha do mestre da companhia de moçambique de São Benedito do bairro do Belém, da cidade de Taubaté, vizinha a São Luís do Paraitinga. Aparecida não participa das apresentações, mas tem um papel fundamental no grupo, pois atua como “relações públicas” do moçambique no diálogo com representantes de outros grupos, da sociedade e do poder público local, agendando locais e datas de apresentação e angariando recursos para a manutenção e deslocamento dos membros do grupo.

Antes do Sr. José Maria, seu pai, assumir a condução desse grupo de moçambique, esse papel era feito pelo mestre anterior, Sr. Vicente, falecido em 1995, que, além dessas atividades, centralizava o ritual devocional. A centralidade do mestre nesse grupo, até então, pressupunha atribuições de organização, registro e trânsito dos saberes associados à prática do moçambique, segundo a lógica da transmissão coletiva da memória do grupo via oralidade. Tal fato pode ser confirmado por ocasião da morte do mestre e a consequente perda de muitas informações referentes ao grupo e sobre as elaborações dos cantos desenvolvidos durante as apresentações rituais. Além dessa atribuição, o mestre tinha a tarefa de comunicar-se com os representantes da sociedade em geral.

O atual mestre do moçambique do bairro do Belém centraliza o ritual devocional, mas cabe a sua filha, Aparecida, realizar as novas mediações institucionais do grupo com o mundo acadêmico, político e estatal. Também cabe a ela a função de registrar e divulgar as práticas do grupo. Ao seu pai ficou reservada a transmissão dos saberes devocionais. Para realizar esse papel, Aparecida utiliza saberes e técnicas aprendidos no jogo de relações reflexivas

com representantes da academia, da imprensa e de turistas que entram em contato com o grupo. Seus recursos tecnológicos para o registro são a máquina fotográfica, o gravador K-7 e o caderno de campo, já tendo se valido de questionários e entrevistas com pessoas que registravam as apresentações de seu grupo de moçambique (Lopes, 2009). O papel desempenhado por ela sugere um diálogo com as elaborações que Bourdieu & Bourdieu (2006) realizaram sobre os usos da fotografia por camponeses franceses. Num estudo sobre a relação do camponês com a fotografia, lemos que

Associada à vida urbana, a prática da fotografia é vista como uma manifestação do desejo de parecer urbano, de se armar como um cavalheiro (*moussureya*). E então é vista como uma traição de novo-rico. “*S’en-monsieurer*” (literalmente, “encavalheirar-se”, *en-moussuri’s* em Béarnais) é uma dupla ofensa aos imperativos fundamentais da ética camponesa. Na verdade, isso significa sobressair-se renegando a sua existência como membro do grupo e como camponês. Ao verdadeiro morador da cidade, totalmente estranho ao grupo, admite-se que tire fotografias porque isso faz parte da imagem estereotipada que o camponês tem dele. A máquina fotográfica é um dos atributos distintivos do veranista (“*vacancier*” – *lou bacanciê*) [...]. Há muito menos tolerância com os nativos da aldeia que regressam da cidade, e menos ainda com os habitantes da vila que são suspeitos de tirarem fotografia para se parecerem com gente da cidade. Em outras palavras: não é a prática fotográfica em si que é recusada. Como um capricho e uma futilidade de gente da cidade, ela convém perfeitamente aos “*outsiders*” – mas só a eles. Nesse aspecto, o comportamento inovador dos habitantes da cidade não pode inspirar imitação [por parte do camponês] porque a tolerância de que goza não é mais que a expressão da vontade de ignorá-lo, ou da recusa em identificar-se com ele (Bourdieu & Bourdieu, 2006, p. 36).

Aparecida pertence a um grupo de camponeses que migraram para a cidade, qualificativo que a diferencia da situação narrada pelos Bourdieu. O padrão de sociabilidade do grupo de moçambique na cidade possibilita a ela se apropriar tanto das técnicas quanto da tecnologia próprias do contexto urbano, quanto dos saberes e valores de seu grupo de origem. Como exemplo, podemos lembrar que fomos procurados por ela para o desenvolvimento de um projeto de captação de recursos para concorrer num edital estadual de fomento à cultura popular (antigo PAC, atual ProAC),<sup>6</sup> visando à produção de registro impresso e fruição por meio de cursos, nas escolas municipais, das práticas culturais de grupos devocionais. Estimulada por um terceiro ator da capital paulista, integrante de uma ONG de recriadores de manifestações culturais populares, procurou-nos com um acervo muito grande de registros escritos e fotográficos,

tanto do grupo do qual faz parte quanto de outros folguedos populares da região, com o desejo de propor a edição de um livro e a formatação de aulas sobre a história dos folguedos devocionais do vale do Paraíba. O episódio chamou-nos a atenção para dois fatos. Primeiro, a ressignificação estatal da cultura popular, hoje claramente entendida como recurso para o desenvolvimento sustentável, desvencilhada, como constatou Renato Ortiz (2003), da questão da identidade nacional. Demonstrando assim uma nova postura do Estado que associa cultura e desenvolvimento (Alves, 2009; Burity, 2007).

O segundo fator salientado pelo episódio é o fato de que Aparecida possui o reconhecimento dos integrantes de outros grupos devocionais da região, os quais lhe solicitam registros de suas apresentações. Nesse sentido, ela não sofre sanções por parte dos sujeitos populares cujos valores devocionais se aproximam dos seus; sendo, ao contrário, reconhecida como detentora de práticas de registro das apresentações devocionais. Por outro lado, identificamos que ela mantém certo receio de infringir os imperativos éticos do grupo. Esse receio poderia explicar, entre outros fatores, as dificuldades encontradas para transformar, como um elemento da imagem de si, os valores éticos herdados da tradição grupal.

Na análise dos Bourdieu (2006), vemos que o grupo camponês apresenta-se como guardião da imagem típica de camponês e reprime qualquer movimento que possa significar a recusa dessa existência. Aparecida possui algumas características que a “liberam” para as práticas fotográficas e de “pesquisa”: em primeiro lugar, o grupo ao qual pertence encontra-se no contexto urbano – não está mais no campo –, além disso, ela é mulher e não é mãe – estaria, em tese, liberada das tarefas idealmente reservadas a ela no interior do grupo. Entretanto, parece que não rompe totalmente, como era de se esperar, com o lugar a ela reservado na estrutura social da lógica popular.

Se nos voltamos para os vários casos contemporâneos em que os tradicionais sujeitos de pesquisas sociais (“nativos”) mudam de *status* e procuram se apropriar da narrativa acadêmica para construir um conhecimento científico específico sobre o seu grupo de origem e criticar o discurso que a academia produz sobre esse grupo (Silva; Reis; Silva, 1994), percebemos que Aparecida se apresenta como uma intermediária de códigos exógenos que atravessam reflexivamente as práticas devocionais populares e, ao mesmo tempo,

coloca-se como uma nova intermediária dos códigos endógenos frente à lógica urbano-moderna. Num jogo de espelhos, é como se a máquina fotográfica, o gravador e o caderno de campo operassem a negociação do grupo com a “modernidade” (e seus estilos de “racionalidade”, “urbanidade”) que os “outsiders” representam, operando assim o reconhecimento mútuo que legitima tanto as práticas daqueles profissionais que se interessam em registrar o grupo, quanto a existência do grupo na contemporaneidade. Em outras palavras, a autoprodução da memória, por meio das técnicas racional-urbanas, legitima o interesse que as classes médias urbanas têm pela cultura popular, ao mesmo tempo em que justifica a manutenção dos grupos de cultura popular tradicional nos novos espaços de manifestação cultural propiciados pelas estratégias de espetacularização das culturas populares enquanto bem simbólico para o consumo das classes médias.

Lopes (2009) elabora uma hipótese que, acreditamos, traduz o papel de Aparecida dentro da dinâmica acima. Para o autor, “é essa movimentação recíproca entre fatores endógenos e exógenos de reflexividade individual e coletiva, mediada pelos usos da tecnologia, que suponho estar na centralidade das mudanças operadas na tradição das práticas religiosas populares contemporaneamente” (Lopes, 2009, p. 22).

Essa questão remete ao fato de que o sentido de tradição e de cultura popular não deveria impedir o reconhecimento da contemporaneidade das práticas culturais e religiosas historicamente constituídas. O que, por sua vez, sugere um campo de possibilidades de negociação para se fazer presente e atuante na modernidade que permite às chamadas práticas religiosas populares inserirem-se na lógica cultural contemporânea, independentemente de terem trilhado as supostas etapas da modernização ocidental (Fabian, 2006).<sup>7</sup>

### **Tradição, devoção e ação política**

Para entender melhor esse processo, acrescentamos a observação de outros dois personagens da Festa do Divino de São Luís do Paraitinga. Acreditamos que, assim como Aparecida, apresentam-se como possíveis intermediários culturais, cada um empregando estratégias distintas para ocupar a brecha aberta pela lógica de produção e de trânsito de sentidos culturais contemporâneos. Insistimos no uso da expressão intermediário cultural para os



três personagens, por entendermos que se posicionam, não entre o espaço interno e externo, mas como sujeitos que, a partir de diferentes formas de pertencimento a seu grupo de referência mais próxima, produzem e reproduzem espaços de negociação que auxiliam esse mesmo grupo na reelaboração e condensação dos fluxos de sentidos que reúnem a memória e os desafios vivenciados cotidianamente. Esses pertencimentos configuram-se de acordo com as singularidades históricas dos diferentes sujeitos e grupos estudados, indo de uma relação orgânica constituída pela história familiar até uma relação mais liminar reservada ao indivíduo que é integrado ao grupo por meio das relações de afinidade.

O primeiro deles, o Sr. “Bel”, é casado com uma filha do mestre da congada da cidade de Cotia, na região metropolitana de São Paulo, que todo ano participa da Festa de São Luís do Paraitinga. Esse grupo tem, como sua principal referência, o mestre Benedito, com mais de 90 anos de idade que dedicou a sua vida à formação de grupos devocionais na região do vale do Paraíba. Esse mestre, que é descendente de escravos, nasceu em São Luís do Paraitinga e migrou para a grande São Paulo. Na Festa do Divino, centraliza as atenções voltadas para o grupo. Durante o cortejo dos grupos folclóricos, no segundo final de semana da festa, esse mestre é procurado por pesquisadores, fotógrafos e populares para conversas, agradecimentos, poses para fotos, coleta de entrevistas, constituindo-se num verdadeiro “modelo típico” de mestre popular que detém a narrativa da gênese da manutenção dessas práticas devocionais. Sua imagem legitima uma pretensa autenticidade cultural da religiosidade popular.

Após as apresentações rituais da festa (apresentação para o público e cortejo pelas ruas até a porta da igreja), os componentes da congada de Cotia e outros ocupam mesas em frente a um bar da cidade (local que varia de ano para ano) e realizam uma roda de samba.<sup>8</sup> Nessa roda, o mestre a que nos referimos é circundado por familiares e por uma parte do público presente na Festa do Divino, num segundo círculo. Completam a cena fotógrafos, pesquisadores e turistas que explicitam o estranhamento diante do “exótico” representado por aquele tipo de performance “profana” numa festa sagrada.

Na festa de 2007, quando realizávamos fotografias da roda de samba, fomos abordados por Bel que se apresentou como portavoiz “político” da congada da cidade da grande São Paulo. Disse-nos que é genro do mestre da congada e

que atua junto aos poderes públicos na representação desse grupo, assim como na organização de eventos realizados em 13 de maio e em 20 de novembro no bairro em que reside grande parte dos componentes desse grupo. Na ocasião, questionamos o Sr. Bel acerca do seu papel e se o grupo realizava o registro de suas apresentações. Disse-nos que não fazem esse tipo de registro; em seguida, consultou-nos sobre a possibilidade de registrarmos, lá em Cotia, a próxima edição do evento que consiste numa homenagem e celebração em memória de Zumbi dos Palmares (20 de novembro). Mais uma vez, perguntamos se não havia ninguém que registrara aquela festa. Ele nos afirmou que sim, mas que os registros (sobretudo fotográficos) não eram posteriormente encaminhados ao grupo. Por outro lado, afirmou que, apesar de não realizarem esse tipo de registro, percebem a importância atual do acervo de imagens do grupo, pois é um elemento importante, em primeiro lugar, para justificar as estratégias de captação de recursos junto aos órgãos públicos e à sociedade civil e, em segundo lugar, como preservação da memória da congada.

Entendemos que o Sr. Bel da congada de Cotia tem um papel que se aproxima do desempenhado por Aparecida do moçambique de Taubaté, sobretudo no que se refere à relação endógeno-exógeno. Ele também é, nesse sentido, um intermediário cultural. Entretanto, diferentemente de Aparecida que possui tradição familiar no moçambique de São Benedito, o Sr. Bel chega ao grupo de Cotia via afinidade matrimonial, num momento em que o grupo de congada já está consolidado como prática devocional e como uma das catalisadoras dos “imperativos éticos camponeses” reelaborados no contexto urbano. É provável que o Sr. Bel não esteja condicionado pela lógica endógena como seus parentes afins, o que em tese pode dificultar a sua aproximação e o duplo reconhecimento junto às práticas devocionais experienciadas pelo grupo. Talvez isso explique o fato dele reconhecer a necessidade dos registros acerca da história do grupo e a consequente importância disso para o trânsito da tradição por um meio diferente da narrativa da memória coletiva que o velho mestre realiza.

Vemos se constituir aqui um mediador político que legitima suas ações endógenas apropriando-se de práticas de realizadores culturais contemporâneos. O hiato, nesse caso, se dá no fato dele não apreender, como Aparecida, o uso de tecnologias de registro que facilitariam as formas de captação de recursos e de representação endógena e exógena. Contudo, ele soube apreender técnicas

políticas de negociação junto aos poderes locais que, assim, o coloca como um elemento importante para o grupo, ainda que não partilhe da experiência histórico-devocional. Temos, então, a caracterização de uma nova possibilidade de captação, intenção e trânsito da memória social religiosa.

O terceiro caso ajuda-nos a esclarecer as tensões presentes nas lutas por reconhecimento dos sujeitos anteriores. Henrique, 46 anos, solteiro, funcionário público da cidade de São Luís do Paraitinga, local em que nasceu e foi criado. Oriundo de família tradicional do município, compartilhou e compartilha da produção de várias atividades culturais e políticas desenvolvidas na cidade. Quando foi vereador, encaminhou vários projetos ligados à área cultural, à preservação do patrimônio histórico e à promoção da cultura popular. Graduou-se em história e produziu uma dissertação de mestrado sobre as práticas devocionais da cidade e de seus arredores. É militante ativo de causas ambientais e culturais e há mais de vinte anos tem se dedicado a registrar fotograficamente os vários eventos culturais de São Luís, com destaque para o carnaval, as festas religiosas na zona rural e a Festa do Divino. Fotógrafo amador autodidata tornou-se muito requisitado nos últimos anos por órgãos de imprensa e pesquisadores. Henrique, assim como os outros, ocupa um espaço de intermediário cultural. Suas relações com a dimensão devocional, cultural e, atualmente, ambiental do município aproximam-no dos outros sujeitos no que se refere ao registro, intenção e fruição da cultura local. Contudo, Henrique diferencia-se fundamentalmente em dois domínios. O primeiro refere-se ao fato de que ele nasce no centro urbano de São Luís, possui um *status* social que o diferencia dos outros dois no que diz respeito à constituição histórica dos grupos de devoção religiosa. Isso o distancia de Aparecida e, por outro lado, do Sr. Bel, quanto à questão da superação dos imperativos éticos do grupo de origem. A apropriação das técnicas acadêmicas, articulada às referências históricas, levou Henrique à elaboração desses processos no interior da academia e de sua ação política. Porém, essas circunstâncias que permitem a ele produzir narrativas acadêmicas sobre a experiência religiosa, sociocultural e política de sua cidade, levam-no à constituição de uma tensão na definição dos caminhos a serem seguidos. Aparentemente, Henrique está no momento de redefinição de suas estratégias de ação política junto aos vários setores da sua vida cotidiana. Ele continua sendo referência na cidade sobre as questões da cultura e da história local, além de atuar politicamente na defesa de pequenos produtores rurais

contra grandes empresas agrícolas. Mas, atualmente, vive o dilema entre a militância junto às causas populares e o retorno à academia. Ele se depara com o clássico drama do nativo que se apropria das técnicas discursivas acadêmicas como forma de elaboração da imagem de si próprio e de seu grupo e do duplo reconhecimento presente no jogo das relações sociais, cujo elemento religioso é fundamental no caso do município.<sup>9</sup>

### **Conclusão**

No contexto analisado, no qual predominam repertórios culturais tradicionais, podemos dizer que os sujeitos responsáveis pelos registros das práticas devocionais eram os mestres dos folguedos de devoção religiosa (moçambiques, congadas, folias de Reis e do Divino) e festeiros. Os recursos utilizados advinham das práticas tradicionais de transmissão oral da memória e do saber (narrativas). Paralelamente, tínhamos um conjunto de sujeitos “profissionais” (jornalistas, professores, pesquisadores e folcloristas), geralmente, não participantes do cotidiano dos agentes populares (*outsiders*). Ao longo do tempo, verificamos que alguns agentes populares apropriaram-se das técnicas e tecnologias antes exclusivas dos profissionais para sistematizar o registro de suas narrativas. Constatamos que, ao realizarem esse movimento, esses sujeitos passaram a ocupar um espaço que historicamente foi reservado aos mestres ou profissionais. É nesse contexto de polifonias e de lutas de reconhecimento da cultura popular religiosa que analisamos os processos de constituição das imagens de si e do reconhecimento de determinados sujeitos nas relações endógenas e exógenas dos grupos. Nossas pesquisas têm apontado para a coexistência de vários discursos que disputam os sentidos dessas práticas religiosas, criando uma circularidade dos significados (Steil, 1996) que coloca um desafio para os próprios pesquisadores, pois seus discursos e práticas tornam agora muito mais complexas as interpretações das devoções populares e de seus sujeitos.

A mediação cultural realizada por esses novos intermediários produz significados e espaços de negociação que entrecruzam o conhecimento da tradição transmitida oralmente e aprendida desde a infância e o conhecimento adquirido em função da vivência urbana e da presença de atores urbanizados, fazendo circular narrativas historiográficas e memória coletiva do grupo

(Munhoz, 2006). Nas novas narrativas dos especialistas “nativos”, existe o uso de categorias assimiladas da lógica de domínios exógenos mais amplos que se fazem presentes em seus cotidianos. Uma instância exógena como a academia, por exemplo, legitima políticas e ações locais dos sujeitos em seus contextos, contribuindo para o processo do reconhecimento interno e externo.

O autorregistro das práticas religiosas e sua divulgação endógena e exógena estão sendo utilizados como forma de elaboração da imagem dos sujeitos e de seus grupos, como pudemos constatar na Festa do Divino de 2007, quando uma aluna exibiu, na principal Praça de São Luís do Paraitinga, um documentário (resultado de seu trabalho final de graduação em comunicação) sobre a Festa do ano anterior, fato que ganhou destaque em reportagem do principal telejornal do país. Essa questão pode sugerir outros problemas: será que também podemos entender essas práticas devocionais considerando-as como, entre outras coisas, um recurso de sobrevivência não apenas no plano simbólico, mas também material (financiamento público, edição de livro, venda de fotos para o mercado, produção audiovisual, etc.)?

Uma coisa é concreta, essas práticas culturais que contêm elementos religiosos e locais, constituem construções híbridas, configurando-se como o resultado da ação social de indivíduos de um pequeno grupo e suas redes que reivindicam para si um reconhecimento, simultaneamente, local e global. Considerando os casos acima, podemos supor que o uso do saber perito de instâncias exógenas por parte dos intermediários culturais populares resulta da modificação da arena ampliada de suas negociações – representada pelas inovações tecnológicas e discursivas –, que acompanha as alterações da realidade onde atuam os grupos de cultura popular tradicional. E ao modificar o espaço onde os pensamentos se desenvolvem, as tecnologias alteram seus interesses ou as coisas sobre as quais pensam, além dos próprios símbolos com os quais pensam (Postman, 1994, p. 29). Desse modo, essas estratégias de registro da memória e de legitimação da “tradição” são as expressões da ação criativa de indivíduos profundamente “presentificados”, visto que, como afirma Canclini (1987), é possível preservar versos, danças, gestos, movimentos, objetos e outras características exteriores, porém é impossível evitar a mudança, pois mesmo que sejam preservados os símbolos, o contexto em que eles são utilizados se altera. Afinal,

Nesse contexto, em que várias escalas se misturam, a própria criação cultural é tomada por uma tensão do mesmo tipo: ela consiste em colocar em relação, por um lado, imaginários locais que devem sempre acomodar a densidade dos lugares, de suas sociabilidades, de suas memórias, e, por outro, as técnicas, os conjuntos de imagens e os discursos da rede global que, por sua vez, circulam praticamente sem obstáculo, despojados de todo enraizamento histórico (Agier, 2001, p. 19).

Para esse caso particular de relação entre a tradição-devoção e as mediações contemporâneas, caudatárias de um histórico rico e variado de mediações sucessivas e justapostas ao longo do tempo (Montero, 2006) que culminam com a atual forma de ressemantização da tradição, está presente o papel dos novos intermediários da cultura local. A presença desses intermediários contribuiu de forma significativa para a superação de algumas dificuldades encontradas pelos grupos populares para fazer compreender as especificidades que reivindicavam para si (Agier, 2001, p. 18).

### Referências bibliográficas

- AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, v.7, n.2, Rio de Janeiro, 2001, p. 7-33.
- ALVES, E. P. M. *A economia simbólica da cultura popular sertanejo-nordestina*. Tese (Doutorado em Sociologia), UNB, Brasília, 2009.
- BOURDIEU, P.; BOURDIEU, M.-C. O camponês e a fotografia. *Revista de Sociologia e Política*, jun. 2006, n. 26, p.31-39. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a04n26.pdf>>. Acesso em: 02/10/2007.
- BURITY, J. Cultura & desenvolvimento. In: NUSSBAUMER, G. M. (Org.). *Teorias & políticas da cultura*, visões multidisciplinares. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 51-65.
- CANCLINI, N. G. Ni folklórico, ni masivo: ¿que és lo popular? *Revista Dia-lógos (de la comunicación)*, n. 17, Lima, 1987, p. 4-11.
- FABIAN, J. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. Entrevista. *Mana*, v. 12, n. 2, Rio de Janeiro, 2006, p. 503-520.
- GIDDENS, A. A vida numa sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva*, política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1997, p. 73-133.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- LOPES, J. R. Industrialização e mudanças culturais no Vale do Paraíba, SP. In: CHAMON, E. M. Q. de O.; SOUSA, C. M. de. (org.). *Estudos Interdisciplinares em Ciências Sociais*. Taubaté: Cabral, 2006, p. 193-218.

LOPES, J. R. Os sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea. *Ciencias Sociales y religión/Ciências Sociais e religião*, ano 11, n. 11, 2009, p. 13-34.

MARTINS, J. de S. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, São Paulo, 2002, p. 223-260. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v16n45/v16n45a15.pdf>>. Acesso em: 12/02/2007.

MONTERO, P. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, P. (Org.) *Deus na aldeia*, missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.

MUNHOZ, Vanessa. “Nóis como irmão congueiro”: estudo sobre congadas no século XXI em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), PUCSP, São Paulo, 2006.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira*, cultura brasileira e indústria cultural. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORTIZ, R. *Cultura e modernidade*, a França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1991.

POSTMAN, N. *Tecnopólio*, a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

SILVA, V. G.; REIS, L. V. de S.; SILVA, J. C. da. (Orgs.). *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vistas pelos observados*. São Paulo: FFLCH-USP, 1994.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias*, um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

TOLEDO, M. H. dos S. *Espaços individuais e coletivos de sacralidade nos meios populares: um estudo sobre imagens, conflitos simbólicos e campo religioso*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUCSP, São Paulo, 2002.

---

<sup>1</sup> Uma versão inicial deste trabalho foi apresentada na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, Porto Seguro, Estado da Bahia, Brasil, junho de 2008.

<sup>2</sup> A reflexividade aqui remete às discussões realizadas por Giddens (1991; 1997) onde é pensada como uma das características da “modernidade reflexiva”. Para esse autor, a reflexividade constitui-se na possibilidade de ações de um indivíduo poderem repercutir nas ações e nas práticas dos outros sujeitos. Assim, por exemplo, a teoria social sobre a realidade altera essa mesma realidade, o que obriga a uma nova investida teórica para entender essa nova realidade. Procuramos adotar para o texto uma abordagem que leve em conta a dimensão histórica desse fenômeno. José de Sousa Martins, ao refletir sobre o visível e o invisível na religiosidade brasileira, sugere outra forma de entender esse processo. Para ele, há uma transfiguração simbólica e imaginária nos casos de apropriação de equipamentos (e práticas) dos outros grupos sociais: “Nela a ordem social aparece invertida, revertida através de equipamentos de identificação que transladam os humilhados e ofendidos para o âmbito do sagrado, redimindo-os simbolicamente da humilhação de sua subalternidade. Não é casual, pois, que as mais significativas rebeliões populares na história brasileira tenham sido, e de certo modo continuam sendo, ao mesmo tempo, um mergulho dos pobres no sagrado, na sacralidade plena”. (Martins, 2002, p.227).

- 
- <sup>3</sup> Essa tensão representa a constituição de “um” complexo simbólico que emerge a partir do jogo de interesses na condução da festa, inclusive na condução do ritual religioso.
- <sup>4</sup> O afogado é central na dinâmica da festa, pois envolve toda a comunidade do município por meio da doação dos ingredientes. Sua preparação fica por conta de cozinheiros e auxiliares voluntários que o cozem em grandes panelas no recinto de exposições da cidade. Depois de dois dias de trabalho, a comida é distribuída à população que se encarrega de trazer os recipientes, seja para o consumo imediato, seja para levá-la para a casa. Esse ritual demarca a sociabilidade das trocas simbólicas com o sagrado. Ele envolve a circulação da bandeira do divino entre os bairros rurais da cidade, momento em que o fiel tem a oportunidade de agradecer e solicitar as graças do Divino; e a distribuição que representa, assim, a fartura socialmente produzida pelo grupo. Mesmo considerando a diminuição da produção agropecuária da região, a eficácia simbólica do ritual do afogado permanece ativa. Em 2007, com o argumento de adequar-se às normas da vigilância sanitária, o pároco sugeriu que a preparação e a distribuição do repasto se desse num recipiente padronizado a cargo de uma empresa.
- <sup>5</sup> O sentido de modernidade não se constitui em oposição à tradição, adotamos a leitura de Ortiz que afirma, entre outras coisas, que “A modernidade é um modo de ser, uma sensibilidade. Em termos antropológicos eu diria, ela é uma cultura, uma visão de mundo com suas próprias categorias cognitivas” [...] “O espírito moderno é correlato à modernização da técnica e da produção” (Ortiz, 1991, p. 263; 267). Porém, lembra o autor que nas sociedades periféricas como a brasileira, “a transformação da infra-estrutura material nunca se concretiza na sua plenitude, ela é incapaz de gerar uma ‘mentalidade’ consistente, isto é, análoga à dos países centrais.” [...] “Um hiato se consubstancia entre ser moderno e existir enquanto tradição. Não é por acaso que esta modernidade ‘fora do lugar’ se encontra na raiz dos questionamentos sobre a identidade das sociedades periféricas” (Ortiz, 1991, p. 267-268). E caracteriza especificamente o Brasil como uma “sociedade que se transformou, mas que cultiva ainda a lembrança da modernização como projeto de construção nacional” (Ortiz, 1994, p. 208). Enfim, a ideia de opor tradicional ao moderno não é apropriado para se entender o processo histórico de formação da sociedade brasileira.
- <sup>6</sup> PAC era a sigla para Programa de Ação Cultural da Secretaria de Estado da Cultura que em 2008 teve sua sigla alterada para ProAC.
- <sup>7</sup> Johannes Fabian (2006, p. 511) utiliza, como exemplo, o caso dos Kaiapó no Brasil: “[...] grupos amazônicos podem ter saltado a escrita e passado direto para outros meios, como vídeo etc. Você pode observar isso no trabalho de Terry Turner na Amazônia, no qual fica evidente que havia uma real produção de conhecimento que dependia do uso de um meio de comunicação compartilhado entre antropólogos e o povo estudado.”
- <sup>8</sup> Em 2007, o local escolhido foi um bar na esquina da praça da Igreja Matriz.
- <sup>9</sup> Esse dilema foi objeto de reflexão num seminário organizado pelo departamento de antropologia da USP em 1994 e mostrou que cria implicações tanto para os sujeitos pesquisados quanto para os próprios pesquisadores que têm, na reflexividade do conhecimento, uma fonte crítica de suas narrativas científicas sobre a imagem do outro (Silva; Reis; Silva, 1994).

Artigo recebido em 19/11/2009, revisado em 24/03/2010 e aceito para publicação em 09/04/2010.