

REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS: AS FESTIVIDADES SAGRADAS DA SOCIEDADE ITABIRANA NOS PRIMÓRDIOS DO SÉCULO XX

Cecília Maria Viana Camilo de Oliveira¹
Abel Camilo de Oliveira Lage²

RESUMO: Este artigo se propõe a discutir as festas de caráter sagrado na cidade de Itabira/MG, nas primeiras décadas do século XX, compreendendo-as como expressões da cultura e da sociabilidade. As fontes literárias e documentais permitiram que se conhecessem as representações simbólicas dos grupos sociais e dos indivíduos que vivenciaram a cultura local. A delimitação teórica desta investigação privilegiou a pesquisa bibliográfica nas áreas da Sociologia, Antropologia e História. As festas, além de expressarem uma prática religiosa, são um meio de manter a tradição, pela repetição de valores e de comportamentos legados. As comemorações religiosas demarcam códigos de comportamentos, valores sociais, reforçam as teias de sociabilidade e atuam como um alicerce para a manutenção da hierarquia social.

PALAVRAS-CHAVE: sociabilidade, festas, religiosidade

63

Symbolic representations: the sacred festivities of the Itabira society in the early twentieth century

ABSTRACT: This article aims to discuss the sacredness of festivities in the city of Itabira / MG in the first decades of the twentieth century, considering them as expressions of culture and sociability. Specific literary and documentary sources allowed the symbolic representations of social groups and individuals, who have experienced the local culture, to be acknowledged. The theoretical delineation of this study emphasised the literature in the fields of Sociology, Anthropology and History. The festivities, as well as expressing a religious practice, are a way of maintaining the tradition by the repetition of inherited local values and behaviors. Religious celebrations define codes of behavior and social values, reinforce the sociability links and act as a foundation for the maintenance of social hierarchy.

KEYWORDS: Sociability, festivities, religion

¹ Mestre em Ciências Sociais e professora adjunta da área de Metodologia Científica e Ciências Sociais da Fundação Comunitária de Ensino Superior de Itabira, Minas Gerais -Brasil.

² Mestre em Filosofia e professor adjunto da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Fundação Comunitária de Ensino Superior de Itabira.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho buscamos identificar e discutir o universo simbólico dos habitantes de Itabira/MG, nas primeiras décadas do século XX, por meio das suas festividades religiosas. O estudo dessa história local tem a relevância de reconhecer os valores e hábitos existentes em uma dada sociedade, e de refletir sobre o lugar em que os narradores deste artigo viveram, enfatizando a identidade local, os valores e as práticas por meio de relatos memorialísticos.

Estudar o contexto religioso dos habitantes de Itabira é registrar processos identitários que demarcam condutas individuais que por sua vez são influenciados pelas mentalidades coletivas que se fazem presentes em um determinado tempo histórico. Os valores assimilados dos antepassados contribuem para que se reafirme a autoridade da tradição e para demarcar códigos de comportamentos. Os grupos sociais, por meio de suas manifestações festivas, celebram a revivificação dos costumes e seus mecanismos de conservação.

Partimos da premissa que as comemorações devocionais atuam como um instrumento de reforço e de reunificação da identidade do grupo que materializa o evento. As manifestações instituídas em nome da fé simulam as relações sociais do local onde está inserida. Os festejos religiosos, embora transitórios, contribuem para que os indivíduos possam se perceber como integrantes de uma comunidade, e também atuam como um elemento da propagação de memórias particulares que reivindicam sua própria história.

O processo de construção de cada evento possui relação com a trajetória histórica e individual, mas principalmente da comunidade em que se está inserido e as peculiaridades da sua cultura que foi solidificada ao longo dos tempos. A memória social é construída por meio de influências recíprocas interferindo nas experiências que foram vividas e apreendidas. O resgate do passado, por meio de narrativas pessoais reflete um anseio de continuidade da tradição em um momento que os indivíduos vivenciam a desritualização dos costumes e a diluição das identidades grupais que os referencia.

A delineação teórica desta investigação compreende incursões, relativas aos rituais e práticas religiosas, no campo da Antropologia, Sociologia e da História, e suas interfaces com a Literatura. Foram privilegiadas obras literárias de Carlos Drummond de Andrade e de alguns memorialistas itabiranos. Nestas obras os autores retratam as suas

percepções pessoais dos acontecimentos religiosos e fatos que foram por eles presenciados. Se o contexto das vivências no início do século XX lhes escapa, o que lhes resta é a memória, que dá luz a uma diversidade de aspectos. Apesar das obras literárias aqui apresentadas não terem um compromisso explícito com a veracidade dos fatos experimentados por toda a coletividade, elas se referem a percepções distintas e pessoais da realidade. O escritor em sua obra, que é uma manifestação cultural, registra sua condição de pertencimento a uma determinada época e manifesta em seu trabalho os seus anseios e a sua visão de mundo.

O levantamento dos documentos textuais tornou-se um meio de reelaborar o conhecimento por meio dos apontamentos dos atos humanos que se encontram nos periódicos locais. A leitura e a análise destes foram realizadas no presente em direção ao passado, pois todo documento é produto das relações sociais que se revestem de uma temporalidade definida, ao mesmo tempo em que as revela. Foi necessário relativizar os dados obtidos por intermédio das obras biográficas e das entrevistas cedidas a jornais locais, já que os indivíduos, ao fazerem parte de uma coletividade, estão sujeitos a transmitirem ideologias disseminadas pelos grupos dominantes, bem como possuem óticas diferenciadas sobre a realidade vivida.

É o processo da dinâmica social em constante transformação que se torna o objeto do conhecimento. Uma história comum, retirada do anonimato, e relacionada com outras se tornam imagens representativas das histórias dos homens.

O PROFANO, O SAGRADO E A GLORIFICAÇÃO DA ORDEM

Em meados do século XX prevalece na cidade de Itabira a existência de espaços urbanos centenários incorporados nas representações simbólicas dos habitantes. Os cidadãos se caracterizam pelas relações primárias, ou seja, pela associação e cooperação íntimas, face a face. Para Park (1976, p.47), "o resultado da associação íntima é uma certa fusão de individualidades em um todo comum, de tal forma que o próprio ser individual, pelo menos para muitos fins, é a vida e o propósito comum do grupo." Predomina, ainda, o que Durkheim (1973) conceituou como solidariedade mecânica, na qual a consciência coletiva predomina, deixando pouco ou nenhum espaço para a consciência individual, ou seja, a consciência coletiva exerce uma pressão externa aos homens nos momentos de suas escolhas e decisões. Os indivíduos que integram uma dada sociedade compartilham

dos mesmos valores sociais, é essa correspondência de valores que assegura a coesão social. Suas consciências se assemelham, pois são o “conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade” (DURKHEIM, 1973, p. 342). As inter-relações da vida dos habitantes de uma cidade pequena na Minas Gerais de então são geralmente inclusivas, cada membro de um grupo busca viver e partilhar o sentimento do todo que é comum. Os habitantes da cidade buscam, ainda, preservar as heranças culturais de seus antepassados que os distinguem e os tornam originais perante os habitantes de outras cidades.

Os representantes da igreja católica assumem a função moralizante de transmitir dogmas que asseguram a ordem na sociedade e estabelecem um tempo de vida litúrgica. Algo como uma função específica que as religiões desempenham nas sociedades, tal como a “legitimação da autoridade política e abrandamento da rebelião social (aquilo que Weber chamou de “teodiceia do sofrimento” – ou seja, a maneira como a religião empresta sentido ao sofrimento, de modo a convertê-lo, de fonte de revolução a veículo de redenção)” (BERGER, 1986, p. 130).

Essa ideia weberiana, explorada por Berger (1986), nos ajuda a compreender o fato de as ordens religiosas reafirmarem as posições econômicas e sociais dos indivíduos na sociedade local, além de definir para seus integrantes que o lugar que ocupam na organização é estabelecido por seu prestígio e poder na comunidade:

Cheguei a ser Congregado Mariano. Depois vi que separava, por classe econômica, os congregados por demais. Itabira tinha uma predisposição muito forte e um entusiasmo muito grande em termos religiosos. As pessoas tinham um grande respeito pelos padres. Impunha condutas sociais dava medo (ALMEIDA, 2012, p. 17).

As associações religiosas ao conferirem reverência e respeito às autoridades e aos indivíduos nela envolvidos, reforçam e legitimam suas posições na hierarquia social. A manutenção do poder da Igreja depende da credibilidade que o povo afere a ela. O poder espiritual é dirigido aos membros dessas instituições por meio do pacto simbólico firmado entre os representantes do clero e os membros da cidade, o que torna possível a mútua vinculação entre dominados e dominadores. A sociabilidade religiosa serve mais para assinalar separações e imprimir distinções entre grupos sociais do que para unificar (BOSCHI, 1986). As confrarias funcionam como instrumento de poder espiritual, o que

confere ao catolicismo uma forte responsabilidade na formação dos códigos de condutas da população.

Os valores culturais, pautados pelos dogmas católicos, definem o que é aceitável e o que é inaceitável, os limites entre a semelhança e a diferença, entre o sagrado e o profano. No carnaval, - uma representação do profano, - nega-se o trabalho em nome da festa. Como afirma Da Matta (1996, p.98-99):

As mascaradas e os ritos de transição, como o carnaval, implicam um fazer-se contrários. O carnaval, paradoxalmente para a ordem que o criou, exige o excesso antes de estabelecer a restrição. Ele ineludivelmente reafirma a visão popular (e tradicional) segundo a qual não há abundância sem carência, riqueza sem pobreza, segunda-feira sem domingo, pecado sem santidade, masculino sem feminino, vida sem morte, divindade sem humanidade. A lógica do carnaval é a de por pelo avesso, subvertendo a lógica do mundo diário.

Para o autor o carnaval não se limita à violação das hierarquias sociais, mas representa também o ritual de prazer e da libertação do indivíduo, que fabrica formas de subversão das regras e leis existentes na sociedade. Esta festividade comunga com o extraordinário, com os deuses que dão asas as aspirações da coletividade, onde a vida decorre num nível de abundância e liberdade. Abre-se uma porta de comunicação entre o mundo real e o mundo especial. A sociedade tem uma visão alternativa de si mesmo, é um reverter da seriedade do mundo. Nesta festa urbana é possível criar um contraponto às formas de dominação vigentes, como a sufocante religiosidade. O carnaval como efervescência coletiva transmite a ideia de um reinado utópico, no qual todos se encontram no mesmo *status*.

A interpretação de Da Matta é relativizada por Queiroz (1992, p.182), que enfatiza que “o conceito de Carnaval sempre foi ambíguo; aqueles que o encaram como festa de conagraçamento e da concórdia, também o rotulam de festa da desordem e dos excessos”. A festividade não pode concretizar seus objetivos se não houver a existência de regras em sua organização. Portanto, são produzidas regras para a manutenção da ordem, mas outras regras são quebradas para a sua realização (QUEIROZ, 1992).

No carnaval, os participantes se entregam a grupos que lhes podem ser estranhos para que possam se incorporar à multidão. A festa pode propiciar a transgressão da rotina e ao mesmo tempo permite, na perspectiva da tradição, que determinados temas sejam cultuados, rememorados e reinventados pelas novas gerações. As fantasias e máscaras

são símbolos da despersonalização, as demandas e convenções sociais diluem nessa prática cultural. A consciência pessoal é temporariamente dissolvida no ritmo carnavalesco.

Segundo Clóvis Alvim (1980), itabirano, psiquiatra e escritor, o carnaval é uma tradição no espaço urbano. As pessoas com máscaras de todos os feitios se engajam em blocos carnavalescos acompanhados pelas bandas de música. Rapazes e moças de famílias abastadas vestem-se com roupas antigas, retiradas de velhas arcas. “Não há mais limões de cheiro. Surgem triunfalmente os lança perfumes. Nenhum folião deixa de aspirar-lhe a essência, mistura perigosa de éter e violeta, em lenços aconchegados no nariz” (ALVIM, 1980, p. 15). As comemorações terminam com o enterro do rei Momo, com as homenagens fúnebres e uma cruz de cinza na terra lava todos os pecados. Tudo que havia sido cometido em abundância na festa carnavalesca é interdito na quaresma, é tempo de pagar os excessos cometidos (ALVIM, 1980). Nos quarenta dias da quaresma se pratica o jejum e a abstinência, contrapondo-se aos quatro dias do Carnaval, em que se cultua a carne, a bebida, a comida e o sexo.

O carnaval brasileiro ao ser atrelado ao ciclo de festas móveis do cristianismo nos revela um caráter contraditório; é uma festa pagã definida pelo calendário cristão. Este evoca a imersão na carne e o êxtase no reino do mundo, ao contrário do dogma católico que enfatiza a atitude de alheamento, voltado para a oração, o sacrifício e a renúncia dos prazeres mundanos.

Se o Carnaval explicita uma das manifestações do profano na cidade, a presença do sagrado é representada pelos ritos e comemorações religiosas. No Brasil, nos dias santos e nas celebrações “o clero do interior não deixa de estar presente junto ao povo, tem a função espiritual de levar os homens a abrir-se para um sobrenatural” (Moura, 1985, p. 329). As pregações religiosas dos padres locais difundem e reforçam dogmas católicos a serem seguidos pelos habitantes da cidade, impregnando de religião a vida cotidiana da população itabirana. Segundo Durkheim (1989), os mundos sagrado e profano são instituídos na sociedade como opostos e rivais. São as forças religiosas que designam o sagrado e as relações que se deve ter ou não com as coisas profanas. Elas instituem normas e impedimentos rituais para distanciar as pessoas do profano. As regulações ordenam a vida social e tornam as ações sociais previsíveis e regulares.

Nas procissões religiosas, indivíduos de distintas procedências sociais interagem no espaço público em nome da fé, que infunde a ideia de proteção divina e serve de intermediação entre as pessoas e os santos. O clero e os devotos organizam as celebrações e os moradores se esmeram na decoração da Igreja e das ruas por onde passam as procissões. As imagens sagradas saem do templo e se encontram com seus seguidores nas ruas principais da cidade, com o chão decorado com símbolos do cristianismo. As janelas das casas são enfeitadas com toalhas bordadas e flores, para a passagem da procissão que traz as imagens num andor carregado pelos homens. Carregar a cruz: suportar o sofrimento para remir os pecados; a via crucis de Cristo é atualizada, lembrando a todos a necessidade cristã da continência. Os espaços públicos - praças, largos de igrejas ou vias urbanas - decorados com representações e símbolos do cristianismo evidenciam que o ritual sagrado é avesso a comemoração dionisíaca.

As separações nesta festa se evidenciam pelas distinções entre irmandades e as congregações religiosas, que percorrem os trajetos da procissão separadamente (ALMEIDA, 2012). A hierarquização se revela quando os grupos ou pessoas se situam em maior proximidade com as imagens, reafirmando a posição que ocupam na sociedade. Neste ritual cada irmandade tem seu lugar e função definido no cortejo, assim como os padres, o coroinha, o andor e as bandas de música. Os fiéis, com contrições de gestos e palavras, submissos e obedientes, caminham paralelamente ao núcleo, reafirmando a autoridade da tradição e do sagrado (DA MATTA, 2000). Para Perez (2002, p.46) as procissões religiosas revelam “uma maneira singular de viver a sociedade e perceber o mundo e de com ele se relacionar”. Legitimada pela sociedade adquirem formas de espetáculo.

Da Matta (1983, p. 81) afirma que “nas procissões, todos se irmanam com o santo, e por meio dessa relação (que assume a forma de uma ligação típica de proteção e mediação) ficam ligados a todos os outros fiéis que também seguem ou veem o santo”. Nessa celebração religiosa existe a questão do sacrifício do corpo. O corpo é usado para entrar em contato com o santo. Acompanhar a procissão implica na abnegação do crente em prol da lealdade ao sagrado. No momento em que o santo é percebido pelo olhar dos fiéis esses transferem para ele, provisoriamente, sua lealdade de grupo ou de classe social. Os devotos acreditam que os poderes dos santos podem curar males, nos momentos de maior ardor tem-se a impressão de que a imagem dos santos toma vida perante seus

seguidores. “A vida de um santo é uma história exemplar a ser imitada pelos homens e a procissão que ao santo se dedica diz um pouco dessa caminhada terrena para o Céu [...]”(DA MATTA, 2000, p. 89).

Nas procissões religiosas, a sociedade de forma ordenada caminha ao encontro da sua identidade e de seus valores culturais por meio da veneração à tradição e ao poder sublime. Nestes cortejos a religião estabelece suas marcas por meio de ritos e símbolos que se fazem presentes na apropriação do espaço.

Carlos Drummond de Andrade descreve a “Procissão do Encontro”, ou seja, o encontro de Nossa Senhora das Dores com Nosso Senhor dos Passos, no centro colonial da cidade. Na procissão, a verticalidade dos santos se opõe a horizontalidade dos fiéis que se encontram na esfera terrena. Em um púlpito, na frente do casarão dos Rosas, família tradicional citadina, o vigário se coloca acima dos fiéis e em sua retórica eloquente enfatiza a renúncia e o sacrifício de Cristo, em prol dos homens, em sua caminhada ao calvário carregando a cruz. A saga e o encontro da virgem e seu filho, inertes nos andores na via pública, abalam os fiéis pelo apelo dramático, que até “o ferro da cidade se comove” (ANDRADE, 1998, p. 48). A culpa cristã, evocada e intensificada pela retórica dos representantes da igreja, reforça a alegoria do calvário que resignadamente aceitam como sendo a vida. O martírio do filho de Deus nascido homem ritualizado no espetáculo reafirma o sofrimento como redenção, e o crucifixo com o homem-Deus morto, símbolo maior do cristianismo, na procissão e nas casas dos fiéis, atualiza no cotidiano e intensifica na representação ritual “o amor de Deus até o desprezo de si” (AGOSTINHO, 1999 apud PESSANHA, 1999, p.20). Pois “Deus é a bondade absoluta e o homem é o réprobo miserável condenado à danação eterna e só recuperável mediante a graça divina. Eis o cerne da antropologia agostiniana” (PESSANHA, 1999, p. 20). Como espetáculo teatral, a procissão apropria-se temporariamente do espaço público para que esse se torne palco e cenário da efervescência religiosa coletiva, ou seja, pelos símbolos e sentidos criados pelos indivíduos e as instituições:

Lá vai a procissão da Igreja do Rosário.
Lá vem a procissão da igreja da Saúde.
O encontro é em frente à casa de João Rosa.
Encontro de Mãe e Filho
trágicos, imóveis nos andores.
Ao ar livre
o púlpito de púrpura drapeja

no entardecer da serra fria.
A voz censura ternamente o Homem
que se deixa imolar por muito amor
e do amor materno se desprende.
Não há nada a fazer para impedi-lo?
A terra abre mão de seu resgate
para salvar o Deus que quis salvá-la.
O ferro da cidade se comove,
não o peito de Cristo.
E o roxo manto, as lágrimas de sangue,
a cruz, as sete espadas
vão navegando sobre ombros
pela rua teatro, lentamente.
(ANDRADE, 1998, p. 48)

O santo, para o qual a procissão é realizada, favorece uma lealdade específica em relação a um novo campo de ação: o do sagrado. A religiosidade não é expressa como uma via consoladora, mas como uma expressão máxima de uma tensão moral entre o homem, ser precário e frágil, e a grandeza de um Deus – impossível de ser alcançado pelo homem – que neste momento se torna visível.

Neste poema, Drummond, imprime a sua recordação pessoal de um acontecimento vivido na cidade dos anos de sua infância e juventude, ou seja, referencia um dos costumes religiosos e o tradicionalismo da sociedade. O poeta dá voz aos sentimentos de inquietude, remorso e temor, mergulhados na culpa cristã. As procissões religiosas, que se convertem em espetáculo de fé, exibem o poder da igreja, atraindo a massa para as vias públicas. Ele julga a ideia católica de um Deus que pune e assola as consciências dos fiéis.

A temporalidade na obra de Drummond é um fator importante para o resgate do passado por meio da memória. Os registros literários são formas de regresso ao passado, portanto, “lugares de memória”, conforme expressão cunhada por Pierre Nora (1993). Os “lugares da memória”, não se resumem a espaços físicos, mas também a cognições do imaginário, lugares que arquivam sinais do que passou como vestígios que permitem uma visão da memória (NORA, 1993). A memória evocada por meio das narrativas é uma forma de garantir a evocação da identidade individual. A poesia opera na identificação do poeta com o mundo experimentado.

O historiador Nora (1993) considera identidade como uma situação de vivência coletiva ratificada em distintos períodos históricos e que se exprime por um sentimento de pertencimento e referência grupal. Quando a memória tradicional se dilui no tempo,

os homens se vêm compelidos a acumular símbolos, rastros e provas perceptíveis do que foi. As reminiscências do poeta contribuem para adjurar a visão quimérica das mudanças, que extinguem vestígios, laços e os “lugares da memória” que “nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque operações não naturais” (NORA, 1993, p.13).

Os “lugares de memória” referenciam o desejo de regresso a rituais que diferencia o grupo e expressam o sentimento de auto pertencimento. No mundo contemporâneo os indivíduos vivenciam a tensão entre a familiaridade da tradição experimentada e o abandono provocado pelos grupos diluídos. O passado vai sucumbindo paulatinamente ao infundável presente, motivo pelo qual assegurar os marcos e os resquícios de outrora é a forma de se resistir ao poder desagregador da celeridade contemporânea. A preservação da memória é um imperativo da sociedade que almeja realimentar a si mesma, ou seja, alguma coisa que foi constituída do passado para o presente.

D’aleccio (1998) também destaca que os estudos de memória respondem a um anseio dos indivíduos de encontrar as identidades ameaçadas. A necessidade de se voltar para as lembranças ocorre em um momento de tensão entre o tradicionalismo e a modernidade. As rupturas que ocorrem no tempo e no espaço desestruturam modos de vida coletivos e criam vácuos, que são compensados e preenchidos pela memória, que possui essa liberdade de fazer permanecer as marcas dos tempos significativos e coletivos.

Na cidade, o espaço em que o homem compartilhou sua vida com outros e que fez dele parte de sua bibliografia, é marcado por valores e símbolos. Eles carregam um sentido existencial, impregnado de características que revelam sua memória, sua cultura e sua identidade. Os grupos que dele partilham e o usufruem afirmam e vivem suas identidades ao percorrer os trajetos dando-lhes um sentido determinado. Nos locais públicos prevalecem as diferenças entre aqueles que o utilizam, a forma de seu uso revela condutas identitárias que são permeadas pelas práticas e sociabilidades diversas.

Por decisão das autoridades religiosas, o espaço público deve se constituir em um espaço moral, guiado por uma ética religiosa. É o esforço cristão de edificar progressivamente a “cidade de Deus”, lugar da bem-aventurança, para onde vão os eleitos pela graça divina, enquanto que os que persistem no pecado original continuam a construir a “cidade dos homens”, onde são castigados (AGOSTINHO, 1999 apud

PESSANHA, 1999). Nesse sentido, a rua, apesar de ser um local externo e regido por leis institucionais da “cidade dos homens”, torna-se, temporariamente na representação, o que deveria ser segundo esta lógica, um espaço que se impõe por regras religiosas.

Na esfera religiosa em que existe uma suposta igualdade da sociedade, todos são reconhecidos como merecedores das benesses de Deus, há simultaneamente a subsistência de uma ordem de santidades. As procissões religiosas são rituais de características conciliadoras, há um núcleo de poder seguido pelo povo que possui relativa liberdade de deslocamento. Nestas festas existe uma hierarquia socialmente e culturalmente estabelecida, ela promove a manutenção e a glorificação das fronteiras. No cortejo religioso, não há excessos, ele reproduz o ordenamento da sociedade com suas diferenças, gradações e seus poderes, ou seja, festeja-se o mundo como ele é cotidianamente. Os fiéis caminham uniformemente e reverenciam incondicionalmente a tradição e o transcendente (DA MATTA, 1997). A procissão, um texto a ser lido, permite a aproximação com a dimensão sagrada e ao mesmo tempo consagra as relações de grupos sociais distintos. O séquito religioso espelha a sociedade como ela é, ou seja, simula as relações sociais do local onde está inserida.

73

SOCIABILIDADE NAS FESTAS DEVOCIONAIS

As comemorações religiosas, que se fazem presentes no decorrer do ano, se sobressaem e atraem pessoas da cidade, das fazendas e dos povoados da região. Nesses eventos as pessoas buscam a salvação por meio da absolvição de seus pecados. Para Durkheim (1989), a sociedade é a fonte da religião, é sua ação que conduz a vida religiosa. A religião age sobre a vida moral, já que as forças religiosas são forças humanas e morais. Os indivíduos buscam na religião a possibilidade de transcenderem a si mesmos. O fiel ao acreditar em Deus sente que uma força superior lhe ajuda, sente-se elevado e a salvo do mal. A religião atinge as consciências e as disciplinas.

Faustino (1982), clarinetista e ex-maestro da Banda Euterpe Itabirana, enfatiza que a maioria das festas promovidas na cidade possui cunho religioso e se sucede no ano inteiro. Em janeiro, a novena de São Sebastião e a Festa de Reis, na Semana Santa a procissão do Enterro, em que noite alta os penitentes carregam tochas e velas, a procissão de Ramos, do Encontro e do Lava-pés. No mês de março se celebra a festa de São José

com rezas e procissões. No mês de maio, as coroações e, em junho O Sagrado Coração de Jesus, as fogueiras de Santo Antônio, São João e São Pedro.

Na Fábrica de Tecidos da Gabiroba, na época junina, fogueiras e bailes comemoram o dia 13 de junho, dia de Santo Antônio. “O dia começa com dobres de sino, seguido de missa, rezada em latim, pelo padre, especialmente convidado da cidade. [...]. E à noite, ao lado das fogueiras tira-se a sorte entre os solteiros para descobrir o futuro noivo” (ALVIM, 1980, p.58). Essas festas, realizadas na área rural, se relacionam a devoção a um santo e como um ato de gratidão a tudo aquilo que foi conquistado pela fé, o trabalho e pelas técnicas de produção. Os santos, cada um com seu poder de intervir nos destinos dos homens, são recompensados com as festas por auxiliarem os indivíduos em suas necessidades e jornadas na vida.

Para Magalhães (2006), as autoridades públicas, pessoas humildes e prósperas afluem para o núcleo operário para confraternizar e celebrar com os operários e os proprietários. Os tecelões e os proprietários da Fábrica de Tecidos da Pedreira, também participam do evento e, em retribuição, no dia de São Sebastião, padroeiro dessa fábrica, toda a comunidade é convidada para participar das celebrações. Nestas festas dos padroeiros exalta-se, legitima-se e reforça-se a identidade dessas áreas rurais e de seus núcleos operários.

A população urbana que se desloca para estes eventos, festeja e reconhece as práticas culturais específicas dessas localidades, ao valorizar e referenciar nesses momentos seus santos padroeiros. As festas de Santo Antônio e de São Sebastião, celebrações anuais e tradicionais, exprimem um conjunto de imagens culturais que afirmam a sua singularidade. Estes eventos além de ocultarem temporariamente os conflitos sociais ali existentes, exprimem a identidade cultural e as características que são atribuídas aos moradores por outros atores sociais, ou seja, como eles são reconhecidos.

A história relatada, por meio do trabalho da memória cumpre um papel fundamental na reconstituição de um tempo e de um espaço pelos quais o imaginário coletivo está fundamentado. O passar das décadas promove um distanciamento do espaço simbólico que não existe mais, mas também permite uma restauração deste por meio da memória. As mudanças culturais, que se sucedem no mundo contemporâneo, ativa frequentemente o mecanismo das lembranças dos indivíduos que vivenciaram uma determinada época. Os lugares e as imagens evocados e que moldavam a identidade do itabirano é

reconstruído numa busca da organização social e cultural que não persiste no tempo presente. A narrativa biográfica manifesta o artifício de organização do espaço, que desponta enquanto uma presença ausente, como pontua Michel de Certeau:

Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legibilidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar, mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo (CERTEAU, 2012, p. 175)

Certeau (2012) explora a ideia de um lugar impregnado de tempos múltiplos de lembranças e esquecimentos, de “eus” e de “outros”. As narrativas sobre lugares peculiares nos remetem a “tempos empilhados”. Os espaços partilhados podem vir a corresponder a um pergaminho onde as memórias vão sendo armazenadas em temporalidades que se adicionam. Portanto, trata-se do que ocorreu e não persiste mais, ou seja, um espaço que remete a presença da ausência, que conta pelo que foi e não pelo que é.

O que é apresentado à lembrança dos atores sociais itabiranos, que testemunham as reminiscências de seu passado, emana de uma memória que se revivifica e se atualiza perante os acontecimentos e fatos distintos experimentados e partilhados em um meio social. Para Nora (1993), a memória é um processo experimentado, dirigido por grupos vivos, desta forma em constante transformação e passível de manipulação.

A memória coletiva é um instrumento e um elemento de poder; relacionada à constituição da identidade social, do vínculo grupal e do discernimento crítico, ela é objeto de manipulação por parte dos grupos que possuem o poder de conferir visibilidade e importância a certos fatos, práticas ou ideias. Portanto, muito do que fica do passado é o que foi realçado ideologicamente, tornando-se valor e emoção, algo como a dualidade do sagrado e do fato moral que, para Durkheim (1966), são coercitivos, mas são percebidos e sentidos como coisas agradáveis e desejáveis.

Le Goff (1996) ao expor as contribuições ao estudo da memória individual destaca que:

A memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento, é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as

sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1996, p. 426).

O trabalho da rememoração permite que outras interpretações do mesmo acontecimento sejam omitidas. A memória pode negar a experiência temporal e histórica, e transformar-se no elemento fundamental da “identidade individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1996, p. 469).

A preocupação com a memória reflete a necessidade de reafirmação da identidade por que tem passado os grupos sociais. O mundo contemporâneo, marcado pelo efêmero, pelo desvirtuamento das noções do tempo e do espaço é também marcado pela desagregação da noção de pertencimento acarretado pelo declínio das velhas identidades. Se no passado era plausível aos indivíduos se distinguirem como membros de uma coletividade com valores supostamente inalteráveis, o mundo atual transfigurou essa realidade. As fronteiras espaciais se dissolvem, o tempo é arrebatado e condensado, desta forma os membros de comunidade veem modificar as relações pessoais, os valores sociais e as identidades coletivas no mundo globalizado.

76

As comemorações devocionais agem como um instrumento de reforço da memória e de reunificação do grupo que materializa o evento. Os festejos, embora efêmeros, possuem o poder de coesão e contribuem para o sentimento de pertencimento do grupo, além de favorecer, também, a propagação de memórias particulares que reivindicam sua própria história.

As festas dos padroeiros, que revigoram a doutrina cristã e a união temporária do grupo, são realizadas em louvor àquele que tem o poder de proteger, interceder e atender aos inúmeros pedidos dos devotos. Segundo Amaral (2000), as comemorações religiosas de caráter popular, de culto e de devoção, é um componente da vida dos brasileiros, sendo possível falar em uma “cultura da festa” no país. As mesmas são ocasiões intensas que servem para rememorar a história ou biografia dos santos, evocando os sentimentos de fé em prol do catolicismo.

Em agosto realiza-se a Festa do Divino e, em outubro festeja-se Nossa Senhora do Rosário, padroeira da cidade, com músicas, danças, levantamento de mastros e traslado de coroas (FAUSTINO, 1982). Os festejos do Rosário fazem parte do calendário religioso do estado de Minas Gerais e remonta ao período colonial. Realizadas

principalmente pelas irmandades negras, organizações religiosas de caráter leigo, se instituem como elementos de difusão do catolicismo. De acordo com Boschi (1986), os negros se organizam em irmandades, como a Nossa Senhora do Rosário, que os valoriza como seres humanos e que permitem que os traços de sua religião tradicional permaneçam expressos na fé e no culto. Em Itabira, essa irmandade, concebida no contexto da mineração aurífera, no século XVII, difunde e regula a prática cultural da coroação dos reis negros, assegurando o seu caráter sincrético.

No Brasil, há uma fusão e interdependência entre os credos. O sincretismo religioso resulta do contato cultural entre as diversas etnias existentes, fundindo-as e as adaptando ao novo contexto. Segundo Reis (1996, p. 20), “o sincretismo é um modo de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos sem se transformar naquilo que o senhor desejava”. A multiplicidade de traços culturais e religiosos, tidos inicialmente como inconciliáveis e distintos, foi se reelaborando e se traduz numa forma singular de prática religiosa: a união de elementos religiosos e culturais diferenciados (FREYRE, 2000).

Os brasileiros acreditam intensamente no outro mundo, no caminho para Deus e na relação com o outro mundo, podem acoplar uma variedade de manifestações e crenças (DA MATTA, 2000). A religiosidade afro-brasileira não se reduz a uma tentativa de continuar cultuando as entidades africanas transfigurando-as em santos católicos, mas como uma reelaboração de significados a partir do contato da cultura africana com a cultura brasileira.

De acordo com Andrade (1997), escritora itabirana, as festas religiosas, independentemente do Santo celebrado, constituem um grande acontecimento e atraem pessoas da cidade, das fazendas e moradores das cidades vizinhas. Estes indivíduos se deslocam com o intuito de participarem dos rituais religiosos, de solicitarem conforto para as suas angústias, de pagarem promessas, reafirmando sua crença nos dogmas, em Deus e nos Santos. As comemorações reforçam a interação, a fé em comum e a sensação de pertencimento a um determinado grupo que exterioriza nesse momento festivo, suas práticas culturais de cunho sagrado ou profano.

As mulheres e os jovens tiram as melhores indumentárias do armário ou renovam seu guarda roupa, e os idosos alimentam sua fé ao participarem dos sacramentos religiosos. Nestes eventos festivos as vestimentas, que evidenciam as diferenças

socioeconômicas, demonstram a gradação existente na sociedade e reforçam a ordem já existente. É, também, um momento em que as relações sociais aumentam e se intensificam favorecidas pelo pretexto religioso. Há uma breve ruptura do isolamento e limitações relacionais dos que vivem no campo e vão para o evento, por um lado e, por outro lado, a quebra do cotidiano monótono e entediante da vida numa cidadezinha.

Os moradores das fazendas da região hospedam-se nas casas de parentes e amigos, e cargueiros de produtos agrícolas chegam à cidade para abastecer a população que se dirige para esses eventos (ANDRADE, 1997). As relações sociais que se estabelecem entre fiéis, familiares e amigos, além do aspecto lúdico, exprimem a solidariedade e o respeito nas relações com os outros. A recepção nas residências permite que se estabeleçam e ampliem as relações pessoais com "outros" indivíduos, reforçando os laços de sociabilidade e comprometimento nas manifestações culturais e religiosas. Para os jovens, além de uma celebração religiosa é uma oportunidade para o encontro, o namoro e participar do *footing* no paredão (ALMEIDA, 2012). Comparecer às festas é também uma forma de lazer e de interação que se destaca na escala de valores e por ser uma manifestação de intimidade comunitária temporária. Estes eventos constituem um meio de organização social e a consubstanciação da necessidade de aproximação grupal para troca de sentimentos e/ou experiência.

Para Simmel (2006), a festa constitui uma série de formas de sociação e de sociabilidade, ou seja, meios de estar junto jogando sociedade. A sociabilidade é "o jogo no qual se faz de conta que todos são iguais, ao mesmo tempo em que cada um é reverenciado em particular" (SIMMEL, 2006, p. 173). Para o referido autor o jogo social é um traço distintivo das interações e das sociações, "as pessoas realmente jogam sociedade" (SIMMEL, 2006, p. 174). O jogo, a religião, as festas, e a arte constituem um meio de estar junto e de vivenciar e experimentar a vida em sociedade, ou seja, é um meio lúdico de sociação. Segundo Perez (2002), a festa se distingue por ser um ato coletivo extra lógico, extraordinário e extra temporal, prevalece o caráter lúdico e hedonístico. Na comemoração alguns elementos essenciais e interdependentes se incorporam uns aos outros:

[...] um grupo em estado de exaltação que consagra sua reunião a alguém ou uma coisa e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear, pois

a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação (PEREZ, 2002, p.19).

Amaral (1998) afirma que a festa é capaz de fazer desaparecer no nível simbólico, incoerências da vida social, marcando a sua função de intermediária entre as estruturas econômicas e sociais. Ela estabelece comunicação entre grupos e indivíduos, realidade e fantasia, mediações entre o simbólico e o sagrado, e se diferencia dos ritos cotidianos por sua magnitude, e do simples entretenimento pela densidade.

A comemoração rompe com o cotidiano, entretanto liga-se a ele, já que não se conecta ao sagrado sem se ter cautela. Ao mesmo tempo ela é essencialmente desordem, viola os embargos habituais, mas não preconiza a ausência total da ordem, já que há protocolos a serem observados.

Para Durkeim (1989), a religião permite que se criem regras de comportamento e normas, com o intuito de propiciar a harmonia, a integração e a solidariedade entre os homens. É por meio da religião que as sociedades se estruturam e se organizam formando uma imagem de si mesmas. Existe uma inter-relação entre a cerimônia religiosa e a ideia de festa, pela aproximação entre os indivíduos, pelo estado de fervor coletivo que propicia, e pela possibilidade de infração das normas. Há ocasiões em que se torna complexo assinalar com exatidão as fronteiras entre o rito religioso e o divertimento público. “As festas surgiram pela necessidade de separar no tempo, dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas seriam eliminadas” (DURKHEIM, 1989, p 373). A repetição do ciclo de festas constitui um componente primordial do culto religioso.

Os rituais religiosos exaltam a tradição, o que foi experimentado por aqueles que nos antecederam. A continuidade dessas cerimônias é um suporte e um exercício coletivo da memória social, pois esta necessita da permanência e ao mesmo tempo da reelaboração dos rituais para se manter viva no corpo social. A reevocação da memória social por meio de procissões, rezas e orações, expressam os sentimentos, os laços sociais, os conflitos e os valores que se fizeram presentes. Essas rememorações nas tradições festivas, em determinados períodos do ano, dialogam com as conjunturas históricas que a engendraram e legitimam poderes.

CONCLUSÃO

Na cidade de Itabira, as festas católicas assinalam a identidade dos fiéis, nela são representados e comemorados os costumes e os valores herdados com a finalidade de contar e reviver uma história. Como celebração coletiva e memorialística prioriza a repetição de alguns valores e comportamentos remanescentes.

A comemoração religiosa possui uma dimensão cultural, comunica a postura dos participantes ao por em cena os comportamentos, símbolos e projetos dos diferentes grupos que compõem a cidade. Nesta vivencia-se a sociabilidade, o encontro com o outro e a articulação entre os participantes para definir as apropriações dos lugares e os sentidos e as permanências que permeiam as relações sociais.

Os fiéis, além de almejam o entretenimento, confirmam seu compromisso com a religião ao buscarem perdão pelas suas faltas terrenas e reafirmarem sua devoção para com as divindades. Ao interromper a temporalidade cotidiana, estes eventos mantêm a ordem, as contradições sociais, os símbolos e os discursos do poder.

Discutir os registros de memória de uma população que coexistiu no espaço urbano de Itabira é buscar conhecer o passado, para entender como as lembranças de ontem se encaixam no presente. Se não é possível viver um tempo histórico passado, procura-se conhecê-lo por meio das fontes históricas e bibliográficas que permitem identificar os comportamentos e as mentalidades coletivas que predominaram nos tempos de outrora sob a perspectiva daquele que narra.

Os narradores guiam-se pela lembrança para referenciar a sociedade em que viveram. A memória é que lhes possibilita reviver seu mundo anterior, ainda, carregado de significados. A modernidade que tende a dissolver o que foi experimentado faz com que os indivíduos busquem reencontrar suas identidades há muito silenciadas.

Referências:

ALMEIDA, Francisco. Histórias de Chiquinho alfaiate. **O Trem**, Itabira, ano VIII, n. 97, p. 16-17, set. 2012.

ALVIM, Clóvis. **Escritos bissextos**. Belo Horizonte: Vega, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que “não é sério”. Tese de doutorado do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1998. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php>.

Acesso em: 03 junho 2014.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Boitempo I**. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

- ANDRADE, Maria Rosa Martins da Costa. **Um sobrado na história de Itabira**. Itabira: PMI/Fundação Cultural Carlos Drummond de Andrade, 1997.
- BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- D'ALESSIO, Márcia Mansur. **Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes**. Projeto História. São Paulo, 17, nov. 1998. p.269-280.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. **As regras do método sociológico**. 4 ed. São Paulo: Nacional, 1966.
- _____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- FAUSTINO, Silvério. Silvério da banda. Entrevista concedida a Carlos Cruz. **Cometa Itabirano**, Itabira, ano III, n.11, p. 6-7, mar. 1982.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro. São Paulo: Editora Record. 2000.
- DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. **Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- _____. **O que faz o Brasil, Brasil?** 11 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- _____. O sentido do carnaval. In: O sentido do carnaval. In: DA MATTA, Roberto. **Torre de Babel: ensaios, crônicas, críticas, interpretações e fantasias**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. p.98-99.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4.ed. Campinas: Unicamp, 1996. p.423-477.
- MAGALHÃES, Cristiane Maria. **Mundos do capital e do trabalho: a construção da paisagem fabril itabirana (1874-1930)**. 2006.141 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.
- MOURA, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República. In: **O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889- 1930)**. v.9, São Paulo: Difel, 1985, p.321- 342.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. In: Projeto História, n.10, dez./1993, pp.1-78. São Paulo: PUC-SP, dez .1993.
- PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p.26-67.
- PEREZ, Léa Freitas. A antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p.15-58.
- PESSANHA, José Américo Motta. Vida e obra. In: SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J.. São Paulo: Nova Cultural, 1999.p. 5-23. (Coleção Os pensadores).
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro - o vivido e o mito**. São Paulo, Brasiliense,1992.
- REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: **Revista USP 28**. Dossiê Povo Negro - 300 Anos. São Paulo, 1996, p. 14 - 39.
- SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.