

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**IDENTIDADE EM PERFORMANCE:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FESTAS
DE CAPELA NO “BERÇO” DA QUARTA COLÔNIA DE
IMIGRAÇÃO ITALIANA/RS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Márcia Chiamulera

**Santa Maria, RS, Brasil
2010**

**IDENTIDADE EM PERFORMANCE:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FESTAS DE
CAPELA NO “BERÇO” DA QUARTA COLÔNIA DE
IMIGRAÇÃO ITALIANA/RS**

por

Márcia Chiamulera

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Antropologia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**

Orientadora: Prof^a. Luciana Hartmann

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**IDENTIDADE EM PERFORMANCE:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FESTAS DE CAPELA NO
“BERÇO” DA QUARTA COLÔNIA DE IMIGRAÇÃO ITALIANA/RS**

elaborada por:
Márcia Chiamulera

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais

Comissão Examinadora

**Luciana Hartmann, Dra. (UFSM)
(Presidente/Orientador)**

Inês Alcaraz Marocco, Dra. (UFRGS)

Maria Catarina Chittolina Zanini, Dra. (UFSM)

Santa Maria, 08 de fevereiro de 2010

AGRADECIMENTOS

Assim como as festas não acontecem sozinhas, também uma dissertação não se elabora sozinho...

Agradeço a todos que contribuíram, de alguma forma, para a finalização deste trabalho:

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pela oportunidade de crescimento;

À professora Luciana Hartmann, pelas contribuições na orientação deste trabalho;

Aos colegas de mestrado;

Ao meu companheiro;

Aos meus novos amigos de Silveira Martins, que me acolheram em seu dia-a-dia e nas festas... Que me permitiram desfrutar de suas histórias e me encantar com suas performances... Que me ensinaram receitas e orações... Que proporcionaram pequenos e valiosos momentos de Encontro.

À minha família: vocês são a razão de eu estar aqui e, em boa dose, são responsáveis por esta pesquisa. Agradeço pelas palavras confortantes em momentos difíceis. Agradeço a meus pais por terem me “*caregado*” para a Capela, quando criança, enquanto trabalhavam para organizar as festas.

Ao Coordenador da Pós-Graduação, professor João Vicente, pela lição de vida e dedicação ao curso e aos mestrandos. Agradeço por sua generosidade.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

IDENTIDADE EM PERFORMANCE: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FESTAS DE CAPELA NO “BERÇO” DA QUARTA COLÔNIA DE IMIGRAÇÃO ITALIANA/RS

AUTORA: MÁRCIA CHIAMULERA

ORIENTADORA: LUCIANA HARTMANN

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 08 de fevereiro de 2010

Esta dissertação aborda a composição de identidades através das performances produzidas nas Festas de Capela no município de Silveira Martins, pertencente à Quarta Colônia de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul. Festa de Capela é uma expressão que indica entre o próprio grupo manifestações festivas que ocorrem nas comunidades da zona rural, espaço que agrega as edificações de uma pequena igreja e de um salão, sendo que, esta festa presta homenagem ao santo padroeiro daquela capela. Estes espaços se tornam privilegiados para a pesquisa pela compreensão de sua delimitação territorial em vias da colonização por imigrantes italianos no século XIX, juntamente com a emergência de memórias que reconstroem um passado colonial e fundamentam-se numa origem mítica. Este estudo buscou mapear as Festas de Capela elegendo para análise cinco delas, além de outras duas manifestações festivas diversas, a fim de compor um quadro festivo local e contemplar a dimensão do cotidiano. Entende-se que o momento festivo, por simbolizar e exaltar elementos do cotidiano, se torna uma produção deste. A fundamentação para esta pesquisa ancora-se nas discussões sobre identidade, recorrendo principalmente às noções de identidade étnica e cultural e contemplando discussões que abrangem a questão identitária frente aos processos de globalização. O quadro de análise é composto pelo método etnográfico, bem como, pela análise de performances, principalmente corporais, entendidas como atos expressivos e comunicativos. Ainda foram utilizados registros audiovisuais que ampararam as descrições e análises de aspectos observados em campo. Assim, pôde-se verificar que as Festas de Capela apresentam uma multiplicidade de referentes identitários como costumes, tradições, crenças, valores, práticas alimentares, modos de saberes e fazeres que compõem o sentido de identidade entre o grupo permitindo identificá-lo como pertencente à identidade étnica italiana. Estes referentes identitários puderam ser observados nas performances dos indivíduos que produzem as festas e entre seus participantes. É possível afirmar que as Festas de Capela acionam de forma estratégica e ressignificam a pertença à identidade étnica italiana, evidenciando a própria festa como uma performance cultural. Entretanto, este pertencimento é visto de forma contrastiva, operando-se negociações entre identificações. Revela-se, assim, a Festa de Capela como um espaço privilegiado para o encontro entre indivíduos e confrontações identitárias, com predominância de elementos e significados vinculados à italianidade.

Palavras-Chave: Festas de Capela; Identidade em Performance; Performance Cultural; Corpo

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

IDENTITY IN PERFORMANCE: AN ETHNOGRAPHIC STUDY ABOUT CELEBRATIONS OF CHAPEL IN THE “CRADLE” OF THE FOURTH COLONY OF ITALIAN IMIGRATION/RS

AUTHOR: MÁRCIA CHIAMULERA

ADVISOR: LUCIANA HARTMANN

Date and Location of Defense: Santa Maria, February 08, 2010

This thesis addresses the composition of the identities through the performances produced in the celebrations of chapel in the town of Silveira Martins, located into the Fourth Colony of Italian Immigration in the Rio Grande do Sul. Celebration of chapel is an expression that denote into the own group events that happen in communities from the rural zone, place that have just a space like a little church and a hall, these events happen to honor the patron saint from this community. Spaces like these became privilege for the research because of limitation of his territory made by italians immigrants during the XIX century, combined to the growth of the memories to rebuild a colonial past and based in a mythical origin. The quest of this work is to map the celebrations of chapel and then take for the analysis five of them, also other two festive events, with the intention to make a local festive table contemplating the daily dimension. Is understood that a festive moment, that symbolize and enlarge the elements of the daily, become a product of it. The fundamnetations for this research is based on the discussions about the identity, using mainly concepts about the ethnic and cultural identity contemplating studies about the identity quest front the globalization process. The analysis table is compost for the ethnographic method, as well as, analysis of the performances, mainly corporal, understood as expressive and communicative acts. Although records were used audiovisual bolstered the descriptions and analysis of aspects observed in the field. Thus, it is found that the festivals of Chapel have a multitude of related identity, such as customs, traditions, beliefs, values, habits, modes of knowledge and practices that make up the sense of identity among the group and allow to identify it as belonging to an ethnic identity. These related identity could be observed in the performances of individuals who produce the festival and among its participants. It's possible to say that te celebrations of chapel trigger strategically and resignify belonging to the italian ethnic indentity, highlighting the festival itself as a cultural performance. However, this membership iss seen as contrastive.

Key words: Celebrations of Chapel; Identity in Performance; Cultural Performace; Body

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Monumento ao Imigrante	29
Figura 2 - Área de demarcação do Antigo Cemitério de Val de Buia.....	29
Figura 3 e 4 - Placas na estrada do Imigrante	40
Figura 5 e 6 - Placas na Estrada do Imigrante.....	41
Figura 7 e 8 - Capelinhas construídas à margem da Estrada do Imigrante.....	42
Figura 9 - Bandeiras nos postes; Avenida de Silveira Martins.....	42
Figura 10 - Centro Cultural Bom Conselho.....	42
Figura 11 - Igreja Nossa Senhora da Pompéia; Linha Quarta	75
Figura 12 - Olaria desativada Linha Pompéia.....	75
Figura 13 - Igreja da Capela São Valentin; Linha Seis Norte	76
Figura 14 - Salão da Capela de Linha Seis Norte.....	76
Figura 15 - Salão da Capela São Vitor e Santa Corona; Linha Val Feltrina.....	77
Figura 16 - Pintura na parede lateral, anexo ao bar de Seu Zanini.....	87
Figura 17 - Personagem “ <i>Succon della Nona</i> ”, acompanhado da princesa e rainha do Festival da Uva e das Águas; Silveira Martins.....	102
Figura 18 - Seqüência 1 - jogada de bocha rasteira.....	105
Figura 19 - Seqüência 2: jogada de bocha lançada no ar “bater” [ou estourar].....	106
Figura 20 - Senhores jogando cinqüilho e atrás deles alguns que observam, se revezando entre o jogo de cartas e bochas.....	106
Figura 21 e 22 - Crianças jogando bochas.....	107
Figura 23 - Igreja e salão da Capela Santa Inês; Linha Duas.....	116
Figura 24 - Pães pequenos (pãezinho) no forno.....	116
Figura 25 - Biscoitos produzidos para a Festa; Linha Duas.....	116
Figura 26 - Imagem de Nossa Senhora sobre a geladeira; Linha Duas.....	117
Figura 27 - Dona Rosa Dellaméa desfiando a carne de frango para o risoto.....	120
Figura 28 - Frango sendo retirado do panelão.....	120
Figura 29 - O fogão de tijolos na cozinha.....	120
Figura 30 - Dona Ulânia e Seu Agostinho mexendo o risoto; panelões sobre o fogão de tijolos.....	122
.....	122
Figura 31- Homem imitando movimento de Dona Ulânia.....	122

Figura 32 - Serventes, levando pratos de salada de maionese às mesas.....	124
Figura 33 - Servente com a bandeja de carne passando nas mesas	124
Figura 34 - Mesas e público presente na festa.....	125
Figura 35 - Dona Antoninha fazendo a massa do bolo; Linha Seis Norte.....	131
Figura 36 - Preparação para instalar a caixa de água. Seu Guido Bulligon ao fundo.....	132
Figura 37- Seu Guido, contando as histórias da Capela de Linha Seis Norte.....	133
Figura 38 - Rosa Dellaméa (atrás) e Rosa Vieira, no preparo do molho para o risoto.....	133
Figura 39 - Senhores puxando a cantoria; Linha Seis Norte.....	134
Figura 40 - Sequencia: 1- <i>La bela polenta si pianta così</i> ” 2- “ <i>si smissia così</i> ” 3- “ <i>si mangia così</i> ” 4- <i>la cresce così</i> . 5- [parte da musica improvisada] “ <i>se pf... così</i> ” 6- “ <i>Bela Polenta così, tcha tcha pum, tcha tcha pum...</i> ”.....	135
Figuras 41, 42 - Jogo da Mora; Linha seis Norte.....	136
Figura 43 - Homens assando o churrasco. Detalhe rapaz vestindo bombachas, alpargata e guaiaca e faca presos à cintura; Linha Duas.....	140
Figura 44 - Fazendo os <i>Cappelletti</i> Seqüência: 1. Massa espichada (grossa); 2. Massa espichada (fina) D. Rosa à direita; 3. Recheio sendo espichado, cortado e arredondado nas mãos; 4- Recheio posto sobre as tiras de massa; 5- recheio fechado entre a massa; 6- massa cortada em quadrados; 7- Fechando os <i>Cappelletti</i> ; 8- Detalhe: dedo entre as abas, para dar forma circular; 9- <i>Cappelletti</i> prontos colocados em fôrmas para secar.....	142
Figura 45 - Preparo da Sopa de <i>Cappelletti</i> : 1- <i>Cappelletti</i> sendo despejado no panelão; 2- Mexendo; 3- Depois de pronto, adicionando o queijo ralado.....	143
Figura 46 - Senhora fazendo <i>Cappelletti</i> ; Linha Duas.....	143
Figura 47 - Criança ajudando.....	143
Figura 48 - Uma senhora e uma jovem arrumando os <i>Cappelletti</i>	143
Figura 49 - Da esquerda para direita: Seu Nélcis, Seu Aleixo, Seu Egídio.....	151
Figura 50 - Seu Aleixo narrando onde trabalhavam, fazendo referência aos morros, com seu braço e mãos.....	151
Figura 51 - Senhora tocando a imagem de Nossa Senhora da Pompéia.....	153
Figura 52 - Nossa Senhora Menina; Linha Pompéia.....	153
Figura 53 - Quadros homenageando o fundador Vincenzo Guerra e registrando o centenário de fundação; Linha Pompéia.....	153
Figura 54 - Pãezinho produzidos para a festa; Linha Pompéia.....	155
Figura 55 - Participante próximos à mesa, no salão de Linha Pompéia. Detalhe: Quadro de Nossa Senhora da Pompéia na parede.....	156

Figura 56 - Banda Militar de Santa Maria; Linha Pompéia.....	157
Figura 57 - Imagem de Nossa Senhora da Saúde. Detalhe: a mão de uma senhora , segurando um terço, toca na mão de Nossa Senhora; Linha Quarta.....	171
Figura 58 - Igreja de Nossa Senhora da Saúde (Santuário).....	172
Figura 59 - Construção do altar, ao lado da Igreja Nossa Senhora Saúde.....	175
Figura 60 - Produção de doces; Linha Quarta.....	176
Figura 61 - Recheando as tortas para a festa; Linha Quarta.....	177
Figura 62 - Pudins já cozidos; Linha Quarta.....	177
Figura 63- Frango nos panelões, com o tempero.....	177
Figura 64- Vendedores informais; Linha Quarta.....	194
Figura 65- Local onde são acesas as velas; Linha Quarta.....	194
Figura 66- A imagem de Nossa Senhora da Saúde sendo transportada. Detalhe: a mulher com os pés descalços.....	195
Figura 67- O bebê é levado para tocar na imagem.....	196
Figura 68, 69 - Mão estendidas em direção a Nossa Senhora, objetos e flores.....	196
Figura 70 - Espetos de carne vendidos separadamente.....	197
Figura 71 - Participantes sentados à mesa, no salão.....	197
Figura 72 - Louças sendo lavadas após o almoço.....	199
Figura 73 - Durante a missa de bênção da Saúde.....	201

LISTA DE ANEXOS

ANEXO A: Mapa com a Localização de Silveira Martins em relação à região da Quarta Colônia; mapa do Rio Grande do Sul, sinalizando a região central onde se localiza Silveira Martins; mapa do Brasil, com a localização de Rio Grande do Sul.....	218
ANEXO B: Mapa da Divisão Territorial em Silveira Martins.	219
ANEXO C: Calendário festivo anual.....	220
ANEXO D: Cartaz da Festa de Nossa Senhora da Saúde.....	221

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PRA COMEÇO DE FESTA: PALCO, TEXTO E ATORES	29
1.1 Da festa às festas: Possíveis teorias	33
1.2 “Um punhado de vidas gigante”	38
1.3 O fenômeno migratório entre Itália e Brasil: O caso Quarta Colônia	49
1.4 O Colégio e a Colônia: Desfilando sua história, festejando suas memórias	62
1.5 Das terras às memórias das Capelas	68
1.5.1 Trabalho e religiosidade	78
2 FARE LA MÉRICA: A COLÔNIA EM FESTA	90
2.1 Jogos e diversões... Mas “a festa mesmo era a religiosa”	99
2.2 Performance nas festas de Capela	109
2.2.1 Primeira festa: a Festa de Santa Inês	115
2.2.2 Segunda festa: a Festa de São Valentin	130
2.2.3 Terceira festa: a Festa de São João	137
2.2.4 Quarta festa: a Festa de Nossa Senhora da Pompéia e Menina	153
3 AS FESTAS DE CAPELA: IDENTIDADE EM PERFORMANCE	160
3.1 A Festa de Nossa Senhora da Saúde: <i>Una bela festa se fà cosi...</i>	170
3.2 As artes de [saber] fazer	174
3.3 O sermão e a devoção	183
3.4 Da religiosidade à festividade: O “Encontro”	193
CONSIDERAÇÕES FINAIS	206
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212
ANEXOS	218
ANEXO A	218
ANEXO B	219
ANEXO C	220
ANEXO D	221

INTRODUÇÃO

Este estudo é desenvolvido com o intuito de compreender as possíveis relações que se estabelecem entre as Festas de Capela e a composição de identidades, em especial a identidade étnica italiana, que é percebida como principal forma de identificação entre o grupo. A Festa de Capela é um tipo específico de festa que ocorre nas comunidades da zona rural do município de Silveira Martins, Rio Grande do Sul. Este município é parte integrante da região da Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul¹ e reconhecido como “o berço da Imigração” nesta Colônia. Para a investigação que se estabelece entre a produção das Festas de Capela e possíveis identidades emergentes, utilizo como ferramenta analítica a performance, buscando dar conta das manifestações expressivas para compor um quadro de avaliação dos aspectos que se mostram nas Festas de Capela. Deste modo, busco visualizar os caminhos de identificação do grupo estudado em relação a outros e a si mesmos. Portanto, de modo geral, este trabalho busca compreender as configurações identitárias de um grupo de descendente de imigrantes italianos, através de suas performances, produzidas nas e através das Festas de Capela, buscando avaliar como determinados “processos sociais humanos” (Turner; 1974) ocorrem no fluxo contínuo de interferências entre a disposição do grupo e o *locus* do indivíduo no momento atual.

Embora haja uma profusão de festas e de manifestações festivas neste espaço que me proponho a estudar, é preciso sistematizar os dados pesquisados impondo-me, assim, a necessidade de delimitar o objeto de estudo. As festas enfocadas nesta pesquisa são aquelas cujo cenário são as capelas, ou seja, as “Festas de Capela”², para utilizar um termo êmico. Mas, para tratar destas, tendo em vista que as manifestações expressivas são várias, recorro a comparações com outros tipos de festas, como é o caso de um Desfile e do Festival local. A capela é o local de representação social de um grupo de indivíduos, compreendendo um

¹ A referência “berço da Quarta Colônia” denominando Silveira Martins é muito utilizada entre o próprio grupo, especialmente em eventos festivos, para destacar o município como o “local onde os imigrantes se instalaram”. A Quarta Colônia foi o quarto núcleo de colonização por imigrantes italianos no Rio Grande do Sul. Após uma série de divisões territoriais e emancipações administrativas hoje a Quarta Colônia abrange os municípios de Dona Francisca, Faxinal do Soturno, Ivorá, Nova Palma, Pinhal Grande, Silveira Martins, São João do Polêsine, Itaara e partes do município de Santa Maria e de Restinga Seca (Três Vendas, São Rafael, Santuário e Várzea do Meio), somando uma área de 2,5 mil quilômetros quadrados e com uma população total próxima de 65 mil habitantes - cuja grande maioria (74,4%) reside no meio rural. Informação: <<http://www.riogrande.com.br/turismo/quarta.htm>> acesso em 21/01/2009.

² Para a denominação do espaço, de modo geral, utilizarei a grafia “capela” e para a nominação das festas nesse espaço, utilizarei a grafia com iniciais maiúsculas “Festa de Capela”, destacando-a como elemento central e de nominação própria.

espaço que agrega, em geral, as edificações de uma igreja e um salão. As festas que ocorrem nesses espaços parecem evidenciar ligações comuns à trajetória de imigração - observada a formação geográfico-espacial - remontando ao tempo de colonização das terras locais, o que determinou a construção deste tipo de núcleo (as capelas) ao longo do território colonizado, em especial, na zona rural. Essas festas são realizadas em quase todas as capelas do município³, além disso, são produzidas a partir de um vínculo religioso, a saber, da vertente da Igreja Católica, sendo que a religiosidade é uma característica local muito forte. Também outras particularidades somam-se na escolha destas festas para este trabalho: sua forma organizacional; as redes de trabalho que se formam para sua concretização, principalmente, ao mobilizar os indivíduos residentes na própria localidade; a importância adquirida pela festa à medida que é significada pela comunidade na qual se origina e, a importância que é dada à capela no contexto social.

A hipótese que orienta esta pesquisa é de que as performances geradas a partir das festas, em suas múltiplas faces, podem nos mostrar a composição da(s) identidade(s) do grupo e, em especial, como a identidade étnica italiana pode ser assumida ou acionada de forma estratégica, neste contexto festivo. É nesse sentido que tentarei desenvolver a hipótese de que a identidade está em performance, ou seja, em constante processo, onde os indivíduos se colocam *em situação* ao estar/produzir a festa. Esta ideia encontra sustentação, principalmente, nos trabalhos desenvolvidos por Kapchan (1995) e Hartmann (2004), nos quais, a performance é entendida como “uma prática estética que envolve padrões de comportamento maneiras de falar, maneiras de se comportar corporalmente que, por sua repetição, situam os atores sociais no tempo e no espaço, estruturando identidades individuais e de grupo” (KAPCHAN, 1995 *apud* HARTMANN, 2004: 221).

Antes de adentrar o campo próprio da investigação, porém, faço uma breve incursão aos motivos pelos quais sou levada a tal investigação, pois creio serem essenciais à compreensão do encaminhamento deste trabalho. Desde o ano de 2006, quando da elaboração de um projeto de pesquisa⁴, no curso de graduação em Artes Cênicas (UFSM) que visava à elaboração de um espetáculo solo, meu interesse voltou-se para a compreensão da construção do indivíduo, ou melhor, para a busca das estruturas (se fossem existentes) que regem as

³ As capelas são construídas nas Linhas, sendo que estas são localidades que conformam o município de Silveira Martins, em especial, a zona rural. São ao total quatorze: Linha Base, Linha Duas, Linha Seis Norte, Linha Quarta, Linha Val Feltrina, Linha Val de Buia, Linha Pompéia e Linha Seis Sul, Linha Três Sul, Vila Cattani, Linha dos Mantuanos, Val Veronês, Linha Um e Linha Sete. Dessas catorze, apenas quatro localidades não estão incluídas no calendário festivo no ano de 2009, organizado e distribuído pela Igreja Matriz do Município.

⁴ O projeto realizado intitulava-se “A Desconstrução do Ator para a Construção do Personagem”, orientado pelo professor Paulo Marcio da Silva Pereira, Centro de Artes e Letras (CAL) – UFSM.

ações, comportamentos, hábitos e, a partir dessa perspectiva, fui levada a investir numa tentativa de desconstrução⁵, através de um trabalho de ator. Este trabalho, compreenda-se, era voltado à própria atriz (sobre mim) no sentido de buscar possibilidades criativas, maximizando o trabalho de interpretação teatral. A proposta de pesquisa intentava, através de treinamentos e práticas diversas⁶, aplicar o conceito de desconstrução sobre as bases psicofísicas do ator. A essência deste trabalho pode ser resumida como um processo de fragmentação para compreensão das pequenas estruturas formadoras do “ser”, ou seja, buscar compreender o modo de pensar, de agir, de reagir e de comportar-se, percebendo como as ações de um indivíduo o identificam e/ou o diferenciam em determinados contextos sociais.⁷

A idéia inicial era que o indivíduo se valeria de uma identidade central, podendo manipulá-la, talvez de forma inconsciente, mas que também se valeria de estratégias para acionar outras identidades. A partir daí surgiu a compreensão de que o indivíduo se “construía” a partir de seu contexto de interação e criava mecanismos de identificação, seja de ordem comportamental ou corporal, moldados via interação com seu grupo. Embora houvesse, naquela pesquisa, a noção da multiplicidade identitária, entendida como estratégica em situações contextuais diferenciadas, a investigação se prestava à compreensão do indivíduo (da autora) representando uma identidade, a saber, a de pertencente a etnia italiana.

Como este indivíduo, alvo de investigação, era a própria investigadora, eu mesma seria o “objeto” de pesquisa e reflexão. Assim sendo, o processo tornou-se bastante turbulento, pois nem tudo podia ser assimilado e refletido ao mesmo tempo em que era experienciado. Concomitante a este processo, mas de cunho mais técnico, uma segunda parte ocorria, visando essencialmente à montagem do espetáculo. Dois fatores surgidos desta experiência foram essenciais para desencadear um sentido de inquietação e permitir a expansão da pesquisa. O primeiro relaciona-se ao trabalho técnico de treinamento para o ator, conforme já indicado, que se desenvolvia sobre o conceito de desconstrução⁸, e o segundo decorreu do encontro com um texto dramático chamado *La Mamma Frichettona*, de

⁵ Desconstrução é um conceito desenvolvido pelo filósofo Jacques Derrida (1967), cuja linha de pensamento se volta à crítica da metafísica ocidental e à tendência ao logocentrismo; essencialmente, sua proposta de desconstrução visa uma análise crítica à linguagem. A tentativa de utilizar-me desta proposta para o trabalho do ator consistiu na problematização das estruturas de ação humana e conseqüente intento de desconstrução, a fim de alcançar um estado de abertura para a organicidade e criação artística, estado considerado, por mim, essencial para a interpretação/representação cênica.

⁶ Utilizei-me de treinamentos xamânicos, sob a conceituação e desenvolvimento de Carlos Castaneda e de técnicas orientais (filosófico-práticas) como as artes marciais, enfatizando o treino em armas de corte, e Yoga.

⁷ Assim, foi possível perceber, por exemplo, como eu reagia, com meu corpo, quando numa situação de contato com indivíduos do gênero masculino. As ações corporais tornavam-se contidas e eu assumia uma postura que tanto me diferenciava do sexo oposto quanto me identificava enquanto indivíduo do gênero feminino. Esta situação deve ser compreendida em um contexto cultural em que pesam ainda diferenças entre os gêneros.

⁸ Para maiores detalhes Cf. Chiamulera, 2006, 2007.

autoria dos italianos Dario Fo e Franca Rame. Quanto ao primeiro fator apontado, à medida que a pesquisa e o treinamento eram desenvolvidos, cada vez mais ficava difícil compreender de onde provinha o sistema gestual, as ações, os modos de comportamento (objetos de investigação por meio das técnicas e com base na proposta de desconstrução). A conclusão provisória era de que havia uma imagem de si própria, criada e vivida (por mim), como uma identidade⁹. Esta imagem, possivelmente tinha origem na unidade familiar, juntamente com todos seus padrões valorativos e estava ligada ao ambiente ou contexto de vivência, em especial nos primeiros anos de vida. Quanto ao segundo fator, o encontro com um texto dramático italiano, belamente construído e repleto de críticas aos sistemas e valores dominantes na sociedade (trata-se de uma trama dramática contextualizada na época de ditadura – anos 1960-70) tornou-se o ponto final desta pesquisa. O principal aspecto que surgiu a partir da dramaturgia foi a reflexão acerca dos valores e dos sistemas sociais locais, ou seja, como se daria a adaptação contextual da trama a ser encenada. O enredo, basicamente, trata da história de uma mulher (chamada *Mamma*, traduzido por “mãe”) que conta e ao mesmo tempo revive a trajetória de sua vida. Por meio dela e de sua história particular dentro do sistema social repressor é que se dá toda crítica à submissão da mulher determinada por um contexto cultural e social, em relação aos valores morais impostos pelas instituições religiosas, ao sistema ditatorial que regia a sociedade e também aos grupos alternativos que surgiam com ideologias sem causa.

Na transposição que fiz desta personagem para um contexto mais próximo, acreditando que aquela situação cênica bem podia ser compreendida em nossa sociedade, tratei de construir uma personagem com base em “modelos” femininos, de modo que pudesse denunciar a submissão social de que algumas mulheres são vítimas. Busquei como referência as mulheres de minha família, mulheres que, como diz o texto, sempre foram o exemplo (religioso) de mãe-mulher-esposa perante uma sociedade construída sobre valores morais.

Guiada pelo desejo de compreender até que ponto a formação de um indivíduo, de um grupo e de suas identidades estavam ligados a um modo de vida contextual (no caso, um modo de ser italiano) comecei a investigar outros referenciais. Não só isso, no entanto, contribuiu para que eu chegasse às Ciências Sociais (área distinta, mas nem tão distante) para

⁹ A noção de identidade no trabalho citado, ainda sem o devido embasamento teórico, foi considerada como uma imagem de si mesmo construída socialmente, apropriada como uma síntese dos aspectos culturais, simbólicos e contextuais em que se deu determinada experiência da realidade. O aprofundamento desse conceito só ocorreu com a proposição desta investigação na Pós-Graduação em Ciências Sociais, e que será desenvolvida a seguir.

investigar as festas num grupo de imigração italiana¹⁰. Como apontei anteriormente, minha trajetória de vida, em especial, os primeiros anos (aproximadamente até os 10 anos de idade) sempre foram rememorados com bastante intensidade, marcados por muitas histórias da imigração, da colonização e, em especial, da “saga heróica dos imigrantes italianos”¹¹, que abriram caminho por entre florestas e erguerem suas moradas a partir do nada, ou melhor, “com suor”. Cresci em meio a palavras cruzadas pelo dialeto italiano cuja tradução ainda hoje desconheço; fui alimentada pelas histórias contadas por minha mãe e pela polenta nossa de cada dia; fui *caregada*¹² pelo sotaque que ainda hoje insiste em *escoregar* por entre meus lábios, entre tantos outros pequenos detalhes cuja influência é abissal. Também acompanhei por muitos anos a preparação das festas na comunidade onde residia. Tudo isso, para meus olhos de criança, era espetacular.

As pessoas que trabalhavam na comunidade¹³ onde me criei eram em geral “da roça”, pessoas que abandonavam tudo (não sem reclamações) pra doar-se ao trabalho, quer fosse na construção de algum bem imóvel (como o salão da comunidade) quer na produção de festas. Aquelas festas significavam sair da rotina, encontrar parentes, amigos e até mesmo promover encontros entre pessoas que não se viam há muito. Em geral, eram de cunho religioso. Acompanhei durante muitos anos sua preparação: com semanas de antecedência, toda família, incluindo meus avós, se mobilizava e começava assim, a produção de cucas, pães, bolos... a limpeza do salão, da igreja, etc. Poucas vezes participei do dia da festa, mas destas poucas, tenho lembranças vívidas que, guardadas em memórias construídas (coletivamente), denunciam que aqueles momentos eram intensos, no sentido de que condensavam, em práticas, comportamentos e ações, um jeito de ser particular do grupo. Neste sentido, cabe pontuar aqui que concordo com a assertiva de Myriam Sepúlveda dos Santos (1998) de que “a memória, assim como a identidade, é considerada como parte de um processo social”.

¹⁰ Como já apontei acima, também sou descendente de imigrantes, ou dessa “legião” que se reconhece como descendentes de imigrantes italianos, porém, meus ancestrais são de outra região do Rio Grande do Sul, a saber, a Colônia que instalou na atual Bento Gonçalves. Portanto, minha trajetória e o campo de pesquisa não se dão no mesmo espaço territorial, sendo o primeiro no município de Anta Gorda e o segundo em Silveira Martins.

¹¹ Expressão que foi sendo formulada e adquirindo sentido à medida que as histórias eram contadas, de modo que esta expressão representa a visão ideológica, senão romântica, em relação à imigração italiana.

¹² Utilizo propositalmente nesta palavra a grafia incorreta, ou seja, com apenas um “r”, assim como na palavra posterior (*escoregar*) para sublinhar a forma de falar e certo sotaque que é presente ainda nos dias atuais entre descendentes de imigrantes italianos. Também é meu intuito ressaltar que no modo de pronunciar essas palavras, ou seja, em sua forma estética, também se anuncia uma forma de performance tanto quanto um sinal distintivo em relação a outros grupos étnicos.

¹³ O termo comunidade indica aqui um grupo de pessoas ligadas por relações sociais, pertencentes a um mesmo espaço geográfico, contemplando também um núcleo de convivência social. Esse núcleo é composto por uma igreja, um salão de festas, um espaço para jogos e um cemitério nas proximidades. A denominação dada é capela ou mesmo Comunidade, entendendo-se este como um espaço de relações sociais. O termo “capela” é utilizado em função da auto-denominação do grupo.

Talvez esta seja a maior justificativa para a investigação que me proponho a desenvolver neste momento. Dessa forma, este trabalho poderá ser visto como uma construção em vários planos pelos quais buscarei compreender esta soma de aspectos, da identidade, da memória, das festas. Isto tudo, obviamente, interligado, dando forma às práticas sociais. Assim, temos as Festas de Capela, que serão o foco desta pesquisa, produzidas nas comunidades do interior de Silveira Martins, ou seja, por um grupo, em sua maioria, descendente de imigrantes italianos. Nestas festas, o modo de fazer as coisas e como se faz a própria festa, denuncia as fronteiras étnicas que identificam o grupo e alerta para a estratégia de enunciar-se sob uma categoria identitária, de forma a resguardar a diferença para com outros grupos. Se a identidade, assim como a memória são parte de um processo social, tentarei aqui desvendar (em parte pelo menos) este processo social através de um recorte, incidindo sobre as Festas de Capela. Para isto recorro a uma ferramenta que acredito útil para compreender os diversos aspectos da festa, assim como para construir a análise sobre os processos de identificação que se apresentam em virtude do momento festivo: a performance.

A performance surge como possibilidade de contemplar as dimensões expressivas produzidas na festa e também, de certo modo, contemplar a própria festa enquanto expressão. Como conceito central a ser tratado aqui, performance relaciona-se às maneiras de agir, de falar, de comportar-se. Performance diz respeito a um conjunto de práticas estéticas, são atos comunicativos. Com referência aos trabalhos de Richard Bauman (1977), considero as performances como “um evento comunicativo no qual a função poética é dominante, sendo que a experiência invocada pela performance é consequência dos mecanismos poéticos e estéticos produzidos através de vários meios comunicativos simultâneos”. Portanto, a análise através da performance como evento comunicativo, pressupõe que as variáveis contextuais definem seu curso e sua significação. Neste sentido, uma das principais características da performance seria a reflexividade, ou seja, durante a sua realização, os participantes refletem sobre si mesmos, sobre o grupo e sobre a sociedade, gerando um campo espaço-temporal que permite aos atores reconhecerem-se e reorganizarem-se, “estruturando identidades individuais e de grupo” (KAPCHAN, 1995 *apud* HARTMANN, 2004: 221). Outra perspectiva que será utilizada na construção desta análise é a de “performance cultural” que se distingue, basicamente, da vertente anterior por contemplar as dimensões da cultura e da sociedade na relação com a performance, quer dizer, a performance cultural se detém principalmente sobre a dimensão simbólica das sociedades.

Quanto à trajetória desta investigação vale apenas destacar alguns pontos, de modo a oferecer um panorama das transformações que foram sendo operadas a partir da entrada em

campo, confirmando as perspectivas metodológicas, providas principalmente da Antropologia, em que a pesquisa se torna mais rica quando guiada por um campo empírico, sendo que as teorias nos servem para iluminar e discutir este campo e não para encerrá-lo em si mesmo. Assim, o projeto inicial visava à investigação contemplando a análise das festas - de modo abrangente e em senso comum - desde uma perspectiva ritualística, averiguando a possibilidade de criação e/ou materialização de um sentimento de pertença por parte do grupo em relação à identidade étnica e cultural. Estes aspectos pareciam, *a priori*, os mais significativos: o sentimento de pertencimento étnico expresso através das festas, essas, tomadas essencialmente como rituais, viabilizando a construção de *uma* identidade. Uma visão um tanto romântica, creio, levava-me a considerar a força e legitimidade da epopéia vivida pelos imigrantes italianos, deixando ocultos os inúmeros aspectos aí implícitos, que se desdobram e apontam para outros rumos. Ao estabelecer, portanto, contato com o campo de pesquisa, bem como com as teorias antropológicas e sociológicas, houve significativa mudança na compreensão e no direcionamento deste trabalho que permitiram, em maior escala, desmistificar o ideal identitário, pluralizando-o.

O primeiro contato com o campo de investigação foi estabelecido em 18 de abril de 2008, seguido de outras incursões esporádicas a eventos festivos, dos quais tive conhecimento. A primeira incursão foi marcada por um convite, provindo do então Secretário da Cultura do município, Cesare Barichello, com quem pude conversar anteriormente e informar sobre minha pesquisa no município de Silveira Martins. A festa de 18 de abril comemorava o Centenário do Colégio Bom Conselho¹⁴, a primeira e, aparentemente, a mais importante escola do município, não apenas por suas atividades de ensino mas, principalmente, por ter sua história entrelaçada com a formação daquele grupo e daquele espaço. Como não houvesse contatos pré-estabelecidos, apenas um convite informal que despertara, de imediato, meu interesse (principalmente por ser um evento relevante segundo o juízo do interlocutor), decidi fazer-me presente, apenas na condição de observadora. Nesse sentido, explico, meu intuito era acompanhar o andamento da festa e tentar perceber se havia ali qualquer elemento que indicasse um pertencimento à “identidade italiana”. Certamente meu olhar estava orientado segundo alguns enclaves teóricos e metodológicos, afinal,

¹⁴ A comemoração teve início com um desfile em caminhões, em cujas carrocerias atores performavam fragmentos da história do Colégio, juntamente com elementos símbolos da cultura italiana / Silveirense. Após ocorreu o desfile dos ex-alunos do referido Colégio e de professores e alunos atuais. Ao meio-dia houve um almoço de confraternização realizado no Salão Paroquial. À tarde não houve nenhum tipo de atividade, mantiveram-se apenas as pessoas que trabalhavam no salão, na limpeza e arrumação. Nas calçadas de Silveira Martins, à tarde, o pouco movimento que ainda restava era de alguns senhores e senhoras comprando produtos coloniais na Cooperativa localizada junto à Praça Garibaldi, além de alguns jovens bebendo refrigerantes sentados nos bancos desta praça.

ninguém adentra o campo de forma neutra ou, como afirma Cardoso de Oliveira (1998: 19) entra-se em campo “com um olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível”. Aí se encontra, para mim, um paradoxo: primeiro, o olhar do pesquisador pode ser restrito pela adequação às teorias a que ele está ligado. Ao mesmo tempo, é necessário ter um amplo conhecimento sobre a história do que se está pesquisando. Assim, a questão que formulo é: como adentrar o campo munido de teorias e estudos (históricos) sobre o “objeto” a ser investigado, sem correr o risco de tangenciar o olhar? Sempre alerta a este potencial equívoco, cabe ressaltar que um primeiro contato não é suficiente senão para compreender alguns poucos aspectos da complexidade que um campo apresenta. Na mesma obra de Cardoso de Oliveira, há uma observação que aponta para uma possível resolução deste problema. Segundo ele, é possível mensurar o nível de transformação [de uma sociedade] a partir do embate entre a documentação histórica (literaturas sobre o grupo) e a observação no momento presente (contato e observação). Neste embate entre passado e presente, entre o que está escrito e o que é visto, subjaz o processo dialético de construção do conhecimento. A partir desta perspectiva, saliento a importância de se possuir informações históricas (inclusive historiográficas) para, num movimento interpretativo, buscar a compreensão sobre o presente. Este mote interpretativo será a base teórica e metodológica a ser utilizada.

Como referi acima, a condição para estar presente naquela primeira festa era a de manter-me restritamente observando. Por quê? Neste sentido, a observação não condiz com a interação, característica esta que se faz presente na chamada pesquisa participante. Naquele momento, a intenção ao estabelecer-me entre o grupo e observando-o, tinha a ver com certas restrições teórico-metodológicas e com uma estratégia que tentei adotar, condizendo com minhas expectativas de pautar-me entre os indivíduos como “mais um” espectador. Assim, pude, paulatinamente, assimilar o desenrolar da festa e compreender alguns aspectos relativos à produção do evento. Obviamente não contava que este evento comportasse uma avalanche de representações sobre a imigração italiana, pois se tratava de um evento alusivo à data de comemoração histórica de uma entidade particular – o Colégio. Mas, para minha surpresa, foi o que aconteceu. A comemoração histórica do Colégio se transformou num desfile, que evocou a origem da instituição tanto quanto a origem do grupo, ambas as histórias mesclavam-se sobre as carrocerias dos caminhões, nas cenas¹⁵ estáticas performadas por atores sociais, sendo apresentadas ao público.

¹⁵ Utilizo um termo teatral – cena – para tratar destas performances sobre as carrocerias. Embora estejam contextualizadas no desfile de comemoração, a forma em que são apresentadas estas imagens, podem ser chamadas de cenas, por narrarem/ apresentarem uma situação de forma cênica.

Descrever e anotar os fatos que aconteciam, os detalhes e as alocações proferidas por ocasião da comemoração, registrar sensações e tentar apreender as nuances em que as falas eram enunciadas, foram alguns dos itens que compuseram as anotações na pequena aglomeração de folhas, o improvisado diário que eu portava. Além disso, pude registrar com precisão, algumas reações de espectadores¹⁶ lá presentes. Essas poucas informações trazidas aqui, definiram o tom metodológico adotado nesta pesquisa. Embora estivessem previstas enquanto aportes metodológicos, a etnografia e a observação participante, contextualizadas pelo trabalho de campo, foram os principais métodos, mas não únicos, que utilizei. Esta possibilidade de lançar mão de outros recursos, dependendo da necessidade, é pautada sobre a legitimidade alcançada pela pesquisa de campo nas Ciências Sociais, bem como na Antropologia. A pesquisa de campo como metodologia comporta vários métodos de investigação e consiste em uma técnica aberta, que permite debates, incisões ou complementações. A obra de Whyte (1943) é uma das referências de trabalho de campo e de pesquisa participante a ser utilizada aqui. A definição do trabalho deste autor é de “observação participante, com constante e intensa aproximação e diálogo com os universos investigados”. A observação participante se torna, nas palavras de Gilberto Velho, por ocasião da apresentação à edição brasileira, “a expressão de uma posição ético-científica voltada para a melhor e mais rica compreensão dos fenômenos sociais, tendo como base o respeito aos indivíduos e grupos investigados” (VELHO *in* WHITE, 2005 [1943]: 12). É neste sentido que são ressaltados como requisitos fundamentais para qualquer pesquisa o respeito e a *não* formulação de pré-julgamentos. Viver e conviver com o universo pesquisado torna-se então, a melhor estratégia de compreender “o outro”.

Além da observação participante e da etnografia, usarei registros fotográficos e audiovisuais que, a meu ver, comportam uma dimensão adicional às notas tomadas em campo e feitas em diários. Acredito que as primeiras impressões ou o primeiro “ver” seja de substancial importância, mas se torna necessário um suporte auxiliar, como os registros audiovisuais, dado que é praticamente impossível deter-me, como pretendo, em alguns detalhes que se tornam centrais a esta pesquisa, como, por exemplo, as expressões corporais e vocais ou as múltiplas faces de uma performance. Assim, os registros audiovisuais se tornam uma ferramenta complementar à análise e suporte na construção deste texto. O uso de imagens é uma questão que surge em debates sobre “como” contemplar e comunicar as

¹⁶ Utilizo-me da ideia de espectadores para denominar o público presente ao evento, a partir da compreensão de que a primeira fase do evento festivo apresenta-se como uma encenação teatral, resguardadas as diferenças entre os mesmos, pois atores se apresentam, representando papéis diante de uma platéia e encenando uma história.

dimensões expressivas, pois a performance é uma “experiência multisensorial” (LANGDON, 1994, 1999) e como tal, impõe-se uma limitação para tratar desta experiência na forma escrita. Assim, recorro ao uso de imagens e vídeos para auxiliar nesta questão, entretanto, neste trabalho apenas as imagens serão utilizadas como suporte para descrição.

Da primeira experiência em campo, ou seja, na participação da festa, é preciso salientar que, observar aqueles momentos em que tudo ia se desencadeando de forma “natural” não causou impacto senão pela própria naturalidade com que peripécias iam sendo executadas, uma após a outra. Em outras palavras, isso significa que a encenação daquela história se desenrolava sem que se percebesse que havia um momento “antes” daquele, quer dizer, da preparação. Certamente esses primeiros contatos salientaram a importância de acompanhar de perto o que se sucedia “por trás dos panos”. Esta idéia reportou-me à imagem da produção de um espetáculo teatral, que é ensaiado, preparado, produzido em vários aspectos e diferentes dimensões para, por último, ser apresentado ao público. Nesta apresentação concretiza-se o ato teatral, tanto para os atores no espaço cênico quanto para os espectadores, na fruição do espetáculo. Em diversos momentos deste trabalho lanço mão, mesmo que não explicitamente, deste pensar por vias alternativas, utilizando-me da construção cênico-teatral para pensar meu campo, como uma forma de metáfora.

Assim, alguns termos como “pré-produção”, “produção” e “pós-produção” foram essenciais para compreender as etapas de produção da festa. Neste sentido, a validade destes primeiros contatos reside na compreensão de que, o momento da festa, se torna possível por uma conjugação de fragmentos ou cenas anteriores (com base na vida cotidiana) e ainda gera ações posteriores. É importante destacar que os primeiros contatos se tornaram essenciais na medida em que percebi que, para apreender este “objeto” de pesquisa, era preciso “estar lá”, não apenas no dia de festa, mas também na sua preparação. Isso porque a festa, na estrutura em que se apresenta, tem seu conteúdo no cotidiano, e, além do cotidiano, em memórias construídas a partir do passado.

Como diria Geertz (1988) “estar lá” é penetrar numa outra forma de vida ou se deixar ser penetrado por ela. Da experiência de ter estado lá provêm os registros, e destes, a escrita antropológica e todas as discussões. Nesse sentido a observação participante é compreendida como um contínuo movimento entre “interior” e “exterior” dos acontecimentos: “de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo mais atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos” (CLIFFORD, 1998: 33). Formulada sobre uma dialética entre experiência e interpretação, a pesquisa participante é um instrumento valioso. A noção de experiência deve ser considerada sob as

premissas de Dilthey (1914), que denominou como experiência de vida o “nexo de processos em que provamos os valores da vida e os valores das coisas”. Essa experiência pressupõe um conhecimento das volições e dos objetos, cujo fim está em mudanças exteriores e interiores sobre nós mesmos. A noção de interpretação, para os fins deste trabalho, está embasada nas formulações de Geertz (1973), considerando-se que a interpretação também leva em conta as dimensões históricas e sua conjugação, desde a leitura do próprio grupo. Dessa forma, a interpretação do antropólogo será uma possibilidade sobre as interpretações feitas pelo próprio grupo. A descrição etnográfica como exercício de textualização do “estar lá”, sobretudo, deve contemplar o contexto de ocorrência. Com Geertz, em seu clássico exemplo sobre as piscadelas, compreendemos que o objeto da etnografia é “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as falsas piscadelas, as imitações e os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados e sem às quais ele de fato não existiria”. Este objeto da etnografia reside entre a “descrição superficial” e a “descrição densa”. E chegamos a um ponto crucial, a meu ver: a descrição etnográfica densa. Ver a cultura como um conjunto de textos a serem interpretados é a premissa de “textualização” para a interpretação, transcrevendo a seguir, a síntese de compreensão:

(a textualização é um) processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou “performativa” imediata. No momento de textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto, e já conhecemos o resultado final em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa (CLIFFORD, 1998, 39).

Encerrando a relação das considerações metodológicas que julguei pertinente mencionar aqui, cito Geertz como principal referência para o entendimento do conceito de cultura a partir do qual compreendemos as relações de afinidade entre o fazer etnográfico e a interpretação antropológica. A cultura é vista pelo autor como “uma teia de significados”: o homem está preso a teias de significados que ele mesmo teceu, sendo a cultura sua própria teia. A explicação interpretativa, como afirma Geertz (1997:37), “concentra-se no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes – ou seja, todos os objetos que interessam aos cientistas sociais – têm para seus proprietários”.

Não obstante o contínuo retornar teórico, é importante ressaltar que, concebendo a análise antropológica como forma de conhecimento, a etnografia transcende as indicativas de estabelecer contatos, selecionar informantes, transcrever textos, manter diários de campo, etc. Essas ações caracterizam o fazer etnográfico enquanto técnicas e processos, mas não como

empreendimento. Argumenta Geertz (1973: 15) que, o que define este empreendimento é o “tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa””. A etnografia é uma descrição densa. Fazer etnografia é ler o conjunto de textos que compõem a cultura – o que inclui não uma, mas várias técnicas - pois a cultura é este documento de atuação. Documento por vezes borrado, cheio de nuances, elipses, mas que contém passagens entrelaçadas por signos interpretáveis. Então, aquelas piscadelas, exemplo dado por Geertz, não podem ser compreendidas senão a partir de um contexto, de onde elas emergem. De outra forma, retirá-las de seu local de manifestação é correr o risco de impor-lhe uma significação segundo concepções que não pertencem àquela teia.

Estar em contato com os indivíduos, estabelecer-me entre eles, sentir seu ritmo de vida, adentrar o seu pulsar, sustentou a idéia de que além das festas, como objeto principal, o cotidiano também deveria fazer parte da observação para que a compreensão pudesse se estabelecer de modo a contemplar a maior parcela possível de facetas daquele grupo. Também se sustenta a idéia de que as festas adquirem grande importância na medida em que permitem a reorganização das experiências do grupo, incluindo-se a interpretação do passado no presente. Esta interpretação, a meu ver, se concretiza nas performances dos indivíduos na produção das festas e na rememoração das “festas de antigamente”, principalmente quando comparadas com as atuais. Cabe pontuar que, o sentido “tradicional” da festa é dado por um sentimento de continuidade no tempo, mas isto não significa que não ocorram mudanças e sim, que as mudanças são absorvidas ou não, dependendo do interesse do grupo.

Após algumas incursões esporádicas no ano de 2008, retornei a campo aos 15 dias do primeiro mês do ano de 2009, decidida a estabelecer-me no local. Por conta dessa decisão e em função das necessidades de minha instalação naquele local, ocorreu que uma rede de contatos começou a se estabelecer, bem como, muitos aspectos sociais do local foram sendo revelados. Primeiro, a busca por hospedagem, empreendimento que se tornou difícil, pois a cidade de Silveira Martins não conta, atualmente, com nenhum hotel. Apesar disso, ou justamente por isso, os primeiros contatos efetivados *in loco* foram com órgãos públicos na tentativa de obter ajuda. O segundo contato se deu numa antiga hospedagem, que atualmente está desativada, funcionando apenas como ponto de comércio, levando-me a seus respectivos proprietários: a família Zanini. A família Zanini, não só amparou-me em sua hospedagem, mas tornou-se fonte de acolhida e de informação, principalmente através do casal Seu Olinto e Dona Santana – inclusive proporcionando-me muitas horas de conversa e de lembranças. A narrativa de alguns fatos e recordações, não raro suscitava lembranças minhas, em situações muito semelhantes. Adotei esse fator como dado que deve ser submetido à reflexão, como

próprio da pesquisa e referente ao pesquisador. Cabe sintetizar que a empatia que alimento em relação ao objeto pesquisado e ao contexto onde está inserido também será objeto de reflexão. Não são raros os exemplos de antropólogos movidos pela empatia em relação a seus objetos de pesquisa, embora o contrário também ocorra. Nesse sentido, pode-se considerar que, tanto a empatia quanto seu oposto, podem ocasionar interferências e direcionar as investigações ou mesmo ocasionar um problema relativo à percepção do campo quando da dificuldade de distanciamento deste.

Faço notar, referente ao mencionado acima, um aspecto que me “jogava” para dentro do campo. Recorrentemente, ao apresentar-me ao grupo, minha “origem” era questionada. Na verdade, em boa parte dos casos, o que ocorria era uma espécie de afirmação: “tu também é de origem italiana?” A palavra “também” me permite considerar um pertencimento em comum, uma aproximação entre eles e eu. A evidência de uma origem em comum, de certo modo, facilitou minha inserção no campo, permitiu-me estabelecer contatos com maior facilidade, bem como ser aceita ou participar de determinadas situações que, acredito, não seriam possíveis de outra forma ou por uma pessoa que não fosse, do ponto de vista deles, um “semelhante”. Enquanto pesquisadora, essa proximidade, no entanto, apresenta também uma desvantagem. O acesso “privilegiado”, muitas vezes dificultou na identificação de elementos importantes, pois meu olhar talvez não os percebesse dado que estariam naturalizados. Nesse sentido, a resolução que me pareceu mais eficaz, foi buscar um distanciamento estratégico. Assim, tento articular minha posição: assumi a posição por eles percebida em relação a minha pessoa, inserindo-me em seus próprios afazeres e aceitando tarefas que me delegavam e, a partir dessa posição, “de dentro” volto meu olhar “para fora”. Ao mesmo tempo, tento articular meu olhar “de fora”, em especial neste momento de escrita, para a situação em que eu experienciei junto a eles. Nesta tarefa, a vigilância crítica deve ser contínua, marcando um estranhamento em relação ao “outro”.

Como estava ansiosa para conhecer e acompanhar “de perto e de dentro”¹⁷ os mínimos detalhes da elaboração do que vem a ser meu objeto, as festas – sem que isso implique em objetificação das mesmas, já no primeiro dia em que me estabeleci em Silveira Martins, 15 de janeiro de 2009, busquei informações sobre os eventos festivos que ocorreriam nos próximos dias. Minha primeira tentativa de descobrir um “calendário festivo” foi junto à Secretaria de Cultura, Turismo, Desporto e Lazer do Município, mas não obtive os resultados esperados, o

¹⁷ Alusão ao artigo de Magnani (2002), em que a perspectiva *de perto e de dentro* é trazida como capaz de apreender os padrões de comportamento de conjuntos de atores sociais, cuja vida cotidiana transcorre em determinada paisagem, no caso de seu artigo, a cidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 17 nº 49 junho/2002.

que se justifica pela mudança de administração por que passava aquele órgão/entidade. Os primeiros dias de janeiro, após intensivo período marcado pelas campanhas eleitorais¹⁸ dificultaram em alguns aspectos minha entrada em campo, embora tenham também contribuído para compreender certas instâncias da vida cotidiana. Por intermédio das pessoas responsáveis pela Secretaria citada, fui informada sobre o Festival da Uva e das Águas, que teria início no fim daquela semana. O evento seria promovido por aquela Secretaria juntamente com a Prefeitura Municipal e foi divulgado por meio de material gráfico afixado no mural de eventos da Secretaria e em estabelecimentos comerciais, como nas paredes do bar de Seu Zanini. O Festival da Uva e das Águas, se realizaria numa primeira etapa entre as datas de 16 a 25 de janeiro de 2009.

Ainda no primeiro dia em Silveira Martins, após almoçar no estabelecimento de Seu Zanini, conheci e conversei com Dona Santina ou Dona Santa, como é conhecida¹⁹. Essa Senhora contou-me muito sobre sua vida, principalmente referindo-se à época anterior ao seu casamento e, em especial, à prática religiosa de sua família, devotadamente católica. Seguindo sua indicação, na parte da tarde fui procurar o Pároco da cidade (Padre Vilson), acreditando que talvez ele pudesse fornecer-me algumas coordenadas sobre as festas. Realmente, com ele obtive, não só as coordenadas, mas também um calendário festivo, elaborado pela Igreja Matriz²⁰, sinalizando todas as festas religiosas e as localidades onde se realizariam. Consegui também o contato dos “festeiros”, coordenadores das duas próximas festas que ocorreriam no município – uma em janeiro e outra em fevereiro. O Pároco questionou-me sobre a pesquisa, sobre a qual falei e ele, teceu comentários. Algumas questões foram levantadas nessa conversa e pareceram importantes dentro do contexto atual do local, tais como a rivalidade política que seria um divisor da cidade, a existência de várias religiões no município, que conta com apenas 2.400 pessoas e a existência de uma localidade próxima da sede de Silveira Martins, chamada Vila Brasília e que é constituída em sua maioria por afro-descendentes. Referente à Vila Brasília, o Pároco apontou que esta tem tido grande crescimento nos últimos

¹⁸ Voltarei a tratar dos aspectos políticos na cidade de Silveira Martins, dada a importância que esses adquirem para a compreensão daquele espaço e daquele grupo. Esses aspectos ganham relevância na medida em que grande número de sujeitos, com os quais estabelecia contato, de modo espontâneo, chamavam minha atenção para questões políticas. Esse fato tornou-se recorrente desde o primeiro dia em que me estabeleci entre eles.

¹⁹ Dona Santina, também chamada de Dona Santa, é mais conhecida no local como ‘nona Zanini’. Esposa de Seu Olinto Zanini, ambos são os proprietários do bar de mesmo nome e são pais de Seu Zequinha, Dona Leda e Dona Maria, com quem tive contato direto por ocasião de minha estada, além de outros nove filhos. Ainda que neste momento eu não soubesse, seriam eles que abririam as portas para minha estada em Silveira Martins.

²⁰ O termo igreja designa a construção onde se reúnem fiéis e devotos de uma religião. Neste texto, sempre que usado apenas este termo – igreja - estará sendo referida a vertente da Igreja Católica Cristã, sendo que, se outros credos ou religiões forem mencionados, será especificado no texto. O calendário referido, onde constam todas as festas, datas, localidades e os santos que homenageiam encontra-se em anexo.

anos e que, em geral, seus habitantes são excluídos de atividades, inclusive as religiosas, fator que o motivou a tentar estabelecer uma aproximação e trazê-los para a Igreja Católica. O Pároco citou também a história de emancipação de Silveira Martins e a divisão da Quarta Colônia, como outro fator de disputas entre os municípios que compõem seu atual território.

As festas indicadas no calendário festivo são de caráter religioso, realizadas nas capelas do interior (zona rural) do município, com exceção da festa do padroeiro da cidade, Santo Antônio de Pádua, realizada na Igreja Matriz (zona urbana). Através do Pároco pude estabelecer contato com Dona Ieda uma das responsáveis pela organização da festa na Capela Santa Inês, que ocorreria no dia 18 de janeiro. A Capela Santa Inês pertence à Comunidade de Linha Duas, localizada do interior do município, distando, aproximadamente, três quilômetros da sede urbana. Estabeleci, então, contato com Dona Ieda (presidente da capela) explicando-lhe sobre minha pesquisa e falando-lhe sobre o desejo de acompanhar a preparação da festa. No dia seguinte, o combinado é que eu estaria na Capela, onde Dona Ieda e os demais envolvidos já trabalhavam.

Esses primeiros contatos permitiram mapear, de certo modo, as atividades festivas do município, principalmente as de cunho religioso. Ressalto o modo como fui adentrando este campo festivo: os dois primeiros contatos foram-me fornecidos pelo Pároco, já que eu não conhecia ninguém no município. Para a terceira festa, no mesmo local da segunda, mas com outros organizadores, recorri aos interlocutores que já conhecia. Na quarta festa, o espaço já me havia sido apresentado por Dona Santa e Seu Olinto, além do que, um de seus filhos fazia parte da organização daquela festa. Na última festa, pude participar pois já havia estabelecido contato com Dona Marlene, coordenadora daquela, por ocasião dos preparativos da terceira festa, na qual ela estava ajudando. Quer dizer, uma vez mais se reafirmam as redes de trabalho e a solidariedade para a produção festiva, características que se acentuavam, conforme pude observar, à medida que participava das festas e mesmo do cotidiano. Tendo em mãos um calendário festivo “oficial”, pude tomar nota de cada festa, onde se realizaria e quando. Cada uma delas foi se desvelando sobre uma lógica geral, mas ainda com especificidades que devem ser vistas em relação ao contexto, no qual a festa se produz. Esses aspectos, todavia, só podem ser registrados quando é dado início às atividades para a festa, visto que, apesar de ser um evento que necessita de uma “pré-produção”, é essencialmente uma produção efêmera.

Ao acompanhar os primeiros eventos – a festa religiosa de Linha Duas e o Festival da Uva e das Águas, pude compreender, em parte, a importância de cada um deles para o próprio grupo, dado que são manifestações distintas, sendo o primeiro produzido pela própria

comunidade e o outro, organizado por uma entidade específica. Foi decorrente desse primeiro contato com o campo, o redirecionamento da pesquisa.

O objeto de pesquisa continua incidindo sobre as festas. A idéia central é investigar a relação entre as performances e a composição de identidade(s) do grupo, através das festas. Delimito a investigação acerca dos eventos festivos de recorrência e, de certo modo, que atuam como “marca” do grupo. É possível perceber, então, que as festas mais recorrentes, são as de caráter religioso, ou seja, as que são realizadas em homenagem aos Santos padroeiros de cada capela. É sobre estas manifestações festivas que recai minha escolha para pesquisa.

Além destes motivos, outro importante aspecto que me levou a optar pelas Festas de Capela foi a compreensão do processo sócio-histórico de colonização das terras, que deu origem à forma de organização territorial, que delimita o surgimento de cada comunidade e, por conseguinte, de cada capela. Este será o mote do primeiro capítulo deste trabalho, no qual farei uma revisão histórica para elucidar o processo migratório e colonizador, bem como suas motivações em contextos nacionais, o que abrange o país destinatário, o Brasil, e o país originário, a Itália. Serão abordadas brevemente as condições de recepção do imigrante no Rio Grande do Sul e a ocupação da Quarta Colônia, considerada último núcleo de colonização do estado, datando de 1877. Este percurso levará à compreensão da disposição geográfica e da formação dos pequenos agrupamentos que originaram as comunidades locais, da mesma forma que permitirá a percepção de que o aspecto religioso é central na sua construção cultural, culminando esta trajetória, numa breve história das festas. Neste mesmo capítulo, trago as discussões teóricas de autores Jean Duvignaud (1983) e Norberto Luiz Guarinello (2001), dentre outros, buscando contextualizar as discussões sobre o conceito de *feira* e argumentar sobre meu campo de pesquisa. Neste sentido, além das Festas de Capela, trago referências a outros eventos festivos como a Comemoração do Colégio Bom Conselho e o Festival da Uva e das Águas (este último no segundo capítulo), como exemplos da diversidade festiva existente no território de pesquisa. Em termos gerais, a comparação entre os tipos de festa, cotejados com as informações de formação deste grupo, juntamente com a composição espacial e as características valorativas, permitem compreender que *feira*, na concepção desses indivíduos, é aquela que se liga ao sentido religioso. Diz respeito a esta compreensão o foco da pesquisa direcionar-se para as Festas de Capela.

O segundo capítulo, explora a etnografia das Festas de Capela e uma revisão do conceito de performance, contemplando as vertentes em que esta se desenvolve. Para tratar de performance, recorro, principalmente, a autores como Richard Schechner (2003) e Richard Baumann (2008). Buscarei ponderar sobre as possibilidades alçadas a partir da performance e

que direcionaram meu olhar sobre as festas, selecionando elementos para análise em cada uma delas. Tratarei neste capítulo de quatro festas observadas, sendo que, em cada uma delas, um ou mais aspectos vistos como/em performance serão abordados e esmiuçados, na tentativa de delinear os significados que permitem a interpretação dessas festas. Através das performances avaliadas se poderá compreender que as festas são provedoras e mantenedoras de bens simbólicos e culturais, e mesmo de uma identidade étnica italiana que é acionada para significar e enaltecer as Festas de Capela. Meu intuito é também demonstrar como esses eventos abalizam relações entre indivíduos, comunidades e regiões através de movimentos de inter-relação, de redes de trabalho e “trocas”, fenômenos produzidos por ocasião da preparação das festas, que dizem respeito a vários níveis de permutas. Desse modo assinalo as fronteiras étnicas locais e regionais que definem ou fazem emergir uma identificação comum e, ao mesmo tempo diferente, assegurando aos indivíduos a possibilidade de acionar diferentes identidades em diferentes contextos.

As noções sobre identidade serão o tema do terceiro capítulo, em especial tratando da identidade étnica. Neste capítulo, tratarei da quinta e última festa, trazendo dados etnográficos e tecendo análises, buscando fechar este ciclo festivo e contemplando as várias dimensões que se apresentaram em campo. Os aspectos ressaltados nesta festa também serão abordados na perspectiva da performance, quer dizer, como atos comunicativos, manifestações expressivas, nas quais a dinâmica, a estética, o comportamento, as unidades de seqüência de ação, reação e intenção, os gestos, olhares, a expressão da fala e do corpo como um todo, compõem as situações aqui retratadas. Chamo a atenção aqui para a função poética e para a experiência que é evocada através das performances, e que, de tal modo se liga à noção de corporeidade como substrato palpável e motriz, produzindo uma imagem ou a imagem da identidade acionada para a produção da festa. Esta imagem reflete múltiplas identidades, que se fundem no momento da festa e dão sentido à identidade cultural do grupo, fragmentada, mas ao mesmo tempo concisa e coerente com aquele momento. A noção de identidade cultural abrangeria a identidade étnica, pois esta última é entendida como uma forma de identificação, ou seja, como um tipo de organização social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; BARTH, 1969). O enfoque se volta, portanto, à análise da identidade étnica e seus elementos constituintes, pois esta se apoiaria no princípio de constante movimento, como um dispositivo circulando entre um conjunto de determinados materiais simbólicos construídos social e historicamente dentro da cultura em que estão inseridos e que seriam manifestos nestes contextos festivos. Estas ponderações serão desenvolvidas em três principais frentes correspondentes aos modos de fazer, à religiosidade ou devoção e ao sentido de festividade.

Estes três tópicos também fazem alusão à tríade que identifica os indivíduos deste grupo – trabalho, religiosidade e família²¹.

A idéia de performance, associa-se ao próprio evento, portanto, analiso de que modo uma festa repercute nos indivíduos, através da relação “cultura-sociedade-performance”. Além disso, busco traçar uma análise sobre as performances produzidas pelos indivíduos que estão ligados à festa. Neste ponto trago a noção de “comportamento restaurado”, desenvolvida por Schechner (2003) que propõe pensar toda ação como uma parcela de restauração de outro comportamento, ou seja, envolvendo um processo de aprendizado e de performance da ação. Dessa forma, busco mostrar que as Festas de Capela podem ser compreendidas como um dispositivo para a ocorrência de performances e, de modo mais amplo, para a manifestação de traços identitários entre o grupo. Entendo que os traços ou referentes identitários são aspectos que compõem e configuram um modo de identificação, tanto dos sujeitos quanto de um grupo. Logo, a identidade – identificação – é entendida como estratégica, ou seja, que é jogada e performada, o que permite discutir um dos elementos sobre o qual se compõe. Esse elemento sugerido aqui, situa-se no nível da corporeidade, sob a perspectiva da manifestação dos traços identitários num limiar entre interno e externo. Os referentes identitários poderiam, portanto, ser visualizados nas performances corporais dos sujeitos, dado que os referentes estariam introjetados ou internalizados nas ações, na linguagem, no comportamento, sendo passíveis de análise porque são exteriorizados através dos próprios corpos em ação.

A importância que as festas adquirem entre o grupo e para cada indivíduo calca-se na percepção de que este é um momento em que é permitido performar sua(s) identidade(s). Assim, a festa permitiria o compartilhamento de experiências entre o grupo e possibilitaria uma forma de reorganizar-se, significar-se e abastecer-se de uma auto-imagem, como fonte de renovação de sua própria identidade. Em última instância, a festa se torna um espetáculo ou uma condensação de princípios cotidianos em que aspectos que demarcam a identidade acionada (italiana) para a festa podem ser vistos *em situação* e *em performance*. Decorre dessa dimensão a idéia de uma identidade em performance, onde o corpo se torna o eixo das ações e das interações. Este pensamento incide sobre o próprio conceito de festa, dimensionando para além do sentido de socialização ou de divertimento. Penso que essa dimensão pode ser nomeada, talvez provisoriamente, como “Encontro”, um momento (ou

²¹ Estas três categorias foram sendo identificadas em campo e tomaram consistência à medida que encontrei referências a elas em trabalhos como de Zanini (2006) e Mocellin (2008), entre outros. Devo agradecer à professora Maria Catarina Chitolina Zanini pela orientação e indicações fornecidas no processo de qualificação deste trabalho.

vários) permitidos pelas Festas de Capela, que colocam as identidades em performance, em processo, no contato de um indivíduo com o outro.

Os conceitos que se tornam centrais e constituem o eixo da pesquisa são: Festas, Performance, Identidade e Corporeidade. Estes conceitos serão desenvolvidos e aprofundados no decorrer da dissertação, compondo um quadro que visa à compreensão teórica e prática da configuração identitária dos indivíduos do grupo referido.

1 PRA COMEÇO DE FESTA: PALCO, TEXTO E ATORES



Figura 1 - Monumento ao Imigrante Italiano. Construído onde era o Barracão, às margens da Estrada do Imigrante - rodovia de acesso à Silveira Martins/RS. Ao lado da cruz, uma imagem do Imigrante, com uma enxada às costas e uma criança à sua frente.



Figura 2- Demarcação da Área do Antigo Cemitério de Val de Buia, localizado abaixo do Monumento ao Imigrante (foto acima).

Na pedra, feita monumento, uma placa traz a homenagem aos imigrantes mortos em 1877 no Barracão (neste mesmo local). Na placa, escrito em italiano (dialeto) e português, estão os seguintes dizeres:

Per la storia a morte dei omini no sgnifica gnente. Come la stòria a zè stòria de stòrie, questi omini di un numero indefenito i riceve ancò un onore di tanti. A stòria a conta che quá in questo posto i imigranti i zè stai interrai in 1877, morti per le peste della miséria e per l'abandono. Questi imigranti i ga dato i primi passi per il doloroso processo della ocupassion e del svilupo della nostra regione Centro-Oest del Stato. A questi omini imigranti che a nostra fraca e debola memòria a ga dimenticà, un omenaiò ai descendenti della 4ª Colônia Italiana del Rio Grande del Sud.

Para a história, a morte de alguns homens pouco ou quase nada significa. Como a história é história de histórias, estes homens de número indefinido adquirem hoje significado para muitos. Estes imigrantes que a nossa história conta que aqui, neste local, foram enterrados em 1877 mortos pela peste da miséria e do abandono, deram os primeiros passos no doloroso processo de ocupação e desenvolvimento da região Centro Oeste do nosso Estado. A estes imigrantes esquecidos, que nossa débil memória transformou em anônimos, a homenagem dos descendentes da Quarta Colônia Italiana do Rio Grande do Sul.

Silveira Martins, 16 maio de 1993.

O que tem a nos dizer monumentos, narrativas, canções, encenações e festas entre outras formas expressivas? É, de certo, uma forma de expressar sentimentos, subjetividades e também de falar sobre alguma coisa, a partir de um ponto de vista. Se pudéssemos reunir certo número de elementos, talvez fosse possível perceber o fio que conduz à narrativa de cada uma dessas expressões e quiçá, também, um fio comum entre as narrativas sobre algo mais amplo. Formar-se-ia, assim, uma teia de subjetividades, imagens, sentimentos que, num todo, poderia ser apreendida como uma estrutura dramática.²²

Na figura acima, uma pedra feita monumento, na inscrição na escura placa consta a homenagem de um grupo aos seus ascendentes, parte de uma história que é repassada de geração a geração, contando a saga dos imigrantes italianos chegando às terras da Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul e seus primeiros passos na trilha de um desenvolvimento. Homenagem essa feita às histórias de vida e às qualidades morais e éticas, hoje admiradas e ressaltadas, inclusive adjetivando etnicamente àqueles imigrantes e, por consequência, seus descendentes. Também se expressa, metaforicamente, quais pestes foram as causadoras das mortes de tais heróis bravios, os problemas sociais e políticos que, de modo geral se repetiriam e afetariam outros contextos imigracionistas. Além dessa dimensão de referência direta à história local, a inscrição traz outra dimensão bastante importante para o desenvolvimento deste capítulo, ainda que a retiremos de seu contexto: primeiro que “a história é história de histórias” e segundo, que nossa memória é frágil.

Tratar de fatos passados torna-se uma grande empreitada, pela responsabilidade de delegar, ou não, importância a pequenos detalhes, pelo perigo de cair em redundâncias

²² Refiro-me aqui a uma estrutura textual, como um *canevas* ou um roteiro, sobre o qual se tem perspectiva de colocá-lo em prática. Portanto não é apenas um texto morto e sim, algo que está latente.

causais, ou ainda, de tornar estas páginas uma velha história, justamente por estar tratando o passado do ponto de vista do presente, e portanto, apoiando-me em narrativas²³ de frágeis memórias. O que proponho aqui é estabelecer um parâmetro geral da história da imigração local a partir dos próprios eventos que foram se apresentando no campo, ou seja, nas histórias que me foram contadas, nos fragmentos inscritos em monumentos, como é o caso da figura anterior, e principalmente nas festas, em seus desdobramentos e nas performances que nelas e a partir delas emergem. Considero assim, que uma história, independente de sua “verdade histórica”, tem seu valor quando é legitimada coletivamente, justificando-se no presente a partir do olhar dos seus herdeiros. A idéia de herdar uma história não pode ser menosprezada. Seria como olhar um livro e julgá-lo pela sua capa sem ao menos atentar para o que nele está escrito e, menos ainda, para todo o processo a que foi submetido durante um tempo mais ou menos longo em que ideias, imagens, lugares e pessoas transitaram livremente para, em seguida, serem agrupados e ordenados segundo uma lógica autoral e dispondo, agora sim, de uma história para comunicar. Mas a lógica não é uma constante e nem há um único autor ou ator na história da imigração italiana no Brasil e no Rio Grande do Sul. É mister considerar o nível das experiências, e da organização dessas no presente vivido.

Assim, é necessário em primeiro lugar, traçar alguns pontos que alicercem esta construção, e que permitam compreender que esta lógica autoral – sobre um texto, uma memória, uma história, etc.- depende principalmente do momento presente e de suas circunstâncias, uma vez que é nele que o autor da narrativa está organizando sua própria experiência. Essa postura é necessária porque o contexto atual é também moldado historicamente, e isso nos provoca a pensar a própria expressão enquanto experiência em seus laços temporais. Nos estudos de Dilthey acerca do Ciclo Hermenêutico e da Experiência encontramos algumas referências que são importantes para compreender este processo. Segundo ele, as experiências só se deixariam apreender como nexos vividos; quer dizer, a dimensão da experiência está diretamente ligada à vivência num tempo-espaco comum de uma estrutura cultural de uma sociedade. Assim, concordando com Turner (1986), entendemos que a experiência estrutura as expressões, mas as expressões estruturam a experiência, menos “como um círculo estático e mais como uma espiral evolucionária histórica, uma progressiva construção e reconstrução” (*apud* MÜLLER, 2000: 169).

²³ Utilizarei o termo ‘narrativa’ no decorrer do texto, na acepção construída pela linha da Antropologia da Experiência, na qual as narrativas surgem não como textos fixos, “mas como forma de expressão inserida no fluxo da ação social” (Hartmann, 2004: 243). Assim, ao utilizar o termo ‘narrativa’ estarei referindo-me às formas de expressão possíveis. O enfoque deste trabalho está nas narrativas corporais.

Iniciarei este texto, portanto, descrevendo o espaço de investigação no presente²⁴, a partir das referências encontradas no próprio cotidiano, valendo-me, essencialmente, de três faculdades humanas básicas: olhar, ouvir e sentir²⁵. Esses três momentos fazem parte de uma mesma etapa, qual seja, a da construção de uma imagem do espaço de pesquisa e da localização dela entre o que a cerca e em relação a outros referenciais. Assim, pretendo estabelecer um diálogo entre o contexto cotidiano que se apresenta em campo e o contexto festivo. A seguir, busco traçar uma linha de compreensão histórica, também a partir das manifestações cotidianas e, mais especificamente, das surgidas em contextos festivos. Desse modo, neste capítulo, tratarei não só das Festas de Capela – recorte de minha pesquisa, mas também de outras manifestações festivas, pois concordando com Guarinello (2001: 975) “a festa sempre se manifesta num conjunto articulado de festas” e essas “dialogam entre si”. Acredito, portanto, que contemplar várias manifestações festivas, ainda que não exaustivamente, permitirá uma visão mais ampla sobre o grupo, produtor das Festas de Capela, investigadas neste trabalho. Para tanto estarei, logo no primeiro item, diferenciando os tipos de festa observados, bem como explanando sobre as conceituações e compreensões correntes nas Ciências Sociais a respeito do que é FESTA.

Alerto o leitor para eventual (des)ordem cronológica nesta construção textual, pois, não necessariamente, seguirei a seqüência dos fatos observados. Apesar disso, tentarei sempre situar o contexto temporal referente a cada observação. Esta medida se faz necessária para dar conta de duas instâncias que estarão presentes neste trabalho: o tempo cotidiano e o tempo festivo, juntamente com um cruzamento do tempo presente e do tempo passado. Portanto, partirei do cotidiano para que o leitor possa visualizar o campo onde realizo esta pesquisa e a seguir, descreverei um evento festivo para que possa dar conta de questões históricas. Embora faça esta distinção é preciso salientar que esta é uma separação efetivada por mim, visando a um melhor esclarecimento desta conjugação e cruzamento do tempo passado com o presente. Outra observação pertinente para que se possa compreender o desenrolar deste trabalho é que, embora delimite as Festas de Capela como recorte desta pesquisa, também estarei tangenciando outros tipos de festas, podendo assim proceder à comparação de ambas, mas, principalmente procurando dar conta de elementos que se tornam importantes por serem

²⁴ O momento presente da pesquisa refere-se à entrada em campo sob o cunho de pesquisadora, portanto a partir de 2008 a 2009. As referências do cotidiano devem ser consideradas no espaço de tempo – janeiro 2009 a dezembro 2009, pois, embora houvesse a inserção da pesquisadora antes deste espaço de tempo, aquelas foram especificamente em momentos efêmeros por ocasião da realização de festas, sendo que a apreensão da dimensão cotidiana só foi possível a partir do momento em que me estabeleci em Silveira Martins/RS.

²⁵ Analogia ao texto do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira “O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever”, em que a última faculdade, ainda que presente neste ato, é substituída pelo sentir, cuja importância está no apreender, desde uma perspectiva empírica, o meio e seus fluxos.

elucidados nos momentos festivos. Este é o caso da festa em comemoração ao Centenário do Colégio Bom Conselho (abordado no item 1.4) e do Festival da Uva e das Águas (contemplado no item 2.1).

1.1 Da Festa às Festas: Possíveis Teorias

Mas o que é “Festa”? A falta de definições precisas, a ambiguidade concernente ao termo e sua difícil apreensão, por seu caráter efêmero, são características já apontadas em estudos que têm as Festas como centro de seus questionamentos. Não é meu intuito neste item esgotar este assunto, e sim tratar de dois principais desenvolvimentos teóricos acerca da temática da festa, para que possa posteriormente, descrever cada festa, identificá-la e analisá-la a partir destas bases. Assim, as duas concepções mais recorrentes atualmente apresentam a categoria Festa como: 1- subversão do cotidiano ou 2- prolongamento do cotidiano. Em termos gerais, tomarei as proposições desenvolvidas pelos autores representantes das tendências acima citadas, respectivamente, Jean Duvignaud (1983) e Norberto Luiz Guarinello (2001). A partir dessas conceituações tentarei delinear a configuração das festas aqui investigadas e seus significados. Também tratarei de trazer ulteriores desdobramentos acerca destes dois pólos teóricos, citando apenas como exemplo Rita Amaral e Luciana Chianca, entre outros.

Podemos perceber um movimento, desde Durkheim (1968), que tenta apreender e mediar um conceito para Festa. Entretanto, é justamente na impossibilidade redutiva da expressão em um conceito, que esbarramos. Tal questionamento tem permeado o trabalho de autores como Guarinello, que faz algumas indicações para a elaboração conceitual de Festa. Do ponto de vista do senso comum, tudo pode ser uma Festa ou, ao contrário, nada pode sê-lo. Segundo Guarinello (2001), Festa “não é um termo neutro, mas o centro de uma polêmica; sua definição mexe com nossos valores, com nossa visão de mundo”.

É certamente neste liame que nos emaranhamos ao tentar tratar de Festa. Se o uso de metáforas, como sugere Victor Turner (1974), pode nos incitar a pensar, nos oferecendo novas perspectivas sobre o mesmo assunto, então é nesta esteira que pretendo seguir. A Festa é um palco, uma arena onde as ações são performadas por atores sociais e para uma audiência que participa do próprio espetáculo festivo. Mas, também é o local onde o espectador se deixa levar pelo enredo, adentra em outra realidade e vive uma história paralela (a da Festa) ainda

que por algumas horas ou instantes. Assim, também a audiência será atuante. Depende apenas, do ponto de vista. Temos, então, um texto – e recordemos Geertz (1989) quando nos diz que a cultura é um texto- não um texto morto, mas um roteiro dramaturgicamente que está em permanente construção e, paradoxalmente, em encenação. Um terceiro elemento são os atores, ou seja, profissionais que se deslocam pelo palco, através dos cenários neles construídos, essencialmente interpretando o texto (ou esta cultura). Sob minha perspectiva, eles não apenas representam, tal como Goffmann (1989) analisa em situação específica, mas também se põem a interpretar situações. Certamente o uso dessa metáfora estará condicionado primeiro, pela própria cena que se mostra em campo, e, segundo, pelo risco (consciente) a que se está sujeito ao eleger tal forma de pensamento. Escudo-me, entretanto, na frase de Guarinello (2001: 970), que me permite correr este risco: “A própria definição social de Festa é, assim, um palco no qual se defrontam diferentes interpretações do viver em sociedade”. Dessa forma, essa analogia será utilizada sempre que possível, de modo a sugerir as possibilidades interpretativas.

Na perspectiva de Jean Duvignaud (1983), Festa é um espaço de violação das regras que destrói a aparente normalidade da vida coletiva, pois quebra com a sequência do cotidiano, instaurando o que ele chama de “subversão exaltante”. Na essência da Festa estaria a capacidade de despertar e animar os sentidos; o participante perderia o domínio da percepção e emergiria no terreno das “dimensões ocultas” (dimensões da existência), que o remetem à dimensão do imaginário. A Festa se tornaria o instrumento para a comunidade alcançar a sua finalidade última: o mundo reconciliado a partir de um estado fraternal. A partir desta perspectiva, a Festa é uma ruptura do cotidiano, uma visão bastante semelhante à de Durkheim²⁶, ao qual se filia o pensamento de Duvignaud, quando da comparação entre rituais e recreações coletivas. Segundo Duvignaud, a separação entre ambas tem um limite flutuante:

A festa corta uma seqüência. Quebra o encadeamento dos acontecimentos que a ideologia histórica européia nos apresenta como lógico e insuperável. Entretanto, na prática antropológica ou sociológica, comprovamos que a vida coletiva é realizada com o imprevisível e o inelutável e que a experiência comum faz romper em fragmentos, no tempo e no espaço, as belas construções unitárias, estruturais ou funcionais. A festa não é o exercício irracional. (DUVIGNAUD, 1983, [1973] :23)

Tanto na visão de Durkheim, quanto na de Duvignaud, as festas estão separadas do cotidiano e seriam o momento às avessas, de transgressão. Se compreendidas, no entanto,

²⁶ Talvez a visão de Durkheim (1968) não seja tão dicotômica, no sentido que, para ele, tudo parte do social e retorna a ele, dado o contexto de sua escrita na escola francesa.

como a oposição ao cotidiano, este último está tão presente quanto é negado ou transgredido, pois, o cotidiano estará dando a medida da própria transgressão. De outro modo, a festa só pode vir a ser, parece-me, uma produção a partir do cotidiano. Assim muitos dos elementos festivos, como a comida, por exemplo, passam à condição de símbolo nos momentos festivos.

A perspectiva trazida por Norberto Luiz Guarinello (2001) é pertinente. Na tentativa de delinear o conceito de Festa, o autor propõe-se a ver a Festa, não como realidade oposta ao cotidiano, e sim como uma produção deste, integrada ao próprio cotidiano. Afirmando que a teoria da Festa não pode ser constituída a partir de eventos específicos, ele abstrai, portanto, a festa como parte da estrutura do cotidiano das sociedades humanas, salientando que este cotidiano se remete a um “tempo concreto da realização das relações sociais”. Sob este parâmetro, Guarinello circunscreve a festa como forma de ação coletiva que: 1 – implica determinada estrutura social para sua produção em termos materiais; 2 – envolve a participação concreta de um coletivo (sociedade, grupo, etc.), cujos componentes distribuem-se entre produtores e consumidores; 3 – aparece como interrupção do tempo social, cíclica ou episódica; 4 – é articulada em torno de um objeto focal, real ou imaginário, funcionando como motivação da festa, um pólo de agregação para os participantes; 5 – é uma produção social que pode gerar diversos produtos, materiais, comunicativos, significativos, sendo o mais crucial desses a produção de uma **determinada identidade** que é compartilhada no objeto simbolizado. Nesse sentido, o autor ainda assinala que a festa é produção de memória, associando esta à identidade no tempo e espaço sociais.

Essa perspectiva é muito valiosa para este estudo, embora eu não concorde que, para análise de festas específicas deva-se abstrai-las de seu fundo histórico, bem como não concordo com o abandono da tipologia das festas. De certo, o autor propõe esses dois pontos na tentativa de elaboração conceitual da Festa e, portanto, considera a dimensão festiva de forma generalizante. Sou, todavia, levada a crer que, se observarmos tanto o trajeto histórico das festas, institucionalizado ou não, e tentarmos proceder à diferenciação categórica entre essas, chegaremos a um resultado bastante próximo, exceto pelo fato de estar acrescido do ponto de vista, a partir do olhar de seus produtores e consumidores.

O ponto mais relevante para este estudo está, no entanto, na festa como produtora da identidade. Segundo o autor:

Festa é, portanto, sempre uma **produção do cotidiano**, uma ação coletiva, que se dá sempre num tempo e espaço definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um **objeto** que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a **simbolização da unidade** dos participantes na esfera de uma determinada **identidade**. Festa é um ponto de confluências das ações sociais cujo

fim é a própria **reunião ativa** de seus participantes. (GUARINELLO, 2001: 972. Grifos meus).

Temos, então, a perspectiva da festa como produto do cotidiano e produtora de identidades (e memórias). Também podemos percebê-la num fluxo, quer dizer, no movimento em que se desenvolvem ações em prol de um objetivo: a festa em si, a comemoração. Nesse sentido, a festa produziria identidades por ser um produto da realidade social, mas não alcançaria o consenso, ao contrário, ela “ressalta e expressa os conflitos e as tensões dessa mesma sociedade” (LOBATO, 2008). Penso num exercício de espelhamento destas indicativas: a festa seria, então, produto do cotidiano e produtora de identidades mas, ela também poderia ser produto de identidades. De outro modo, se a festa ressaltava e expressava conflitos, ela também poderia ser o meio pelo qual eles se geram (através do contato) e são expressos.

Se Guarinello enfoca os diferentes níveis ou formas das identidades produzidas pelas festas também é possível pensarmos na festa como produto das identidades (consensuais ou conflituosas) no seio das quais, ela própria emerge. É neste caminho que tentarei aqui seguir, apontando não só para as identidades produzidas na festa, mas também para as identidades produtoras que se manifestam, especialmente, na preparação do evento, ou seja, nos modos e ações ativados, expressos e conjugados para concretização dele.

A discussão trazida por Amaral (2006), guia-se de acordo com os dois modelos teóricos das Ciências Sociais - principais e antagônicos - sobre a Festa. Na esteira das discussões anteriores, na perspectiva desta autora, a festa teria a função de **reiterar** ou **negar** o modo de organização de uma sociedade em determinado contexto temporal. Neste sentido, o momento de festa pode ser o momento de “desregramento”, para que se torne perceptível a necessidade de regras para manter a organização da sociedade, não permitindo que esta se dissolva no caos. De outro modo, a festa é um momento de experimentação da liberdade, o que afirmaria a utopia da sociedade nova e idealizada. Estes dois aspectos suscitados pela festa não necessariamente se anulariam, eles poderiam, portanto, ser averiguados simultaneamente. Nas palavras de Amaral, a festa pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Também pode ser o espaço de protestos ou da construção de uma cidadania "paralela", de resistência à opressão econômica ou cultural ou, ainda, de catarse. A festa pode ter o caráter de resolução prática de dificuldades, ou resolução de tensões entre o grupo; pode ser ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ainda, de acordo com Amaral, abalizada pela visão de Émile Durkheim (1968), a festa

se assimilaria às celebrações religiosas, por seu efeito de “aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim, um estado de efervescência [...] que não é desprovido de um parentesco com o estado religioso” (DURKHEIM, 1968: 542-544) As principais características das festas para este autor seriam: a superação das distâncias entre indivíduos, a produção de um estado de “efervescência coletiva” e a transgressão das normas coletivas. Para Amaral, a festa é também um fato social total, “é um fato social total, no sentido que Marcel Mauss deu ao termo²⁷. E ela é o espaço onde a sociedade se reconhece e escreve sua história tal como ela a compreende” (AMARAL, 2006).

Durante minha permanência em campo, em contato com o cotidiano e com a realidade local, pude compreender a importância de cada tipo de festa para o grupo, da mesma forma que as diferenciações operadas por ele em nível concreto²⁸. Para finalizar este item, trago aqui uma perspectiva de classificação das festas. Tomo como ponto de partida a orientação de Rita Amaral (2008:6):

Para se definir se o que estamos estudando é uma **festa**, um **festival**, uma **festividade** ou outra categoria de evento é preciso empreender a pesquisa e a análise em duas dimensões que se complementam: a diacrônica, mostrando o desenvolvimento da festa no tempo, e a sincrônica, dando conta dela em um dado momento histórico e que – mais do que isso – se relacione a ele.

Na publicação dos Anais do II Colóquio sobre Festas e Sociabilidades, organizado por Rita Amaral (2008: 7-8), evento este organizado por Luciana Chianca no ano de 2008, numa tentativa de classificação dos atuais tipos de festa no Brasil, as seguintes categorias são indicadas: Festas **Sacro-Profanas**: com conteúdo mítico-religioso de base, envolvendo festejos profanos que ganham alta relevância na festa; Festas **Sagradas**: “festas com conteúdo mítico-religioso de base, com poucos elementos profanos”; Festas **Profanas**: festas populares sem conteúdo sagrado de base; **Festivais**: eventos envolvendo a exposição de produtos, muitas vezes associados ao domínio técnico de sua produção por um determinado grupo étnico que elege uma representante anual (rainha, rei e/ou princesas) para divulgar o produto e [...] oferecendo shows e atrações lúdicas aos visitantes, realizando desfiles e competições [...] nas quais, a participação dos convidados é permitida e estimulada, mediante a compra de entradas, tickets, canecas, etc.; **Festividades**: atividades de cunho lúdico, sem o sentido

²⁷ A idéia de fato social total, desenvolvido por Marcel Mauss (1974), pressupõe que um fenômeno deve ser apreendido na sua totalidade, analisando-se as dimensões do comportamento humano, não só a nível biológico ou fisiológico, mas também social e psicológico. Esta idéia permite ligar o individual ao social, em experiências concretas, considerando a sociedade localizada num espaço e tempo determinados e os indivíduos presentes nela.

²⁸ Conhecer o modo como o próprio grupo organiza e distingue os diversos tipos de festa foi fundamental para mim, pois subsumiu consideravelmente o pré-julgamento que eu havia formulado inicialmente, qual seja, de que as festas eram igualmente estruturadas e que estavam sob a forja do movimento turístico local.

mítico-religioso e histórico-social das festas e cuja fruição independe do domínio de códigos, de pertencimento ou do conhecimento da história local.

Essas são as categorias inicialmente apontadas e aqui utilizadas, considerando uma primeira tentativa de classificação para proceder ao estudo sincrônico/diacrônico²⁹ das festas. Embora a maioria dos eventos promovidos em Silveira Martins seja denominada como “festa” por grande parte da população local, há em grande senso uma apreensão diferenciada em cada uma destas manifestações festivas, sendo separadas em graus de significância e importância em tipos, uma vez que, dentre as festas agrupadas em cada tipo há também as distinções, segundo a importância que representam para o grupo. Assim, em ampla escala, há 1- as festas que se realizam no interior (zona rural), nas capelas, que comemoram seus Santos Padroeiros; 2- nessas mesmas capelas também se realizam atividades festivas no intuito de arrecadar um capital monetário; 3 - um festival anual (produção recente e ainda sendo assimilada como tal) conjugando diversas atividades; 4 – eventos que comemoram datas históricas; 5 - eventos festivos de cunho turístico; 6 – festividades que se formam a partir de práticas esportivas.

Tendo em vista a grande variedade e número de festas que se apresenta, descreverei ainda neste capítulo duas manifestações festivas que pude acompanhar durante a pesquisa de campo (item 1.3) e, no capítulo seguinte (2), tratarei apenas do objeto deste trabalho, as Festas de Capela, em suas semelhanças e especificidades. Adoto esta estratégia, tentando apreender um pouco melhor o contexto festivo local, que não pode ser subsumido apenas às Festas de Capela, ou a esta ou àquela. Dessa forma, penso dar conta do próprio contexto cotidiano, além do festivo, delineando melhor essas identidades produto e produtoras. No próximo item, portanto, traçarei o panorama cotidiano que se apresentou no momento de entrada em campo.

1.2 “Um punhado de vidas gigante”

Esta expressão chama atenção, além da discordância de número, pela imagem que traz. Um punhado de vidas gigante, pequenos homens em meio a grandes montes que, à semelhança dos deuses, fazem de seus braços os instrumentos de alcance, e das montanhas suas moradas. Mas, ainda como homens, fazem do punhado sêmen que germina e faz

²⁹ O uso dessas categorias se refere à relação com o tempo, sendo que o estudo sincrônico aponta os elementos em relação direta com o tempo; já o diacrônico, apresenta os sinais de diferença não acompanhando uma linha direta de tempo.

florescer a terra, e o fazem para sobreviver. É uma interpretação bastante arriscada, talvez mais válida pelo esforço imaginativo do que pela concretude, mas justifica-se por criar a imagem deste grupo, o qual descreverei.

Minha terra, manhã luminosa
 desde o berço, antigo Barracão!
 Destemido imigrante italiano
 semeou o progresso em teu chão
 _ um punhado de vidas gigante _
 plantou canto, vigor, raça e pão.

O trabalho, instrumento de luta
 fez das serras um lar, um jardim,
 fecundou amor, alvorada sem fim
 florescendo a Quarta Colônia,
 Città Nuova, Silveira Martins³⁰.

Estes dois trechos do hino municipal de Silveira Martins traduzem muito bem a imagem que é tecida do local e dos indivíduos a ele ligados. Este quadro é pintado nas referências locais e regionais, situando a *Città Nuova* – Silveira Martins - entre as belas paisagens para se conhecer na Quarta Colônia, com rotas turísticas e religiosas deleitáveis, farta comida - típica italiana – e, muitas, muitas festas, para desfrutar de tudo isso. Silveira Martins localiza-se a aproximadamente 30 km de distância de seu ponto de referência, o município de Santa Maria³¹. Silveira, como é chamado o município, é reconhecido regionalmente por ser o berço da Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, povoada quase que exclusivamente por italianos, seus colonizadores, e habitada atualmente por seus descendentes, em sua maioria da terceira ou quarta geração. Representa, além da descrição anterior, um local reconhecidamente festivo, de belas paisagens, formadas por muito verde e muitas montanhas, e que, graças à sua posição privilegiada e às características próprias das construções locais, chegou a ser um pólo turístico. Tanto nos eventos festivos, quanto no cotidiano das casas e restaurantes, perpassa o cheiro da comida, um dos elementos que lhe concede o título de cidade italiana. É claro que se somam aí outras características que conferem aos sujeitos da localidade o título “italianos”, dotados de “identidade italiana” ou italianidade. O termo italianidade refere-se à identidade construída “além-mar”, reivindicada e enraizada em solo ex-pátrio. Assim, o grupo também pode ser denominado como ítalo-gaúcho ou ítalo-brasileiro. Interessa nesse ponto perceber que italianidade, enquanto forma de

³⁰ Hino da Cidade de Silveira Martins; letra: Prof. Aristilda Rechia, música: Maestro Antonio Setembrino Correa dos Santos.

³¹ Ver Mapa ANEXO A

identificação, tem sido, referida, evocada e assumida pelos descendentes de imigrantes italianos³².

Ainda que esta seja a imagem mais recorrente negociada entre agências turísticas e pleiteada por ações locais de forma crescente, há outro quadro que vem sendo esboçado há muito e que, em algumas instâncias, já tomou o lugar do quadro antecedente. Este retrato vem se construindo desde o momento em que, alcançadas estimativas (essencialmente quantitativas) que colocavam o local num patamar de reconhecimento econômico e social, teve início um processo contrário. Inúmeras são as tentativas para responder às questões que são geradas a partir de tal quadro, o da decadência. As respostas são sempre, em maior ou menor escala, provisórias, em sua maioria recorrendo a fatos políticos e buscando explicar, por meio de diversas formas, o conjunto de cores que, por hora, pintam esta paisagem. Importante para mim é descrever o que está entre as duas imagens que se propagam regionalmente: o que vejo, o que ouço e o que sinto - em relação direta ao que me é mostrado-ou seja, o que os sentidos percebem, como um todo.



Figuras 3 e 4:
Placas na
Estrada do
Imigrante

Essas duas placas são encontradas na Rodovia do Imigrante, principal estrada de acesso à Silveira Martins. Além delas há muitas outras pelo caminho, com frases que ressaltam a italianidade local. Um sinal distintivo, como se pode notar na segunda placa, é o uso da língua italiana, ou dialeto, muito recorrente; já na primeira placa, localizada próxima ao Monumento do Imigrante (Figura 1), identificamos na metáfora o saudosismo ao herói imigrante, cujo trabalho em situação adversa, abriu caminho “à civilização”.

³² Cf. Zanini, 2006.



Figuras 5 e 6: Placas na Estrada do Imigrante

Essas placas, situadas também na estrada do Imigrante, trazem a marca de um restaurante local, com nome italiano, “A Irmã”, demonstrando um pouco dessa relação de exploração turística e comercial sobre a formação local e sobre uma identidade generalizada – a de italianos – assumida estrategicamente. Nas frases é expressivo o vínculo e o modo como são articulados os lugares América e Itália: na primeira o ponto de chegada – a América, e mais especificamente o estado do Rio Grande do Sul e, na segunda, a chamada “Mérica” referindo-se à terra desconhecida e dos sonhos, como acusa a música-hino da imigração “*Mérica, Mérica, Mérica; Cosa saralá sta Mérica?*”. Ao mesmo tempo, numa estratégia atual, apresenta Silveira Martins como um “pedaço da Itália”, terra de origem.

O caminho de acesso à Silveira Martins, também oferece um “quadro” das terras colonizadas pelos imigrantes: uma estrada estreita, muitas curvas, subida, subida... um estalo no ouvido. Pequenos paus estão cravados no chão, à beira do asfalto, e deles escorrem três tiras de tecido-não-tecido nas cores verde, branca e vermelha – as cores da bandeira da Itália. Erigido ao sopé da serra um monumento – famoso Monumento ao Imigrante. Logo adiante uma capelinha³³. Uma não, duas: três santas, algumas velas e flores e, em meio a um aglomerado de pedras, uma pequeno depósito de água se forma ao escorrer do cerro de densa mata que o ampara. Há no caminho alguns dos principais elementos que permeiam o cotidiano Silveirense e, acredito, guiam as ações daqueles indivíduos.

³³ As capelinhas podem ser pequenas grutas ou construções mais elevadas, em geral em meio à natureza, nas quais os homens criam uma espécie de pequeno santuário, colocando ali uma imagem de um santo(a), à qual se dirigem para fazer pedidos ou agradecer por graças alcançadas. Há um outro tipo de capelinha, em geral, de pequeno porte e construída em madeira, com uma imagem de santo(a). Essas são usadas por grupos de famílias que as transportam de uma casa a outra, onde permanecem por um dia, recebendo rezas, e em seguida são levadas à próxima casa, e assim por diante, fazendo um ciclo entre o grupo.



Figuras 7 e 8 - Capelinhas construídas numa encosta de mata. Estrada do Imigrante, Silveira Martins.

Na sequência da estrada, mais curvas, muita mata, subindo... Na chegada, no alto do morro, casas com aspecto antigo. Algumas restauradas, gozando do frescor da tinta, outras robustecidas pelo tempo; algumas abandonadas, outras em modesta arquitetura moderna. Descendo... Admirável rua, saudosa, transmutada pelo tempo. O concreto dá solidez e base para a corrente elétrica que passa despercebida nos fios que se prendem ao topo do poste. Despercebido não passa o aceno e a leveza das cores vermelha, verde e branca, em pequenas bandeirolas, também suspensas no mesmo poste. Belas construções como a do antigo Colégio Bom Conselho que, agora sob o nome de Centro Cultural, ampara um museu, algumas repartições públicas, uma biblioteca e um pequeno auditório com um palco, onde se percebem cortinas de cor vermelha e cadeiras. A paisagem de Silveira Martins também é um elemento diferenciador do grupo, seja na paisagem concreta ou simbólica, seja na arquitetura ou na natureza, características que proporcionam ao grupo identificação e distinção.



Figura 9- Bandeirolas presas aos poste (aqui de madeira) numa das Avenidas de Silveira Martins



Figura 10- Antigo Colégio Bom Conselho (ao lado da Igreja Matriz)

Durante a estada em Silveira Martins, nos meses de janeiro e fevereiro/2009, ouvi comentários de um ato que estava por ser formalizado: o vínculo entre a Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e o município, para a criação de uma Extensão Universitária local. A propósito deste ato, o argumento mais forte entre as falas das autoridades era “o progresso”

que representaria uma extensão da Universidade Federal de Santa Maria ao município, bem como as transformações que se esperariam através deste convênio, não só porque atrairia estudantes, mas principalmente, porque faria com que os jovens, “filhos daquelas terras”, permanecessem residindo no município.

Estes pontos chamam a atenção para a situação atual de Silveira Martins. Não raro ouvi de jovens, e também de senhores e senhoras de mais idade, que Silveira está se tornando “uma cidade de velhos”, cuja maior parcela populacional é de aposentados. Junto a essa afirmativa, o comentário de um jovem, de aproximadamente 27 anos, é pertinente: “ma que que os mais novo vão fazê aqui? Só os aposentado que ficam por que é mais calmo... Não tem nada pra fazê.³⁴” Esta fala nos mostra, pelo menos, dois problemas existentes no local: as dificuldades de sobrevivência no meio rural, frente aos avanços tecnológicos e leis ambientalistas, e a migração dos jovens para centros urbanos em busca de formação educativa e, principalmente, de trabalho.

Na solenidade de formalização dos vínculos universitários, observei nas falas das autoridades que compunham a mesa muitos aspectos sendo destacados, em especial os econômicos, convergindo claramente com as falas das pessoas com quem eu havia até então conversado. O “processo histórico” pelo qual passa o município e as transformações educativas também ficam evidentes. Interessante referir que o espaço onde ocorreu o evento é o próprio Centro Cultural Bom Conselho, antigo Colégio, de mesmo nome, o qual foi a primeira escola a se instalar no local. O espaço torna-se significativo e simbólico à medida que, em rápidas palavras, foi feito um retrospecto histórico: elucidou-se o processo de ensino no município iniciado há cem anos, quando as Irmãs³⁵ chegaram e iniciaram suas atividades no Colégio Bom Conselho. Depois abordou-se a inclusão do Ensino Médio, suprimindo as demandas de estudantes que se deslocavam para cidades vizinhas a fim de concluir seus estudos. Posteriormente, a implantação de uma Extensão Universitária ali, no mesmo espaço - o Colégio - que fora o primeiro centro educacional.

³⁴ Numa conversa em que estava sendo discutido o porquê da não permanência dos filhos (dos jovens em geral) em Silveira Martins, um rapaz reagiu ao assunto com tais palavras demonstrando sua indignação de não poder mais trabalhar na roça, porque não é rentável, nem sustentável. Ao longo da dissertação estarei utilizando as falas captadas em campo, tentando transcrevê-las da maneira mais fiel, de modo a conservar os aspectos originais, tais como sons, pausas, etc. Esta é uma opção metodológica para a transcrição de falas que tem como base as discussões na antropologia e que visa à conservação dos aspectos de fala, entendendo-se que, o modo de fala, bem como os modos de expressão, são elementos importantes para a análise quando percebidos em seu contexto de enunciação.

³⁵ Designação utilizada para identificar as mulheres que se dedicam a seguir uma profissão de fé; também conhecidas como Freiras.

O quadro contextual de Silveira Martins foi sendo retratado de diversas formas, mas com temas recorrentes, à medida que fui tomando contato com as pessoas e que fui conhecendo um pouco de suas vidas. A realidade em que vive boa parte das famílias com as quais tive contato, mostra que os filhos não permanecem ali, eles buscam fora de casa – e da cidade - a oportunidade de “crescer”, saem para estudar e trabalhar. Nesse aspecto entra em questão outro fator muito citado, especialmente entre a população do meio rural: a impossibilidade de expandir as atividades agrícolas em suas terras. Terras essas, conquistadas no processo colonizador, há pouco mais de um século. Também está implícita a contínua busca *per la cucagna*³⁶, quer dizer, o contínuo processo de migração, que busca melhores condições de vida e de trabalho, orientadas segundo concepções atuais.

Do ponto de vista do grupo a manifestação era unânime: em todos os locais em que estive durante a pesquisa de campo, em algum momento, uma ou mais pessoas retratavam a problemática da migração dos filhos para centros urbanos pelo motivo de “não poder mais produzir” em sua propriedade agrícola. Seu Udilo, residente à Linha Val Feltrina, na zona rural de Silveira Martins, afirmou: “(...) a gente não é mais dono de fazê uma roça, nem de plantá. Esse lugar aqui, esse lugar é bonito, bom, ma prá trabalhá é descômodo, né? Os filho resolve se empregá e nós fiquemo aqui”. E prosseguia, explanando em linhas gerais o problema que era exposto por grande parte dos pequenos agricultores: “Tu vê..., veio essa lei que não dá pra fazê roça, né? Vai faze o quê, não tem, não tem como, né? Então os filhos... se empregaram, e nós velho, tivemos a sorte de se aposentá, temo levando a vida anssim, né?”. Seu Egídio, residentes à Linha Duas, também argumentava: “os mais [as pessoas] que tinham alguma coisa... saíram, venderam, foram embora, e ficô os outros... agora ultimamente não deixa derrubá mato (...) entom, enfraquece mais ainda. (...) é triste até... É dono de uma terra e não é dono de... de derruba um caperon pra planta, não pode”. Dona Rosa, esposa de seu Egídio, complementava: “É a lei, num pode”. Seu Luizinho, residente à Linha Seis Norte, colaborava dizendo que, para sobreviver hoje é necessário investir em alguma tecnologia: “(...) apareceu essa dificuldade também de, de que, se não usa um pouca de tecnologia, não produz, né? e a tecnologia é cara. Não é mais o tempo que a gente derrubava os caperon (...) hoje existe as leis ambientais, a FEPAM, o IBAMA...”³⁷. Quero acrescentar que não me

³⁶ Esta expressão é clivada da obra de Nanetto Pipetta, um personagem literário tido como símbolo do imigrante italiano. Uma das obras mais conhecida e inclusive mais referida enquanto estive no campo é “*Vita e stòria de Nanetto Pipetta, nassuo in Itàlia e vegnudo in Mèrica per catare la cucagna*”, de autoria do frei Aquiles Bernardi. A expressão “*cucagna*” refere-se à busca de riquezas, a vida boa.

³⁷ Órgãos que regulamentam as leis ambientais e controlam as explorações das terras. A informação obtida até o presente momento, diz respeito a projetos que têm sido desenvolvidos na Quarta Colônia, visando a preservação de espécies raras, como é o caso da “grápia (*Apuleia leiocarpia*), a cabreúva (*Myrocarpus frondosus*) e o ipê-

posiciono contra essas leis, dadas as condições atuais em que se encontra o meio ambiente, mas problematizo o fato de elas estarem incidindo diretamente sobre os pequenos proprietários rurais. Suas condições de existência são bastante afetadas, o que provoca o abandono da profissão, da propriedade e da região, principalmente pelos jovens. O que estou tentando expor aqui é o campo de tensões que permeia o local. Essa situação, sob o meu ponto de vista, aponta claramente para um “drama social” vivido no momento atual. Acredito que esse drama se expande da vida cotidiana - marcada por práticas agrícolas em confronto com os processos globais - para as atividades turísticas e festivas, que surgem como tentativa de resolução deste conflito. Essa interpretação justifica a quantidade de eventos, como forma de desenvolvimento, sustentável e alternativo, que são promovidos em Silveira Martins, e de modo geral na Quarta Colônia, cuja história dos imigrantes é usada como tática para atrair o público.

De um lado os representantes oficiais, indivíduos investidos de cargos de representatividade, explanam que a situação da região Centro-Oeste do Rio Grande do Sul, ou seja, a região a que pertence Silveira Martins, tem demonstrado que os “índices sociais e econômicos vêm retrocedendo [...] têm perdido população e têm perdido potencial econômico”. Do outro lado, nas conversas no bolicho³⁸, na praça, nas cozinhas, e nos salões de festa, os indivíduos reclamam o direito de trabalhar na terra e, ao mesmo tempo, a dificuldade de ser pequeno agricultor frente aos avanços tecnológicos, possíveis apenas àqueles que têm poder de aquisição. As falas, tanto de uns quanto de outros, são duas perspectivas distintas sobre um problema comum. Parece paradoxal que em discursos de representantes oficiais, estes ou outros, especialmente em momentos festivos, recobrem o valor das terras sob o discurso imigracionista, que percebe que as terras como o valor fundamental para “o progresso”; Por outro lado, as mesmas terras são o sustento de muitas

roxo (*Tabebuia avellanedae*), nativas na encosta meridional da Serra Geral, onde fica a Quarta Colônia”, árvores grandes e difíceis de serem encontradas. O Projeto de desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (PRODESUS), tem por objetivo “implementar ações para o manejo adequado dos recursos naturais renováveis, a recuperação de áreas degradadas e enriquecimento das florestas nativas, o fortalecimento da agricultura ecológica e diversificada e dos usos múltiplos do patrimônio cultural”. Além desse há outros projetos e também conselhos específicos. Embora eu não tenha tido acesso a leis que regulamentam o corte e a derrubada de árvores na região, é possível afirmar que todas essas ações que visam a proteção das espécies está relacionada à grande devastação e degradação ambiental que vinha ocorrendo devido à intensa exploração dos solos para a agricultura. Em suma, essas atividades propõem a exploração dos recursos naturais e culturais como forma alternativa de sustento; parece ser decorrente daí o grande número de iniciativas voltadas ao turismo e à gastronomia. Ver MARCUZZO; PAGEL, CHIAPPETTI, 1998 e Série Cadernos da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, Nº 11.

³⁸ Bolicho é a forma como são chamados os estabelecimento que servem de bar, armazém e que, essencialmente, servem como ponto de relacionamento, reunindo as pessoas para conversar e consumir algum produto, entre os homens o “trago” – bebida de álcool - geralmente a cachaça - e entre as mulheres, a roda de chimarrão ou apenas “conversa de atualização”. Entretanto, a presença de mulheres não é comum e, quando essas se encontram no bolicho, ficam à porta.

famílias, assim como foram antigamente quando da construção de uma nova vida pelos imigrantes, no entanto, atualmente são motivo para “desgostos” e problemas.

Um segundo campo de tensão, que também pode ser percebido em relação ao primeiro, merece ser mencionado e talvez seja ainda mais complexo. Por ocasião da solenidade de formalização do convênio entre o município e a Universidade, citada anteriormente, expectativas foram criadas na população local e aqui interessa apontar como o assunto refletiu no cotidiano, nas conversas de esquina, praça, rodoviária e, principalmente, nos bolichos, locais privilegiados para interação cotidiana local. O estabelecimento de Seu Zanini também funciona como ponto de encontro, principalmente entre homens. Todos os dias alguns homens reúnem-se antes do meio-dia e ao final do dia de trabalho, obedecendo a um horário para beber um “trago”. Numa dessas conversas informais, o assunto, que surgiu dentro do bar, passou à rua, onde eu estava e fui incluída na pauta. Em frente ao estabelecimento de Seu Zanini, um dos homens que ali suspendia seu trajeto para casa, com quem passei a conversar, também discorria sobre o “regresso” que acomete Silveira Martins. Em suas formulações, justificava-o, explicando que uma praga foi rogada por um padre que fora morto no município. É a história que se transformou num mito local: a morte do Padre Sório³⁹.

Em breves linhas aquele homem descreveu o crime, sob sua ótica e o que lhe foi possível assimilar. Duas são as versões do fato, apontadas por ele (também recorrentes na literatura que trata do assunto). Na primeira, o padre mantinha um caso amoroso e por isso foi alvo de uma emboscada, que o levou à morte. A outra versão conta que o atentado fora premeditado e seria fruto das rivalidades entre a Igreja Católica e a Maçonaria. Apresentadas as duas versões, ele se resguardou quanto à opinião sobre o assassinato, mas o mesmo não fez em relação às conseqüências: “Dizem que ele rogô uma praga. Deve sê isso que não deixa o município i à frente [progredir]”. A morte do Padre Sório, portanto, transformara-se em uma das possíveis explicações para a estagnação e/ou retrocesso econômico do município.

Outro homem que naquele momento acompanhava a conversa, concordava com as afirmativas daquele primeiro, em relação à história do Padre Sório. A mulher, que também estava na roda, não se manifestou. Entre outros causos contados por eles estão o fechamento de muitas casas comerciais, dos hotéis que havia ali e a grande quantidade de turistas que cessou de visitar o município, incluindo visitantes da capital (Porto Alegre), são alguns dos indicadores do regresso, suscitados na conversa, todos associados à maldição do Padre Sório.

³⁹ Este tema é tratado na obra de Vécio (2001): O crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul : 1893-1928.

Enfim, o que me causou maior surpresa foi a afirmação de um deles: o município pode agora desfazer a maldição do Padre Sório e, conseqüentemente, pode romper com o período de estagnação, através da implantação de uma instituição de ensino no local. E entre a crença absoluta e a afirmativa feita por aquele homem, pairava sobre sua testa uma dúvida sem que ele conseguisse entender: “Ma, com tanto município aí, porque que foram escolhe Silvera? Ma... porque Silvera, hã?”. Sua última expressão deixava implícitas duas alternativas: seria porque o povo era merecedor e alguém vira o potencial da cidade? Ou seria por interesses políticos?

Questões político-partidárias estavam presentes em todos os locais, inclusive na conversa citada acima. Demorei a entender o que se passava entre eles, apesar de “sentir no ar” que a tensão política por ali pairava, em cada indivíduo, em cada esquina, em cada casa e em cada festa. A primeira pista fora dada pelo pároco que me deixou de sobreaviso quanto à “divisão da cidade”. Estava ciente, no entanto, desde minha chegada, da situação turbulenta pela qual passavam. Como o ano de 2008 fora ano eleitoral, 2009 seria ano de posse. No caso de Silveira Martins, o ano eleitoral culminara, não com o resultado em si, no qual o partido contrário ao da gestão anterior ganhara, mas sim, com os primeiros dias da posse, bem como com a adaptação e, com maior representatividade e expectativas, criadas no primeiro evento, cuja representação política se faria presente. Esse evento foi a realização do Festival da Uva e das Águas, já mencionado. De todos os lados ouvia-se comentários: “quero vê *eles* lá”, “vamo vê se *eles* têm coragem de aparece”, “vamo vê o prefeito fala”. *Eles*, compreendi, seriam os indivíduos de partido contrário ao que assumira a representação política local. O festival teria início no dia 16 de janeiro, uma sexta feira quente e abafada. E sob efeitos desse clima outras frases foram pronunciadas.

As questões político-partidárias acompanharam toda a minha estada em campo e, em especial, todos os eventos festivos. Onde se podia ouvir as conversas próximas à copa⁴⁰, nas mesas, em frente à igreja, nas quais os indivíduos manifestavam suas posições - a favor, contra, criticando, elogiando, enfim, exprimindo seus pensamentos acerca da situação de Silveira Martins. Tentei diversas vezes encontrar respostas para o motivo de tanta rivalidade, mas foi em vão. No último dia de minha permanência em Silveira Martins, no mês de fevereiro, um senhor forneceu-me algumas pistas, relatando-me que as rivalidades no município vinham desde a época da colonização. Posteriormente, acirraram-se com as investidas locais na emancipação política, em que interesses particulares se punham em

⁴⁰ Local de venda de bebidas e, por vezes, também dos produtos comercializados na festa.

conflito com interesses “mais coletivos”. Assim, segundo ele, é que elas têm se perpetuado até os dias de hoje. Outra pista sobre as divergências apontava para o conflito entre a Igreja Católica e a Maçonaria, como já citado quando relatadas as versões da morte do Padre Sório. Segundo o relato do senhor mencionado acima, em todas as épocas eleitorais, ou seja, a cada quatro anos, irrompe novamente o furor e as rivalidades remanescentes, mas essas, em cada contexto adquirem novas nuances, significados e provocam diferentes ações e reações.

Neste estudo não posso deixar de avaliar este ciclo que é reelaborado continuamente, sob uma perspectiva dramática, ou seja, como um drama social (TURNER, 1974), que tem seu momento liminar em épocas eleitorais, em que o desfecho se dá com a ruptura ou continuidade da estrutura vigente. Assim, considero que o período de drama estabelecido anteriormente, teve seu ápice na época eleitoral, na qual houve uma ruptura e, no início do ano de 2009 as transformações nesta estrutura ainda estavam em fase de assimilação. O que assinalo neste momento é o contexto cotidiano, porém, como demonstrarei na sequência das Festas de Capela, não é apenas nestes momentos de tensão e decisão que um drama se estabelece, mas sim, em muitos outros momentos ao longo dos quatro anos entre uma e outra data eleitoral. É como se pequenas ou médias situações fossem preparando o terreno até chegar ao seu ápice. Sob este aspecto, as festas têm um papel interessante: são nesses momentos de grande sociabilidade e de união dos indivíduos na celebração em torno de um “objeto focal” (GUARINELLO, 2001), tal como a fé, um santo(a) que é celebrado ou a própria identidade coletiva, algumas diferenças emergem, podendo inclusive influenciar na estrutura organizacional da capela onde se produz a festa.

Assinalo portanto, neste item, as tensões e conflitos que se apresentam no cotidiano de Silveira Martins. Mas também é necessário informar que, à medida que o tempo foi transcorrendo - de janeiro a novembro de 2009 - as tensões político-partidárias foram sendo abrandadas no cotidiano, bem como nas festas, porém nessas em menor escala. Nesses eventos foram surgindo ainda pequenas situações relativas à organização administrativa das capelas, em que se deu um exemplo claro de ruptura, numa perspectiva turneriana.

Para tentar compreender um pouco melhor “as pistas” citadas acima e, dado que os principais aspectos apresentados no momento presente da pesquisa relacionam-se ao passado, próximo ou distante, farei uma breve incursão à origem da Quarta Colônia, enfocando, de um lado o movimento migratório para o Brasil, e de outro, a colonização dessa região, destacando o território de Silveira Martins, recorte geográfico ao qual volta-se esta pesquisa e “berço da imigração” da Quarta Colônia.

1.3 O fenômeno migratório entre Itália e Brasil: o caso Quarta Colônia

O século XIX foi o cenário de fenômenos opostos e, por sua vez, complementares, os quais tanto a Itália quanto o Brasil conheceram bem. Naquela uma legião se erguia e se punha em marcha de abandono; este era o destino da trajetória dessa legião. Entre os dois países havia apenas vozes em comum reclamando por misericórdia e trabalho; pelo menos esta é a imagem divulgada através dos anos. E a distinção entre os dois países, de origens tão distintas, era gente demais no primeiro e, no segundo, gente de menos. O fenômeno da migração foi o resultado de uma soma de aspectos que atingiam, em grande escala, o Brasil e a Itália, entre muitos outros países, se considerarmos que os fatores propulsores são devidos a processos globais. Um dos aspectos foi a ascensão do capitalismo, em certa medida, o grande responsável pela demanda de imigrantes saídos da Itália. Contudo, este fenômeno não pode ser visto unilateralmente. Em via de mão dupla, o Brasil passava, em meados do século XIX, por grandes transições que tornaram viável o acolhimento do contingente imigracionista, tanto quanto estimulava este processo, para colonização de suas terras.

O Brasil, ainda Império na época, estimulou a vinda de imigrantes durante o século XIX, segundo De Boni e Costa (1979), sob disposição de três fatores: primeiro, o capitalismo, que se impunha em todo o mundo, exigindo uma estrutura em que os indivíduos formassem um mercado consumidor - o que significa que o regime de escravidão predominante até então não era mais vantajoso. O segundo fator diz respeito às preocupações e interesses da elite burocrática portuguesa, as quais se caracterizavam na transformação do Brasil-Colônia em país. Por último, o interesse dos grandes proprietários rurais em manter o status e a estrutura de trabalho escravo em seus latifúndios, mantendo assim a hegemonia. Logo, o intuito era fazer do imigrante o substituto da mão de obra escrava. A combinação desses aspectos, na opinião dos autores citados, circundou o fenômeno migratório europeu no Brasil.

Povoar o Império era idéia antiga. Documentos apontam que, antes de 1750, o Conselho Ultramarino já assinalava a escassa população e a imensidão de território devoluto, aspectos que poderiam facilitar a perda de partes do território do Brasil em possíveis guerras. Apenas com a chegada da corte portuguesa, porém, em 1808, efetivamente abriram-se os portos aos países amigos. As finalidades ao promover a imigração eram múltiplas, algumas delas: a inserção de mão de obra, especialmente para as lavouras cafeeiras na região sudeste; a introdução de colonos num sistema de pequenas propriedades, principalmente no sul do país, que tinha como fim a defesa das fronteiras; a meta de “branqueamento” da população, já que a

grande parte desta era originária de afro-descendentes, cuja raça era considerada inferior, e o medo de revoltas por parte dos negros.

A introdução de imigrantes é indicada por alguns autores⁴¹ a partir de 1818-19, quando chegaram colonos suíços ao Rio de Janeiro. Posteriormente foram introduzidos alemães, poloneses e italianos. No entanto, essas primeiras tentativas de colonização, geralmente de caráter latifundiário, não tiveram êxito, o que despertou no governo a suspeita de que seu empreendimento não seria lucrativo. Após as tentativas frustradas, uma mudança de metas pretendia fundar núcleos coloniais, em regime de pequenas propriedades, e neles estabelecer homens livres para explorar a agricultura, suprindo assim, as necessidades de consumo que deveriam crescer com a vinda da Corte Portuguesa para o Brasil. Segundo Manfroi (1987), este era um projeto que contrastava com a estrutura econômica e social vigente, pois até então, a predominância no Brasil era de latifúndios com exploração de monocultura, baseada no trabalho escravo. A implantação deste projeto coincidia com as pressões exercidas pela Inglaterra para abolição do tráfico de escravos, o que ameaçava a economia colonial. Obviamente, o Parlamento brasileiro constituído de grandes proprietários, reagiu contra essa política. Conforme apontam De Boni e Costa (1979), no início de 1830, as verbas destinadas à colonização foram cortadas. Depois, em 1834, passou-se às Províncias o encargo de promover a colonização, entretanto, essas eram carentes de recursos e de terras que, quando devolutas, pertenciam ao Império. Só em 1848 este impasse seria em parte resolvido e as Províncias receberiam algumas léguas quadradas com o fim de assentar os colonos.

Na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em 1824, o governo tentou, posteriormente, nova colonização. Entre os anos de 1824 e 1830, colonos alemães deveriam ser introduzidos no território. Instalaram-se inicialmente em São Leopoldo, espalhando-se pela região de planície ao longo do rio Guaíba. Essa empreitada serviu como modelo às demais, sendo considerada por diversos autores que tratam do tema como o marco da colonização, pois teria sido a primeira a alcançar as metas desejadas pelo governo. Na segunda metade do século XIX, o problema econômico, “estava, portanto na mão-de-obra”, conforme afirma Celso Furtado (1972, *apud* GIRON, 1996), logo, a solução mais acessível estava, como nota Loraine Giron (1996), na imigração. Apesar da forte campanha brasileira incentivando a imigração, alguns países mantinham restrições quanto à vinda para o Brasil, e a população buscava migrar para onde houvesse vantagens como lotes de terras e proteção

⁴¹ Ver Santin, 1986; Manfroi, 1987; De Boni e Costa, 1979, 1991; Giron, 1996; Machado, 1999, entre outros.

contra o sistema escravocrata. Em 1865, o Brasil apelava oferecendo o pagamento da diferença de passagem, por exemplo, entre Europa-Estados Unidos e Europa-Brasil, o que também não teve sucesso.

Ocorre que a crise pela qual a Itália passava veio a calhar, indo ao encontro da proposta do governo brasileiro. Na Itália, por volta de 1870, o movimento para unificação de seu território, desembocou numa avalanche de transformações, um dos principais fatores para a emigração. Nessas circunstâncias, a reorganização da Itália previa a abolição de fronteiras e certa homogeneidade (então inexistente em sua totalidade) para a implantação do Estado Moderno. Além disso, disputas pelo poder começaram a ser travadas, a autoridade deixava de se concentrar nas mãos do clero e a burguesia industrial se tornava importante naquele sistema, sem que a oligarquia rural deixasse de ter atendidos seus interesses. As relações capitalistas na Itália unificaram política e economicamente o país. Substituíram-se as formas de governo regional por um modelo unitário, que atendia aos interesses daqueles que tomaram o poder. À medida que a unificação ocorria e o capitalismo ascendia, os demais grupos sociais, não favorecidos, sofriam as conseqüências. Antes da unificação, outros fatores como a supressão das alfândegas regionais e a oferta de produtos industrializados por reduzidos custos, atingiram a produção artesanal de pequenos produtores que eram, de modo geral, camponeses.

Entre uma série de mudanças, desencadeou-se um processo de estagnação e retrocesso econômico que atingiam os menos favorecidos economicamente. Em consequência, os mais afetados não suportaram tal crise, abatendo-se sobre eles a miséria, a falta de alimentos e, conseqüentemente, ocasionando doenças. Como resposta a essa situação que se alastrava, os colonos, ou *contadinos*, começaram a buscar alternativas. Emigrar para os países além-mar foi a solução encontrada por muitos. Contribuía para esta decisão a grande quantidade de propaganda sobre a América. A região que apresentou maior índice de imigrantes foi o norte da Itália, sendo que a região sul iniciou seu movimento migratório posteriormente, por volta de 1900. É de considerável importância assinalar os meios de propaganda para colonização do Brasil feita nos países europeus. Segundo Hutter (1987: 98):

[...] muita propaganda foi feita na Itália por indivíduos que viajavam pelo México, Argentina, Brasil..., pagos pelos governos desses países. [...] ao voltarem para a Itália faziam propaganda da América Latina como se fosse ela um Eldorado, onde trabalho e fortuna eram conseguidos facilmente. Dentro dessa perspectiva, alimentou-se a fantasia e dissimulou-se a verdade [...].

Nessas circunstâncias, muitos indivíduos, por vezes com famílias inteiras, decidiram enfrentar uma viagem, sem sequer imaginar o que os aguardava. Desprovidos de outras fontes

de informação, senão aquelas veiculadas com o propósito de incentivar à imigração e, de certo modo, sem muitas alternativas, os imigrantes passaram a alimentar um sonho: *Far la Mérica*. Foi essa a expressão que acompanhou o fenômeno migratório da Itália. Expressão que dá nome à obra do frei Rovílio Costa e que, segundo ele, é uma expressão que se tornou recorrente como símbolo da imigração para a América: “Fazer a América” seria mais que povoá-la, seria construí-la, fazer dela sua nova terra e nela seu novo lar. Entre 1870 e 1880 a emigração italiana aumentou significativamente, alcançando seu auge, segundo Hutter (1987: 98) “em 1913 quando, cerca de 873.000 indivíduos deixaram a península”.

Mas o percurso desse sonho, que iniciou em terras italianas e manteve-se até o ancorar em terra firme, se liquefez: um oceano e(m) muitas lágrimas. A passagem de um país ao outro através do Oceano Atlântico, no qual as lágrimas e os corpos de muitos daqueles que estavam a bordo juntavam-se, parece-me ser uma imagem que elucida a frustração de uma viagem tão almejada e que, tão abruptamente, mostrava-se sob outra roupagem. A travessia, como encontramos em muitas bibliografias, demarcou um ponto de ruptura para esses sujeitos. A visão de Zanini (2006), da qual compartilho, defende que a travessia se transformara numa passagem mítica, num ponto de origem em comum para esses indivíduos. Historiografias sobre a imigração sul-riograndense apresentam, por vezes, tanto a passagem de um país ao outro quanto a chegada e o percurso até a Colônia, como um ato heróico, narrativa que certamente eleva o imigrante à condição de semi-deus. Mas, o interessante nesse aspecto, é perceber a apropriação dessa “história” pelos imigrantes e observar o movimento que se criou em torno das questões étnicas. Esse último aspecto também associado à política de branqueamento, em que a “raça branca” seria superior à “negra”. Sabe-se que entre as diferentes etnias brancas criaram-se disputas e especulações sobre qual delas seria a “melhor raça” para colonizar o Brasil, quer dizer, quem seriam os colonos mais produtivos e menos incômodos. Talvez seja nesse discurso que se fundem hoje idéias e narrativas de que os italianos seriam bons colonizadores porque eles são “de trabalho”, embora em alguns autores encontremos referências de que os italianos não eram a primeira opção na colonização.

É fato também que aqueles italianos imigrantes partiram quando a pátria mãe ainda não havia sido unificada, portanto, o pertencimento era muito mais local/regional do que propriamente nacional⁴², o que só haveria de se intensificar depois, no país de recepção. Talvez nunca tenham se sentido tão italianos quanto no Brasil. A viagem transoceânica, nesse sentido, pode ser considerada um ponto comum que, de certo modo, os punha em condição de

⁴² Este assunto é abordado por autores como SANTIN (1986); ISAIA, SANTIN (1990); ZANINI (2006) e outros.

igualdade sob uma origem comum. É a partir da travessia, momento liminar do rito de passagem, que se produzem os ícones da história e da memória desta sociedade. Assim, o que antes fora o extracotidiano experienciado transformou-se, atualmente, na narrativa mítica da experiência no cotidiano.

Os trâmites para a ocupação territorial na Província do Rio Grande do Sul tiveram início em 1851, sendo que o Governo Imperial doava terras e deixava a colonização sob a responsabilidade da Província. Apenas em 1968, porém, houve nova movimentação na demarcação territorial e, segundo Giron (1996; 59-60), através do Ato de 24 de maio de 1870, foram criadas as Colônias de Dona Isabel e Conde D'Eu, sendo que “aos italianos caberiam a zona das matas, deixadas de lado pelos portugueses, mais interessados na criação de gado”. Essa idéia explica por que os colonos italianos se concentraram em terras, em geral, montanhosas e até de difícil produção. Recordo que em campo, um senhor já de idade, residente na Linha Seis Norte, um local entre montanhas, em certa ocasião olhou ao redor e disse: “Ma. Acho que os italiano gostavam dos monte, gostavam de sofre, porque olha só [apontava a sua volta, para as montanhas que circundavam o local]”. Provavelmente, as terras que deveriam receber os colonizadores, não fossem uma questão de opção, mas de desígnio da Província. Em 1871, dando sequência à demarcação dos lotes, o Presidente da Província assinou contrato com duas firmas que deveriam, no prazo de 10 anos, introduzir cerca de 40.000 colonos na Província do Rio Grande do Sul, mas a empreitada não alcançou êxito. Em 1875 o Governo Imperial retomou as terras, indenizando a Província por seus gastos. Segundo o que apontam De Boni e Costa (1979: 65), “a data oficial da imigração italiana é 20 de maio de 1875, mas não se sabe ao certo em que data o Império tomou para si a tarefa de colonizar Conde D'Eu e Dona Isabel”. Sabe-se apenas que há registros que apontam para a presença de colonos italianos no Brasil antes mesmo de 1875. Nesse mesmo ano, outra colônia foi criada, a “Fundos de Nova Palmira”, que dois anos depois seria nomeada “Colônia Caxias”. Em 1877, o governo criou uma quarta colônia para imigrantes italianos, “utilizando-se, para tanto, de terras de mata nas proximidades de Santa Maria, local que já fora alvo de tentativas de colonização. Surgia assim a Colônia Silveira Martins” (DE BONI e COSTA, 1979: 65).

Essas são, portanto, as quatro Colônias base no Rio Grande do Sul, cuja ocupação se deu por imigrantes italianos. Das quatro, posteriormente, por expansão e reimigração, foram se originando outras. Como os gastos eram bastante elevados na administração das Colônias, o Governo Imperial, com o fim de liberar-se de tais encargos, emancipou-as, quer dizer, declarou-as autossuficientes. A primeira delas foi a Colônia Silveira Martins, em 1882, e as demais colônias, Conde D'Eu, Dona Isabel e Colônia Caxias, emancipadas em 1884.

É unânime na historiografia a idéia de sofrimento e de heroísmo, caracterizando o movimento de migração e de colonização no Rio Grande do Sul. Sabe-se que os navios de transporte eram abarrotados de pessoas, as condições sanitárias eram precárias e a alimentação escassa, o que contribuiu para a morte de muitas pessoas, cujos corpos foram lançados ao mar. A chegada em terra não modificou o panorama. Faltava alimentação e as mínimas condições de sobrevivência, o que contribuiu também para a ocorrência de muitas mortes. Muitas são as narrativas encontradas, algumas dos próprios colonos, sobre a viagem e os primeiros contatos com a nova terra. Essa “saga” é repetida em todas as Colônias de Imigração no Rio Grande do Sul, o que nos leva a pressupor certa igualdade quanto às condições de estabelecimento entre elas. De fato, as condições em que se formaram as colônias são bastante semelhantes, mas cada uma teve suas particularidades. Interessa neste estudo indicar alguns dos aspectos particulares da Quarta Colônia e a formação do município de Silveira Martins.

La Città Bianca! Entre uma vasta mata virgem de cor verde louro, no sopé de alta serra, abriu-se uma clareira branca. Imagem que se cria na paisagem alterando seu estado natural; um lugar imaginário, uma cidade de anjos ou de mortos, ou de outras formas que possam emergir do fértil imaginário de quem houve esta narrativa. *Città Bianca* significa Cidade Branca, nome com que foram batizadas as terras de Silveira Martins. Rumou para esse destino, no ano de 1877, conforme indicam os registros, a primeira leva de imigrantes italianos. Caminho que teve início quando, em Porto Alegre, uma âncora foi lançada desembarcando cerca de 70 famílias⁴³. Essas tomaram rumo, seguindo por via fluvial, até Rio Pardo. Depois seguiram a viagem desse local em diante, por terra, em estreitas estradas abertas entre matas virgens. Uns poucos seguiam sobre carretas, amontoados junto aos baús e malas, mas a maioria seguia sobre suas próprias pernas. Conforme Ancarani (1900 *in* ISAIA; SANTIN, 1990: 65), depois de terem chegado a Rio Pardo:

[...] se encaminharam em direção do novo núcleo colonial, passando pelo caminho dos Pains, (onde estiveram 8 dias devido à enchente) e pela picada dos Pennas, chegando depois de 15 dias de peregrinação, entre mil peripécias, ao Barracão dos Imigrantes, embaixo do Monte, de propriedade do cidadão F. J. Smith, e pertencente hoje aos irmãos Aita. Durante o caminho, os imigrantes italianos

⁴³ A principal referência para tratar do caminho percorrido até o Quarto Núcleo de Colonização está no texto “Monographia sobre a origem da ex-colônia italiana de Silveira Martins”, produzido por Umberto Ancarani (1900). Ancarani foi nomeado, em 1907, Inspetor Agente do município de Santa Maria e da então ex-colônia Silveira Martins. Posteriormente foi nomeado Agente Consular da Itália no Brasil. Acompanhou boa parte do processo de imigração e esteve em contato direto dando assistência aos colonos. A obra em que se encontra o texto citado é uma coletânea organizada por Santin e Isaia (1990). O texto original contém algumas palavras, cuja grafia não mais é utilizada na atualidade, por isso tomei a liberdade de alterá-las para transcrição neste texto.

tinham encontrado famílias de imigrantes polacos que, por terem sido dizimados por moléstias epidêmicas e contagiosas, abandonavam as mesmas terras para onde se dirigiam.

Os imigrantes, sendo então tratados como colonos (colonizadores), se dirigiram à Colônia Silveira Martins, sendo instalados num barracão improvisado, o qual lhes serviu de alojamento, enquanto aguardavam o recebimento de seus lotes de terras. Foi desse contexto, principalmente, que surgiram as narrativas sobre a colonização. E naquele local – o Barracão, foram alojadas as quatro levas de imigrantes italianos, dentre elas a que Ancarani refere e as três subsequentes. O Barracão fora construído para abrigar as famílias temporariamente, enquanto a demarcação das terras era realizada, empreendimento que demorou mais que o previsto. Enquanto isso, as famílias aguardavam, as doenças se alastravam e o número de mortes aumentava. Conforme indica Antonio Isaia (1990), cerca de 400 pessoas morreram no Barracão antes de ter seu lote de terra. Buscando afastar-se do foco epidêmico, muitos se instalaram sob árvores e, estendendo sobre os ramos lençóis que traziam consigo, fizeram ali seu abrigo temporário, ainda que ao alcance da chuva, do frio ou de qualquer outra intempérie. Partiu desse episódio, das casas improvisadas com lençóis sobre ramos de árvore, a referência de *Città Bianca*, designando tais terras⁴⁴.

Do espaço onde se instalou o Barracão, situado na Linha Val de Buia, às margens da principal rodovia de acesso a Silveira Martins, emergem narrativas do sofrimento, da dor, da angústia e do desamparo que sofreram os imigrantes. É um espaço que habita o imaginário de muitos sujeitos ainda hoje, um espaço que se faz presente nas orações, nas falas, e nas comemorações que atualmente ocorrem no município de Silveira Martins. Também é notório que o Barracão sirva de referência identificadora em nomes, como é o caso do nome do grupo teatral sediado em nova Palma “Frotole del Baracon”, visando homenagear de forma descontraída tal espaço. A tradução para esse nome seria algo como “histórias ou contos do Barracão”. O episódio do Barracão pode ser tomado como um dos marcos da construção de uma imagem do “imigrante como herói-mártir”, como designa Zanini (2007). Também está ligado à construção de uma imagem de homens honestos, trabalhadores, apegados à família e à fé, qualidades essas autoatribuídas e reconhecidas como pertencentes aos imigrantes italianos, e que tem tido continuidade na propagação de valores, através das gerações.

Tal imagem, heróica e profética, também foi solidificada dando origem ao Monumento do Imigrante, situado às margens da rodovia, nomeada Estrada do Imigrante.

⁴⁴ Esta história também me foi relatada por Seu Udilo, residente à Linha Val Feltrina, que fica próxima ao local onde fora o Barracão. Segundo ele, a denominação *Città Bianca* se deu justamente porque de longe via-se, em meio à mata, um clarão branco, que seria dos lençóis cobrindo os imigrantes.

Esse monumento traz na figura um homem sentado segurando na mão direita uma enxada que, voltada para cima, apóia-se no seu ombro. Sua outra mão está apoiada no ombro de uma criança que, por sua vez, segura em suas mãos um livro. A criança está voltada para o homem e a inclinação de sua cabeça faz parecer que seus olhos miram o mais velho; o homem, no entanto, mantém a cabeça voltada para frente, um pouco inclinada para cima, dirigindo seu olhar para o horizonte. A imagem traz, no instrumento de trabalho, a história do imigrante desbravador de novas terras; no olhar do homem, a firmeza da decisão e alguma esperança; na criança ao lado, a certeza de que o trabalho, os ensinamentos e os valores perpetuarão.

O monumento citado, na minha interpretação, é um ponto aglutinador sob o qual foi fundada e está edificada a imagem do homem imigrante, a qual se estende até seus descendentes. Essa parece ser a descrição completa (e complexa) dos anseios dos ancestrais e da interpretação dos atuais detentores da história da imigração. Lembrando os escritos de Maurice Halbwachs (1925), Michael Pollak (1989) e Pierre Nora (1984), percebemos que há diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem em uma memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles, os monumentos, considerados pontos de referência e lugares da memória, esta, entendida como uma construção social.

As características, os valores e a imagem do imigrante como a representada pelo monumento são objeto de reatualização em momentos de festa, como por exemplo, a comemoração do Centenário do Colégio Bom Conselho. Mas há uma diferença nas formas de representação: ao passo que são narrados estados como o sofrimento e os esforços, nas cenas nos são apresentados os “frutos” do árduo caminho trilhado pelos imigrantes. São os frutos da colheita e são seus próprios filhos, símbolos da continuidade vitoriosa que configuram o resultado. Assim, o desfile que comemorou a história particular do Colégio Bom Conselho, mesclava-se à história coletiva, tornando-se um ícone às construções valorativas e simbólicas do colono italiano. O trabalho que Halbwachs desenvolveu na perspectiva da memória permite refletir e orientar a compreensão desta como um produto social coletivo, e não apenas individual. Halbwachs (1925) propôs sua tese relacionando a memória coletiva com a memória individual, com a memória histórica, com o tempo e com o espaço. A partir desses quatro aspectos, a memória deixa de ser considerada como fenômeno individual, passando a elemento constitutivo do processo de construção de identidades coletivas. Myriam Sepúlveda dos Santos (1998), partilhando da proposta de Halbwachs, nos orienta a perceber que as idéias de identidade e de memória estão associadas, portanto, ao sentido de continuidade e permanência, presentes em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo. Logo, a dependência só pode ser mútua: a identidade de quem lembra depende do que é lembrado,

assim como o que é lembrado depende da identidade de quem lembra. Nesse sentido, tanto a memória quanto a identidade são consideradas como parte de um processo social.

Conforme nos orienta Halbwachs (1925), cada grupo tem uma história e nesses distinguem-se personagens e acontecimentos, mas o que chama a atenção, diz o autor, é que na memória as semelhanças passam para o primeiro plano: revendo o passado o grupo toma consciência de sua identidade através do tempo. A história deixa passar os intervalos em que, aparentemente, nada aconteceu, em que a vida se repete, sem rupturas ou alterações. Essa é a perspectiva histórica que Halbwachs aponta como sendo demarcadora de divisões, em períodos, anos, etc. enquanto a memória coletiva, ao contrário, teria um caráter contínuo. Outro aspecto da diferença entre a história e a memória coletiva é que existem muitas memórias coletivas enquanto que história existe apenas uma, a que é legitimada e detentora de poder em relação as outras. Conforme Halbwachs, nossa memória não se apóia na história aprendida e sim na história vivida. Por história deve-se compreender, não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas sim, tudo o que faz com que um período se diferencie dos outros. Considerando os quatro pontos distinguidos pelo autor em relação à memória coletiva, essa concebida como produto social, detenho-me por instantes nos próximos dois pontos: o tempo e o espaço.

No contexto de minha pesquisa é particularmente importante o espaço onde cada festa se desenrola, pois, em cada espaço parece ocorrer um movimento de ressignificação do próprio tempo, quando a eficácia da festa permite atualizá-lo. E ainda, no tempo festivo, quer dizer, no espaço de tempo deslocado do cotidiano para a realização dos eventos festivos, é possível perceber o próprio espaço como marca do tempo. Tzvetan Todorov (2002) faz menção aos locais privilegiados para transmissão de uma imagem comum, tais como escolas e meios de comunicação, bem como os discursos sobre o passado. No caso do desfile, parece bastante elucidativa a conjugação entre a comemoração de um tempo que está acessível à memória e uma instituição de ensino, onde a primazia é dada ao aprendizado e à reprodução.

Assim, a rua onde ocorreu o desfile, a própria instituição e o local onde foi o Barracão, incluindo os marcos presentes lá, tornaram-se lugares privilegiados da história dos imigrantes. Pressupõe-se que também a rua onde o desfile ocorre goza de importância: principal rua do centro, onde se localizam a Igreja Matriz - construída pelos próprios imigrantes - e o edifício da antiga escola Bom Conselho, hoje transformado em Centro Cultural. O espaço geográfico da sede, assim como o todo do território da Quarta Colônia e do município de Silveira Martins, foram previamente traçados, significando que a demarcação territorial e as divisões internas não ocorreram ocasionalmente e com o tempo, mas que foram inicialmente traçadas

pela força dos cálculos. O modo como se deu a divisão das terras determina, a meu ver, a estrutura local, bem como o fenômeno que veio em seguida, qual seja, a construção das “capelas”, que se torna um ponto de referencia entre as comunidades, sedimentando relações sociais, econômicas e culturais.

Cabe, portanto, expor um último desdobramento da história do pedaço de terra que inicia na Quarta Colônia e termina no atual município de Silveira Martins. As tentativas de emancipação política do município, as quais são recordadas como possível explicação para o desenvolvimento econômico atrofiado no presente, seriam possíveis explicações para as rivalidades locais. Em 1882, a Colônia Silveira Martins foi emancipada pelo governo Imperial, passando a um regime de autossuficiência. Esse processo não tornava a colônia municipalizada, apenas a submetia a um regime comum às outras colônias, o que se deu, graças às prósperas condições econômicas que apresentava. Em 1886, não havia mais terras devolutas, porém imigrantes continuavam a chegar. Esses acabavam por comprar as terras dos que ali residiam anteriormente, daí originando-se ramificações em pequenos núcleos: Vale Vêneto, Arroio Grande, São Marcos, Ribeirão, Val Veronez, Soturno, Núcleo Norte, etc. Por volta de 1886⁴⁵, a então Colônia Silveira Martins, sofreu uma divisão de seu território. Essa estratégia do governo dividia sua área entre os municípios vizinhos: Santa Maria, Vila Rica (atual Júlio de Castilhos) e Cachoeira do Sul, passando a Colônia Silveira Martins à condição de ex-colônia. O território de Silveira Martins passou à condição de 4º Distrito de Santa Maria, a qual coube os poderes administrativos até 1987, ano em que finalmente Silveira Martins conseguiu sua autonomia administrativa.

Em pouco mais de cem anos, Silveira Martins fez algumas tentativas de emancipação, sempre de forma bastante conturbada. A primeira tentativa data de 1886, quando a Colônia ainda estava em vias do desmembramento territorial. A segunda, em 1964, quando um parecer favorável à emancipação foi emitido, mas em seguida protelado pela administração do município de Santa Maria, apoiada por algumas pessoas contrárias à emancipação. A última tentativa ocorreu em 1987 quando, embora houvesse ainda manifestações contrárias, Silveira Martins finalmente conseguiu sua autonomia⁴⁶. A historiografia da imigração italiana no Rio Grande do Sul, comumente apresenta três alguns fatores na justificativa das frustrações de emancipação administrativa de Silveira Martins. Consequentemente, a emancipação tardia,

⁴⁵ Os dados aqui referidos têm como base os textos publicados no jornal *A Razão*, de Santa Maria, “Os sonhos de emancipação e suas frustrações na história de Silveira Martins”, ISAIA, 1987 *apud* SANTIN e ISAIA, 1990: 26. Coletânea de textos publicados pelo jornal *A Razão* nos dias 6, 14, 22 e 28 de abril de 1987 e nos dias 5, 12 e 21 de maio do mesmo ano.

⁴⁶ Sobre o processo emancipatório de Silveira Martins, cf. obras de Santin, 1986; Isaia e Santin, 1990; De Boni e Costa, 1979; 1991, et al.

ainda atualmente, é apontada como uma das principais causas do relativo declínio, principalmente econômico, do município. Três são as principais causas apontadas por esse atraso: a falta de autonomia política, a descontinuidade territorial e a divisão do território da Colônia em municípios. Entretanto, inserem-se nesses três pontos outras especulações. Numa coletânea de textos publicados por Antônio Isaia, em 1987, intitulada “Os sonhos de emancipação e suas frustrações na história de Silveira Martins”⁴⁷, o retrato criado em primeiro plano é a frustração do processo de emancipação do município, atribuindo as causas a diversas hipóteses, quais sejam: a divisão territorial da colônia; interesses particulares, principalmente a nível econômico, por parte da sede a que pertencia Silveira Martins; estratégias políticas mais amplas que tendiam a desobrigar o governo com os colonos e ao mesmo tempo incitá-los a reemigração, ocupando outras terras com suas “próprias pernas”; a posição geográfica desprivilegiada por não ter como ponto de referência um grande centro, no caso a capital – Porto Alegre; indicativo de falta de autonomia política e de lideranças competentes em Silveira Martins (resquícios do individualismo regional do país de origem ou seria simplesmente comodismo?); dissidências entre representantes locais e a perda de alguns expoentes da liderança; por último, o fator religioso, tido como aglutinador e de alta relevância social, mas que, por diversos motivos, causava desavenças e criava instabilidades. Essas são algumas das indicativas ponderadas pelo autor Isaia. Gostaria de tomar do seu texto duas hipóteses – a questão das rivalidades remanescentes do país de origem e a questão religiosa - pois estas me parecem ser questões fundamentais na compreensão da formação desses indivíduos. assimilação

Segundo Isaia (1990), as rivalidades regionais do país de origem, quando ainda não unificado, foram também trazidas à nova terra pelos imigrantes, sendo essa a causa da dificuldade de “aculturação”⁴⁸ nos diversos núcleos. Embora se possa compreender que o uso do termo aculturação é próprio da época em que foi escrito o texto, a discussão que se faz pertinente a partir de tal pressuposição – da pertença local/regional e das dificuldades de criação de uma sociedade em comum no novo território – parece encontrar um sentido de “fricção interétnica”. O conceito de fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962, 1964, 1967), surge como um modelo de análise, uma maneira de descrever a situação de contato entre os grupos étnicos vinculados uns aos outros. Essa idéia parece ser bastante adequada para se pensar o contexto de interação dos grupos imigrantes durante a colonização.

⁴⁷ A data precisa em que a colônia foi desmembrada não é sabida, porém, como indica Isaia, com base nas afirmações de Ancarani, este ato do governo teria se dado no ano de 1886.

⁴⁸ O termo aculturação traz uma carga que pressupõe a assimilação de uma cultura por outra, ou seja, onde uma delas deveria desaparecer quando englobada pela outra.

Diferenciando-se da idéia de aculturação, que pressupõe uma cultura englobar a outra numa relação de poder absoluto, a idéia de fricção nos permite pensar em termos de várias culturas coexistirem, ainda que haja disputas pelo poder, o que era possível ocorrer entre os próprios imigrantes italianos e na relação desses com os indivíduos que já habitavam terras próximas.

Outro ponto interessante que se cria a partir de tal discussão retrata a questão da chegada dos colonos às terras brasileiras e a sua adaptação à “*brasilidade*”. Se, no contexto do século XIX, o Rio Grande do Sul contava com “32.000 brancos, 5.399 homens de cor livres, 20.611 homens de cor escravizados e 8.655 índios”⁴⁹, além da população de imigrantes alemães, já chegados à colônia, cabe questionar a que se refere a tal brasilidade. O autor Nicolau Dreyes⁵⁰ escreveu que a província ofereceria uma anomalia digna de nota quanto à distribuição da população, descrevendo os habitantes do Rio Grande do Sul como “uma população mista, intercalada entre as populações originárias e que pertence à raça livre (...)”. A autora Giron (1996) esclarece: “o autor refere-se aos gaúchos, aos quais classifica como nação”. A população do Rio Grande do Sul, em hipótese, corresponde à construção que vinha ocorrendo sob a figura do gaúcho, homem de poder e proprietário de terras, de respeitável valentia e ideal de liberdade⁵¹. A constatar pelos dados obtidos, o desenvolvimento da localidade mais próxima, o município de Santa Maria, tinha como agentes os colonizadores alemães e nas proximidades, na região do planalto, os estancieiros, também associados aos “os gaúchos”. Além disso, no próprio território da Quarta Colônia havia a presença de outras etnias: alemães, luso-brasileiros, poloneses, etc.. Portanto, temos uma situação multidimensional, cujas partes devem ser levadas em conta: os imigrantes italianos, identificados segundo sua origem local (regionalismo e não nacionalismo), antes de mais nada estabeleceram contatos uns com os outros. Ao chegar na nova terra, estabeleceram contato com outras culturas e etnias - a local (gaúcha) e as estrangeiras (também imigrantes), sendo que, os colonos, já aqui estabelecidos, provavelmente também teriam passado por semelhante processo. Portanto, é preciso pensar se é possível, neste contexto, tratar de nacionalidades, pois, onde colidiria uma *italianidade* com uma *brasilidade*? Esse desdobramento pode ser pensado em vias do presente, onde se afirma a pertença grupal a uma identidade étnica e cultural italiana, mas que, como se pode perceber, há toda uma construção de relações, sempre dialética, com o outro.

⁴⁹ Dados apontados por Saint-Hilaire, 1974: 46 *apud* Giron, 1996: 59.

⁵⁰ Dreyes, 1961, *apud* Giron, 1996: 59.

⁵¹ Sobre este tema, ver Rahmeier (2007).

Talvez seja pertinente, para tratar dessa questão, elucidar a formação dos estados nacionais⁵², que no caso brasileiro, culminou com a imposição da língua oficial e com a repressão a todos os costumes tidos como nacionais. Assim, língua e costumes entendidos como italianos representavam uma ameaça e foram “silenciados”. Antes da Revolução de 30, prevaleciam as “identidades regionais” e até então, acredito, as classificações não eram de caráter nacionalista, como por exemplo, brasilidade ou italianidade. Foi com o advento da política do Estado Novo que a classificação “identidade nacional” surgiu. No caso dos ítalo-brasileiros ou ítalo-gaúchos, após o forte período de nacionalismo brasileiro, tudo leva a crer que a dicotomia entre nacionalidades tendeu a intensificar-se, o que acarretou um processo em que os descendentes de italianos radicados no Brasil passaram a reafirmar sua origem, agora também em termos de nacionalidade. Mas também há um outro aspecto que pode ter contribuído significativamente para a revalorização dos “italianos”: a ascensão do turismo como forma de mercado. Nesses termos, as festas se multiplicam, o turismo rural é difundido como forma rentável, enfim, cria-se um mercado simbólico.

Também se pode assinalar, num movimento recente, as iniciativas de reconstituição do passado através da busca de informações sobre o fenômeno imigratório bem como da reconstituição da linha ascendente até a geração partida da nação de origem. Como muito bem nos situa nesse campo, Zanini (2006) desenvolve a idéia de “memórias em construção” como sendo um processo, por meio do qual, os indivíduos reconstituem um caminho, constroem suas memórias através de dados ou de histórias mais gerais sobre a imigração e buscam, pelo conhecimento da própria ascendência, identificar elementos que os represente. E assim faz, inclusive com as regiões de origem, e não apenas em termos nacionais, como aponta, incorporando elementos que possam identificá-los regionalmente. Este processo de memórias em construção adquire maior vulto à medida que traz duas noções importantes: “é sempre e ao mesmo tempo coletivo e individual”, explica Zanini (2007: 522). Individual, pois “quem refaz as memórias com sentido é o indivíduo” e coletivo “porque é o grupo que lhe dá legitimidade e partilha de significação”.

Por ocasião de minha estada em Silveira Martins, e devido ao meu interesse nas “memórias da imigração”, interroguei várias pessoas em situações do cotidiano enquanto trabalhavam, bebiam, descansavam e também durante as festas, sobre o conhecimento da história de sua família na imigração. Grande parte do conteúdo das respostas foi recorrente,

⁵² Este assunto é tratado com especial atenção na obra de Zanini (2006)

sendo que a maioria dos indivíduos afirmava que “*naquela época*”⁵³ não era assim como hoje, naquela época os pais não falavam com a gente” ou “nunca perguntei pro pai” ou outras colaborações similares, o que nos permitem perceber a fragilidade e a limitação das memórias alçadas pelos atuais descendentes e, principalmente, nos permite pensar até onde nos levam estas memórias. Além disso, legitima-se a idéia de que essas memórias estão sendo ainda (e sempre) processadas, pois, como pude perceber, não raro as histórias citadas assemelhavam-se às contadas em livros.

Nesse sentido, é possível compreendermos porque algumas narrativas tomam força, assim como a história individual, a partir da mescla com uma história coletiva. Em muitas narrativas é possível perceber que fatos ocorridos no interior do grupo desencadeiam uma série de reações que são assimiladas, seja em nível individual ou grupal. Esse processo de assimilação e da própria narrativa de fatos passados, teria auxiliado na solidificação de uma identidade entre aqueles colonos? Se cada indivíduo carregava consigo traços do período anterior à colonização, marcados por costumes regionalistas e rivalidades, etc., então, de que modo é possível compreender a busca por uma única identidade, após a travessia? E existiria mesmo uma única identidade? Na construção deste estudo, convergindo para algumas possíveis respostas para estas questões, demonstrarei como as narrativas orais, individuais ou coletivas, transformam-se em ação, ou seja, ganham força e são eficazes à medida que são representadas ou interpretadas⁵⁴ pelos atores locais.

1.4 O Colégio e a Colônia: Desfilando sua história, festejando suas memórias

Os festejos em comemoração ao Centenário do Colégio Bom Conselho⁵⁵ tiveram início na manhã do dia 18 de abril de 2008. O movimento nas ruas da cidade anunciava que

⁵³ “Naquela época”, assim como “antigamente”, se refere a um tempo passado, mas não necessariamente dos imigrantes, pode ser dos avôs ou dos pais destes indivíduos com os quais conversei (grifo meu).

⁵⁴ Estarei, durante o texto, operando uma sensível diferenciação entre a classificação “representar” que se aproxima da idéia de Goffmann (1989), como representação de um papel, e “interpretar”, a qual pressupõe um engajamento maior do indivíduo, no sentido de não apenas convencer a si ou ao outro de seu papel, mas sim de estar piamente convicto, vivenciando tal situação como ator. E, sob essa acepção, também trabalho com a idéia de performance, a qual expressa dentro do contexto situacional, modos de ser, de fazer, de se comportar.

⁵⁵ O Colégio Bom Conselho - como ainda é chamado, foi fundado em 1908. Naquela época, a instituição era privada e seu funcionamento, de responsabilidade das Irmãs que haviam chegado no município. Era mantido, basicamente, através do pagamento efetivado pelos alunos. Em 1980, porém, cessou sua missão como escola particular, através de um contrato de locação com a Secretaria de Educação do RS. A instituição passou a ser chamada Escola Nossa Senhora do Bom Conselho. Embora tenha sofrido alteração no nome e no caráter administrativo, a instituição ainda é conhecida pelo nome antigo (Colégio) e permanece em atividade com forte atuação das Irmãs.

algo importante estava por ocorrer. Vi as pessoas dirigindo-se para a rua em frente à Igreja Matriz, rua principal do centro urbano de Silveira. Era a primeira vez que eu participaria de uma festa⁵⁶, que não tinha idéia de como seria. Quando fui convidada a participar, acreditava que seria um almoço de confraternização e que, talvez, pudesse haver alguma manifestação ou celebração religiosa antes da refeição. Mas, o que estava por ocorrer, de modo algum passou pela minha imaginação. Acompanhei da calçada a organização das pessoas que estavam no meio da rua; faixas começavam a ser desenroladas, em cada uma delas estava escrito uma data: 1950, 1960, 1970... Essas faixas orientariam o desfile de ex-alunos do referido Colégio, simbolizando as atividades de ensino e, mais do que isso, o retorno daqueles indivíduos ao seio de sua base de formação educativa. Algumas faixas, no entanto, foram enroladas e postas de volta devido à falta de representantes. Muitas crianças e jovens transitavam ao redor de toda a movimentação, juntamente com seus pais, dentre os quais, alguns estavam incluídos no desfile: era o encontro de gerações e o cruzamento de histórias num ponto em comum: o colégio em seus cem anos de atividade.

Por volta de 9h30min teve início o desfile. Um palanque havia sido improvisado em frente à Praça Garibaldi, onde instalaram-se as autoridades locais e o mestre de cerimônias. Este último conduziria todo o desfile, narrando para o público a história do colégio, juntamente com a do município, através da contextualização de cenas apresentadas no desfile. Cenas foram montadas sobre as carrocerias de caminhões. Os atores, sobre as carrocerias representavam para o público presente, a história da implantação do Colégio, mas também eram citados eventos da história local, ou seja, do município de Silveira Martins em seus primórdios. Primeiramente, carros que carregavam “símbolos da cultura italiana”⁵⁷ começaram a descer a principal rua da cidade, passando em frente à construção do antigo Colégio, da Igreja Matriz e percorrendo a rua até o palanque improvisado. Em seguida, orientadas pela lógica temporal de existência do colégio, pessoas que lá estudaram desfilavam agrupadas por décadas. Mesclava-se neste ato a comemoração da existência do colégio e a italianidade como cultura local e, dentre os carros que passavam, estavam montadas imagens e símbolos, tanto de um como de outro. Aquelas cenas, sob meu ponto de vista, consistiam performances de memórias e histórias imbricadas: história individual e memórias coletivas, a história do Colégio e a memória de um grupo. As memórias individuais, reportando-se à

⁵⁶ Dentro das categorias de análise propostas por Amaral, consideraria esta festa como “sacro-profana”, devido ao seu conteúdo mítico-religioso de base.

⁵⁷ Utilizo esta expressão em função da própria denominação dada pelos sujeitos locais àqueles elementos e imagens, montados sobre os carros e que eram apresentados ao público. As demais referências entre aspas também são provenientes do discurso proferido por ocasião do desfile.

instituição aniversariante, não podiam ser separadas, ou melhor, dependiam, incondicionalmente, da própria história da colonização e dos primeiros anos de formação do município. Da mesma forma, aquelas lembranças dependiam dos sujeitos locais e estes se encontravam, em sua maioria, na calçada, assim como eu, observando.

Em uma das primeiras cenas apresentada sobre a carroceria de um caminhão, estava a representação da Irmã Superiora, Madre Maria Cecília de São Luiz que, juntamente com outras três Irmãs, no ano de 1908 chegou à Colônia Silveira Martins e se instalou numa residência sob condições precárias. Sua missão era dar início às atividades de evangelização e educação aos imigrantes. À medida que o veículo ia passando, com os atores/atrizes representando, estáticos sobre a carroceria, uma história em detalhes como “numa casa de condições precárias” ia sendo narrada pelo interlocutor. Uma jovem, provavelmente uma aluna atual da Escola Bom Conselho, vestia um hábito preto, vestimenta utilizada na época pelas Irmãs, e se posicionava em frente a um quadro negro. Atrás dela, estavam crianças representando alunos sentados em classe. Depois, foram encenados “os ofícios”, que são as técnicas de trabalhos manuais, tais como pintura e crochê realizados em toalhas, e técnicas de corte e costura todos ensinados pelas Irmãs no Colégio. Esses ofícios foram representados somente por meninas, o que demonstra o recorte de gênero em relação àquela atividade. O mestre de cerimônias narrava cada cena e assim pude ter conhecimento de que, durante bom tempo o colégio funcionou sob o regime de internato, recebendo apenas crianças do sexo feminino, sendo que a instrução oferecida corresponderia às séries iniciais do ensino fundamental atual. Junto à narrativa que conduzia o desfile, encadeavam-se elementos culturais locais. Na aprendizagem dos ofícios, por exemplo, as meninas aprendiam a fazer trabalhos manuais “como faziam as nonas”.

Esta dimensão do ensino/aprendizagem acerca de elementos específicos, leva-me a refletir sobre a apropriação e difusão de determinados gostos e valores, conferindo a tais objetos valor simbólico, pois a mulher daquele período deveria ser conhecedora e, de fato, saber quais eram suas obrigações, tais como fazer o próprio enxoval, costurar roupas, etc.

Interessante neste caso, foi perceber a repercussão de tal encenação. Como eu estava na calçada, assim como os demais espectadores, pude perceber em alguns deles algumas reações suscitadas pelo desfile. Creio que a reação a algo visto implica também uma sensação ou que a pessoa foi tocada pelo que lhe é mostrado, compartilhando de um código de reconhecimento em relação ao que percebe. Ilustro melhor reconstituindo as reações do público. Ao serem mostrados os “ofícios”, toalhas com longos enfeites em crochê que repousavam sobre o colo de meninas, eram exibidas. Percebendo tais trabalhos, uma senhora

que estava ao meu lado comentou: “igual [as toalhas] às da mãe”. Ela evocava uma experiência individual, a partir de um objeto investido de valor simbólico e reconhecido como legítimo pelo grupo. Aquele objeto, alvo de seu olhar, não apenas suscitou o comentário, como possivelmente evocou memórias coletivas e um padrão de valores estéticos e morais inscritos na cultura do grupo, quer dizer, legitimado por eles. Além disso, as referências ao próprio grupo tornaram-se mais explícitas quando desfilou um carro que descia a rua e que transportava senhoras sentadas em cadeiras, vestindo roupas que remetiam aos “tempos de antigamente”. A narrativa que acompanhava o desfile afirmava “são o símbolo da *nona*”, que representa a figura materna e protetora. Aquelas senhoras, com seus vestidos, sentadas na carroceria do caminhão, deixavam transparecer suas meias e anáguas; na cabeça, portavam um lenço ou um chapéu de palha, ou os dois ao mesmo tempo. Nas mãos, palhas de trigo eram manuseadas dando forma a tranças, que descansavam sobre o colo, protegido por um avental. As tranças de palha, por sua vez, seriam transformadas em chapéus. Esses elementos trazem à tona todo um modo de vida e uma cultura particular, cujo enfoque recai sobre a revalorização e ressignificação material e simbólica das memórias. Chamo atenção também para o “figurino” daquelas personagens, provavelmente, roupas que foram resgatadas de baús.

Outro momento significativo foi quando um senhor se aproximou mais para perto da rua e inclinou seu corpo à frente, tentando reconhecer nos ex-alunos que desfilavam, alguém que lhe fosse conhecido. Quando aqueles passaram em marcha carregando as faixas, o homem ao meu lado recordava-se de “como era a época que ele estudava” e tentava lembrar-se de seus colegas. Chegou a reconhecer alguns. Então chamava-os, assobiando, erguendo os braços em sinal de reconhecimento quando passavam próximo dele. Sua esposa, ao lado, também tentava reconhecê-los e comentava como [aquelas pessoas] haviam mudado desde a sua época. O casal mencionado não mais residia no município de Silveira Martins, porém lá se encontrava para comemorar, junto à comunidade local, um mesmo pertencimento⁵⁸. Assim, pude ter ciência de que muitos que lá estavam haviam retornado por ocasião da festa, alguns assumindo seu papel no desfile, outros limitando-se a contemplar parte de uma história, à qual também pertenciam.

Reporto-me novamente às idéias de Halbwachs (1925), para quem a memória coletiva abrange a individual, quer dizer, a individual ou pessoal estará contida dentro de uma memória mais geral. Na narrativa que dava tema ao desfile, por meio do mestre de cerimônias, a

⁵⁸ Limitei-me a perguntar ao casal: “você são daqui [de Silveira Martins]?”, em resposta ouvi: “Somos daqui, mas já moramos fora há bastante tempo”. O que me pareceu é que, apesar de não mais terem residência fixa no município, ainda sentem-se pertencentes, pelo menos em alguns aspectos, àquele espaço e àquela comunidade.

história da própria formação da Colônia foi resgatada, alicerçando a história do Colégio, bem como, da trajetória dos indivíduos a ele ligados. Por meio das representações sobre as carrocerias dos caminhões, a mescla de ambas - história e memória - era performada pelos atores e ia ecoando na calçada e atingindo os espectadores. Esses, à medida que interagiam, também se transformavam em atores. Acredito que as representações dos atores sobre as carrocerias dos caminhões e também algumas manifestações suscitadas no público, eram também performances, à medida que evocavam determinados comportamentos. Esses podem ser vistos a partir de uma perspectiva de restauração⁵⁹, ou seja, uma parcela de comportamento que naquele momento era novamente atuada.

Sob a forma de contextualização do desfile, a colonização pelos imigrantes italianos era evocada, bem como as dificuldades pelas quais passaram, o modo como foram se constituindo enquanto grupo, os laços entre si, a manutenção de “sua cultura” e também o modo como auxiliaram na construção do Colégio Bom Conselho. Foi interessante notar também que, paralela à narrativa da “saga da colonização italiana” narrava-se a “saga das evangelizadoras Irmãs”⁶⁰, de modo que uma assimilava-se a outra, pois haviam também batalhado e construído sua nova casa, seu novo lar. Essa aproximação, mais do que a consequência de um tempo e de suas adversidades, parece-me fruto de uma ritualização, através da qual a história é transformada num mito local. Nesse sentido, acredito que aquele desfile, assim como outras festas, conta a história do grupo. Parafraseando Geertz (1978b, p. 316), seria uma história que a sociedade conta sobre ela, para si mesma; história contada e recontada a partir de seu ponto de vista e que, mais que contada é encenada, garantindo a força e a eficácia da identificação, culminando em festividade ou, em outras palavras, em comunhão. Eventos festivos como os citados, com desfiles que rememoram e comemoram a imigração italiana, são recorrentes em toda a Quarta Colônia. Esses desfiles são evocados e produzidos em diferentes situações, como é o caso de outro desfile que presenciei na localidade de Vale Vêneto, distrito do município de São João do Polêsine, distante aproximadamente oito quilômetros de Silveira Martins, promovido por ocasião da Comemoração da Semana Italiana. Esse desfile apresentava elementos iguais ou muito semelhantes ao que mostrou a representação das antigas *nonas* em Silveira Martins, porém

⁵⁹ A noção de *comportamento restaurado*, trabalhada por Schechner (1988), diz respeito às ações ou comportamentos que podem ser repetidos sem ser redundantes, pois em última instância, nunca serão os mesmos uma vez que estarão sendo executados em contextos distintos.

⁶⁰ Não obtive informações sobre a origem étnica das Irmãs que se dirigiram a Silveira Martins. Pelos registros expostos no Centro Cultural, e no Museu lá abrigado, consegue-se a informação de que outras Irmãs haviam sido enviadas para Vale Vêneto, a oito quilômetros de Silveira, e que, ao saber de seu trabalho, o Padre Schwim, Sacerdote Palotino instalado em Silveira Martins, solicitou a presença de Irmãs também naquele município.

nesse caso as nonas não estavam sentadas sobre carrocerias de caminhões, mas desfilavam em carroças, antigo veículo de transporte principalmente de insumos agrícolas.

Eventos festivos dessa natureza, na perspectiva das narrativas orais suscitadas, deixam pressupor sua força e eficácia onde o “dito também é feito” (AUSTIN, 1975), ou seja, a força ilocutória das palavras se tornam ações. Acredito que o modo como se estabelece a linguagem em um grupo social pode ser revelador de aspectos constitutivos dos códigos e significados compartilhados por eles. Nesse sentido, a teoria dos atos de fala (*Speech Acts*) desenvolvida por John Austin, pode ser iluminadora para pensarmos como se articulam linguagem e ação ou linguagem *como* ação, além de colocar em relevo a importância contextual para compreensão de um ato de fala. Da perspectiva teórica proposta por Austin, de um lado, pode-se observar a pragmática da linguagem, que permite dar conta da eficácia de certos fenômenos sociais. De outro lado, a importância de Austin está na possibilidade de pensar, a partir do fenômeno da fala, o ato performativo, cujo desenvolvimento está na relação entre performance e ritual. A crítica deixada por Mariza Peirano⁶¹ nos orienta melhor sobre como situar a teoria de Austin como vertente de discussão sobre a performatividade. Peirano (2006) nos provoca a pensar na dimensão ritual pertencente à esfera da ação social no sentido de que, idéias não são apenas pensadas, elas são ações que suscitam a prova experimental das crenças e da cosmologia. Assim, vistos como atos de sociedade, os rituais revelam visões de mundo.

Partindo desse raciocínio, a autora indica a incorporação da linguagem na antropologia, não como reflexo, mas como parte-e-todo: “a linguagem é parte da cultura. Isto significa que uma descrição válida da linguagem precisa do contexto de enunciação (...); uma interpretação antropológica precisa levar em conta que o dito *é também feito*; *é também ação social*” (PEIRANO, 2006: 4). Na esteira de análise dos rituais, Peirano assinala que interessam, não os eventos extraordinários, mas sim “os corriqueiros, o mundo vivido em sua diversidade”, e ressalta a proximidade de rituais e performances: “Rituais e “performances” privilegiam o *fazer e o agir*, reforçam o *contexto*, admitem o *imponderável* e a *mudança*, vêem a *linguagem em ação*, a sociedade em *ato* e prometem alcançar *cosmovisões* [...]” (PEIRANO: 2006: 7. Grifos meus).

O contexto cotidiano, no qual irrompe o festivo, no caso do desfile citado, demonstra claramente que o passado é uma categoria sempre presente, guiando as narrativas e transportando-as para a dimensão da ação. Não por acaso o imponderável da semelhança entre as trajetórias dos colonos e das evangelizadoras é ressaltado neste momento. Seria uma forma

⁶¹ Peirano (2006), aborda as relações entre ritual e performance do ponto de vista do desenvolvimento de sua linha de pesquisa, ou seja, os rituais.

de pertencimento à mesma ideologia, conformando um *ethos*⁶² local. Além disso, suscita o envolvimento de toda sociedade num ato de afirmação coletiva sobre si mesma.

Entretanto, é preciso assinalar uma vez mais, que o recorte deste trabalho, por opção minha, incide nas Festas de Capela. Justifico tal escolha, primeiro, por encontrar nessas festas uma dimensão de celebração que não recorre a formas explícitas de reconhecimento – como a evocação da história - mas sim, mostram-na partindo de outra perspectiva, qual seja, a do cruzamento de memórias coletivas e individuais suscitadas pelo caráter da festa, circunscrevendo-se no âmbito de sua ocorrência e por produzirem performances que estão mais ao nível da interpretação do que da representação (embora possamos relativizar este pressuposto, como demonstrarei na descrição das festas). Há também outra dimensão particular que converge para a escolha das festas: sua “origem”, quer dizer, quando, onde e como elas foram surgindo. Certamente o “porquê” de sua existência estará também em jogo, mas interessa-me mais explicitar a relação entre a formação territorial e a consequente disposição e organização dos indivíduos no espaço geográfico de Silveira Martins conformando o surgimento das capelas. Também estará em evidência nesta abordagem o *ethos* do grupo e sua visão de mundo, ou seja, os valores que guiam seus comportamentos e suas ações, os quais produzem uma forma de conhecimento e reconhecimento em termos de identidade. Este será o percurso do próximo item.

1.5 Das terras às memórias das capelas

É acerca das novas terras, de sua divisão, seu valor e das construções – materiais e simbólicas – edificadas sobre elas que tratarei agora, enfocando também a própria construção dos sujeitos, em suas narrativas e subjetividades, nesta nova condição – de passagem – de imigrante a colono. Nesse caso, é preciso recontextualizar que são as narrativas construídas no presente que me fornecem a base interpretativa. Narrativas construídas social e culturalmente a partir de referências diversas, memórias, experiências e vivências, imagens e imaginações.

A caracterização dos indivíduos que partiram da Itália rumando para o Rio Grande do Sul, em sua maioria era de pequenos proprietários rurais ou meeiros, os chamados *braccianti*, “trabalhadores braçais despossuídos” (MACHADO, 1999, 47) que na Itália serviam de mão

⁶² Utilizo a noção de *ethos*, com referência a Geertz (1989) entendendo por tal, os valores de um grupo, ou seja, seu caráter, seu estilo de vida e disposições estéticas e morais, bem como sua visão do mundo.

de obra para as grandes propriedades rurais, além de alguns trabalhadores arrendatários e artesões. Este contingente humano teria sido o mais atingido com as transformações político-econômicas processadas com a unificação da Itália e com o advento do industrialismo. Nesse sentido, apregoa-se que o desejo de obter um “pedaço de terra” foi a força motora do processo de imigração e colonização na “Mérica”. As difíceis condições de sobrevivência no contexto de origem e a propaganda de vida fácil na América são fatores que se somaram aos desejos individuais do imigrante de se tornar proprietário de uma terra e patrão de si mesmo, o que possibilitaria a almejada liberdade. É a partir desses argumentos que podemos compreender o valor da qual é investida a nova terra, um valor simbólico, mais do que material. A posse da terra acabou sendo compreendida como o valor-máximo, sobre o qual haveria de se empregar a força de trabalho para plantar e colher, provendo as necessidades e construindo nova vida. Vale ressaltar por isso, que a força de trabalho estava necessariamente ligada à estrutura familiar: através de um corpo de trabalhadores ligados por vínculo de parentesco, instituído e normatizado por e para si mesmo, não haveria de faltar mãos para a obra ou haver discordâncias quanto ao trabalho empreendido.

As terras dos núcleos coloniais no Rio Grande do Sul foram divididas seguindo uma estrutura básica: por léguas, travessões e lotes. O chamado “sistema de divisão por glebas” previa o tamanho e a direção que os lotes deviam tomar. O tamanho da légua, o número de travessões por légua e o número de lotes por travessão dependiam do terreno, não havendo uma rígida demarcação ou uniformidade no tamanho, principalmente quanto aos lotes, que variavam em torno de 15 e 35 hectares, o que também influía no valor de compra do mesmo. Cada Colônia seria dividida em léguas, conforme o tamanho de seu território. Após a divisão das léguas eram estabelecidos os travessões ou linhas e sobre esses era feita a divisão de lotes. O travessão consistia de uma linha reta (ou nem tanto!) traçada, conformando uma estrada, com cerca de aproximadamente 13 quilômetros de comprimento⁶³. Os lotes eram estabelecidos em função das estradas, em cujas margens as famílias estabeleciam-se e davam início à construção de sua propriedade. Conforme indicam De Boni e Costa (1979), os lotes tinham forma de retângulo, mediam em torno de 250 metros de frente e aproximadamente 1.000 metros de profundidade, fazendo divisa com os lotes da outra linha. Um espaço da Colônia, geralmente central, era reservado para a sede, cuja divisão delimitava pequenos lotes urbanos, onde se estabeleciam os artesões e as casas comerciais, além de uma igreja e, possivelmente, uma praça.

⁶³ Ver mapa ANEXO B.

Na Quarta Colônia, a sede foi estabelecida a cerca de 280 metros acima do nível do mar, no planalto, de onde os imigrantes buscavam auxílio alimentos e o que fosse necessário. Esse espaço tornou-se um centro econômico e de relações sociais. Acompanhando a construção central, estabeleciam-se casas comerciais. A maior parte das terras, no entanto, destinava-se às pequenas propriedades rurais, contemplando o ideal de produção agrícola para subsistência e abastecimento local. Foi a partir desta distribuição de terras, demarcada pelos travessões, que se formaram as pequenas localidades, de modo geral, hoje chamadas de Comunidades. O processo de demarcação e divisão das terras seria um ponto de enfrentamento com a nova realidade, sendo representado por várias histórias, ressaltando as condições naturais do espaço destinado à colonização, com muitos animais ferozes e muitas peripécias. Seu Udilo, residente à Linha Val Feltrina, contou-me a história que seu avô lhe contava. Segundo seu Udilo, seu avô teria auxiliado na demarcação dos lotes:

Eu: E o senhor sabe de alguma história de quando os imigrantes chegaram aqui? (silêncio). O seu avô...

Seu Udilo: Olha... No. Eu até saberia. Quandooo ... traciaram a nossa tal Linha Base, essa dita Linha Base, né? meu avô ajudava era... meio... metido aaa engenheiro, né? E pegaram de Dona Francisca, à Praça Santaaa, Santa Maria, né? Saldanha Marinho. Aí, se encontraram aqui no cerro aqui oh [aponta com o braço e mão estendidos acima de seu ombro], se erraram de 30 metro, né?

Num belo dia - era puro mato, puro mato, né? num belo dia, ele [avô] subiu num pique aí, iiii, um belo dia ele ia ... ia passando i... tinha umas pedrona, umas pedrona grande i tinha uma onça, uma onça em cima. Uma onça... e quando ele viu a onça, ele desvio – tem uma sanga, um rio, o rio - ele desceu no rio fez a volta subiu por de cima e seguiu viagem. E fico a onça.

A narrativa de Seu Udilo é apenas uma dentre as tantas que se pude ouvir na região. Esse indivíduo nasceu, cresceu e reside ainda hoje na Linha Val Feltrina. Conheci-o durante a realização do Festival da Uva e das Águas. Todas as vezes que eu estive na Sociedade de Val Feltrina, acompanhando a programação do evento, encontrei-o. A primeira vez que o vi, jogava bochas⁶⁴, depois o vi assistindo às partidas; noutras vezes jogava cartas⁶⁵, na última

⁶⁴ O jogo de bochas é um jogo recorrente na região. Consiste na disputa entre dois times, os quais podem ser compostos por dois, três, ou apenas um jogador. O jogo tem como local uma “cancha”, um espaço retangular que pode ser de terra batida ou de material sintético. Ambos os times permanecem em um dos lados sendo que as jogadas saem em direção oposta. Acaba a rodada quando todos os jogadores tiverem feito suas jogadas, então inverte-se o lado. A primeira jogada é dada com um “bolim”, uma espécie de bola pequena, de material consistente, a qual é lançada pelo jogador, rolando pelo chão. O local onde este “bolim” pára é que determina todas as demais jogadas. Na sequência os jogadores rolam junto ao chão as bochas (bola um pouco maior) na direção do “bolim”. Ganha a jogada o time que conseguir manter suas bochas mais próximas ao “bolim”, sendo que, cada time ainda pode recorrer à estratégia de “bater” nas bochas do adversário. Durante o Festival da Uva e das Águas houve a abertura do torneio de bochas e de futebol. Os torneios contavam com várias equipes/times que se enfrentavam, sendo uma delas eliminada a cada partida. O time vencedor de uma dupla enfrentaria o time vencedor da outra dupla, e assim sucessivamente, até a etapa final, que se realizaria na segunda parte do festival,

vez estava bebendo na copa do bar e conversando com os demais presentes. Não posso deixar de admitir o impacto que sua presença causava-me. Fisicamente ele é um senhor bastante alto e magro, de cabelos grisalhos com a testa calva. Despertou-me atenção seu modo de expressar-se: gesticulava com seus braços e mãos, embora de modo contido, e as marcas da experiência aprofundam-se num sorriso. No dia em que conversávamos e Seu Udilo falava-me da divisão das terras, a partir da Linha Base, um rapaz (identifico-o como “outro”) que acompanhava a conversa, comentou que a divisão dava-se em função do rio. Perguntei:

Eu: Como é que é, é tudo em função do rio? [O outro me responde que “é”].

S. Udilo: No. Non é. Non é do rio. O negócio é a Linha Base. Eles traciaram a linha, né? a Linha, a Linha Base, daqui/ pra/ fora [é interrompido pelo outro]

Outro: Ma aqui, aqui o que vale é o traciado nosso, lá fora a linha que nos temo lá. Depois daquela é Santa Maria, e pra cá é Silveira. Tem uma sanguinha que divide os dois.

Seu Udilo: Esta dita Linha Base, pegava Linha Um, Linha Duas Sul e pegava Linha Um, Linha Duas, Linha Seis, Linha Cinco, do Norte, né, contra o Norte. O rio porque traciaram pra dividi as colônia né?

Eu: E a Linha Base é por causa da...

Seu Udilo: Por causa da linha da..., traciaram a linha pra dividi.

Outro: Pra servi de base

S. Udilo: Pra dividi. É. Base pra toda divisão.

Seu Udilo ergueu sua voz firmemente legitimando sua história frente ao outro: prevalece o mais velho sobre o mais jovem. Esse fato remete ao traçado para divisão das terras, onde uma linha de base foi traçada e todas as outras seriam demarcadas em função daquela. Em cada linha traçada foram sendo construídas capelas, no espaço erigia-se uma igreja e por vezes também uma venda, um bolicho. Este passava a ser um centro de interações, de relações sociais e econômicas, políticas e culturais. Mais tarde e já recentemente, junto às capelas ou pequenas igrejas foram sendo construídos salões para abrigar atividades do grupo, em especial as festivas e de cunho religioso. Esse espaço continuou a ser denominado como capela, provavelmente em função do reduzido tamanho da igreja, embora capela atualmente signifique o espaço como um todo e não apenas o edifício religioso, comportando também um sentido simbólico de lugar em comum daquele pequeno grupo. Assim, temos o seguinte desenvolvimento:

no mês de fevereiro, quando sobraria o campeão do jogo de bochas e do de futebol. Ver fotos e mais detalhes no capítulo 2, item 2.1.

⁶⁵ O jogo de cartas é o mais recorrente, equiparando-se às bochas. Os jogos mais comuns são “cinquilha”, “tressete” e “bisca”.

Na Grande Colônia	⇒	Divisão por léguas
Nas Léguas	⇒	Divisão em linhas
Nas Linhas	⇒	Lotes para cada família
Linhas com os lotes	⇒	Agrupamento de indivíduos: Comunidades
Nas Comunidades	⇒	Construção da capela (igreja, salão, etc.)

Atualmente o território da capela pode ser referido também como Sociedade ou apenas como Comunidade, dependendo dos vínculos estabelecidos entre indivíduos e dos indivíduos para com aquele espaço. Assim, capela denota a construção religiosa, mas, além disso, passou a significar um espaço de encontro, de sociabilidade⁶⁶. É designada Sociedade, quando os indivíduos ligados àquela estabelecem regras gerais que são legalizadas, quer dizer, passa a ser uma associação valendo-se de seus direitos jurídicos através de seus associados. Para isso, o grupo organiza-se seguindo regras gerais de administração: um presidente, um vice-presidente, etc. Nas Comunidades, a organização é semelhante à das Sociedades, a diferença está nos vínculos que não são legalizados juridicamente. Ainda assim, esta conta com administradores (diretoria) e normas coletivamente estabelecidas. Cabe ponderar que nem sempre a divisão é clara, motivo pelo qual estarei me referindo às localidades simplesmente como capela, e, quando necessário pontuarei qual o regime adotado pelo próprio grupo em sua identificação.

Em torno do pequeno centro, a capela, construída em cada linha, ocorreu um fenômeno de interação social bastante peculiar. Nas palavras de Santin (1990: 43):

A partir da Sede, Silveira Martins, os núcleos foram se estendendo desde a várzea do Vacacaí até as cabeceiras do Soturno (...). Em cada local, em geral, surgem duas construções mais ou menos inseparáveis: a capela e a venda. Não há uma ordem de procedência. A capela é, no espírito do imigrante, a mais importante, mas na medida que ela se instala, automaticamente surge uma ou mais vendas, bem como outros estabelecimentos necessários ao bom andamento do novo núcleo.

A formação de capelas ao longo do território, no período da colonização, teria facilitado a povoação em certos aspectos; ao lado da capela surge também uma venda, também chamada de *bolicho*, que se tornava um núcleo de compra, venda ou troca de produtos essenciais para o colono, além, de tornar-se um espaço de encontro. Entretanto, também encontramos relatos de desavenças entre capelas, principalmente na disputa por um

⁶⁶ Na perspectiva do desenvolvimento teórico de Simmel, tendo a concordar com a proposição de que a sociabilidade, enquanto categoria sociológica, é uma forma lúdica de sociação, sendo esta, a própria interação. (SIMMEL, 1983).

pároco que pudesse presidir os rituais religiosos, e disputas entre os indivíduos de uma mesma capela, pela escolha do Santo(a) padroeiro(a).

Na narrativa de Seu Udilo encontro elementos que elucidam o movimento de integração entre os colonos “naquela época”, fazendo de seu tempo livre, um tempo sagrado e uma válvula de escape entre os pesados afazeres a que se submetiam (trabalho na roça):

Todos domingo de tarde se unia toda linha, sim toda linha, mulher, criança, homem. E tinha uma árvore aí, um tal de loro... iiii a gente dançava, chegava a seca a grama, a grama em baixo daaa, embaixo da, daquela sombra. (...) É, é... e vinha, até vinha gente até daaa, das outra todas as linhas, né? Sabia que a gente dançava às veze (...) Num tinha, num tinha a sociedade, a sociedade. Era só aaa.. recolhe as folha da árvore e ... jogava baralho, e depois teve quem dançava.. (...). A maioria de lá vinha pra cá. É mais difícil os daqui sai, né? Aqui era mm mais divertido como dizia, né? É, vinha o pessoal de linha Mantuan aqui em cima também [aponta acima do morro], eles desciam de domingo. É a gente se divertia. O rapazinho tocava gaita e todas família dançando, gurizada, os casais... (Seu Udilo, 25/jan/09)

Essas memórias de Seu Udilo mostram as atividades de entretenimento nas Linhas, quando ainda não havia construção de salões, locais onde atualmente o grupo se reúne para diversão, com jogos de bochas e cartas. Seu Udilo ressaltava que, apesar do trabalho árduo durante toda semana, ou justamente por isso, o final de semana, o domingo em especial, era tido como sagrado. No domingo iam à missa, divertiam-se, bebiam, jogavam, dançavam e principalmente, cantavam. As “cantorias”, como chamam, são citadas recorrentemente como uma forma de divertimento característico: onde se encontra um grupo de pessoas, seja numa festa, num *filó*⁶⁷ ou num jogo de bochas, haverá cantoria. Nas cantorias, o repertório geralmente é composto por músicas com letra italiana, ainda que não composta por italianos. Aliás, este é um fato bastante interessante, boa parte das músicas conhecidas e difundidas como “italianas” têm brasileiros como compositores. A essas, que em geral narram uma história ou algum fato referente à imigração ou aos valores do imigrante, devota o povo de origem italiana um culto e um sentimento de valorização significativos. Além disso, um bom divertimento para os imigrantes significa muita música e para completar, muito vinho, o que leva a mais diversão ou a momentos de “efervescência coletiva”, tomando emprestada a idéia de Durkheim. Ao final do dia, contou Seu Udilo que, de tanto tocar e dançar debaixo da árvore de loro, o balde, no qual estava o vinho, encontrava-se mais cheio de grama do que da bebida. Seu Udilo situou-me quanto à narrativa: ela é anterior à construção e organização da Sociedade na Linha Val Feltrina e anterior à construção do salão. Embora o narrador não soubesse precisar a data, seus cálculos apontam uma idade aproximada de 40 anos.

⁶⁷ O *filó* ou *seron* é uma forma de visita, na parte da noite, à casa de um dos vizinhos. Geralmente reúnem-se nessa casa mais de uma família; “naquele tempo” nas noites de *seron* as mulheres faziam trança com a palha do trigo ou outro afazer e conversavam; os homens jogavam cartas e bebiam vinho. Em algum momento, quase sempre havia uma reza, podendo ser acompanhada por todos ou apenas pelas mulheres.

Eu: Quanto tempo faz que foi construído aqui [o salão]?

Seu Udilo: É, essa nova... ma que foi construída da... Há faz uns trinta anos, acho. Certo non ... Ma faz uns trinta ano (...)

Eu: E a igreja também?

Seu Udilo: Noo. A ingreja, a ingreja faz cem ano majomeno. (...) Sim. Foi feito, foi feito os tijolo, tudo feito aqui, pra construi. (...) Meus pai, meus bis..., os antigo, né?

Eu: Eles faziam os tijolos? (...)

Seu Udilo: Faziam os tijolo e fizeram, fizeram a capela (...) É, é a cavalo. Ela amassava o barro de cavalo, né? Punha os cavalo pra amassa, pra faze, faze os tijolo... (...)

Complementando a idéia de divertimento através de festas, de jogos e do lúdico, temos o trecho citado abaixo, de Ancarani (1900 *in* ISAIA; SANTIN, 1990: 74), a respeito da sua descrição sobre a Quarta Colônia:

Com a máxima liberdade, os colonos comemoram suas festas nacionais, quase sempre por iniciativa das sociedades locais italianas, e as autoridades brasileiras intervêm com prazer nessas reuniões patrióticas. A vida social do colono é limitada às funções religiosas dos dias festivos. Nos domingos todos vêm, os de mais longe a cavalo, para assistir à missa da igreja paroquial: homens, mulheres, rapazes e meninos, conversando em vêneto entre eles, enchem a praça da igreja, de modo que dá a mesma uma idéia dos pequenos lugares do Vêneto. É nos domingos que, após a missa os colonos fazem as compras nas lojas vizinhas. A única diversão do colono veneto é o jogo *delle bocce*, acompanhado com freqüentes libações de vinho nacional: os velhos jogando *tresette* e os moços dançando ao som da gaita.

A descrição de Ancarani, no século XX, retrata a época inicial da colonização, mas já conta com alguma infraestrutura como a Igreja Paroquial (Matriz), já construída na sede de Silveira Martins, e com os colonos como possuidores de cavalos. Outro aspecto de relevância apontado, sob a ótica de Ancarani, é a comemoração de “festas nacionais” pela iniciativa das “sociedades locais italianas”. A criação deste tipo de Sociedade é resultante de iniciativas privadas com vistas a criar um centro de apoio aos imigrantes, o que as difere das Sociedades/Comunidades citadas anteriormente, que tem como base as capelas.

O aspecto mais relevante para este trabalho, a partir da citação de Ancarani, está na distinção entre a vida social, relacionada às atividades religiosas, e o divertimento nos dias de domingo. Esta perspectiva distintiva pode ser observada no cotidiano atual, ainda que as fronteiras entre sagrado e profano, estejam borradas, dissolvidas em práticas comuns a ambos. A sede comum a essas práticas é a capela, centro de relações e, aqui, de nossas atenções. Ainda, citando Ancarani (1900 *in* ISAIA; SANTIN, 1990: 74), temos a seguinte passagem, que permite avaliar a relação do imigrante com a nova terra e seus valores:

(...) Para quem conhece a fundo a psicose [psicológico] do colono italiano não se admirará deste seu culto aos templos religiosos; a religião foi sempre a grande força que guiou seu espírito nas várias tristezas, tornando-o fator abnegado da vida social econômica dessa região, e missionário do progresso desta sua nova Pátria de adoção.

Em geral, a igreja era a primeira construção erguida pelos imigrantes⁶⁸. É motivo de orgulho para as gerações atuais poder dizer que seus antepassados participaram da construção da igreja (ou do salão) de sua localidade. Esse comportamento deve-se à importância que a instituição religiosa possui no grupo, o que assinala os vínculos entre a devoção, o trabalho e também a comemoração festiva. Também é motivo de prazer para os descendentes narrar o modo como foram construídas as igrejas, em geral, com os tijolos fabricados artesanalmente por seus antepassados e a construção ter sido erigida com a força braçal. O que parece estar em jogo é a dimensão temporal das experiências, num contexto histórico e num fluxo de ação coletiva.

Uma das narrativas mais recorrentes e de maior significado entre os Silveirenses, é a construção da Igreja Nossa Senhora da Pompéia, cuja forma octogonal destaca-a das demais capelas. Essa igreja foi inteiramente construída por “braços imigrantes”, desde a fabricação dos tijolos que foram usados, até as altas paredes, desprovidas da junta de argamassa ou de qualquer outro material aglomerante. Conheci essa igreja por meio de Dona Santa e Seu Olinto, o casal que me acolheu, tão logo cheguei a Silveira Martins. Grandes admiradores e fiéis de Nossa Senhora da Pompéia, contaram-me toda história que deu origem à igreja, desde a doença que acometeu um senhor (Vicenzo Guerra) - que o levou a fazer uma promessa - até a graça da cura por ele alcançada. Vicenzo Guerra prometeu à Nossa Senhora da Pompéia que, sendo curado, edificaria a igreja. E assim, teve início a construção da Igreja Nossa Senhora da Pompéia. De modo geral, cada capela tem sua história e seu reconhecimento perante o grupo.

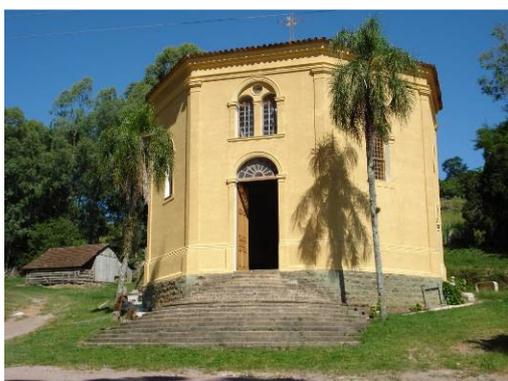


Figura 11- Igreja na Capela Nossa Senhora da Pompéia e Menina – Linha Pompéia



Figura 12 – Ao lado da igreja, a olaria (desativada) onde os tijolos usados na construção foram fabricados.

⁶⁸ Uma perspectiva comparativa pode ser apontada aqui, entre imigrantes italianos - chamados de “gringos” - e imigrantes japoneses, diferenciando-os em seus aspectos valorativo-culturais. Nas palavras do professor André Luis Soares, estudioso da Imigração Japonesa no Rio Grande do Sul: “Enquanto a primeira coisa que os “gringos” erguem é uma igreja, os japoneses erguem uma escola”. Seminário do Local ao Global, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFSM, 03/12/2009.

Conheci Seu Guido, nos preparativos da Festa de São Valentim, na Linha Seis Norte, que me narrou a construção da igreja e do salão nessa localidade, diferenciando-as quanto ao tempo de construção e à sistemática para angariar fundos, que foram destinados a reformas:

Eu: Vocês que construíram o salão aqui?

Seu Guido: Sim...

EU: Construíram tudo a braço?

Seu Guido: Ah, tudo a braço. É é, as parede os pedrero. Ah foi mexido cinqüenta vezes. (...) Primeiro era de madeira... era fechado de madeira. (...) conforme o pessoal ia fazendo dinheiro ia construindo. (...) Porque aqui a gente não pega dinheiro da prefeitura pra faze... porque não é da prefeitura. É é da comunidade, da capela, né? pertence à capela.

Eu: E fazem com que?

Seu Guido: Ah com o dinheiro da capela, quando faz festinha, quando sobra dinheiro, né? Dali enton faz, né? (...)

Eu: E a igreja sempre (existiu)?

Seu Guido: Non. Foi reformada. Essa aí uma vez – a a - a *slavina*⁶⁹, que diz o ditado, a slavina encheu de tera até, até janela. (...) não tinha esse salon aqui, né, non tinha. A igreja fico tapada de terra dentro. Té tinha um sino, um sino pequeno, foi pára lá embaxo. Depois acharam ele enterado lá embaxo. (...) É de 41, a slavina foi de 41 [ano de 1941].

Eu: E fazia tempo já que tinha a igreja?

Seu Guido: Siiim. Faz tempo, faz tempo. Essa aqui é antiga, faz mais de cem anos. Sim, só depois foi desmanchada. Fizeram uma mais grande. Era pequeninha. (...) Deve tá com cento e dez ano essa daí.



Figura 13 - Igreja da Capela São Valentim Norte. Ao fundo os morros que circundam o local.



Figura 14 - Salão da Capela São Valentim. Linha Seis Norte.

É importante destacar, a partir da fala de Seu Guido, que as reformas da capela – salão, igreja e mesmo dos cemitérios, quando existem no espaço dessas capelas, dá-se através do dinheiro arrecadado nas festas. O que seu Guido estava a reforçar é a autonomia da capela. Os indivíduos que dela fazem parte nomeiam-se como “comunidade”, a qual é necessária, uma vez que não há um regime de associação que permita angariar fundos por meio de instituições como a Prefeitura, por exemplo. Outro aspecto importante a apontar é o tempo de existência da igreja, aproximadamente 110 anos, o que significa que foi construída por volta

⁶⁹ *Slavina*, termo utilizado entre o grupo, significa um deslizamento de terra por ocasião de chuvas intensas, principalmente em encostas de morros.

de 1899, apenas dois anos após a chegada dos colonos italianos na região. Embora não tenha informações precisas quanto à data de construção da igreja, através dos relatos de vários moradores pude perceber referências a sua longa idade e sua reconstrução ao longo do tempo. Já o salão é obra posterior. Primeiramente foi construído um salão de pequeno porte e de madeira, matéria-prima mais acessível na época. Mais tarde foi incrementado através de extensões construídas em alvenaria, expandindo-se suas medidas. Por último foi reconstruído integralmente, desta feita todo em alvenaria, resultando num local com capacidade espacial bem maior que a anterior. Reformaram-se então as cozinhas e incrementaram a parte interna do salão, o que incluiu os banheiros, (antes, só havia do lado de fora, as chamadas latrinas). Essas mudanças foram fazendo-se necessárias sob o ponto de vista de alternativa estética entre os grupos ou afirmação de legitimidade da comunidade frente a outras, bem como para expansão do “negócio” das festas, ou seja, para poder acomodar maior número de pessoas e de forma melhor, à medida que as festas cresciam como investimento grupal.

Na linha Val Feltrina, Seu Udilo fala de seu trabalho na construção do salão:

Seu Udilo: Ahh... ajudei. Desde o começo ao o fim. (...) É. Do começo ao fim.

(...) É, todos dias vinha aqui, aqui ajuda. Não só eu, como toda linha, né? toda linha aqui.

Dentre as capelas que conheci, no total de seis, a única que ainda possui o salão construído em madeira encontra-se na Linha Val Feltrina. Embora a estrutura externa ainda



seja de madeira, com longas e largas tábuas na posição vertical, no interior, o chão é revestido com piso e a cancha de bochas, com material sintético. Apenas a cozinha permanece o chão de terra batida.

Figura 15– Salão da Capela São Vitor e Santa Corona – Linha Val Feltrina.

O orgulho de ter participado da construção da capela é tão grande quanto ter uma em sua linha. Esse espaço serve para a realização das festas, principalmente as de cunho religioso. Também sedia reuniões e a diversão no final de semana, já que há nos salões em geral, estrutura para jogos de bochas e de cartas. A importância da igreja também ultrapassa a celebração, que geralmente se dá uma ou duas vezes por ano, por ocasião das comemorações em homenagem ao santo(a) padroeiro(a). Uma igreja na comunidade significa proteção

divina. Há capelas que possuem, pelo menos, dois padroeiros, dadas as disputas pela escolha. Teria colaborado para as desavenças o fato de cada indivíduo querer homenagear o padroeiro de sua localidade de origem na Itália. Como já citado, o pertencimento desses indivíduos na Itália dava-se mais a nível regional e não unificado nacionalmente.

A noção de que havia diferenças ou rivalidades entre os imigrantes também impõe a reflexão acerca da classificação destes enquanto grupo étnico homogêneo, quer dizer, da referência genérica a eles endereçada. Zanini (2006) capta este quadro de confronto dos emigrados entre si e destes na consideração das autoridades brasileiras, na qual eram todos, genericamente italianos. Isso desemboca numa dupla representação, do ponto de vista das autoridades brasileiras. Segundo essas, os imigrantes, fossem italianos ou de qualquer outra etnia, pertenciam a uma “cultura”, sendo agregados sob uma única denominação “os italianos”, mesmo que dentro do grupo houvesse distinções. O ponto entre os indivíduos do grupo era apenas o fato de serem imigrantes. Cabe a pergunta aqui a respeito de como hoje são vistos e vêm-se os descendentes do grande grupo de imigrantes. Falar de *uma identidade* não dá conta das múltiplas representações desencadeadas neste lento e contínuo processo. Falar de múltiplas identidades tampouco resolve o problema, incorrendo a generalizações apressadas. Nesse caso, sigo descrevendo tal grupo buscando interpretar os pequenos detalhes que me foram sendo demonstrados e que fazem, *per se*, a *diferença* e a *identidade* do grupo.

1.5.1 Trabalho e Religiosidade

Este que por ora é chamado de imigrante passou por um período de turbulências que o expôs, digamos, a uma situação fronteiriça e desta, partiu para uma nova construção identitária. Seria essa construção calcada em quê? Talvez construção não seja o termo mais apropriado, pois parece comportar algo de edificante. Talvez seja melhor pensar esta questão sob a perspectiva de composição. A composição de uma ideologia voltada para o lar, para a família, uma ideologia de crenças, de si mesmo e de um espaço de convívio, entre outros, baseia-se, afinal, em quê? Cabe investir na compreensão de *como* fatos historicamente selecionados interferiram e interferem num cruzamento de pessoas, espaços, sentimentos, subjetividades e interpretações, considerando-se que certos fatos são legitimados adquirindo

relativo poder sobre outros⁷⁰ na produção de uma imagem do grupo bem como, compreender como esses fatos foram sendo assimilados e internalizados pelo grupo e pelos indivíduos.

Deste processo de composição, resultante da dialética entre o “ontem” e o “hoje”⁷¹ decorre uma série de fatores que definem o novo homem: o colono ou colonizador. Foi por meio de um processo contínuo que a imagem do imigrante-colono foi sendo composta e, como tentarei mostrar, continua sendo, à semelhança de um ciclo dialético:

A imagem do italiano imigrado é identificada invariavelmente pelos traços de um homem trabalhador, afeito a iniciativas rudes e corajosas, capaz de enfrentar situações de grande adversidade. Ele é apresentado como um agricultor habituado a trabalhos fortes e extremamente penosos. [...] O princípio do trabalho era tão básico que ele se tornou uma *atitude ideológica*. É por isso que o trabalho não é apenas uma força de produção, mas um *critério de avaliação das pessoas*. (SANTIN, 1986: 64. Grifos meus).

Integram o recorte citado duas idéias centrais. A primeira é relativa ao trabalho e ao valor que este representa na construção da imagem do imigrante. A segunda diz respeito à ideologia do trabalho em consonância com o critério de avaliação moral. Em relação a esta podemos associar ainda a força da religiosidade na avaliação dos sujeitos e na compreensão de si mesmos, enquanto pessoas. O fator religiosidade, embora não explicitado no texto, é manifesto em relação à idéia de valor-trabalho e à conduta moral que qualifica um homem neste contexto (muito embora, esta instância sustente-se por si própria em alguns momentos e em algumas representações, assim como também pode sustentar-se sobre pilares distintos) gerando outras relações inclusive com o campo econômico e político. Outra associação possível se dá em nível da construção de uma unidade familiar, que por sua vez, encontra ressonância em ambos os campos citados anteriormente. Essas noções são centrais para a compreensão da imagem do imigrante italiano, compondo o que chamarei (consoante à outras indicações) de “cultura italiana”, ou seja, a identidade desse grupo sob uma clivagem étnica, determinada por aqueles valores (trabalho, religiosidade e família) em relação de diferença para com outros grupos.

Esses três vetores, valor-trabalho, religiosidade e família, caracterizam-se como os pilares ou pólos da etnicidade em questão. Observo em campo dois movimentos que podem reforçar esta questão. O primeiro é a força do valor-trabalho, a representação que este agrega para o indivíduo, e o segundo, a força da religião, sua representação e sua repercussão. A

⁷⁰ Foucault (1975) discute os poderes atribuídos à história; trata-se de observar que a “história oficial” legitima-se a partir de um discurso aceito, assumindo uma relação de poder em relação a outros pontos de vista.

⁷¹ Ontem e hoje são categorias que correspondem, respectivamente, a carga simbólica adquirida num tempo-espaço que se circunscrevem num passado e num presente-passado, pois a noção de tempo é variável e adaptável. O momento em que escrevo é presente, que se torna, em alguns instantes, passado, mas os efeitos deste texto permanecem por prazos indeterminados.

conversa que tive com Dona Santa⁷² no primeiro dia em que cheguei a Silveira Martins, aponta para essas duas dimensões e ambas cruzam-se com o terceiro valor: a família. No contexto da conversa, eu estava sentada no anexo do bar do seu Zanini conversando com Dona Santa. Interessada em descobrir se ela sabia das “histórias dos antigos”, perguntei-lhe sobre suas lembranças da imigração ou sobre alguma história que seus pais contavam. Respondeu afirmativamente⁷³:

Dona Santa: Sim oh.. meu avô e avó, vieram da **Itália**, o pai e a mãe nasceram **aqui**.

Eu: Ah, eles [os pais] já nasceram aqui, então?

Dona Santa: Todos quatro, tanto/.. aaa mãe era **Tolfo**

e o pai era **Pontelli**. E depois eles **casaram** aqui e sempre ficaram aqui. O pai era o único, o único que seee /

ele tinha duas irman, se ele tivesse ...

Deu uma verola braba, uma vez aquelas doença, não tinha médico,/

ele tinha dizasseis, dizassete ano, se ele –

ele tava aí pra morre, **né?**, se ele tivesse morrido,

tinha terminado com a raça do Pontelli, ee era só ele. [...] Tinha terminado, ma como que depois ele

melhorô, e porque a, a Santa, que era irman dele,

levava /... o nome de Pontelli, ma quando casava,

depois não levava mais. E ali (...) era ele o único.

Ma, ele produziu doze filhos. **(Ri)**

Introdução: local de origem/ pertencimento

Indicação dos sobrenomes

Referência sobrenome, sistema patrilinear

Quebra da narrativa

Quebra da narrativa

A causa

Recorre para categoria médica - presente

Contexto temporal - “antigamente”

A consequência – extinção do sobrenome

Referência familiar- parentesco

A mulher neste sistema

A reprodução como manutenção do sobrenome

O riso como forma expressão sobre o que é (ou podia ter sido) trágico.

Na transcrição da narrativa de Dona Santa, tentei explicitar alguns dos aspectos mais relevantes da sua fala através da análise (coluna da direita) que evidencia um cruzamento dos valores consoantes à “cultura italiana”, ressaltando, portanto, os aspectos culturais na relação contextual⁷⁴. Isso permite notar como Dona Santa interpretou e organizou sua fala e sua experiência elaborando a resposta à minha provocação para falar de “antigamente”, ou seja, muito mais importante para ela era falar daquela situação (que poderia ter sido trágica), e que, certamente era-lhe mais próxima. Quando perguntei se ela conhecia a história da imigração, poucas foram as referências a tal período, talvez não soubesse “histórias da imigração”, talvez apenas não quisesse se reportar a elas, mas foi isso que Dona Santa fez-me compreender: a sua história é tão atraente e tão sofrida quanto àquelas dos primeiro imigrantes. A vantagem

⁷² Dona Santa, cujo nome é Santana, é mais conhecida no seu cotidiano por Santa ou por Nona Zanini. Como ela mesma se apresenta pelo nome de Santa, tomei a liberdade de assim chamá-la.

⁷³ Na coluna da esquerda temos a fala de Dona Santa, transcrita de forma a aproximar-se da situação de fala em seu contexto, assim como as demais ao longo da dissertação. Na coluna da esquerda, faço alguns apontamentos que permitem identificar o modo da narrativa e os elementos que invoca.

⁷⁴ Alguns desses elementos que caracterizam o pertencimento à identidade étnica italiana serão também trazidos à tona na etnografia e análise das Festas de Capela. No segundo capítulo, por exemplo, tratarei do riso, das crenças, da identificação através do sobrenome, etc.

nesse caso é que, em cada narrativa, estavam coladas suas experiências, o que ampliava suas performances tanto da fala quanto do corpo.

No pequeno trecho citado acima, cuja transcrição procuro aproximar do ato de fala, tentando mostrar as fragmentações da narrativa, podemos perceber a força das gerações através da composição familiar – avós, pais, irmãos, cuja importância é ressaltada no sobrenome da família. No caso de Dona Santa, seu pai era o único homem a carregar o sobrenome (Pontelli), logo, num sistema patrilinear, a perpetuação dessa família (sobrenome) só poderia ocorrer através dele, pois como aponta Dona Santa, as duas irmãs perderiam o sobrenome ao casarem-se. Não só a importância das gerações e do nome da família está embutida no trecho, mas a continuidade de uma memória familiar através das gerações, desde o ancestral vindo da Itália até o presente, através da noção de reprodução familiar – os filhos – e que também dá brecha à reprodução simbólica – da cultura. Também ficam claras as condições de vida em tempos passados, em que o acesso aos recursos da medicina era praticamente impossível. Entretanto, o que percebe pelas falas de Dona Santa evocando recorrentemente a presença divina, é que a religiosidade podia (ou não haveria outra possibilidade) substituir a ciência médica. Além disso, pode-se perceber que a força do sistema religioso rege tanto o sistema familiar quanto o sistema de trabalho. Dona Santa prossegue:

Dona Santa: E, e, entonce que... (...) quela época, quela época, não é como agora. Quela época ali do padre, Deus o livre, aquelas que inventavam de não te filho. Uma que non tinha essas **pílula**, essas coisa nada **agora** num tinha... ma era **Deus o livre**, aquela mãe que, que inventasse de, de... [desvia, corta o que ia dizer] todas ela ... e só mesmo por acaso alguma que num podia, senon menos de dez, doze, quinze filho, nenhuma mulher.

(...)

Ee, Era mais, mais... terra de trabalhá assim, tudo monte, quase tudo co'a enxada. Nem co arado. Co boi, muito poco. **Lá fora** na colônia, tinha certa colônia que era **puro, puro sero**, era tudo co'a enxada, tudo a enxada. E agora já viro tudo em mato, porque não dá mais pra corta, **né?**

(...)

É que depois... é quando casei tinha ido mora pra Linha Três, ma fiquei poco porque veio que nós compremo essa terra perto do pai, então fomo mora perto. Aí ele (**silêncio**) é...

Era... a a um trabalho, **trabalho horível** esses ano. Porque a água era tudo carregada..., pegava do poço... puxava co'as mão e botava a água. Perto do rio assim, pra lava tinha que ii **looonge**. Se passava assim tanto trabalho. (...)

Percebe-se que a mulher, nessas condições, devia ser submissa a um sistema de valores legítimos perante aquela sociedade, sistema regido pela moralidade religiosa: o sacrifício enobrecia a pessoa e o sustento, provindo do árduo trabalho, era o valor da família e da “raça”. Na fala de Dona Santa, há também uma indicação dos vínculos familiares mesmo depois de contrair o matrimônio. Segundo ela, quando casou mudou-se para longe de seus pais, mas em seguida retornou. O fato de ter comprado um pedaço de terra, o que por si só,

enobrece um indivíduo, é acrescido pela localização próxima de sua família – já que a família do esposo não residia no município. Assim, o casal poderia manter seus laços mais próximos à família da qual um deles descendia e, ao mesmo tempo, juntar ou trocar as forças de trabalho.

Não só, porém, do árduo cotidiano Dona Santa lembra-se. Ela citou o domingo como sendo o dia de descanso, embora o descanso fosse mais privilégio dos homens do que das mulheres. E no dia de domingo não se podia faltar à missa: levantavam-se cedo da manhã, faziam as tarefas cotidianas e saíam, muitas vezes no escuro da madrugada em que apenas um pau lhes guiava a direção dos passos, e caminhavam por uma hora em estrada de chão batido para a sagrada missa do domingo. E Dona Santa retrata aquela aventura, que aprendeu desde criança com os pais, com tamanha alegria, que faz pressupor que aquele trabalho todo para chegar ao local onde realizava-se a missa, deixava de ser trabalho para tornar-se divertimento. Também contou-me que, foi no trajeto da casa para a missa e no trajeto de volta, da missa para casa, que o seu namoro vingou. Do namoro, Dona Santa começou a contar-me das festas, em especial as que eram realizadas na capela onde ela morava, a Linha Pompéia. E depois de ter contado-me sua versão do namoro com o atual esposo, Seu Olinto, insistiu inúmeras vezes para que ele mesmo contasse a mesma história.

Dona Santa e Seu Olinto começaram a namorar ainda muito jovens. Ele foi seu primeiro (e único) namorado, mas para ele, Dona Santa não fora a única. Ela ria ao me contar tais episódios, mas seu Olinto não, ficava encabulado e furtava-se de tocar no assunto. É importante assinalar que as festas também tinham essa “função”, quer dizer, eram momentos dentro de um contexto mais conservador, em que se aproximar ou dar início a namoros era permitido, principalmente através de um “jogo” ou brincadeira que havia nas festas, a *tômbola*. A *tômbola* é uma espécie de bingo. Da *tômbola*, um fato bem interessante e por várias vezes narrado, é que os rapazes (e às vezes também as moças) podiam mandar cartelas, com seu nome escrito na parte de trás, para as moças. Se esta gostasse do rapaz, mandava resposta para ele, o que significava que este podia se aproximar e conversar com ela. Muitos com quem conversei contaram-me que conheceram suas companheiras ou seus companheiros dessa forma. Em suma, as narrativas se referiam aos momentos de alegria, de divertimento, qualidades que também eram representativas das festas.

Outro importante aspecto será trazido a partir da conversa com Dona Santa. Para isso, peço desculpas ao leitor, mas serei obrigada a descrever todo o contexto da ação para que se compreenda a situação *em performance* a ser descrita. Os trechos da conversa com Dona Santa, acima citados, ocorreram no primeiro dia de minha estada em Silveira Martins, em 15

de janeiro/2009. Nessa data, conheci também seu Zequinha, que estava trabalhando no estabelecimento Zanini, localizado em frente à Secretaria de Cultura do município. Foi com ele que conversei na busca por um lugar de hospedagem. Como ele me atualizou dizendo que não trabalhavam mais com o serviço de hospedagem, voltei à Secretaria e enviei um ofício ao gabinete do prefeito solicitando autorização para me hospedar no Centro Cultural, o qual dispõe de uma pequena infraestrutura para abrigar pessoas de passagem. No mesmo dia e logo depois, fiquei caminhando pela rua, observando. Não havia movimento, apenas alguns homens, que, saindo do trabalho, dirigiam-se às suas casas e, à frente da pequena estação rodoviária, duas ou três pessoas aguardavam o ônibus.

Pensei em almoçar no bar do Seu Zanini, mas já estava fechado. À frente, encostada na porta, estava uma mulher, Dona Leda. Ela observava a rua e a mim. Senti que, durante os próximos tempos, eu seria o alvo do olhar deles, tanto quanto eles seriam do meu. Aproximei-me de Dona Leda e começamos a conversar. Apresentei-me, falei de minha situação e da pesquisa, e então lhe perguntei se sabia alguma história da imigração italiana. A resposta que obtive foi um movimento de inclinação de cabeça voltando os olhos para baixo e balançando negativamente a cabeça. Respondeu-me: “a mãe é que sabe dessas coisas”. Aproveitei a oportunidade e indaguei: ela é descendente de italianos? Ou foi ela que veio da Itália? Tinha para mim que a resposta seria óbvia – que ela não teria vindo da Itália! - e seria apenas um pretexto que abriria caminho para falar dos descendentes de imigrantes italianos. Para minha surpresa a resposta não foi o que eu esperava e acreditava já saber: “Ah, não sei, não. Ela [mãe] que te conta, porque ela é mais velha, né? E os mais velhos sabem mais, né?”. Depois disso, Dona Leda convidou-me para entrar no anexo ao lado do bar, enquanto prepararia alguma coisa para eu comer. Entrei e sentei-me. Dona Leda, não só preparou um lanche como também avisou Dona Santa, sua mãe, sobre minha presença. Dona Santa e Seu Olinto são os pais de Seu Zequinha e Dona Leda. O breve diálogo com dona Leda abriu caminho para conhecer Dona Santa e também permitiu perceber que a autoridade deste “conhecimento” estava com a mãe, quer dizer, o poder sobre este conhecimento era detido pelas pessoas de mais idade.

Já acabava de almoçar e fazia algumas anotações em meu caderno quando percebi a entrada de uma senhora. Era Dona Santa. Ela veio em minha direção e levantei-me para cumprimentá-la. Com o corpo inclinado à frente, deixava exposta a curvatura da coluna. Com seus cabelos grisalhos e uma expressão de alegria na face junto a um brando sorriso, cumprimentava-me. Respondi: “Tudo bem. E a senhora?” Respondendo ao cumprimento. Nesse momento, fui surpreendida pela resposta: “Ah”... (ar de lamúria), queixou-se de dor em

suas mãos, ao mesmo tempo em que as erguia e as mostrava para mim, e de dor no nervo ciático, indicando com a mão um ponto nas costas, na altura do tronco. Em linha reta desenhava o percurso de sua dor na direção da perna. Em seguida, contou-me que fez uma cirurgia na mão por que um nervo havia “secado”, uma consequência de longos anos de trabalho pesado. Desdobrou-se a partir do cumprimento toda a conversa que segue, sempre ressaltando que as dores eram frutos de intenso trabalho, quando mais jovem. Mostrava-me as mãos, cujos dedos estavam “duros”, quer dizer, com pouca mobilidade, e “tortos”. Depois contou-me sobre seu marido, Seu Olinto, que também sofrera de problemas nas mãos “de tanto plantar batatas” e, provavelmente, devido ao uso de agrotóxicos, começou a ter alergias. Esses seriam alguns dos principais fatores que a obrigaram a sair da colônia (da roça) e “parar” de trabalhar. Deixo entre aspas este “parar” pois, não é exatamente descanso o que se vê na sequência. Dona Santa queixa-se, mais do que das dores, por não poder mais trabalhar. Após contar-me que sua tristeza é não poder mais trabalhar ela afirma: “ma eu continuo fazendo meus “servicinho” de casa, cuidado da horta, do almoço”. Essas e outras narrativas iam sendo concatenadas, como o dia que sua filha trouxe mudas de verduras e ela fez questão de acordar na manhã seguinte e plantá-las, quase ajoelhada.

De fato, meu objetivo, que consistia em perguntar às pessoas sobre histórias da imigração, não estava funcionando e meu interesse, hoje percebo, enfocava a direção errada, pois como me foi mostrando em campo: “as coisas são escritas certas em linhas tortas”, para fazer uso, ainda que em contexto diferente, de um provérbio local recorrente. Apenas depois de toda a conversa com Dona Santa, percebi que o que ela expressava eram coisas próximas de sua realidade e a sua interpretação sobre elas, fornecendo-me um parâmetro de como ela construía/expressava a teia de significados daquela sociedade, quer dizer, ela percebia-se como pertencente a uma “raça” trabalhadora e acima de tudo, guiada pelos valores que lhe são intrínsecos, o que pode ser mais importante do que os relatos das histórias dos italianos imigrantes, à medida que identifica os indivíduos como seus descendentes. Cabe assinalar ainda que uma chave interpretativa dessa cultura me foi mostrada, mas que só pude compreendê-la mais tarde. O simples ato de perceber o estado das mãos de Dona Santa e os sinais marcados em sua pele, em seus músculos, nervos, enfim, em seu corpo, refletem muito da história.. Tentarei demonstrar ao longo da dissertação os modos como o corpo estará articulando em torno de si a identidade da comunidade.

Ainda algumas passagens da conversa com Dona Santa serão trazidas neste item a fim de ressaltar aspectos que, como demonstrarei ao longo da dissertação, permearam todo o campo. Na continuidade da conversa, depois de ter contado-me sobre sua situação de saúde,

falei-lhe de minha pesquisa, enfatizando como estava fazendo no início, a tentativa de compreensão da cultura italiana local. Só depois desse diálogo pedi-lhe se podia gravar a conversa, pois assim poderia prestar mais atenção a ela, ao invés de ficar tomando notas no caderno. Dona Santa respondeu que sim. Liguei então o gravador e repeti as palavras que ela havia falado antes e que me permitia adentrar a história da imigração – “então sua avó que veio da Itália?”. Depois de alguns segundos, um pouco confusa, perguntou-me: Agora tenho que falar italiano? Respondi que não seria necessário, apenas se ela quisesse, ao que ela retrucou, “*si*, porque falo *en talian*. Na verdade, antes disso, ela me perguntara: “de que raça tu é?”⁷⁵. Eu sequer estranhei, pois para mim era comum a pergunta sobre a pertença do indivíduo (talvez um vestígio de minha própria origem). Respondi-lhe, como habitualmente o faço: “sou de origem italiana”. Quando me perguntou se devia falar em italiano (dialeto), porque estava sendo gravado, respondi-lhe quase automaticamente que não era necessário, apenas se ela quisesse, pois pensava que a troca de idioma alteraria aquela situação de conversa para passar a representar um personagem – o descendente italiano. Naquele instante não ocorreu-me que talvez, para ela, fosse importante estar falando na língua que a identifica como descendente, quer dizer, utilizando-se de um código que permitisse a comunicação dentro de um sistema cultural. De todo modo, durante a conversa, várias palavras em dialeto italiano foram proferidas por Dona Santa, sendo que, em cada uma delas havia uma pequena insinuação, como se me dissesse: “compreende?” Várias foram as situações em que fui questionada sobre minha “origem”, e acredito que o fato de ser descendente de italianos facilitou minha entrada em campo. Em algumas poucas vezes fui desacreditada pelo fato de não reconhecerem meu sobrenome dentre os da região, mas em seguida, quando explicava de onde são meus pais, eles reconheciam: “ah é daquela região”.

A partir da conversa com Dona Santa, creio que é possível demarcar três principais frentes. A primeira, girando em torno dos três elementos expostos antes, valor-trabalho, religiosidade e família. A segunda constitui as transformações, demarcadas em sua fala pelas passagens de tempo e, oscilando entre passado e presente, valendo-se de suas memórias ainda que descontínuas e fragmentadas. Podem ser observadas ainda as marcações de tempo girando em torno de etapas da vida e das experiências de D. Santa (quando nasceu, quando era criança, antes e depois de casar) O tempo demarcado como “tempo de trabalho” nos dias de semana e o “tempo de descanso” – o domingo e às noites, geralmente apresentado também como tempo de divertimento. Mais marcadamente apresenta-se a distinção do tempo da

⁷⁵ A noção de “raça” é corrente, designando mais precisamente a pertença a uma etnia ou nacionalidade.

“colônia”⁷⁶ e do tempo atual, o da cidade, apresentando-se aí transformações e confrontações entre aqueles valores e estes, aquele tipo de trabalho e o de hoje, etc.. A terceira frente a ser assinalada são as marcas corporais e a situação de saúde de Dona Santa, as quais também ligam-se ao corpo e evidenciam-se através de performances, tanto orais quanto corporais. Vale ressaltar que toda a conversa com Dona Santa deu-se em seu cotidiano, no anexo do bar que seu filho cuida, sobre o qual ela mora e, portanto, na zona urbana. Frequentemente, no entanto, suas falas reportavam-se e evocavam o tempo em que vivia na zona rural, na comunidade da linha Pompéia. Quando se referia ao contexto citadino colocava-o em confronto com a “sua época”, quer dizer, onde suas raízes de base estavam arraigadas.

Ao iniciar a conversa com Dona Santa, sua primeira expressão, a de dor física, apresenta-se como consequência de demasiado trabalho de outrora, “de antigamente”, mas é ao mesmo tempo, contrapartida para afirmar seu gosto pelo trabalho, pois em sua concepção é este que dá valor ao ser. Também demonstra sua devoção e fé, não apenas para amenizar as dores, mas principalmente, para confirmar que, se assim ela encontra-se, é porque Deus quer. A fé, a devoção aos Santos e à Nossa Senhora estão presentes em suas falas e no espaço onde estávamos. Sentadas em cadeiras de metal junto a mesas do mesmo material, num espaço que serve de anexo ao bar, conversávamos, ao mesmo tempo em que ouvíamos os homens que estavam no outro lado, bebendo e rindo. Dona Santa apontou para uma janela interna, sobre o apoio da qual achavam-se imagens de Nossa Senhora da Graça, da Sagrada Família e de outro santo, não reconhecido por ela. Ela explicou que este tinha sido um presente e, embora tivessem lhe dito que “não era bom ter aquele santo em casa”, ela não se arriscava a desfazer-se dele. Percebi que a inscrição abaixo dos pés da imagem, indicava tratar-se de um orixá. Na parede lateral (foto abaixo) havia uma pintura que ocupava toda área superior. Nela, céu e terra tocam-se e no centro está a figura de Jesus Cristo, acompanhado por anjos e ovelhas. Sobre a pintura estava o quadro do neto de Dona Santa (já falecido), uma moldura com a imagem da Santa Ceia, à qual se sobrepunha um relógio, e um outro quadro com uma foto do papa. A imagem da Sagrada Família, na janela, ocupava o lugar central entre as outras duas e sua posição era central também na fala de Dona Santa. A importância da família ficou explícita nas várias vezes em que ela assinalou que sua formação, sua educação para a vida, inclusive religiosa, deu-se no seio de sua família. A partir dos ensinamentos dos pais, da mãe

⁷⁶ O termo “colônia”, neste sentido, indica o espaço rural, também chamado de roça. “Na colônia” significa para este grupo ter um espaço na zona rural, onde se subentende, há plantações e/ou outros tipos de atividade ligados à agricultura e à pecuária. Através dessa denominação, podemos compreender também a denominação de “colono” para a pessoa que trabalha em terras rurais. Tal designação, por sua vez, pode ser empregada pejorativamente, assunto que será abordado posteriormente.

principalmente, ela aprendeu o valor das coisas, quer dizer, do trabalho, da obediência, da servidão, da devoção, etc. Essa ideia transmitida por Dona Santa me faz pensar em duas questões: a primeira, diz respeito às formas de ensino/aprendizagem, e a segunda, o caráter valorativo e simbólico empregado sobre as ações e condutas. Também seu marido, Seu Olinto mostra-se muito religioso. Contou-me ele sobre sua adoração pelo Padre Pio X, do qual mantém em sua posse, diversas orações e livros. Uma das orações, deu-me de presente. Ele e Dona Santa, todos os dias, às 18 horas, sentam-se em frente ao aparelho televisor, assistem e rezam juntos o terço que é transmitido. Ambos são muito devotos de Nossa Senhora da Pompéia pois, segundo Dona Santa, foi por intermédio de sua devoção a ela que Seu Olinto curou-se de uma doença. Este afirmou que vai todos os anos à festa naquela capela e, neste ano não seria diferente.



Figura 16: Pintura na parede lateral, anexo ao bar de Seu Zanini.

É interessante observar o movimento de rememoração de Dona Santa. Primeiro a origem dos avós, o sobrenome carregado pelo pai, a importância da reprodução dos filhos e a devoção. Depois, “o tempo de antigamente”, como tempo marcado por dificuldades, foi sendo comparado, alternado com o tempo presente. É esse mecanismo que permite avaliar as mudanças, confrontá-las, julgá-las, segundo a concepção e o entendimento de cada indivíduo. Neste *continuum* presente-passado foram sendo tecidas as saudades, as lembranças, as tristezas. Foi um ponto de vista lançado a partir da significação das experiências pelo indivíduo. Atento uma vez mais para a seguinte passagem da fala de Dona. Santa:

É sim, depois aah, não é como agora. Os filho **pobrezinho**, quando que tinha **cinco, seis ano**, co balainho, [...] cada cova que eles [adultos] fazia, ele [criança] botava a batata, em cada cova. [...] Eles não não brincava esses ano. Non é que nem agora. Esses ano... era... horivel também pras criança, mas nos non... non se sabia de brinca. O brinquedo mais que se fazia era de domingo. Depois que se ia na **missa**, la por oito dez hora, de caminhá, **ahh ninguém** perdia a missa (aumenta a voz, ênfase). (...) (Grifos meus: Indicação de ênfase).

A idéia de que a brincadeira de criança foi substituída pelo trabalho foi bastante recorrente, não só na fala de Dona Santa, mas de muitas outras pessoas que assinalaram ser a

infância o período que aprenderam a trabalhar, a ir à missa, a dar valor à terra. Essa aprendizagem se dava por meio da família e Dona Santa reforçou este ponto:

Eu: E a senhora vê essa diferença entre a roça e a cidade? Faz tempo que a senhora mora aqui? (na zona urbana)

Dona Santa: Iiii faz tempo já. Mas... ah, eu adorava era a colônia, adorava porque...foi acostumada desde pequena, né? gostava de trabalhar na lavoura. E aqui eu tinha, tinha a horta, né? agora já a força não dá mais. Mas assim mesmo eu vou... planta meus radichis, minhas verduras.

Ter sido “acostumada desde pequena” também se aplica às orações, à reza do terço, ao *seron*⁷⁷, à missa do domingo e a um “modo de fazer” as coisas. Alguns desses costumes, observo, foram mantidos; outros, transformados e adaptados pela mudança no tempo e no espaço. Estes são alguns aspectos do cotidiano que se apresentam. Chamo atenção, principalmente à religiosidade, ao valor trabalho e à família que, no caso de Dona Santa, embora tenha havido uma série de mudanças, principalmente decorrentes do espaço – do rural ao urbano – mantém-se uma posição conservadora e valorativa frente a esses três elementos. No contexto desta pesquisa esses elementos têm se mostrado sempre de modo muito forte, diferindo em alguns aspectos de uma localidade a outra, mas sempre presentes, servindo de material às performances produzidas por estes atores.

Procurei abordar neste capítulo, a partir dos fatos apresentados no momento de entrada em campo, as representações emergentes no momento presente, pelo grupo aqui estudado. Essa linha se estendeu através das memórias, reportando-se a um passado que foi feito presente nas narrativas, nos lugares, nas ações, nos desfiles e comemorações festivas. De tal forma, deparamo-nos com os conflitos, mais ou menos explícitos e com as divergências no cenário atual, bem como com os estigmas que rondam os sentidos de identidade do grupo. Temos aqui, portanto, um texto dramático, com várias situações, personagens, cenários e cenas, no qual transitam os atores, performando a si mesmos, assumindo diferentes papéis em diferentes contextos, construindo a trama de um processo sócio-cultural que se narra aos olhos de um espectador. Um não, vários espectadores, que podem ser visíveis ou invisíveis, ou podem ainda, ser eles mesmos espectadores de si, como se contassem uma história sobre si mesmos e para si mesmos.

A noção de passado, muito forte entre o grupo, no momento presente pode ser compreendida como uma construção, o que leva a pensar na história como aspecto introjetado, através de frentes morais, simbólicas e valorativas, tais como trabalho, religiosidade e família, o tripé da identificação do grupo étnico estudado. Também pode-se observar um forte campo de rivalidades, em especial no âmbito político e religioso, tanto nas

⁷⁷ Pode ser chamado *seron* ou *filó*.

relações intragrupais quanto nas inter-grupais. Se por um lado estão acentuadas as características econômicas e políticas num quadro de decadência, por outro, acentua-se o crescente de eventos festivos que envolvem as dimensões sociais e culturais.

A linha condutora aqui, tentou abranger a instância da vida cotidiana até os primeiros indícios das manifestações festivas. A partir do quadro esboçado, tentarei tecer no capítulo seguinte a construção e a análise das manifestações festivas das capelas do município de Silveira Martins. Para tal, utilizarei as noções de performance, na vertente de Richard Schechner e Richard Bauman, e de performance cultural, com referência a Turner, como ferramentas para compreender o campo em que se desenvolvem as representações e configurações identitárias do grupo. A noção de performance será aplicada na análise de pequenas situações em que o sujeito é o atuante. Já a noção de performance cultural serve-nos para pensar o contexto festivo em sua dimensão de abrangência e influência sobre a própria vida grupal.

2 FARE LA MÉRICA: A COLÔNIA EM FESTA

*E viva la Mèrica!
Zè grande cucagna,
Se beve si mangia e liégri se stà!*

*E viva a América!
É grande abundância,
Se bebe, se come e alegre se fica!*

*Nanetto Pipetta in: Stória e Vita - Nassuo
In Italia e vegnudo in Mèrica per catare la cucagna
(Bernardi, 1937: 120)*

O trecho citado acima, retirado da obra literária *Nanetto Pipetta*, de autoria do Frei Aquiles Bernardes, nos fornece uma imagem da idealização da vinda dos imigrantes italianos à América: a busca por uma vida melhor, cheia de fortuna, regada a alimentos e bebidas, sinônimo de alegria. Esta imagem de que se *bebe*, se *come* e se fica *alegre* é, em minha interpretação, o quadro que se desenha nas festividades dos grupos de descendentes italianos que estudo. A fartura nas mesas, a abundância de alimentos, de bebidas, de alegria, enfim, um campo permeado pelo riso e pelos detalhes são elementos que estão presentes nas festas em geral, e, como demonstrarei aqui, em especial, nas Festas de Capela.

Mas esse quadro é esboçado antes mesmo da festa, pois na mesa de todo dia a variedade alimentícia é grande e os pequenos momentos de prazer são obrigatórios, como já elucidei no capítulo anterior, seja na reunião de homens tomando “um trago” no “bolicho”, na roda de chimarrão⁷⁸ ou mesmo em conversas ocorridas nos bancos da praça, permeadas de palavras em dialeto. São pequenos momentos do cotidiano que fortificam os laços entre indivíduos e propiciam momentos de socialização, e, nas festas, estes se tornam um grande momento compartilhado.

Diante desse quadro, parece-me importante desenvolver aqui dois pontos centrais e interligados: a condição em que se faz presente toda essa fartura, a partir das narrativas do passado, já desenvolvidas no capítulo anterior, e a extensão, se não alargamento, da experiência cotidiana para a produção da festa. Concentrando-me no desenvolvimento do segundo aspecto e seus desdobramentos, tentarei alinhar pontos de intersecção com o primeiro, apontando para a configuração que vai se tecendo entre os indivíduos e na construção da imagem do grupo, a cena que se nos apresenta. Para isso, discutirei aqui o elemento central de análise dessas festas: a performance. Na sequência, trago alguns estudos

⁷⁸ Bebida feita a partir da infusão de erva-mate (*illex paraguayensis*) em água quente. Em geral, é servido em “cuia” (recipiente) e sorvido através de um canudo de metal, chamado “bomba”. Maiores referências Cf. Maciel 2007.

centrais à compreensão do corpo na antropologia, visando articular a ideia de corpo enquanto elemento central à performance.

No primeiro subcapítulo busco demarcar a importância das Festas de Capela. Para isso, adoto uma lógica um pouco diferente: parto de uma festa turística (festival), assinalando a importância dos jogos em momentos festivos e também no cotidiano. Dessa perspectiva é operada a diferenciação do que é considerado “Festa” para o grupo (as religiosas) e o que é diversão. No segundo subcapítulo trago a etnografia de quatro Festas de Capela acompanhadas por mim, ressaltando, em cada uma, alguns aspectos.

A noção de performance é bastante abrangente; pode ser encontrada no campo artístico, antropológico e até mesmo na linguagem específica para tratar de desempenho em carros, computadores etc. Resguardadas as diferenças, farei uma breve revisão seguindo a linha da antropologia da performance em suas ramificações, com algumas incursões ao conceito de performance no campo das Artes, sempre que este contribuir para o desenvolvimento da análise nessa pesquisa. No decorrer desse capítulo demarcarei as condições de festividades locais, assinalando as diferenças na compreensão, do próprio grupo, do que é “Festa”. Assim, invisto em alguns elementos explicitados durante o Festival da Uva e das Águas, ocorrido em Silveira Martins, e acrescento a interpretação do grupo sobre o que é uma “Festa”, notadamente sobre aquelas que comportam um significado maior para este e que permitem depreender o sentido de identificação grupal. Encaminha-se, assim, a discussão para as Festas de Capela.

O material será analisado na perspectiva de narrativas em performance, principalmente corporais. Mas as performances orais devem ser entendidas como conjugadas ao corpo, pois entendo que uma performance, enquanto forma de expressão, não dissocia corpo e voz/fala; o que se pode perceber é a ênfase em uma ou outra categoria. Tentarei, portanto, demonstrar como essa cultura, em seu modo de ser, de pensar e de agir é afirmada, reivindicando para si sinais identitários e transmitindo este código cultural do indivíduo “mais velho” ao “mais novo”, através dos modos de fazer, das experiências e dos valores comuns ao grupo. O conceito de performance que será trabalhado nessa dissertação tem por base os trabalhos de Hartmann (2004) e Kapchan (1995) e diz respeito à compreensão da performance enquanto uma forma de expressão que envolve tanto padrões comportamentais quanto corporais, e, principalmente, que permite identificar a composição de identidades no tempo-espço. Interessa-me, portanto, atentar para o *como* as performances são executadas e como identificam os indivíduos e o grupo num contexto de identificação e distinção.

Na revisão efetivada por Esther Jean Langdon (1999), aponta-se para o desenvolvimento do conceito de performance nos últimos vinte anos, caracterizado pelo “imprevisto ou indeterminado, pela heterogeneidade, polifonia de vozes, relações de poder, subjetividade e transformação contínua”, essencialmente características do mundo pós-moderno. Nessa trajetória, a autora distingue duas vertentes, ou melhor, dois paradigmas da antropologia, sendo o primeiro “a vida social como dramaturgia ou como drama social” que se desenvolve principalmente nas abordagens de Goffmann (1983), Turner (1981, 1992) e Geertz (1989), com estudos sobre rituais e sociedades na perspectiva de transformação. O segundo paradigma seria a “performance como evento”, que, segundo a autora, enfoca as características e a produção de eventos performáticos. Neste segundo caso, o desenvolvimento se deu a partir da etnografia da fala, um campo marcado pela convergência de interesses interdisciplinares, tendo como principal representante Richard Bauman (1976, 1977).

Bauman, em artigo recente (2008), identifica três principais concepções nas abordagens de performance na atualidade: as performances culturais, a performatividade e a performance como comunicação habilidosa. No primeiro caso, as performances culturais filiam-se à tradição de Émile Durkheim; estas seriam momentos em que valores e significados de determinada sociedade são investidos de forma simbólica ou são corporificados, performados diante de espectadores. Já na segunda vertente, da performatividade, derivada dos estudos do linguista John Austin, o enfoque recai sobre os enunciados e sua força além da comunicação de significados, ou seja, todo enunciado também é uma ação. Conforme enfatiza Bauman (2008: 4), a comunicação habilidosa, a linha na qual se inserem seus trabalhos, corresponde à poética da performance. A ênfase, nesse desenvolvimento teórico sobre a performance, recai “nas relações que ligam a forma lingüística, a função social e o significado cultural”, porém, não são subsumidos aos aspectos simbólicos culturais (performance cultural) ou à performatividade, pois a preocupação se dirige justamente para a poética na ação. Nesse sentido, a poética como prática discursiva é uma “poética em ação, na medida em que toda expressão lingüística é situada, socialmente constitutiva e polifuncional” (BAUMAN, 2008:5). Langdon (1994) assinala que a performance considerada como um ato de comunicação se distingue dos demais atos de fala por sua “função expressiva ou poética”. A noção de poética, central ao desenvolvimento dessa abordagem da performance, é trazida a partir de Jakobson (1974), para quem “a função poética ressalta o *modo* de expressar a mensagem e não o conteúdo da mensagem” (*apud* LANGDON, 1999: 25), ou seja, o interesse está em *como* as performances são construídas pelos participantes.

Nessa perspectiva, algumas características são assinaladas ao se tratar dos atos performáticos como: *Display* (exibição dos atores para os outros); *Responsabilidade* (ao demonstrar competência); *Avaliação dos participantes*; *Experiência em relevo*; *Keying* (sinais que abalizam o foco do evento e como deve ser interpretado). Além desses elementos, podemos ver algumas preocupações centrais em relação a esse tipo de análise, como o contexto situacional em que a performance é produzida; a multisensorialidade, em que vários elementos atuam na construção da experiência e a problemática de tradução e fixação das narrativas em textos escritos, de modo que seja possível contemplar seus aspectos emergentes do melhor modo possível. Porém, algumas lacunas ainda podem ser percebidas nesse tipo de abordagem, e temos algumas tentativas de resolução.

Uma das principais defasagens, a meu ver, é a de trabalhar sobre as performances corporais, e, mais precisamente, como explorar um evento que é essencialmente efêmero. Hartmann (2004) também aborda essa limitação, sendo que uma possível resolução encontrada por ela é, de um lado, alçar duas perspectivas de abordagens oriundas do campo teatral – a da Etnocenologia e a dos *Performances Studies*. De outro lado, buscando uma leitura e compreensão das ações em seus contextos de narrativa oral, a autora se apoia na memória corporal e no conhecimento incorporado como um meio para tratar das ações dos corpos e da cultura como constituintes das performances narrativas. Essas bases servirão aqui para dimensionar minha própria pesquisa. Entretanto, ressalto que não só o contexto de pesquisa se diferencia, mas também o enfoque que dou em minha abordagem, qual seja, o de perceber as performances, principalmente corporais, como o sustentáculo que afirma e configura uma identidade específica.

A Etnocenologia é uma noção que vem sendo desenvolvida recentemente, tendo como principais representantes Jean-Marie Pradier, na França, e no Brasil, Armindo Bião. A Etnocenologia, conforme Pradier (1999: 29), é “a ciência da presença do vivo, uma disciplina devotada à descrição dos comportamentos emergentes, fundadores da identidade.” A Etnocenologia pretende dar conta, assim, dos eventos espetaculares. Segundo Bião, o espetacular remete ao “extracotidiano”; e acrescenta: é “o que vai além da vida cotidiana, ampliadora do jogo social e maior que a teatralidade repetitiva de todos os dias.”⁷⁹

Detenho-me, por um momento, na perspectiva de espetacularização, distinguindo-a, com base nas proposições de Bião (1999), da teatralidade. Conforme o autor, é preciso diferenciar esses dois níveis, sendo a teatralidade o resultado de uma tradição que é vivida (e

⁷⁹ BIÃO, 1990: 22-23 *apud*: Oliveira, 2006: 26.

por sua conjugação no presente enquanto vivência, nos remete ao seu caráter transitório), instaurada nos ritos cotidianos e em boa dose absorvendo as transformações sociais. Quanto à espetacularidade, esta seria a representação de investidas com a intenção de manipular a sociedade e organizá-la a partir do que resultam as formas espetaculares de interação social.

As Festas de Capela, no meu modo vê-las, tornam-se a própria tentativa de manipulação da sociedade (e das identidades) que, em tais circunstâncias, expressariam o que Pradier e Bião definiram por "espetacular", ou seja, “uma forma de ser, de se comportar, de se movimentar, de agir no espaço, de se emocionar, de falar, de cantar e de se enfeitar. Uma forma distinta das ações banais do cotidiano” (PRADIER, *In*: Bião e Greiner, 1999: 24). Uma última consideração pertinente nesse viés: se o objeto da Etnocenologia é o estudo, em diferentes culturas, dos Comportamentos Humanos Espetaculares Organizados (CHSO), em que medida suas proposições contribuiriam para esse estudo no sentido de fornecer chaves para a compreensão das relações entre corpo e produção simbólica?

Em comunicação recente, Jérôme Dubois (2009)⁸⁰ ponderou: “Como e porque pensa-se com o corpo?” John Blacking, na área da Etnomusicologia, já formulava pergunta semelhante: “a que ponto o homem pensa com seu corpo?” Interessa reter aqui a posição central que o corpo adquire nesse desdobramento, sendo que Marcel Mauss é chamado à cena em defesa das “técnicas do corpo”, inspiradoras de tantas teorias. Mas esse é um ponto que retomarei mais à frente.

Retornando à problemática de abordagem das experiências como totalidade, Hartmann (2004) propôs também verificar os *Performances Studies*, ou seja, os estudos da Performance desenvolvidos na vertente norte-americana cujo principal representante é Richard Schechner (1988, 1992), pesquisador teatral que trabalhou com o antropólogo Victor Turner. Essa parceria contribuiu significativamente tanto para os estudos teatrais quanto para os antropológicos. Numa abordagem interdisciplinar e intercultural, Schechner vai focalizar as práticas universais do comportamento humano. O recorte que mais especificamente me interessa nessa abordagem é o que o autor vai chamar de “comportamento restaurado”. Para Schechner (2003: 25-27), a performance pode ser entendida de diversas maneiras, no ritual, nas artes e no cotidiano, porém o processo chave para todo tipo de performance seria o “comportamento restaurado”, quer dizer, todas as performances são feitas de comportamentos duplamente exercidos, “ações performadas que as pessoas treinam para desempenhar, que têm

⁸⁰ “Para uma Cenologia Geral”; Comunicação proferida no Colóquio Internacional de Etnocenologia. Belo Horizonte, 2009.

que repetir e ensaiar.” Nesse sentido, o comportamento restaurado corresponde a um comportamento que adquire uma forma precisa, utilizando-se de “pedaços de comportamento” já vivenciados; essa dimensão implica numa espécie de reprodução do próprio comportamento (sendo redimensionado), pois esse “pedaço”, digamos uma sequência de ações, já foi exercida ou mesmo ensaiada anteriormente. Isso significa que o ator tem maior domínio sobre essas ações, mas, ao mesmo tempo em que a insere em outra situação, torna-se instável.

Dessa forma, afirma-se a impossibilidade de reproduzir tal comportamento, ou seja, toda situação de performance será sempre única, uma vez que a situação nunca será igual à anterior por diversos fatores, tais como espaço, tempo e outras variantes. Assim, uma performance sempre está sendo re-criada e, para sustentar-se frente a um espectador, precisa também convencê-lo de sua vivacidade. Creio que aqui se instaura uma complexa dialética: algo já experimentado é restaurado em outro contexto e, portanto, redimensionado, sendo que, para ser crível, tem de se legitimar. Mas legitimar-se em quê? Não será na própria performance, enquanto competência? E não será o corpo-voz o sustentáculo da ação, que por vez redimensiona o comportamento no espaço-tempo presente? Resumo, portanto, minha perspectiva: interessa-me ver o corpo em situação de performance.

Nesse trajeto, alguns estudos sobre o corpo serão pertinentes para alinhar as discussões posteriores. Início com o clássico ensaio de Mauss, sobre “As Técnicas do Corpo”. Na abertura deste, Mauss (1935: 401) explica que as técnicas do corpo se referem às “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” Parece-me que o autor sugeria que através de cada cultura, contemplando seu contexto específico, poderia haver uma reapropriação das técnicas do corpo, o que reforçaria seu modo cultural. Portanto, tanto indivíduos quanto uma cultura de modo geral poderiam ser identificados por suas técnicas corporais. Os vários exemplos citados por Mauss são iluminadores, como as formas de caminhar ou a marcha durante as guerras, ou ainda a postura adquirida por uma jovem através da educação em um convento; trata-se da dimensão da pedagogia para o corpo, ou de uma educação ou adestramento. Um conceito importante neste ensaio é o de *habitus*, utilizado pelo autor para “referir-se à soma total de usos culturalmente padronizados do corpo” (CSORDAS, 2008: 109). Para Thomas Csordas, Mauss teria antecipado como o paradigma da corporeidade seria mediador das dualidades fundamentais – como mente-corpo –, afirmando que o corpo é “o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza” (CSORDAS, 2008: 109).

O trabalho de Csordas é bastante importante para esse estudo. O autor argumenta em favor da corporeidade como paradigma para o estudo da cultura e do sujeito: para ele, o corpo não é objeto a ser estudado em relação à cultura, e sim ao sujeito da cultura, a sua base existencial. Com estudos no campo da religião, Csordas argumenta que os corpos são produzidos culturalmente, mas não são totalmente determinados pela linguagem, atuando nessa produção um conjunto de referentes culturais e experienciais. O autor propõe, portanto, elaborar um paradigma não-dualista da corporeidade para o estudo da cultura, sendo que os conceitos de “pré-objetivo” desenvolvido nas bases fenomenológicas por Merleau-Ponty e de *habitus*, desenvolvido por Bourdieu, com referentes na produção simbólica, guiarão sua análise no domínio empírico da experiência e prática religiosas.

O conceito de *habitus* se torna importante também para esse trabalho. Essa noção, desenvolvida por Bourdieu (1977), é definida como “um sistema de disposições duráveis”, princípio inconsciente e coletivamente interiorizado para a geração e estruturação de práticas e representações. O *habitus* pode ser entendido objetivamente como uma estratégia de atuação, mas que, principalmente, se refere à intervenção humana no mundo, através de pensamentos e de ações não premeditados, a qual é dada de acordo com a experiência particular de vida adquirida pelo indivíduo até o momento em que se dá essa intervenção. Sendo assim, o *habitus* não é produto de uma estratégia premeditada, mas um sistema socialmente constituído de estruturas cognitivas e motivacionais, uma atitude que aparenta ser natural ao ser humano, mas que foi socialmente construída no decorrer de sua existência.

O paradigma da corporeidade ou *embodiment*⁸¹ que Csordas defende nega que a única possibilidade de os sujeitos se conectarem com o mundo seja através da linguagem; ele afirma que o sujeito só pode se conectar com o mundo na condição de ter, anteriormente, trazido sua experiência de “estar no mundo” para a linguagem. Portanto, parece-me que o que está em jogo na obra de Csordas é a experiência corpórea, para além das representações e dos discursos: o corpo torna-se o *locus* da cultura, meio de experimentação, do fazer-se humano. Segundo Csordas (2008: 17), o nexos entre símbolo e experiência é enfatizado na existência de uma retórica na performance, através da qual os símbolos moldam os significados para os participantes, e, portanto, a retórica adquire o poder de persuasão imanente na ação simbólica e na performance ritual.

⁸¹ Na versão original, Csordas utiliza a palavra *embodiment*, que foi traduzida para o português na obra “Corpo, Significado, Cura” como *corporeidade*, sendo digna de uma nota de rodapé devido às discussões suscitadas sobre qual a melhor tradução. Em alguns outros trabalhos também teria sido traduzida por “incorporação”, “corporificação”, “encorporificação” (Cf. Csordas, 2008).

Nas abordagens recentes sobre performance, de acordo com Bauman, o enfoque se concentra na lingüística, destacando-se a ação poética, que, na maneira de ver do autor, só pode ser ação, quer dizer, “toda poética é poética em ação, à medida que toda expressão lingüística é situada, socialmente constituída e polifuncional” (BAUMAN, 2008: 5). A revisão que Hartmann (2004) faz dos estudos da performance evidencia claramente que Bauman não aborda questões corporais. Quanto à performance chamada “cultural”, na distinção operada por Bauman (2008: 3) e Langdon (1994), esta se delimitaria em ocasiões em que os significados e valores de uma dada sociedade “recebem forma simbólica, são corporificados, performados e exibidos perante uma audiência.” Em outras palavras, trata da relação “cultura-sociedade-performance”. Regina Pollo Müller (2000) discute o tema da transmissão de conhecimento em sociedades indígenas a partir da experiência social de seus membros, contextualizada historicamente e realizada no âmbito de performances culturais⁸². A performance cultural expressa sua relação com um sistema social ou configuração cultural por meio da reciprocidade e reflexividade. Segundo a autora, o conceito de performance cultural na perspectiva de seu objeto de estudo – um ritual – é utilizado “a fim de se salientar um aspecto, em particular, dessa experiência social, a experiência estética, e a forma estética em questão: performance e processo na ação ritual”, justificando-se porque

na perspectiva teórica e de acordo com o tema da pesquisa realizada, busca-se considerar esta forma como a estrutura (*frame*) a partir da qual conteúdos dados da cultura (noções e valores), a tradição ou o passado são reelaborados, num presente, com vistas a um futuro, a se garantir a continuidade e reprodução em processo, o modo pelo qual a sociedade se coloca perante a história. (MÜLLER, 2000: 166-167)

Nesse sentido, o que está sendo evidenciado é o caráter experiencial e processual do rito, sendo salientada a fase reparadora, entre o liminar e o liminoide⁸³, conforme desenvolvido por Turner (1982) em relação aos dramas sociais. Assim, as performances culturais são definidas como “experiências concretas” e “unidades de observação”, ou seja, “constituintes elementares” da cultura, pois possuem “uma medida de tempo limitada, ou pelo

⁸² O conceito de performance cultural, conforme utilizado por esta autora, provém da obra de Turner (1988). Turner, por sua vez, utiliza-se da noção de “realizações culturais” para aludir a esse tipo de performance. A denominação “realizações culturais” é tomada de empréstimo por Turner dos trabalhos de Milton Singer (1958).

⁸³ Turner distinguiu o fenômeno da liminaridade trazido à experiência no contexto sociocultural das chamadas “sociedades tradicionais” dos fenômenos culturais encontrados nas “sociedades complexas” ocidentais, tais como práticas artísticas ou esportivas. Nessas sociedades complexas, Turner identifica as práticas como acontecimentos que se configuram à parte do todo social e estão mais voltados às expectativas individuais de diversão e entretenimento e, a partir da noção de liminaridade, o autor vai desenvolver o conceito de ‘liminoide’, demarcando as diferenças e semelhanças entre ambos os fenômenos. Segundo Alves (2005): “Munido desse novo conceito, ‘liminoide’, é que Turner (1982) dedicou esforços no sentido analítico e interpretativo da dimensão simbólica das sociedades complexas. Desse modo, deslocou a ênfase de uma ‘teoria dos dramas sociais’, voltada para o exame das ‘sociedades tradicionais’, para a ‘teoria da performance’, mais precisamente a da ‘performance cultural’.”

menos um começo e um fim, um programa organizado de atividades, um conjunto de atores, uma audiência e um lugar e ocasião de performance” (TURNER, 1988: 23 *apud* MÜLLER, 2000: 167). É interessante notar como a autora vai tecendo sua análise sobre os corpos em performance, utilizando-se, para tal, das qualidades de movimento⁸⁴ e cotejando as possíveis significações de cada movimento do corpo no espaço. Embora em meu trabalho não pretenda utilizar a mesma base reflexiva para análise, importa perceber de que modo os corpos se relacionam entre si e com o espaço e como proporcionam a experiência, nas ações corporais e vocais, sendo essas passíveis de transmissão.

Minha perspectiva de análise sobre as Festas de Capela gira em torno destes dois polos – a performance cultural e a performance enquanto comunicação habilidosa ou como ato performático. No primeiro caso, estará em jogo a festa em sua totalidade, como evento comunicativo em que as relações sociais e culturais são expressas, em que os atores performam em conjunto, balizando o sentido da festa e resgatando seu contexto histórico. A segunda abordagem pretende contemplar as performances produzidas por indivíduos, não necessariamente isoladas, mas que, amparadas pelo contexto, demonstram sua “comunicação habilidosa”. Nessa análise serão contempladas, precisamente, as narrativas corporais. Gostaria de ressaltar, no entanto, que não vejo as duas abordagens sobre as performances de forma dicotômica; ao contrário, parecem-me complementares à medida que eu, pesquisadora, posso dialogar com ambas as formas de “ver” meu campo e, em seguida, pelas formas como o campo se apresentou a mim.⁸⁵ Cabe ponderar, nesse sentido, se esta divisão entre uma ou outra forma de análise não é uma opção dos pesquisadores, guiados por suas afinidades.⁸⁶

Portanto, a ideia central desse trabalho é focar como uma identidade – essa “identidade italiana” – é transmitida e perpetuada através das performances orais e, principalmente, corporais. O palco privilegiado para ocorrência das performances são as Festas de Capela, em seus desdobramentos espaço-temporais, pois compreendo que nesses momentos se intensificam todas as características do grupo, sendo refletidas através das performances por eles produzidas. De certo, se algo é produzido, o é por alguém e para

⁸⁴ “Qualidades do movimento” é um sistema desenvolvido por Rudolf Laban (1978), no qual o autor faz um estudo sobre os elementos constituintes dos movimentos. Sua base está no paradigma de que, todo movimento, seja na vida cotidiana, no trabalho ou lazer, é sempre regido pelos mesmos elementos. Esses elementos que constituem os movimentos, em diferentes combinações, são: espaço, tempo, peso e fluência.

⁸⁵ Hartmann (2004) é referência nesse sentido, pois essa autora, em seus trabalhos, conjuga ambas as perspectivas de análise de forma complementar.

⁸⁶ Estou ressaltando esse aspecto porque, ao participar de um congresso nesse ano de 2009, apresentou-se para mim um campo de tensão entre pesquisadores que se dizem dessa ou daquela “linha”. Opto por não me inserir em uma ou outra, ou ainda outras existentes, pois acredito que, ao fazer tal escolha, estaria negando informações observadas em campo.

alguém; assim temos como produtores principais dessa investigação o próprio grupo, e, como consumidores, todos os que participam dessas manifestações festivas, sejam indivíduos do próprio grupo (na condição de participante), sejam provenientes de outros municípios ou regiões. Embora realize essa distinção, é preciso relativizar o seguinte: produtores só são produtores (e nesse sentido me refiro inclusive à produção festiva) porque há um público consumidor; mas se mudarmos o foco de observação, entendemos que só há produção porque há perspectiva de consumo. Desse ponto de vista, os consumidores tanto forjam um espaço de produção como também se tornam produtores (talvez mais de discursos) e colaboram com a legitimação do produto. Nosso “produto”, aqui, em última instância, é a configuração de uma identidade italiana.

2.1 Jogos e Diversões... Mas “a Festa Mesmo era a Religiosa”

Cabe fazer notar que, a título de chamada, evoco uma fala do campo para esse subcapítulo. A ideia é demonstrar, no decorrer desse item, que do ponto de vista local tudo pode ser “festa”, mas esmiuçando-as em suas composições e, principalmente, buscando compreender seus significados para o grupo, chegamos a diferenças cruciais. A estrutura organizacional da festa, os elementos que as compõe, suas finalidades, ideologias, seu desenvolvimento, seus ritmos etc. serão os aspectos apresentados aqui.

Como ponto de partida, recordo o desfile ocorrido em comemoração ao Centenário do Colégio Bom Conselho. Naquele caso específico, uma história ia sendo contada e, ao mesmo tempo, encenada ou representada para os espectadores (para si mesmos e para eventuais pessoas “de fora”). Nesse “espetáculo” estavam em evidência memórias e histórias bem como elementos concretos da cultura local, ainda que resgatados do tempo passado, como roupas, utensílios domésticos, trabalhos manuais – crochê, confecção de chapéus etc., instrumentos musicais, como a gaita e outros.

Nesse apanhado sobre os tipos de festividades evidenciados em campo, aponto agora para outro evento bastante importante, o 4º Festival da Uva e das Águas, que ocorreu nos meses de janeiro e fevereiro de 2009⁸⁷, notadamente época de colheita da uva, coincidindo com a estação do ano – verão – propícia à exploração dos recursos naturais, como os

⁸⁷ O Festival ocorreu entre o período de 16 a 25 de janeiro, comemorando a safra de uva branca, e de 15 a 22 de fevereiro, com a safra de uva tinta.

balneários. Nesse caso, estamos falando de um tipo de festa classificada como festival, pois apresenta características bem marcadas: é elaborado em edições, é composto por duas partes em épocas correspondentes à colheita do produto-base (a uva), oferece à venda esse produto e seus derivados, tem a participação da rainha e princesa do Festival e agrega outras atividades, como concursos e campeonatos, em sua programação. Assinalarei aqui apenas dois momentos do festival, o primeiro relativo à abertura solene, ocasião em que uma personagem, *El Succon della Nonna*, surge em meio às formalidades, e o segundo, relativo às atividades esportivas, que ocorre paralelamente ao festival.

Para se compreender a estrutura deste evento e de onde emergem os pontos destacados por mim, farei uma breve descrição de sua organização, estrutura e atividades. Acompanhei apenas a primeira parte do Festival (em janeiro), da qual resultam estas observações. Este festival foi iniciado no ano de 2006, como iniciativa de retomada das antigas festas que eram realizadas no município por ocasião da colheita da uva, já que o município fora um expoente na produção de uvas e vinhos até, aproximadamente, o início do século XX⁸⁸. A promoção desta festa na atualidade é resultado de uma proposta de planejamento para o desenvolvimento do turismo rural no município, uma alternativa aos meios de produção convencionais, como indústria ou agricultura. O festival contempla duas localidades de Silveira Martins – que teriam sido escolhidas por possuírem potencialidade para o desenvolvimento desta proposta –, a Linha Val Feltrina e a Linha Val de Buia. Há nessas localidades vinícolas e balneários, o que faz delas pontos estratégicos para o desenvolvimento de ações desse cunho e sugerindo também o nome do festival.

A ideologia do Festival centra-se na proposta de desenvolvimento sustentável da região, contemplando ações para a divulgação de pontos turísticos e de produtos locais, bem como para comercialização destes últimos. Essas ações ocorrem sob a perspectiva de algumas intervenções, como cursos aos proprietários rurais, viabilizando informações sobre a produção vinícola, em técnicas modernas e também de cuidados especiais na recepção de turistas e no incremento à culinária.⁸⁹ Portanto, a realização do festival foi sediada em Linha Val Feltrina –

⁸⁸ A perspectiva de retomada das “festas de antigamente” me foi apontada pela diretora de turismo, vinculada à Secretaria de Turismo Municipal, e através dessas palavras percebi a ideologia do festival e os dados de organização. Porém todas essas informações foram por mim avaliadas durante as observações, tanto na participação do evento quanto na análise do material gráfico referente ao evento.

⁸⁹ Não posso omitir meu espanto ao ouvir que foram oferecidos aos “colonos” cursos de culinária, para incrementar o cardápio, e mesmo de recepção aos turistas, uma vez que a comida, chamada “típica”, faz jus ao modo como é preparada. Da mesma forma, o anúncio de que fora oferecido aos indivíduos um curso para “receber melhor os turistas” veio acompanhado de certa ironia. Parece-me importante e válido informar aqui que o sentido pejorativo dado ao termo “colono”, como homem rude ou de pouco traquejo social, ainda prevalece, em especial quando é provindo de classes econômicas ascendentes ou urbanas.

esta com maior número de atividades – e na Linha Val de Buia. Porém, a abertura solene se deu na praça municipal, na zona urbana, contando com tendas nas quais havia venda de produtos, com *show* musical de estilo nativista e um concurso aberto ao público – *Magna Uva*, literalmente “Come Uva”, no qual a pessoa que ingerisse maior quantidade de uva em dois minutos seria a vencedora⁹⁰. Nas localidades situadas na zona rural, as atividades seriam jantares, almoços, apresentação de um espetáculo teatral e torneios de bocha e futebol.

Um dos momentos que chamou minha atenção na abertura do festival foi quando o mestre de cerimônias, que estava vestido formalmente durante a leitura do protocolo, apareceu vestido com roupas diferenciadas, quer dizer, dentro do contexto solene e festivo em que aparecem poderiam ser consideradas como extravagantes (ver foto abaixo). Pude conversar posteriormente com esta “figura”, Sr. Pedrinho Paulo Sartori. Ele me explicou que sua personagem foi apelidada de *Succon della Nonna*, em meio ao seu trabalho (ele é radialista e animador de eventos), e foi-lhe carinhosamente atribuído. *Succon della Nonna* pode ser traduzido literalmente como “Abóbora da Nona”, que traz uma conotação de “menino tolo que vive grudado na saia da avó”.

Seu “traje” ou figurino é o seguinte: usava um chapéu de palha enfeitado com folhas de batata, que é o produto representante da economia local; uma camisa xadrez de cores avermelhadas e sobre ela um colete, que juntamente com a calça na altura do tornozelo, formavam a combinação listrada em tons de cinza; sobre o colete, uma “*fatiota*” de saco de estopa, uma espécie de bolsa geralmente utilizada para depositar as batatas. A *fatiota* estava ainda enfeitada com folhas de uva, em homenagem ao festival e, para finalizar, um pequeno e notório brasão, a abóbora, contendo a inscrição *Succon della Nonna*. Sua performance ao reaparecer perante o público em tal personagem pode ser dimensionada como um resgate do contexto histórico local. Os movimentos que no início da cerimônia eram contidos e a voz solenemente pausada agora eram substituídos por gestos amplos e a invocação constante do grande público. O primeiro destaque de sua performance, nesse contexto, ocorreu ao final do pronunciamento do prefeito municipal; ainda em tom solene, o mestre de cerimônias anuncia a presença “muito gratificante” de crianças “futuro da nossa Silveira Martins e do nosso Brasil” e das “nossas nonas”, ao passo que, ao anunciar a presença de “nonas”, ele se reporta apontando e nomeando uma senhora sentada à frente. Através de tal evocativo homenageava

⁹⁰ Faço notar que houve grande esforço da organização do concurso para que mulheres se inscrevessem. Até 15 minutos antes de iniciar o concurso, nenhuma havia se inscrito. Por insistência da comissão organizadora, uma jovem se inscreveu e, depois dela, outra senhora. Para o espanto e indignação dos concorrentes de sexo oposto, a jovem foi a vencedora, o que causou muitos comentários depois, tanto de homens quanto de mulheres, a maioria deles desacreditando ou ironizando o fato de o ganhador ser do sexo feminino. Em outro momento farei algumas ponderações acerca das diferenças de gênero neste grupo.

todos os representantes legítimos dos imigrantes italianos. Na sequência, ele invoca o povo para, “neste momento de ardor”, cantar “não mais o hino nacional, não mais o hino de nosso time, não mais o hino de seja o que for, mas o nosso hino, da **nossa querida cidade abençoada** por Deus... o hino de Silveira Martins [...] o hino do município **berço da Imigração Italiana**”. Podemos ver nessa fala os elementos evocativos do passado, bem como elementos valorativos atribuídos constantemente ao grupo, enquanto demarcadores identitários. Após o hino, como num crescente de sua atuação, em que a personagem vai ganhando espaço em meio às formalidades, como o próprio mestre de cerimônias reconhece, “fugindo ao protocolo”, invoca toda população presente: “nós merecemos um *schoca man*”, ou seja, uma salva de palmas. Podemos notar como essa personagem vai modificando o espaço, ao mesmo tempo em que vai se apropriando dele, modificando o tom de sua fala e interagindo diretamente com o público.



Figura 17 - Personagem *Succon della Nona*, acompanhada da princesa e rainha do Festival.

O ápice dessa performance, a meu ver, está no momento em que, anunciando o concurso “*Magna Uva*”, a personagem assume totalmente a conduta da fala, dirigindo-se diretamente às pessoas ou grupos, desafiando-os a participar do concurso, sendo que se dirigiu de modo especial ao “pessoal da Associação Italiana, do *Circolo* de Santa Maria, do Consulado Italiano [...] e à **italianada** de Silveira Martins”. Através dessa convocatória, fica claro o apelo, bem como a predominância, do demarcador étnico-identitário. Para finalizar esse momento de passagem e consolidar seu novo *status* frente ao evento e ao público, não mais o mestre de cerimônias, mas sim o próprio *Succon della Nona* despede-se (momentaneamente): “Um abraço, *un strucon e saluti a tutti quanti*” (“um abraço, um apertão (abraço) e saudações a todos”). Nesse percurso, podemos perceber como surge e vai se desenvolvendo esta personagem, tomando as rédeas da condução do evento e mesclando o espaço de festividade presente com elementos do passado e da identidade étnica, mais explícitos à medida que recorre a 1) situar o espaço – “berço da Imigração Italiana”; 2) identificar quem são os participantes e o próprio grupo – “italianada”, representantes de entidades da etnia italiana, os nonos, nonas etc.; e 3) incluir de forma crescente palavras do dialeto italiano em suas falas, sendo que na despedida a frase é

quase completamente elaborada por palavras do dialeto. Além disso, as articulações do pronunciamento podem ser percebidas: o condutor do discurso se inclui – “nós” – ao evocar a população para receber os aplausos, para cantar o hino etc., e também elabora uma estratégia de envolvimento da população adjetivando o momento da festividade – “um momento de ardor, de profunda sensibilidade humana”, ou ainda ao ressaltar o hino do município.

Uma última observação referente a esse momento, na figura da personagem ali apresentada: seu traje ou figurino. Já descrevi acima sua vestimenta; cabe ressaltar agora que essas roupas são reconhecidas como de “antigamente”. Luciana Chianca (2001, 2007) nos apresenta o universo das festas de São João em Natal, Rio Grande do Norte; nessas festas a autora apresenta as tensões identitárias que se criam em torno das representações e de suas personagens, “os matutos”. A figura do matuto definiu-se, segundo a autora, pela simplicidade, uma referência explícita das condições econômicas dos migrantes, cuja dança da quadrilha bem expressa. A simplicidade da personagem “matuto”, apresentada na festa, é acentuada pela suas vestimentas, em geral de tecido de baixo custo, ou roupas com remendos, confecções com pedaços de tecido etc. Nessa personagem que eu apresento, a lógica não é diferente: é o estereótipo dos imigrantes em condições econômicas precárias, as calças mais curtas do que a perna (economia de tecido ou roupa menor que o corpo), de botinas quase sempre em pedaços, roupas em xadrez ou listradas (tecido menos custoso), um chapéu de palha sobre a cabeça (feito pelas mulheres e bom para o trabalho sob o sol). Esses elementos que demarcam, assim como Chianca (2007) apontou, a retomada de roupas (e aqui utensílios também) de família que estavam encarceradas em armários, como um modo de recuperar a identidade de imigrante, um indício da relação da festa com o passado que se deseja, mais do que revisitar, talvez exaltar, afirmar e reconstruir, valer-se daquele como modelo para o presente e futuro.

Em relação às atividades esportivas, ou modalidades de divertimento coletivo, parece-me pertinente fazer algumas ponderações. Embora os torneios fizessem parte do programa do festival e eu pudesse considerá-los em sua dimensão competitiva, à semelhança do concurso *Magna Uva*, referido anteriormente, ao acompanhar o desenrolar dos jogos que compunham o torneio, percebi que estes se configuram como uma ação à parte do restante do Festival. Em virtude desta desconexão com as demais atividades, poderia classificá-los como *festividades*, aludindo também à grande quantidade dessas atividades e sua importância no contexto local; muito embora por se apresentarem sob enquadres histórico-culturais, referindo-me principalmente ao jogo de bochas, esses torneios podem ser encaixados dentro do festival. Para os participantes dos torneios, esse é mais um momento de jogar, dado que a maioria dos

jogadores pratica nos fins de semana e participa em torneios locais ou regionais. Cada uma das atividades se apresentava como atividade independente, cabendo sua execução à comunidade onde era realizada – ambos os torneios na Linha Val Feltrina. Já a participação do público se restringiu a: 1) indivíduos do centro urbano do município; 2) de outros municípios; e 3) da própria comunidade ou de outras comunidades de Silveira Martins. O que percebo, nesse sentido, é que não houve maiores “trocas” entre comunidades locais. Parece-me que isso é devido ao caráter desse evento: um evento turístico, com fins lucrativos, ao contrário das Festas de Capela que, mesmo visando lucros, têm a função de revertê-los, parcialmente, para a própria comunidade. Quanto ao público participante, destaco quem eram os jogadores e quem eram os espectadores. Tanto nos jogos de bochas quanto no de futebol, os times eram compostos apenas por pessoas do sexo masculino; para o torneio de futebol, até foram abertas inscrições para times femininos, mas não houve inscritos. Já para apreciação destes, no torneio de bochas, continuava a predominar a presença masculina, e, no de futebol, a presença feminina era bem maior.

Creio ser relevante apontar para a representação do grupo acerca dos jogos em questão – bochas e futebol –, configurados como opostos. No capítulo anterior citei, com base no trabalho de Ancarani (1900 *in* ISAIA; SANTIN, 1990), que os jogos de cartas e de bochas eram modalidade de divertimento entre os colonos-imigrantes. No momento presente, por ocasião desses torneios percebi como tem se mantido e transformado neste tempo as significações dessas modalidades. Explico: o jogo de bochas é tido entre o grupo como tradicional, quer dizer, um dos mais antigos, praticados desde a chegada dos imigrantes, e que tem passado de geração em geração, basicamente através do ensino familiar. Já o futebol é compreendido como recente, mais “moderno” (entra em questão também a denominação “esporte”); em suma, perante o grupo sua representação é “coisa de jovem”. Em contrapartida, o jogo de bochas é a representação de “coisa de velho”. Mas essa representação dicotômica se desfaz quando, ao acompanhar ambos os torneios, pude verificar que essa classificação não comporta toda a realidade. As fronteiras entre “jogos de velhos” e “jogos de jovens” começam a ser borradas na percepção de alguns indivíduos, notadamente os mais jovens, ao proclamarem-se perpetuadores da “tradição”, e entre alguns de mais idade, que esforçam-se em crer que o “seu jogo” também se perpetua através de jovens.⁹¹ De certo modo, aqueles jovens reificam o caráter “tradicional” do jogo de bochas, tomando para si o encargo

⁹¹ Algumas vezes ouvi comentários sobre um jogo – o jogo da mora – que era muito comum entre os mais antigos e que agora ninguém mais sabe jogar. A tentativa parece ser de não permitir que aconteça isso com o jogo de bochas. Durante a Festa na Capela de Linha Seis, um grupo de senhores fez o jogo de mora, só para me mostrar, mas lá também não se joga mais: era coisa dos antigos.

de perpetuá-lo (e junto com o jogo toda uma carga de identificação com suas raízes na história do grupo). Evidentemente, isso não se configura numa obrigação explícita, pois também há o gosto por aquela prática; estão no jogo porque gostam, porque aprenderam a gostar. Durante as partidas, pude conversar com um grupo de jogadores, entre eles alguns bem jovens, que afirmaram ter paixão pelo jogo de bochas, e, ao olhar para um menino que compunha o time, percebi que se orgulhavam dele e o diferenciavam “dos outros” meninos de sua idade. É um símbolo de distinção e, obviamente, de inclusão a um grupo, cuja representação se faz sentir.

Outra característica importante aqui é a da técnica do jogo de bochas. Conversando com o grupo de jogadores de bocha, questionei-os se havia alguma técnica específica para a aprendizagem do jogo e para obter um bom desempenho como jogador. Essa questão emergia diante de minha curiosidade quando um senhor, apontando para outro, disse: “aquele [apontando] tinha ido tentar ser profissional, tinha ido até para Santa Catarina”. Ninguém me confirmou que houvesse uma técnica específica de aprendizado, ou treinamento formal; todos me contaram suas histórias cuja variante eram apenas os nomes das figuras, ou seja, todos eles aprenderam “em família”, fosse o pai, o tio, o irmão ou um amigo. Mas o jogo bochas, em especial, era muito mais do que divertimento: se apresentava através dele todo um jeito de se relacionar com o outro – companheiro de jogada, representante do time, onde cada um dos integrantes é destinado a um tipo de atirada de bocha, dadas suas aptidões – e de relação consigo mesmo – a cobrança pela perfeição na jogada, a competição, a concentração e disposição corporal.

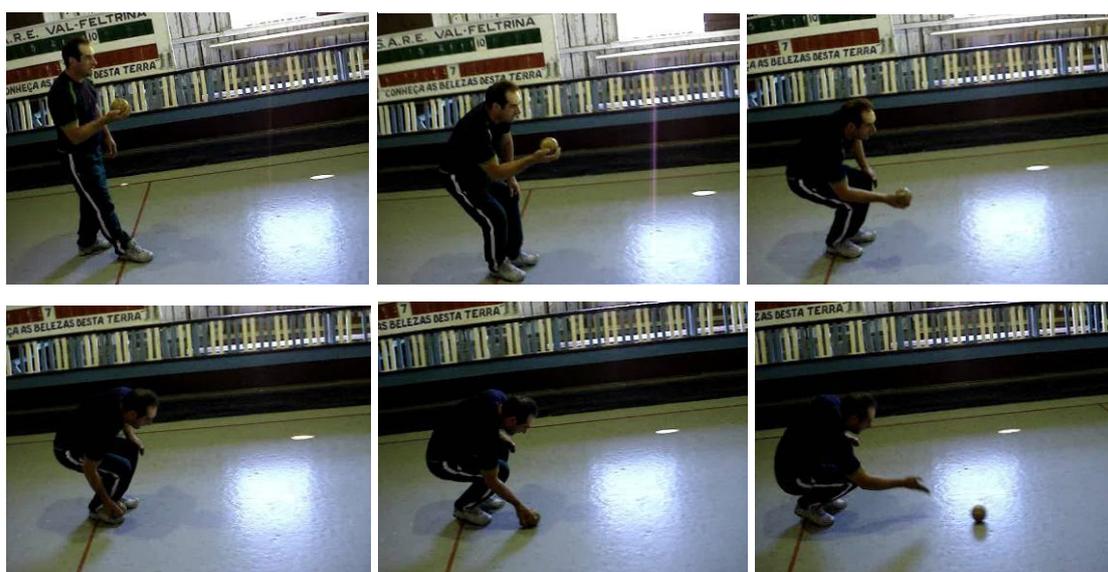


Figura 18- Sequência 1: jogada de bocha rasteira.

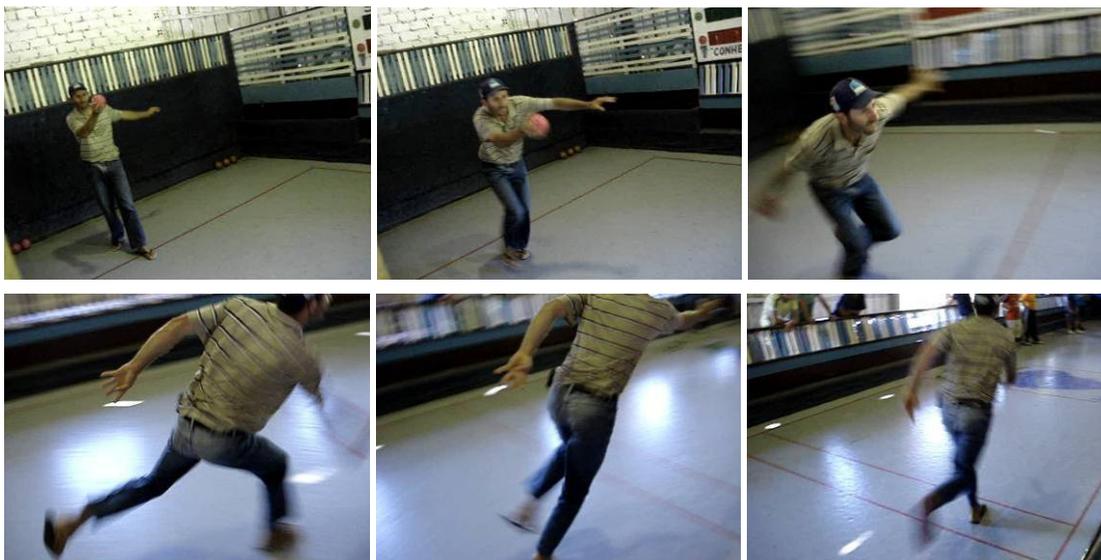


Figura 19 - Sequência 2: jogada de bocha lançada no ar – “bater” [ou estourar].

Esses modos de jogar e de se relacionar também dizem respeito a um *ethos* do grupo, de modo que diversão também é trabalho, pois no jogo também é preciso um esforço (diferente daquele empregado para produção), sendo, mais uma vez, evidenciado um espírito de guerreiros ou persistentes que se associa à imagem do colono, que também se divertia com as bochas e as cartas. Embora não estivesse incluído como modalidade competitiva, o jogo de cartas estava também presente, e em grande escala. Em ambos os dias de torneio, no salão de Val Feltrina, as cartas giravam de mão em mão. O mais fascinante disso é que as pessoas presentes no torneio de bochas (que ocorria dentro do salão) se revezavam entre assistir ao jogo de bochas e assistir ao jogo de cartas, ou mesmo entre jogar um ou outro. No jogo de cartas é importante assinalar que os principais jogadores eram de idade bastante avançada e poucos os jovens que participavam. Já no jogo de bochas, estritamente no torneio, eram poucos os senhores de idade, embora fora da competição eles estivessem sempre dentro da cancha.



Figura 20- Senhores jogando cinquillo e, atrás deles, alguns que observam, se revezando entre o jogo de cartas e bochas.

No carteadado, aproximei-me para tentar a sorte de conversar com aqueles senhores, mas minha “jogada” não foi tão boa... Perguntei-lhes (após o fim da partida) sobre o funcionamento do jogo – eles estavam jogando cinquillo –, mas a única resposta que obtive foi a seguinte: “o

cinquillo se joga em cinco” [pessoas]. Não tive tanta sorte quanto Hartmann, que pôde se inserir no universo de sua pesquisa através de um carteadado, ainda que de truco; eu realmente não sabia como se jogava, e, portanto, fui excluída. Além disso, é preciso ponderar que em apenas um único momento vi mulheres sentadas à mesa jogando cartas, mas, ainda aí, jogavam entre si. Embora tenha perguntado posteriormente para outros senhores, os quais havia visto jogar, nenhum deles me disse **como se jogava**; no entanto, vários deles me disseram que **só se pode aprender a jogar, jogando**.

Para mim, esta é uma chave de compreensão deste grupo, a dimensão prática das coisas, inclusive do aprendizado. É neste processo de “ver e fazer” que subsidio minha interpretação, que se desenvolverá ao longo dessa dissertação: há uma pedagogia que se desenvolve em silêncio, na prática, precisamente corporal, evidenciando um modo de saber fazer as coisas, nesse caso, um modo de saber jogar. Também é possível pensar nesta situação da perspectiva das “artes de fazer”, como manifestou Certeau (1990), que preponderam neste universo, como táticas de resistência e continuidade. O movimento que acompanhei nestes dias em que estive naquele salão era impressionante para mim, pois, quando a cancha não estava ocupada por adultos, estava por crianças, que também rondavam as mesas de jogo de cartas. É essa dimensão do aprendizado, algo que não é falado, ensinado cartesianamente, e sim de que é aprendido com todos seus sentidos, principalmente com o corpo, o qual aprende os macetes da jogada, a blefar nas cartas ou a “bater” e a rastejar com as bochas, que também foi sendo evidenciado nas Festas de Capela, embora sob outras ações ou em outras atividades.



Figuras 21, 22- Crianças jogando bochas na cancha.

Quanto ao jogo de futebol, que ocorreu em um campo de gramado um tanto improvisado, nada convencional (um espaço que servia cotidianamente de potreiro, onde as vacas pastam), e circundados por morros em todos os lados, faço apenas uma consideração: no último dia do Festival e, portanto, quando estava ocorrendo o torneio de futebol, um

“incidente” antecipou o fim do evento. Uma briga em campo envolveu sobremaneira todos os espectadores. Nem mesmo o esquema de segurança presente no evento pode conter o motim. As pessoas gradualmente foram se retirando do campo, alguns já embriagados tentavam provocar outros focos de tumulto, como um jovem que se dirigiu ao alto do morro e despiu-se. Depois desse clima de tensão e principalmente por estar cansada e sob um sol escaldante, retirei-me do campo para o salão, encontrando novamente os senhores de cartas empunhadas e jogo na mão. O que assinalo, a partir desse fato, é a repercussão na vida cotidiana, buscando dimensionar o que acredito ser um aspecto importante no grupo. No bolicho do “Seu Zanini”, na estação rodoviária, na praça, no salão da Capela de Val Feltrina, e no salão de Linha Duas, a conversa girava em torno da briga em campo no final de semana.

Durante a semana pude acompanhar a movimentação criada e o despontar da conclusão que, na interpretação de alguns, era bastante óbvia: intrigas políticas estariam por trás do acontecido e, de modo mais ameno, cogitavam que tudo fora armado, premeditado, para acabar com o evento. Creio que esse seja um exemplo que situe muito bem as disputas, principalmente de ordem político-partidárias, sua reprodução e repercussão no cotidiano local e também nas festas seguintes.

A última consideração diz respeito ao título que nomeia esse item. São festas, são jogos, diversões... Mas “a festa mesmo, era a religiosa”. Relembro ainda as palavras de Ancarani (1900 *in* ISAIA; SANTIN, 1990: 74): “A vida social do colono é limitada às funções religiosas dos dias festivos. (...) A única diversão do colono vêneto é o jogo *delle bocce* [das bochas], acompanhado com frequentes libações de vinho nacional: os velhos jogando *tresette* [um jogo de cartas] e os moços dançando ao som da gaita”. Ainda há essa diferenciação entre o divertimento e as festas sagradas, porém, no contexto atual, essas fronteiras parecem estar sendo borradas na medida em que as práticas lúdicas vão sendo introduzidas nas comemorações sacras. Além disso, meu intuito é o de assinalar as semelhanças da festa como um jogo, lúdico e de divertimento, além de ter esta dimensão de sociabilidade de que fala Ancarani.

Nas festas que ocorrem nas capelas das comunidades, em homenagem aos seus santos, dificilmente haverá, ao mesmo tempo, jogo de bochas ou de cartas. Mas há exceções, como lugares improvisados para os jogos ou mesmo inclusão de outros tipos de diversão. Acredito que uma das principais diferenças das Festas de Capela – como tenho chamado – e as outras festividades, como a comemoração do Colégio e o Festival, reside na complexidade de sua organização, que necessita da formação de redes para sua produção e no seu caráter de religiosidade. Há, porém, outros demarcadores, como o que assinalo a partir dos jogos: essas

festas têm uma dimensão prática e, principalmente, não recorrem a representações estereotipadas da formação étnica do grupo, quer dizer, não há a evocação apelativa à história da imigração e formação do colono. A dimensão que se apresenta aqui é outra.

Retomo a chamada desse item e respondo com a declaração de S. Udilo, quando me contava das festas de antigamente:

Eu: Era assim uma vez? Como é que faziam festa?

Seu Udilo: Ah, a festa mesmo era a religiosa, né?

Eu: Era sempre?

Seu Udilo: Sim. Era o mês de setembro era Santa Corona, era Santa Corona, e.. em maio São Vito, São Vito. Era as festa religiosa. E senão era isso aí, de domingo a gente se divertia anssim. A diversão era dançá, jogá baralho, bocha na grama.

Essa fala não só demarca a importância da festa religiosa para o grupo como também assinala sua duração no tempo. Além disso, na fala de Seu Udilo, pode-se ver claramente a distinção entre festa – a religiosa – e divertimento – no fim de semana –, embora a festa também se caracterize pelo divertimento. Importante notar que sua memória não deixa escapar nem as datas nem o nome dos padroeiros que são homenageados. É sobre essas festas que me deterei agora, descrevendo-as e analisando-as.

2.2 Performance nas Festas de Capela

Nesse item trato dos dados etnográficos das Festas de Capela, das quais participei em Silveira Martins. Antes de prosseguir, cabe explicar brevemente o contexto de cada uma delas e por que estas foram contempladas em minha pesquisa.

Como já no primeiro dia em que estive em Silveira Martins tive em mãos um calendário festivo, por intermédio do Pároco da cidade, pude proceder a um mapeamento das Festas que estavam por ocorrer nos dias que se seguiam a minha estada em campo e acompanhar as datas de realização de cada festa que aconteceria no decorrer do ano.⁹²

Assim, as duas primeiras festas que participaria seriam: a Festa de Santa Inês, na Capela de Linha Duas, que se realizaria no dia 18 de janeiro, e a segunda seria realizada na Capela de Linha Seis Norte, esta em homenagem a São Valentim, na data de 01 de fevereiro. De certo modo, ter participado dessas duas manifestações festivas foi decisivo para o

⁹² O calendário encontra-se em anexo. Ver ANEXO C.

encaminhamento dessa pesquisa, pois, a partir delas tomei a decisão de que apenas aquelas festas que se realizassem em capelas seriam “objeto” de minha pesquisa. Porém, não me detenho apenas nestas, pois acredito que o que o campo me mostrou, tanto nas múltiplas dimensões festivas quanto na dimensão cotidiana, são faces da mesma moeda, e, portanto, complementares. Há aspectos que se mostram mais claramente em algumas festas, e outros, noutras; por esse motivo, optei por não descartar totalmente os aspectos suscitados nas festas que não são de capela, como o Festival ou a Comemoração do Centenário, pois, a meu ver, há elementos que são comuns, sendo retomados ou redimensionados ou mesmo negados nas Festas de Capela. Portanto, estas duas primeiras Festas de Capela foram alvo de minha observação como parte da trajetória de pesquisa, e optarei aqui por manter minhas “descobertas” de campo, em especial quanto à estrutura organizativa dos festeiros, da festa e do espaço onde esta acontece e do modo como foi ocorrendo. Já nas festas seguintes, para não repetir informações, subsumirei os aspectos organizativos, apenas citando-os, caso haja diferenças e/ou seja necessário. Após definido que minhas as festas principais seriam as de Capela, escolhi mais três além das duas primeiras, sendo os critérios para tal escolha o local de sua realização e a importância destas para o grupo. Assim, são no total cinco Festas de Capela.

Para a terceira festa, optei por retornar no mesmo espaço físico da primeira, ou seja, na Linha Duas, embora a Festa comemorasse outro santo – São João. Essa escolha partiu da inquietação que me causara a forma organizacional para a festa, além do que a comunidade me dizia que aquela [a festa de São João] era muito maior e muito mais importante. Tal indicativa do próprio grupo também me instigou a participar na segunda festa. Portanto, decidi acompanhar duas festas no mesmo lugar para perceber se havia diferenças entre uma e outra, e, se houvesse, de que modo se processavam e como eram significadas. A Festa de São João aconteceu em 21 de junho.

A escolha da quarta festa se deu pela indicativa do casal que me acolhera em Silveira Martins, Seu Olinto e Dona Santa. Eles são muito devotos, em especial, de Nossa Senhora da Pompéia, e durante minha estada em sua casa, contaram-me toda a história de construção da Igreja Nossa Senhora da Pompéia e Menina, que se localiza na Linha Pompéia, sendo que me convidaram para visitá-la, ainda no mês de janeiro. Compreendi que acerca daquela Capela e de sua igreja havia uma forte construção de valores e de crenças, além de dimensionar o contexto histórico da qual era fruto. Assim, decidi que esta também faria parte da pesquisa. Posteriormente, também descobri que neste ano – 2009 – aquela igreja seria elevada a Santuário; mesmo que já a tivesse incluído na rota festiva da pesquisa; esse fato confirmou

minha suspeita quanto a sua importância, no cruzamento de crença e devoção acrescentando-se ainda um componente mítico referente à imigração italiana. Essa festa teve sua realização em 13 de setembro.

A quinta e última festa integrante dessa pesquisa é a Festa de Nossa Senhora da Saúde, que se realizou na Linha Quarta, em 15 de novembro. Porém, essa festa será abordada no terceiro capítulo, pois, a partir dela, pretendo fechar este ciclo festivo, tanto da pesquisa como de um calendário festivo, retomando e/ou acentuando alguns aspectos já elucidados nas outras festas. A Festa de Nossa Senhora da Saúde se diferencia das demais por ser de grande porte e principalmente porque seu espaço é o de um santuário já constituído. Nossa Senhora da Saúde é a padroeira de toda Quarta Colônia de Imigração Italiana, motivo pelo qual uma série de atividades se desenvolve nos preparativos do evento: uma novena móvel⁹³, em que a imagem de Nossa Senhora, saindo do Santuário, percorre as cidades componentes da Quarta Colônia em forma de peregrinação. Além disso, no dia da festa, há várias celebrações religiosas; também há uma pequena romaria em que a imagem da santa é carregada e, dentre as celebrações, inclui-se uma específica, com a bênção da saúde, além de outras peculiaridades como presença massiva de comerciantes informais.

Mas o interessante de se notar aqui é que eu não pretendia abarcar essa festa, justamente por sua dimensão e abrangência que, a meu ver, extrapolava o sentido das pequenas Festas de Capela. Porém, desde o início de minha participação nas Festas de Capela, ao conversar ou entrevistar alguns indivíduos, e pela ocasião lhes perguntar qual a festa que considerava *mais importante* dentre as Festas nas Capelas de Silveira Martins, a resposta foi sempre unânime: a Festa de Nossa Senhora da Saúde é *a maior*. Destaco que minha pergunta se dirigia ao sentido de importância para os sujeitos, enquanto fator constituinte, e a resposta dada mensurava outro tipo de importância: a quantidade de pessoas que envolvia também seria uma forma de reconhecimento e, conseqüentemente, da importância da festa, e quem sabe também uma espécie de resistência do grupo, principalmente frente aos processos sociais atuais. Dentre tantas vezes que ouvi “mas tu tem que ir nessa festa” ou “tu tem que conhece essa festa” ou ainda “essa sim que é uma festa”, não poderia excluí-la da pesquisa, sob pena de negligenciar o que estavam querendo me mostrar. Assim, essa festa se tornou parte da pesquisa, e acredito que também se tornou central, de modo a fechar um ciclo festivo, em especial para essa pesquisa.

⁹³ Uma novena se caracteriza pela realização de orações durante nove dias. Este caso, novena móvel, indica que estes nove dias seriam realizados em locais distintos, ou seja, a novena sendo realizada em diferentes locais da Quarta colônia.

No mesmo sentido metafórico que tenho utilizado nesse trabalho para dimensionar ou pensar o campo em perspectiva, a ideia de que a festa se desenvolve em etapas, como uma produção artística, foi bastante importante no início da pesquisa. Assim, utilizarei as noções de “pré-produção”, “produção” e “pós-produção” para tentar diferenciar as etapas que balizam a festa. Essas noções compreendem:

1 - Pré-produção: as atividades realizadas no espaço de tempo anterior à festa. Em geral, essa etapa está mais associada aos indivíduos que promovem a festa, ou seja, os membros “festeiros” ou organizadores e a comunidade local. As atividades principais são limpeza e organização do espaço da capela – salão e igreja – e a produção de alimentos – tortas, doces, pães etc., e da comida do almoço, preparo das churrasqueiras, seus acessórios e da carne. Além dessa dimensão mais concreta, também se pode citar que todo este momento de pré-produção efetiva foi anteriormente dimensionado, através de reuniões entre os festeiros, calculando a quantidade de preparativos, uma estimativa do número de participantes, número de pessoas necessárias ao trabalho na capela, divisão das tarefas e convocação de pessoas específicas para determinados afazeres. Por ocasião da festa e sua projeção do local ao regional, outras instâncias também são acionadas, como é o caso da manutenção nas vias de acesso – estradas de chão – a tais localidades, cuja responsabilidade cabe aos órgãos públicos.

2- Produção: é o dia da Festa. A estrutura básica consiste em: missa pela parte da manhã, presidida pelo Pároco da sede municipal, ao meio-dia um almoço, preparado pela diretoria/festeiros da capela, com auxílio dos demais moradores da localidade e, à noite, baile ou reunião dançante, promovida também pela diretoria, com execução de alguma banda musical ou som mecânico. Mas há exceções; assim, nem todas as festas terão reunião dançante à noite e algumas terão mais de uma celebração religiosa durante o dia. Essa variação tem relação direta com a percepção da festa como mais ou menos sagrada, e também de acordo com a perspectiva de retorno para a capela. E, é claro, essa estrutura é desdobrada em infinitas ações, na cozinha, no salão, na igreja, na churrasqueira, nos arredores do salão...

3 - Pós-produção: é o momento posterior ao dia da festa (mas que pode iniciar-se no fim do dia festivo). Novamente os festeiros e alguns voluntários da comunidade se encontram para limpar e organizar o salão, a igreja e seus arredores. Também é um momento de divisão do que sobrou da festa – alimentos, produtos etc. É o momento, também, no qual as “roupas sujas são lavadas”, quer dizer, se algo não deu certo, se ocorreram atritos ou seja o que for, é comentado, nem sempre de forma explícita. Em outra instância é feito um balanço geral dos gastos e lucros da festa, cujo resultante será dividido entre o Pároco – representante da Igreja

Matriz local – e a própria capela. Nesta última, o dinheiro será empregado em obras e/ou manutenção de sua estrutura física, dentre outras necessidades. Esses são os momentos que nortearão minha descrição.

Um aspecto bastante relevante quanto à trajetória de pesquisa foram as perspectivas que iam sendo desvendadas, isso porque essas festas têm inúmeros desdobramentos, suas ações ocorrem em diferentes espaços ao mesmo tempo, cruzando diversos atores sociais, agências e instâncias, e neste espaço-múltiplo uma só pesquisadora dificilmente poderia dar conta de observar tudo ao mesmo tempo. Assim, tentando contemplar o máximo de aspectos na observação, algumas estratégias foram sendo criadas e outras surgindo.

Nas duas primeiras festas, participei desde o momento de pré-produção, sendo que este foi o que marcou minhas observações, pois pude compreender sua organização e os trabalhos realizados. Também foi possível, nesse momento, perceber as formas hierárquicas de organização e produção e seus sentidos, que estão em acordo com o *ethos* do grupo.

Nessas duas festas, fiz uso de recursos audiovisuais⁹⁴, de foto e vídeo, como estratégia adotada por mim, compreendendo que daquele material, direcionado pelo meu olhar, poderia posteriormente apreender detalhes que não fossem possíveis de apreender em sua totalidade no momento de observação. Os registros fotográficos me serviriam de suporte enquanto registro para a escrita e o audiovisual, como suporte para análise. Essa dimensão – do uso do audiovisual – foi ampliada no intervalo de tempo entre a segunda e terceira festas, surgindo como efetiva possibilidade de construção da *mise-en-scène* da pesquisa de campo. E aqui concordo, particularmente, com a crítica aferida por George Marcus (2003), de que a descrição da cena Malinowskiana no trabalho de campo não é mais suficiente para dar conta de nossas pesquisas na atualidade e, nesse sentido, tendo a pensar meu campo sob a perspectiva *multi-sited*, embora esta perspectiva se aplique no domínio de um tempo-espaço definidos (a festa), mas com quadros espaço-temporais distintos (as ações), numa perspectiva de sobreposição de situações e de longo alcance. Na tentativa de dar conta da totalidade da festa, busquei contemplar as dinâmicas desse processo, alternando os pontos de observação em cada uma delas.

⁹⁴ Utilizei em campo uma máquina digital de fotografia com a qual também era possível gravar as imagens em forma de vídeo. Porém sua qualidade, em termos de uso posterior, fica prejudicada. Assim, pude contar com o apoio da equipe do Centro de Processamento de Dados – CPD – da Universidade Federal de Santa Maria, no registro da terceira festa, como descrevo na sequência. Porém, outros problemas surgem nesse momento: primeiro, o tempo disponibilizado pela equipe. Segundo, o direcionamento ou foco do que estava sendo registrado. Para tal, sempre que possível, dei instruções do que queria e como queria que fosse registrado. Ainda assim, há algumas lacunas que deverão, posteriormente, ser apontadas.

Assim, a terceira festa, numa profusão de informações, foi parcialmente registrada em vídeo. Parcialmente porque, em primeiro lugar, o tempo real de sua duração seria impossível (ou quase) de ser captado; segundo porque essa tarefa necessitou de auxiliares, com a operação do equipamento, e estes não puderam dispor de seu tempo integral para acompanhamento da produção festiva. Mas, a partir dessa experiência, me dei conta, ao visualizar as imagens gravadas, que aquele material seria de suma importância para proceder à análise das performances, em especial sobre as expressões corporais. Nem sempre é possível registrar uma performance, referindo-me às que surgem no imprevisto e efêmero. No entanto, isso pode ser um pouco redimensionado à medida que o foco nem sempre era direcionado pelo olhar da pesquisadora, ou seja, na última festa, contando novamente com o equipamento de registro em vídeo, em determinados momentos ele era ligado e manipulado em aberto, captando tudo o que lhe coubesse na angular, sendo que, depois essas imagens passariam por um crivo e análise. Não quero dizer que o pesquisador desaparece nessa forma de uso, mas sim que dá abertura para possíveis registros que seu olhar, devidamente orientado, talvez na hora, não percebesse. Embora tenha utilizado pouco essa estratégia, acredito que seja digna de citação, pois me proporcionou outra reflexão, bastante válida para meu campo.

O último apontamento em relação à trajetória desta etnografia é também fruto da reflexão – e um pouco do acaso ou intuição – sobre os “pontos de vista” ou perspectivas sobre a festa. Assinalei anteriormente que nas duas primeiras festas meu foco estava direcionado à compreensão de como se organizavam os grupos para a produção da festa, assim como a organização da própria festa e seu espaço. Pois bem, esse ponto de vista se concentra sobre o momento de pré-produção. Na terceira festa, já devidamente compreendido o aspecto anterior, tentei focar o momento de produção do evento que obviamente deveria ser o mais relevante ou pelo menos o mais discutido, e, assim, tive de criar uma estratégia para dar conta das dinâmicas deste dia: uma espécie de circularidade. Isso porque as ações se desenvolvem em diferentes espaços e por diferentes atores, conformando os sentidos da festa para os organizadores e para os participantes. Essas duas categorias de indivíduos que, em um todo, fazem com que a festa aconteça, não devem ser entendidos como opostos, mas coexistentes. Essa compreensão foi fundamental.

Na terceira festa me propus a circular pelos espaços, num roteiro mais ou menos definido segundo a experiência das festas anteriores. Assim, comecei pela cozinha, churrasqueiras, espaço exterior ao salão, igreja e o próprio salão. Essa dimensão do ponto de vista de onde se está olhando, também surgida a partir do exercício de filmagem da festa, me auxiliou a redimensionar e alternar meu olhar. Assim, na quarta festa, optei por não

acompanhar seus preparativos para, então, contemplar mais o dia da festa, na celebração religiosa, no almoço e nas atividades da tarde. Essa perspectiva foi fantástica para compreender a outra dimensão da festa, ou seja, aquela do ponto de vista de quem está participando. E na quinta festa, orientada pelas experiências anteriores, tentei, novamente, contemplar o todo da festa. Agora, munida de equipamento de registro audiovisual operado em parte por mim e em parte por meu companheiro, Diogo. Ciente de que seria impossível no dia da festa estar em todos os lugares ao mesmo tempo, fui auxiliada pelas colegas do mestrado⁹⁵, cujas observações dimensionam a questão central que se impõe no fazer etnográfico desse campo. Cada uma delas foi incumbida de um espaço, mas sem se restringir a ele, sendo suas observações provenientes desses espaços. Em suas anotações, pude perceber a clara convergência da compreensão do campo em relação ao espaço onde estavam inseridas. Bem, isso decerto não é novidade, mas o que interessa, nesse sentido, é minha reflexão sobre o todo e sobre as partes que compõem o todo da festa, juntamente com uma análise crítica de onde estava situado em cada momento meu “ponto de vista”.

Na sequência, portanto, descreverei as festas por mim observadas, sempre atentando em situar o leitor para compreender o modo como elas vão se compondo, em seus múltiplos espaços e por seus múltiplos atores – ou, ora atores ora espectadores.

2.2.1 Primeira festa: a Festa de Santa Inês

A primeira Festa de Capela acompanhada foi a de Santa Inês, ou também chamada pelo grupo como festa da Linha Duas, com referência ao local. Comecei a acompanhar o processo de produção para a festa na sexta-feira (16 de janeiro), muito embora, pelo menos um mês antes, as atenções do grupo já se voltassem para sua organização. O Pároco do município havia me indicado o nome de Dona Ieda Granzotto e me fornecido seu número de telefone. Ao estabelecer contato com ela, no dia 15 de janeiro, descobri que ela era a vice-presidente da diretoria da capela e foi através dela que obtive a permissão para acompanhar os preparativos da festa. Dirigi-me à capela de Linha Duas na sexta-feira, por volta de nove horas da manhã, conforme o combinado com Dona Ieda; ao chegar, deparei-me com uma

⁹⁵ Quanto à filmagem, agradeço ao Diogo Braggio, que foi quem operou a maior parte do tempo durante o dia da festa. Também agradeço às colegas de mestrado, Fernanda Simonetti, Francieli Rebelatto e Larissa Molinos da Silva, que me auxiliaram na observação e em algumas entrevistas na última festa aqui tratada.

pequena igreja, erigida num terreno mais alto do que o nível da rua, no lado esquerdo; ao lado



da igreja, um salão construído em tijolos, sem reboco nem pintura, coberto por telhas e com uma grande porta de frente, em metal e de cor marrom.

Figura 23- Igreja e salão da Capela Santa Inês - Linha Duas; entre as duas construções a passagem de acesso aos fundos.

Segui pelo caminho entre a igreja e o salão, entrei pela porta dos fundos, pois a porta da frente estava fechada. O ritmo no lado de fora, a constar pela porta fechada e sem ninguém nas proximidades, corria calmo. Ao entrar no fundo do salão, onde se localiza a cozinha e as churrasqueiras, encontrei Dona Ieda e outras mulheres que trabalhavam num ritmo acelerado. Elas estavam literalmente com “a mão na massa”. Faziam naquele momento os pãezinhos que seriam servidos à mesa no domingo da festa. Ainda estavam por fazer os quindins, os brigadeiros, os fios de ovos, os recheios para as tortas e as rapaduras, dentre outros. Todos estes alimentos foram produzidos nas dependências do salão, que conta com infraestrutura própria, com fogões a gás e a lenha, geladeiras etc., além de alguns itens, como fornos elétricos, trazidos das casas das próprias mulheres. Além do cheiro de pão fresquinho e de todas as guloseimas “enchendo os olhos”, também perpassava o ar da cozinha a devoção à Santa Inês. Sobre a geladeira, encostada numa das paredes e ao lado de uma mesa, a imagem de Santa Inês, com uma vela acesa ao lado, vigiava a produção da festa. Aquela vela, explicaram-me, foi acesa desde o dia em que começaram os preparativos e só seria apagada no dia de domingo, quando a festa acabasse. Ao lado da vela, um copo com flores, uma homenagem à santa padroeira, a quem se destinava toda essa produção e o festejo.

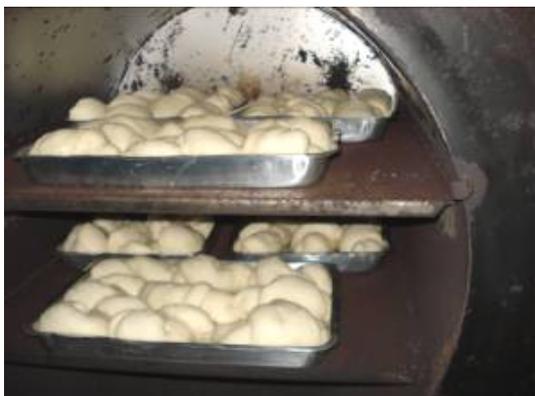


Figura 24 - Pãezinhos sendo postos para assar.



Figura 25- As bolachas ou também chamados biscoitos.



Figura 26- Sobre a geladeira, na cozinha, a imagem de Santa Inês.

Apresentei-me à Dona Ieda e às demais mulheres (a cozinha era um ambiente apenas feminino); algumas pareceram ficar bem à vontade com minha presença, outras não tanto, mas à medida que passamos a conversar minha presença deixou de ser algo estranho, pelo menos na minha percepção. A primeira explicação que recebi, principalmente da presidente, Dona Ieda, foi a respeito da administração da capela. Assim, resumidamente, na Linha Duas há uma equipe, chamada de diretoria (termo que pode variar), que administra as atividades ligadas à capela, entenda-se, as atividades de cunho religioso, como as festas em homenagem à Santa Inês (padroeira) e São João (homenageado). Mas há também nesta localidade uma segunda diretoria, responsável por outras atividades junto à comunidade, como administração do segundo salão⁹⁶, que é destinado apenas a atividades de entretenimento, como o jogo de bochas, futebol e cartas, ou mesmo alguma festa que não as citadas anteriormente. Isso porque nesta localidade, embora denominada comunidade em sentido amplo, um estatuto paralelo rege seus vínculos de relação, legalmente constituídos sob forma de Associação. Nem todas as localidades têm esse tipo de vínculo, o de uma Sociedade, como se denomina. Aliás, dentre as aqui contempladas, apenas a Linha Duas conta com esse sistema de administração (dividido), e na Linha Quarta já houve época em que também duas diretorias – a da capela e da Sociedade – coexistiam, sendo que foi abandonada há algum tempo.

O interessante de se notar, além da organização em sua estrutura, é que os indivíduos representantes de uma ou outra diretoria por vezes são os mesmos, e ainda que não sejam os mesmos, eles se auxiliam nos preparativos das festas. Forma-se uma espécie de rede entre a comunidade, envolvendo os representantes formais, mas também a comunidade como um todo. Para que se possa compreender melhor, parece-me que a base de toda divisão se encontra na unidade familiar, significando que, na contagem de habitantes da localidade, prioriza-se o número de famílias e não o de indivíduos. Além disso, toda referência individual é respaldada pela familiar. O termo que o grupo usa para designar aquele espaço

⁹⁶ Apenas na Linha Duas, dentre os locais que apurei, há dois salões que dividem, inclusive fisicamente, estas modalidades de organização. Em outras capelas, se há divisão entre diretoria da capela e da Sociedade, as atividades são abrigadas no mesmo espaço físico, ou seja, no mesmo salão. Nesse sentido, as divisões são muito tênues, prevalecendo sempre uma forma comunitária, não sem atritos ou disputas de organização e produção.

(compreendendo a igreja e o salão) é capela, por exemplo, a Capela de Santa Inês; o grupo de cada localidade é denominado Comunidade, mas poucas vezes ouvi esse termo.

Em geral, o grupo se identifica pela capela a que pertence, seguindo-se a identificação da localidade, havendo aí uma fusão das duas instâncias, ou seja, “da Capela de Linha Duas”. Portanto, àquela Comunidade pertencem aproximadamente 80 famílias, conforme me foi informado.

A escolha da diretoria da capela ocorre intermediada pela ação do Pároco do município, o qual designa cinco casais dentre a comunidade⁹⁷. Em uma reunião que junta os casais escolhidos, um é eleito para a presidência. Esse casal eleito deve convidar outros quatro casais, não necessariamente os que foram indicados, para acompanhá-lo nas atividades. Para a preparação da festa, além dos casais que fazem parte da diretoria, outros são convidados a ajudar, principalmente as mulheres que auxiliam na cozinha e nos afazeres necessários. Na cozinha, tem-se a presença de senhoras de mais idade, como é o caso das duas senhoras que se chamam Rosa; “as Rosas”, ou a “prata da casa”, como são chamadas, são as duas mulheres mais velhas que coordenam as atividades, principalmente do almoço. Voltarei a falar delas mais adiante.

Para o dia da festa, além dos casais da diretoria e todos os que já vinham auxiliando nas tarefas, outras pessoas são convidadas a trabalhar. Há uma escala de pessoas, geralmente os jovens, filhos desses que estão na diretoria ou de outros que residam ali, para auxiliar estritamente na hora do almoço. Estes são chamados para servir as mesas, as bebidas, para auxiliar na cozinha. Os homens ficam na tarefa de “assadores” da carne, e também responsáveis pela copa. Embora as mulheres afirmem que as tarefas são bem divididas entre ambos os sexos, a presença feminina, no momento de pré-produção, é predominante.

Tratemos da festa em homenagem à Santa Inês, ou seja, do momento de produção. Pela parte da manhã, ocorreu uma celebração religiosa (missa católica); ao meio-dia, ocorreu o almoço e, durante a tarde, algumas pessoas permaneceram no salão, conversando ou consumindo alguma bebida – cerveja, refrigerantes ou chimarrão. À noite, encerrando a festa, ocorreu um baile ou “reunião dançante”, com execução de som mecânico. Podemos observar que esse tipo de festa se constitui sob dois polos: o conteúdo de base é religioso, mas o desenvolvimento é caracterizado por festejos, por assim dizer, profanos, e algumas atividades lúdicas. Numa tentativa de classificação, esse tipo de festa se caracterizaria entre as sacro-profanas. Comparadas ao festival abordado anteriormente, me parece que são estas – as Festas

⁹⁷ Esse número é também variável, de acordo com o número de famílias de cada comunidade e seu contexto.

de Capela – que permitem dar conta de um maior número de aspectos do grupo a ser estudado, em especial por sua estruturação e pelos desdobramentos que lhe são inerentes, sendo decorrente de sua realização toda uma movimentação especial⁹⁸ e formação de redes de trabalho, bem como uma série de performances que são produzidas em distintos momentos e em diversas instâncias.

No salão da Capela de Linha Duas, às 5 horas da manhã o fogo foi aceso nos fogões construídos com tijolos. O dia da festa implica em “sacrifícios”, advertem-me as mulheres. Uma mulher – Dona Solange – havia dormido no salão para certificar-se de que não haveria atrasos e também para tomar conta do local. Após ter acendido os fogões, as galinhas do tipo colonial ou “caipira” seriam postas em panelões, juntamente com água, temperos e sal, para cozinhar e formar o “caldo” no qual o arroz seria acrescentado, resultando no típico prato, o risoto. Também as batatas seriam cozidas bem cedo para que pudessem esfriar; com elas seria feita a salada de maionese. Quando cheguei ao salão, por volta de 9 horas, as galinhas já estavam fervendo nos panelões e as batatas estavam sendo retiradas e espalhadas sobre a mesa para esfriarem. Embora quisesse ter estado no salão desde o início das atividades, não pude, basicamente porque preferi respeitar o horário que me fora indicado pelas mulheres.

Quando cheguei, havia muitas mulheres na cozinha, e, pela primeira vez dentre os dias que ali estive, havia muitos homens por perto. Os homens estavam na parte dos fundos, após a cozinha. Ali se encontram as churrasqueiras, na verdade uma única churrasqueira com várias divisões. É uma grande construção em tijolos, oca por dentro, com a base em concreto e com um escape para cima, por onde sai a fumaça. Ao fundo da churrasqueira (na parede de fundo), os tijolos são do tipo furado, o que permite que os espetos sejam cravados naqueles buracos. Além disso, há uma vara de ferro na parte anterior, que serve de sustentação para o espeto. Os homens acenderam o fogo pouco depois das 9 horas; começaram a espetar as carnes, em torno de 120 quilos de carne bovina e aproximadamente 70 quilos de carne suína. Havia uma equipe composta especialmente para assar a carne, nem todos fazendo parte da diretoria da capela. Um dos “assadores” explica que eles são sempre “convocados”, seja para as festas da Comunidade ou para casamentos, são eles que sempre assam a carne do churrasco: “é... sempre! (dá uma risada) é uma festa... e a outra também!” Outro homem, também cuidando dos espetos de carne, completa: “é uma vez sim e a outra também. E é festa, e é casamento, e...” Explicaram-me também que a carne suína no cardápio é recente, anteriormente era carne

⁹⁸ Refiro-me às necessidades de administração do tempo, às alterações da rotina entre o grupo e também ações em outras instâncias, como é o caso da manutenção nas vias de acesso a tais localidades.

bovina e galeto (carne de frango), “mas aí o pessoal enjoô e passamo a colocá a carne de porco”. Essa troca, segundo eles, atrairia mais participantes.



Figura 27 – Dona Rosa Dellaméa desfiando a carne para o risoto



Figura 28- Frango sendo retirado do panelão.

Eram tantas pessoas trabalhando que não conseguia acompanhar tudo o que estava em curso; a cada instante havia uma pequena mudança no cenário. Eram aproximadamente quarenta pessoas, entre homens e mulheres, trabalhando. Esse número aumentou posteriormente com a inclusão dos “serventes”, em geral jovens que foram convocados apenas para servir as mesas. Quando percebi, as alfaces já haviam sido lavadas, e as galinhas estavam sendo retiradas do panelão. Em seguida, com Dona Rosa Dellaméa à frente, a carne das galinhas foi desfiada, retirando-se pequenas impurezas. Aquela carne seria acrescentada ao molho preparado no dia anterior e ao caldo em que foram cozidas as galinhas. Essa mistura serviria de base para o risoto. O calor aumentava gradativamente na divisão das churrasqueiras. Além das churrasqueiras, está ali também um fogão enorme: uma grande construção, também em tijolos, mas com divisões internas, três distintas entradas para a lenha – seu combustível – e, sobre essa estrutura, estão as “chapas”, em número de três, sendo que em cada uma delas há uma “boca” (orifício no qual são postos os panelões). Ali, nesse fogão, numa das “bocas”, havia um panelão em que estavam sendo cozidas as galinhas, e, nas outras duas “bocas”, a água para acrescentar ao risoto estava sendo aquecida.



Figura 29- O Fogão de tijolos na cozinha

Também na cozinha, o fogão de tijolos estava funcionando, o que aumentava ainda mais o calor nesses dois ambientes. Sobre o fogão da cozinha também estava um tacho onde eram cozidas galinhas. As mulheres, responsáveis por essa parte, explicaram-me que naquele recipiente seria feito o risoto para venda separada, enquanto que nos outros

panelões seria preparado o risoto para o almoço no salão. A principal diferença é que o de venda separada tem de ficar pronto ao final da missa, pois as pessoas saem da missa e querem levar. A partir disso, explico, então, o sistema do almoço: são vendidas “fichas” para o almoço completo, ou seja, para quem vai almoçar nas dependências do salão. Há, no entanto, fichas que são vendidas separadamente, só para o risoto ou só para a carne, ou para a salada de maionese. Assim a pessoa pode montar seu almoço e levá-lo para casa. O senhor que está vendendo as fichas me explica que muitas pessoas vêm à missa, mas, por ter uma família grande ou então ter os avós em casa, prefere pegar a comida e ir para sua casa almoçar. A venda de fichas começa ainda antes da missa.

A missa, por sua vez, foi iniciada às 10h e 30min. Observei da frente da igreja a movimentação. Alguns carros chegavam e estacionavam, desembarcando famílias inteiras. Outros chegavam e deixavam pessoas, as quais se dirigiam à igreja, ou antes ao salão e depois à igreja. Por vezes, vi senhoras de bastante idade recebendo auxílio para caminhar, ou então, fazendo uso de bengalas. A pequena igreja, com capacidade aproximada para 50 pessoas, estava lotada, alguns se escoravam nas portas laterais. De repente, o vento mudou de sentido e a fumaça das churrasqueiras, saindo sobre a cobertura do salão, começou a invadir a igreja, sendo que muitos se afastaram e, outros que estavam no lado de fora, entraram no salão. Nem todos os que vêm à missa participam do almoço, e nem todos que estão no almoço participaram da missa. As pessoas que chegam antes desta, ou compram suas fichas e vão para a igreja ou permanecem no salão conversando com os que por ali se encontram. Outros chegam durante o tempo da missa e encostam-se em algum lugar para conversar; em geral, os homens se aproximam da copa e as mulheres passam na cozinha para cumprimentar quem está trabalhando. Tal fato pressupõe serem conhecidos, amigos ou parentes.

Na cozinha, as batatas já frias seriam cortadas em pequenos pedaços e temperadas com pepino, milho, cenoura e o molho de maionese. Quem coordenou essa atividade, bem como a maioria das outras, foi Dona Rosa Dellaméa. As atividades vão sendo coordenadas seguindo o tempo da missa, assim, quando faltavam aproximadamente 15 minutos para o encerramento desta, o risoto do fogão da cozinha, que seria vendido separadamente, foi iniciado. Depois começaram o risoto dos panelões, por volta do meio-dia, já que deve ser servido quente e com bastante molho. Uma mulher e um homem, Dona Ulânia e Seu Agostinho, presidiram a preparação do risoto, mas, é claro, as “Rosas” estavam lá para “fiscalizar”. Acredito que elas só não estão fazendo também esse risoto porque já têm uma idade avançada e é preciso um tanto de força para mexer o panelão e muita resistência para suportar o calor que sai do fogão. Dona Rosa Bulligon disse: “Ma, non vom bate o arroz”, quer

dizer, ele deve ser mexido de leve e continuamente. Dona Ulânia e Seu Agostinho abriram os pacotes de arroz e fizeram o cálculo de quanto seria necessário, tendo como base a quantia de fichas já vendidas. Dona Ulânia começou a mexer o caldo com uma “mescola”, um pau de madeira cuja ponta inferior é mais larga e achatada. Outra mulher retira um pouco do caldo daquele panelão, colocando-o no outro, depois pega os pacotes de arroz e começa a despejar, um, dois, três e quatro pacotes, num total de 20 kg de arroz. Dona Ulânia seguiu mexendo o arroz no caldo em que haviam sido cozidas as galinhas; Seu Agostinho também pegou uma “mescola”, subiu na chapa do fogão e ajudou a mexer. Essa cena rendeu boas gargalhadas. O balanço do corpo de ambos, provocado pelo movimento empregado na atividade, foi alvo de malícias: um homem que passava por ali se posicionou atrás de Dona Ulânia, fazendo uma sátira do movimento empregado por ela. Rimos todos em meio a todo aquele calor e fumaça. O trabalho deixava de ser árduo para se tornar emblema de festa.

Diga-se de passagem, o sentido de festejar podia ser apreendido sob diferentes formas: no trabalho da cozinha, nas churrasqueiras ou na frente do salão onde homens formavam grupos e conversavam ou mesmo na celebração religiosa.

Gostaria de destacar, entre o grupo organizador da festa, esse momento de riso, como forma de enfrentar o trabalho ou de rir de si mesmos. A performance produzida na situação descrita acima será aqui discutida. Para tal, utilizarei algumas das imagens abaixo, que nos apresentam em apenas dois *frames* a performance dos atores dessa cena: no primeiro momento, Dona Ulânia e Seu Agostinho mexendo um panelão; no segundo, o homem que havia parado atrás de Ulânia (em frente à porta), demonstrando os gestos desta e novamente chamando atenção do público.



Figura 30- Dona Ulânia e Seu Agostinho mexendo o risoto; panelões sobre o fogão de tijolos.



Figura 31- Homem imitando movimento de Dona Ulânia

Por um lado, temos no homem que faz a reprodução a ação exagerada e caricatural do movimento de Dona Ulânia; de outro, temos a própria reação de Ulânia, a qual exagera em

seus movimentos, e em tom agressivo/representativo provoca seu “sombra”, de modo a ela mesma rir e provocar riso da sua situação. Num terceiro grau, há entre ambos um jogo em situação, que é experienciado e performado ante os demais presentes: cria-se uma cena à parte, entre fumaça, calor e suor. Cria-se através dessa performance uma espécie de “código icônico” (BATESON, 1972 *apud* LAGROU, 2006), quer dizer, em essência, um código de comunicação que, por sua vez, não poderá ser estabelecido entre uma dupla de pessoas qualquer; ao contrário, necessita que ambas compartilhem de um mesmo código (pelo menos em parte) para que esse jogo se efetive. Assim, temos uma ação (o movimento de Dona Ulânia), uma reação (a caricatura/imitação realizada pelo senhor) e uma contrarreação (Dona Ulânia estereotipando a imitação de si própria). Isso significa que ambos permitiram que esse jogo fluísse em meio ao contexto, talvez pela própria situação festiva, mas também pelo poder do riso frente à situação de dificuldade, demonstrando uma forma de perceber sua situação (de trabalho e dificuldade) e jogar com ela.

O poder do riso estaria associado à “visão do mundo” do grupo, pelo menos no contexto festivo, como demonstrarei no decorrer desse trabalho, nas diversas manifestações. Acrescente-se ao riso, ou humor, a pitada sexual. Quero evidenciar o caráter opositivo que se coloca em jogo, entre a relação contextual e a proeminência dos corpos como protagonistas situacionais. O que refiro como caráter opositivo é a situação criada, por um indivíduo do gênero masculino sobre outro do gênero feminino, sendo que a relação contextual, para olhos bem atentos, pode ser percebida como sexual em si: Dona Ulânia mexe com um pau o painelão⁹⁹. Concordo particularmente com a ideia de Lagrou (2006: 68), ao argumentar que o riso criaria um espaço para a imaginação social, “na qual cada um pode decidir por conta própria os termos das relações e possibilidades de ação e reação invocadas nos mitos, nas performances e nas narrativas.” O riso aqui tende a expressar, em minha interpretação, não apenas a relação entre gêneros, mas principalmente a “visão do mundo” dos indivíduos à medida que: 1) eles recontextualizam uma situação, levando-a ao extremo da performance; 2) distorcem a situação de dificuldade para torná-la risível; 3) evocam elementos poéticos, utilizando, para isso, seu próprio corpo.

O corpo, nesse momento, não só é o elemento desencadeador da produção da performance como também se torna o alvo do próprio riso. E aqui poderíamos inferir que o corpo tanto exerce uma forma de poder sobre o riso quanto o riso depende da performance do

⁹⁹ Poderia citar algumas músicas que têm clara conotação sexual, uma em especial, que cria a cena de uma mulher que mexe um painelão. Em última instância o caráter sexual é evidenciado pelo movimento corporal. Esses confrontos citados aqui, pois, a meu ver, podem bem fornecer uma analogia da construção social das relações entre gêneros neste grupo, bem como um entendimento dos processos imagéticos possíveis.

corpo. São seus corpos sustentáculos das performances; foi um movimento do corpo que desencadeou a “problemática” e outro corpo que assumiu a responsabilidade de caricaturar o primeiro.

Estas situações de riso, embora tenha consciência de que cada uma delas deve ser apreendida em seu contexto relacional, podendo significar muitas coisas, foram várias vezes observadas em campo, bastando, nesse momento, aludir que há um entendimento consensual sobre essas brincadeiras, até onde se pode avançar, com quem pode e em quais momentos. Além dessas que envolvem mais de um indivíduo, há um outro tipo de situação em que o riso ocorre, especialmente em performances mais fechadas, quer dizer, em narrativas pessoais ou autobiográficas, em que o contexto exige que haja poucos espectadores. Desenvolverei esse aspecto ao apresentar a análise da terceira festa.

Retornemos à festa: a missa já havia acabado, as pessoas já entravam no salão e a venda de fichas continuava. O ritmo de trabalho começou a se acelerar. A carne estava sendo retirada das churrasqueiras, os assadores tiravam os espetos de sobre as brasas, depois tiravam a carne dos espetos sobre uma mesa e cortavam-na em pedaços, despejando dentro de um grande tacho. Enquanto isso, Dona Solange, na cozinha, descia a abertura da janela e começava a organizar a fila dos serventes. Os pratos de saladas de maionese e os pães já haviam sido passados da mesa da cozinha para a do salão através dessa janela.



Figura 32- Serventes, com os pratos de salada de maionese.



Figura 33- Servente com a bandeja de carne, passando nas mesas

Dona Solange atravessa a porta que dá acesso da cozinha ao salão e que fica ao lado dessa janela, organiza uma fila dos serventes, cada um deles sabendo a mesa que deve servir. Eles estão divididos entre as quatro mesas a serem servidas. A sensação que eu tive é de que estavam sendo preparados para dar largada, como numa corrida de alta velocidade. Quando os participantes já estavam acomodados nas mesas, os serventes deram início ao seu trabalho: primeiro são os pães (1ª parte dos serventes); em seguida, a 2ª parte dos serventes, serve a

salada de maionese. Em alguns instantes a mesa, que estava coberta pelos pratos de salada, estava vazia. As bebidas já estavam sendo servidas por dois rapazes que passavam nas mesas carregando uma caixa contendo as garrafas de bebida. Da cozinha, os pratos de salada de tomate e de alface são repassados aos serventes; depois veio o risoto. Do lado de fora, observei o momento em que tiraram o panelão do fogo até sua chegada na cozinha. As mulheres todas se aglomeraram em torno, alcançando os recipientes, enchendo-os e repassando-os, até chegar às mesas. No outro lado da porta de acesso entre salão e cozinha, por outra janela, as bandejas com carne eram passadas da cozinha ao salão. Servir a carne é um pouco mais trabalhoso, pois a forma é carregada pelo servente, que passa nas mesas e oferece a cada pessoa, feito que necessita de atenção redobrada, pois o trânsito no salão é intenso, o que pode ocasionar acidentes.



Figura 34 – Mesas e público presente na festa.

Em poucos minutos, todos aqueles recipientes haviam sido distribuídos. Passado o “sufoco”, agora é necessário que os serventes fiquem atentos para a reposição dos pratos nas mesas, assim que o alimento neles contido estiver acabando. Durante essa parte do trabalho, em que as mesas eram servidas, fiquei a meio caminho, próxima da porta de ligação entre o salão e a cozinha. Parece bastante óbvio, mas, de fato, tive de ir percorrendo os caminhos da festa da capela para poder observar em cada momento o que estava em destaque. Pela manhã, a cozinha e a churrasqueira, depois a igreja, depois de volta à cozinha e desta para o salão, onde permaneci durante o almoço. Retornei por alguns momentos à cozinha depois de encerrado o almoço. No restante da tarde, assim como da noite, passei a maior parte do tempo no salão, onde se concentrava um maior número de pessoas, incluindo os organizadores. Após o almoço, duas mulheres passaram pelas mesas carregando uma grande bandeja, na qual estavam pratos de torta. Elas vendiam em cada mesa, pois é mais cômodo aos participantes, além do que “vende muito mais”, diz uma delas. Retirei-me para almoçar, até porque, de tanto ver as pessoas comerem, minha fome estava já acabando.

Desde o fim da missa, com a saída dos sujeitos daquele recinto em direção ao salão, o barulho no ambiente se intensificou. Enquanto na cozinha e nas churrasqueiras o ritmo de trabalho foi elevado ao extremo, no salão pessoas se encontravam, cumprimentando-se e dando risadas. Foram se sentando nas bancas, às mesas. Em poucos minutos, o salão, que no

dia anterior estivera vazio, ou melhor, apenas com as mesas e bancas dispostas no espaço, agora estava cheio de pessoas, de risadas, de acenos e de vozes. À medida que o tempo avançava, mais se intensificavam as vozes. O ápice deste “concerto polifônico” é quando tem início a distribuição dos alimentos nas mesas, momento que quase todos os participante estão já sentados. Também coincide com o clímax do trabalho (e apuros) entre os organizadores, quer dizer, preparam-se até o momento em que é “dada a largada”, para depois, em alguns instantes, iniciar o processo inverso de desaceleração do ritmo.

Quando o público já ia findando o almoço, me aproximei de dois casais que residiam respectivamente na própria Linha Duas e, o outro, no centro de Silveira Martins. Comecei a conversar com eles e minha principal questão era descobrir a frequência com que participavam da festa nesta capela, se frequentavam outras e, na opinião deles, qual seria a festa mais importante. As respostas foram basicamente as mesmas: sempre que podiam, participavam desta festa de Santa Inês, mas gostavam mais da de São João (também realizada ali), por causa da sopa de cappelletti; participavam de outras festas, como a de Nossa Senhora da Pompéia, a de Vila Cattani e a de Nossa Senhora da Saúde, entre outras. Quanto à festa mais importante para eles, não houve discordância, sendo a festa de Nossa Senhora da Saúde.

Após a conversa, retirei-me do salão, retornando à cozinha. Chegando lá, mais uma vez o cenário havia mudado. As mulheres já haviam começado a recolher os pratos, algumas já lavavam as louças, outras as secavam. Sobre a mesa estavam bacias com a maionese restante, formas com carne, pratos de salada e homens que estavam sentados à mesa almoçando. Não havia nenhum vestígio daquela organização e “beleza” anterior. As mulheres não pararam, continuaram a guardar, lavar, secar, cada uma com uma função. Sentei-me também à mesa para almoçar (na cozinha) já sem fome. Muitas das mulheres que trabalharam não almoçaram, apenas “beliscaram” alguma coisa antes de servir o almoço. Era engraçado ver aquele panelão, que antes comportava 20 kg de arroz, agora vazio; os pratos, antes limpos e organizados, agora em pilhas sujas; e aquelas mulheres limpando tudo, tudo de novo. Todo o trabalho de semanas se “desfaz” em uma hora ou pouco mais. Os espetos ficaram na churrasqueira, e lá havia alguns dos homens (apenas alguns) que limpavam a mesa e os utensílios utilizados. Permaneci um pouco mais na cozinha, observando a agilidade com que a organizavam, depois fui até o salão, por volta de 14h, sentei-me à mesa numa das bancas. Já estava praticamente vazio; restavam alguns poucos sujeitos em pequenos grupos, alguns homens bebiam e, em outros, apenas mulheres conversavam. Uma das serventes se sentou ao meu lado e conversamos por algum tempo. Contou-me que nos outros anos, nesta mesma festa, havia a presença do grupo de terceira idade de Santa Maria, mas que neste ano não

compareceram, por medo da epidemia da “febre amarela”. No discurso desta moça pude sentir como se aquele fato fosse uma perda. Contou-me que era tradicional durante à tarde haver um baile para a terceira idade, sendo aquelas mulheres, de quem falara, as protagonistas do baile: “elas dançavam, elas riam, elas faziam de tudo”. Quando de sua presença, as mesas deviam ser arredadas, abrindo espaço no salão para dançar, logo após o almoço. Neste ano, as mesas permaneceram espalhadas até por volta de 15h e 30min, quando a música já começava, mesmo sem suas protagonistas. Voltei à cozinha pouco depois e tudo estava limpo e organizado!

Algumas das mulheres se despediram, pois iriam para suas casas descansar um pouco ou tomar um banho para depois retornar. No salão, as mesas foram desmontadas. Suas tábuas foram empilhadas no lado esquerdo do salão. No lado direito, permaneceram montadas duas mesas, com suas tábuas sobre os cavaletes e com suas bancas. As pessoas que ainda estavam no salão seriam as que passariam o restante da tarde. Na entrada deste estavam algumas caixas de som junto a uma mesa de operação, além de uma pequena estrutura de luzes (que durante a tarde não foram acesas). A música tocava e todos ficaram sentados por um bom tempo, até que um casal “abriu a pista” – modo de dizer quando o primeiro casal se põe a dançar, e assim, provavelmente os próximos irão. Fato engraçado, curioso, pois o casal que estava “inaugurando” a pista era Aibi e seu esposo, um casal que estava até então trabalhando. Parecia ser uma estratégia para quebrar com o receio, por parte dos outros casais, de chegar à pista. Digo casais, pois foi a predominância na tarde, não que não houvesse jovens, ao contrário, havia muitos adolescentes e até crianças, mas que ocuparam a pista com a finalidade de dançar foram apenas alguns casais. Mais interessante como os participantes se organizavam e distribuíam pelo espaço do salão. Do fundo do salão, no lado oposto à entrada, onde fiquei durante a tarde toda, via à minha esquerda três ou quatro casais e mais alguns jovens. Estes são os que dançam. No outro lado, à minha direita, na primeira banca, estavam sentados em sua maioria homens (com exceção de uma mulher). Na segunda mesa, a maioria eram mulheres, uma dezena, incluindo jovens e mais velhas. Embora me pareça uma divisão bastante estratégica entre os sujeitos de ambos os lados da pista, há um ponto de observação em comum: todos estão voltados para a pista de dança.

A tarde correu num ritmo lento. Na cozinha, as mulheres, finalmente, estavam sentadas tomando chimarrão (já eram 16h). Permaneceram na cozinha Dona Rosa Dellaméa e mais outras três mulheres, que também tomavam chimarrão; as demais foram para casa ou estavam trabalhando na copa, auxiliando na venda de bebidas ou dos produtos que foram ali produzidos. A cozinha se torna também cenário de ação dos homens, mas muito diferente da

ação até agora praticada ali. Reúnem-se seis homens para jogar cartas, e mais alguns para assisti-los. O espaço tornara-se um refúgio para o divertimento “tradicional”, já que no dia de festa o outro salão, onde ocorrem os jogos, fica fechado. Na pista de dança apenas alguns casais, na copa alguns senhores bebiam cerveja e às mesas algumas mulheres tomavam chimarrão. Por volta de “meia tarde”, em torno de 16h e 30min, a presença de um homem embriagado, dançando sozinho na pista, esbravejando e acenando para os demais presentes, rompia com a calma. Mas sua presença, apesar de percebida, era rapidamente coagida e ignorada pelos presentes no salão.

Por volta de 18h a cozinha volta a ser movimentada, pois começam a ser feitos pastéis, que também serão vendidos. A mesa é arrumada com pratos e talheres para servir o jantar aos “seguranças”¹⁰⁰ que trabalharão durante o baile. Além deles, as pessoas que estão trabalhando (os festeiros) também são chamados para jantar. Mesmo não trabalhando para eles, também fui convidada. No jantar é servido o que sobrou do almoço, obviamente. Dona Rosa Dellaméa retira-se, despede-se e aproxima-se um senhor cuja presença já havia notado durante a tarde. Um senhor já de idade avançada, apoiado em sua bengala, esperava por Dona Rosa. Ela se despede de mim questionando se vou passar a noite lá. Rapidamente faço a associação: Ela é a mãe de Seu Agostinho e sogra de Dona Solange. A convite de Solange, eu pousaria em sua casa. Ainda não tinha feito tal associação.

Um pouco mais tarde, por volta de 19 horas, os festeiros pediram para que as pessoas que estavam no salão se retirassem, então desmancham o restante das mesas, deixando apenas algumas bancas encostadas à parede. Depois varreram o salão. Começou a chover lá fora (o que foi de bom grado a todos, pois estava muito quente), as pessoas começaram a entrar de volta para o salão. Além das pessoas que haviam permanecido durante a tarde, outras começavam a chegar. Posicionou-se à porta um dos homens encarregado pelas fichas, para então fazer a cobrança do ingresso para o baile. Pessoas foram chegando, jovens e adultos, mas eram poucos. Sentei-me no salão e permaneci observando, já exausta e também deslocada, já que a maior parte das mulheres com as quais havia convivido naqueles dias havia se retirado para suas casas. A música começou. Tocava um pouco de cada estilo (sertanejo, dançante...). As pessoas foram se aproximando da pista de dança, primeiramente nas laterais, formando pequenos grupos. Depois foram tomando o centro do salão. A maioria dos que dançavam eram casais, com exceções de algumas mulheres entre si e aquele mesmo homem da tarde, que dançava sozinho. Ele se tornou o destaque do baile.

¹⁰⁰ Uma equipe foi contratada para cuidar da segurança no salão durante o baile à noite. Acredito, que esta medida tenha sido adotada por causa da briga ocorrida no sábado, durante o torneio de futebol.

A noite foi transcorrendo, ora a pista ficava mais cheia ora menos; alguns rapazes arremedavam aquele homem que dançava sozinho, porém ele não se importava, ao contrário, também brincava com eles. O momento que consideraria mais significativo durante o baile foi quando, por volta de 22h e 30min, todas as mulheres que trabalharam na organização da festa e seus maridos (ou acompanhantes) se dirigiram à pista e começaram a dançar, seguindo o estilo de música que tocava. Depois começou a tocar uma música mais agitada, tipo “*dance*” que permitia que se dançasse sozinho, geralmente formando uma roda entre os participantes. E foi isso o que aconteceu. Os festeiros, aqueles mesmos que haviam trabalhado incessantemente durante os últimos dias para a organização e efetivação daquela festa, agora se divertiam ao som de uma “balada”. A chegada de uma das integrantes do grupo de trabalho na pista, onde os demais estavam, foi um acontecimento, pois foi recebida com aplausos. Nós – algumas mulheres de mais idade e eu –, que estávamos sentadas numa banca próxima à cozinha, começamos a rir daquela situação. Os “festeiros”, finalmente estavam “fazendo festa” e se divertindo, até mesmo um “trenzinho” fizeram, circulando pelo espaço do salão. Tornavam-se, por alguns minutos, os donos da festa.

Por volta de 23h e 30min retirei-me do salão, acompanhada pela filha de Dona Solange; para mim acabava a festa. No dia seguinte, na casa de Dona Solange e de Dona Rosa Dellaméa, tomei café da manhã e conversei por algumas horas com ela e seu esposo, que se chama Egídio. No café da manhã, sobre a chapa do fogão estavam polentas “*brustoladas*” (ou sapecada) e uma caneca de leite. Na mesa, pão, doces de frutas, queijo e salame, tudo caseiro, ou seja, feitos por eles mesmos. Depois, fui ao salão, onde os festeiros estavam novamente reunidos. Ao chegar já findava a limpeza do local. Tudo voltara ao estado inicial, exceto pelo vazio que me parecia ser maior do que antes da festa. Apenas impressão. Na cozinha, o chimarrão circulava e o que havia sobrado de comida, carne, salada de maionese e pão, era dividido entre os festeiros. As mulheres, novamente em maioria, falavam agora de suas casas, as quais haviam ficado abandonadas; a rotina voltava aos seus pensamentos e, em esquemas mentais e verbais, planejavam quais atividades fariam primeiro. É interessante notar que raras vezes ouvi referência de suas casas durante o tempo de festa, mas agora suas mentes se direcionavam ao retorno para o cotidiano. Foi nesse momento que fiquei a par de alguns traços de rivalidades na comunidade. Mas esse aspecto só foi suscitado a partir das discussões sobre quem seriam os próximos representantes da capela. Descobri, então, que aquela diretoria estava acabando seu encargo, sendo que outros casais da comunidade seriam escolhidos para continuar as atividades. Já na próxima festa, em junho, a organização não seria mais deste grupo, e sim dos novos festeiros escolhidos.

Apenas um parêntese antes de findar esse item: demorei-me na descrição dessa festa, pois penso que este primeiro contato com os espaços e os ritmos do evento por mim observado deveriam também constar nessas páginas, para se ter, pelo menos, uma ideia de como se desenvolvem as Festas de Capela, em suas múltiplas atividades antes, durante e depois. Nos próximos itens, em que as demais festas serão tratadas, me deterei apenas sobre alguns aspectos, analisando-os sob a perspectiva da performance, pois a estrutura da festa é basicamente essa.

2.2.2 Segunda festa: a Festa de São Valentin

A segunda festa ocorreu na Linha Seis Norte, a aproximadamente treze quilômetros de distância do centro de Silveira Martins. Este lugar tem uma característica bastante peculiar: situa-se num local de divisão, pois se encontra nas divisas dos municípios de Silveira Martins, Ivorá e Faxinal do Soturno. Apesar disso, ou justamente por isso, o número de participantes foi maior – em torno de 350 pessoas –, se comparado com a Festa de Santa Inês (anterior).

Além de bastante afastada do centro urbano de Silveira Martins, a Linha Seis Norte também tem características geográficas bem interessantes: sua capela e maior aglomeração de famílias em torno dela situa-se em meio a enormes morros. A estrutura organizativa desta comunidade¹⁰¹ é semelhante à anterior, fazendo-se notar apenas dois aspectos distintos: um que diz respeito aos membros da diretoria, e o outro, quanto à elaboração dos alimentos, como pães, biscoitos, bolos etc.

Cheguei à Linha Seis Norte no dia 30 de fevereiro, conforme combinado com Dona Antoninha Bulligon, contato fornecido pelo Pároco. Para minha surpresa, as portas do salão estavam fechadas. Permanecendo por alguns minutos apenas observando, busquei informações na residência mais próxima. Dona Edair, uma simpática senhora, atendeu-me. Permaneci ali por mais de uma hora, conversando com ela antes de me dirigir à casa de Dona Antoninha, cujas instruções sobre o caminho Dona Edair me passou. Chegando à casa de Dona Antoninha, encontrei-a também com a “mão na massa”. Estava fazendo bolos, que seriam recheados e vendidos durante a festa, no domingo.

¹⁰¹ Aqui não há Sociedade, sendo que o grupo se autodenomina como Comunidade.



Figura 35 – Dona Antoninha fazendo a massa do bolo

Em frente ao fogão a lenha estavam sua filha (Dirieli) e sua cunhada (Elisabete), fritando salgadinhos. Estava surpresa e sem entender muito bem o que se passava ali. A resposta veio de Dona Antoninha: ali, nesta comunidade, eles fazem tudo

em casa. Cada família (mas não todas) faz alguma coisa – um doce ou bolo ou salgados –, mediante acordo anterior. No salão, reúnem-se apenas na tarde de sábado para rechear os bolos e para organizar o salão e os utensílios, dentre outras coisas, para o domingo. Das casas, por fim, tudo é transportado para o salão, onde será vendido no dia da festa. Esse é um aspecto bastante distinto do que encontrei na festa anterior.

Quanto aos membros, em vez de termos casais como responsáveis pela diretoria da capela, aqui temos, em sua maioria, jovens e solteiros. A explicação foi dada por Dirieli, filha de Dona Antoninha: a diretoria da capela está sob a administração dos jovens – os poucos que restam ali –, sendo composta por quatro membros: presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário, e o meio de eleição é o mesmo do caso anterior. O que o diferencia é que as próprias pessoas da comunidade escolhem os indivíduos que deverão concorrer à diretoria. Ocorre, contudo, que na última escolha da presidência, os jovens resolveram assumir essa tarefa. Essa decisão é explicada por Dirieli, que os casais tomaram conta da administração da capela por bastante tempo e que, em geral, eram sempre os mesmo, pois a Comunidade conta apenas com 22 ou 23 famílias. Quando lhe perguntei quem compõe a diretoria atual, compreendi porque o Pároco me indicara como contato Dona Antoninha: é que seu filho, Dirciano, ocupa o cargo de presidente, e sua filha, Dirieli, o de secretária. Logo, parecia ser bastante óbvio que o nome indicado fosse esse.

No entanto, em verdade, não é o nome do presidente ou do vice que prevalece, mas sim o nome da família a que pertencem (unidade familiar), nesse caso, a família Bulligon, representada na autoridade dos mais velhos. Esse fato fica claro à medida que as ações vão sendo coordenadas e supervisionadas por Dona Antoninha. Foi ela também quem me disse que nas demais residências incumbidas dos preparos para a festa as mulheres (referindo-se por nomes) já deviam ter deixado tudo pronto, isso porque as rapaduras, os brigadeiros e uma série de outros alimentos já haviam sido aprontados na quinta-feira, embora ela tenha me afirmado que tudo seria feito na sexta-feira.

Na tarde de sexta-feira nos dirigimos até o salão, onde dois jovens, o presidente e o vice, preparavam a estrutura que comportaria uma caixa d'água e seus respectivos encanamentos. Suas ações eram acompanhadas de perto por Seu Guido Bulligon, avô de Dirciano e sogro de Dona Antoninha. No sábado, preparariam a carne, tarefa dos homens e eles não permitiram que eu os acompanhasse. Apenas pude ir no sábado à tarde ao salão, acompanhando o trabalho das mulheres ao preparar as bacias, as formas, pilhas de pratos, talheres, batedeiras, liquidificadores, mais assadeiras, panelas e panelões, tachos, espetos etc. Minha inserção nesta comunidade não foi tão fácil quanto na anterior, pois o tempo todo me sentia vigiada e ouvia alguns comentários dirigidos a mim. Apesar disso, tive oportunidade de aproximação enquanto descascava cebolas, numa cena, no mínimo, engraçada, em prantos junto a outra dezena de mulheres. Também conheci um casal que não só foi um guia nesta comunidade como também me acolheu, Seu Luiz Francisco Augusti e Dona Itelvina Lorenzoni Augusti, juntamente com seus filhos, um deles o vice-presidente da comunidade.



Figura 36 – Preparação para instalar a caixa d'água. Seu Guido Bulligon ao fundo.

O fato de os jovens terem assumido a diretoria me parece bastante instigante, pois as maiores reclamações que ouvi dos indivíduos do local é que aquela comunidade está diminuindo cada vez mais, pois os jovens saem à procura de trabalho e/ou estudo, em suma, de melhores oportunidades de vida. Entre essa afirmativa e o movimento percebido pelos jovens restantes na comunidade, com a responsabilidade de representação, há uma lacuna que, a meu ver, só pode ser compreendida sob a perspectiva de reflexividade. São estes mesmos jovens que se tornam os mais críticos em relação à situação local, delegando a si mesmos os atributos de manter viva aquela “tradição festiva” sob pena de, caso não a mantivessem, perder um elo precioso, um elo com seu pertencimento e origem.

Enquanto aguardávamos que a caixa d'água fosse entregue, os dois jovens, Dirciano e Marco, presidente e vice-presidente, conversavam comigo ao mesmo tempo em que faziam o encanamento que transportaria a água para os banheiros. Tanto a estrutura que comportaria a caixa quanto o encanamento foram feitos pelos dois, porém supervisionados por Seu Guido. Alguns momentos conversavam comigo, mais Marcos, que também ironizava a situação: “nunca fiz isso, mas se dá um jeito”; também foi Marcos quem me alertou: “Agora, nós tomamo a frente. Ma quando essa geração aí, de 50 anos morre, não sei o que vai sê daqui.”



Figura 37- Seu Guido, contando as histórias da capela

Também foi nesta comunidade que ouvi muitas histórias sobre a construção da capela e salão, sempre ressaltando os esforços coletivos, desde a época da chegada dos imigrantes. Está em jogo aí a representação de uma origem que sustenta todas as ações e constitui a tradição, a qual vai sendo modificada, é verdade, mas que principalmente comporta o aspecto de reflexividade sobre si mesmos; nestes momentos, de preparação da festa, ocorre um exercício muito interessante: vi seu Guido Bulligon, um senhor de idade, narrando excertos das histórias “de uma vez” e confrontando-a com o que ele percebe hoje. Neste exercício dialético entre o ontem e o hoje, passado e presente, vão sendo cruzados e ressignificados, há elementos que dão suporte à produção festiva local, num caráter tradicional. Me refiro aqui à tradicional, pois nesta capela foi onde mais senti um esforço para manter “as coisas como eram antigamente”, quer dizer, manter costumes, mesmo que, algumas vezes, num tom moralizante.



Figura 38- Rosa Dellaméa (atrás) e Rosa Vieira, preparando o molho para o risoto.

No dia da festa, cedo da manhã, dirigi-me ao salão juntamente com a família de Seu Luiz Augusti. Lá chegando, encontrei as “Donas Rosa”, as mesmas de Linha Duas. Também ali elas presidiriam o preparo do almoço. Havia uma complexa rede: descobri que ambas as senhoras haviam nascido na Linha Seis Norte, e por isso são sempre chamadas para trabalhar na festa. Mas não só: as duas senhoras são disputadas e respeitadas no meio festivo. Nesse sentido, parece-me que elas se transformam no próprio símbolo de um “bom almoço”. Foi nessa festa que, também, passei pela experiência de servir mesas, o que, para mim, foi uma experiência muito importante, pois a partir dela é que pude compreender certos “registros” que conduzem à prática.

Aproximava-se o almoço e eu estava acompanhando, no mesmo esquema da festa anterior, a preparação para servir as mesas. Nesse momento, fui interceptada por Dircieli, que me pediu se eu poderia ajudar com as mesas. Como disse anteriormente, são poucas famílias nessa comunidade, e, havendo grande número de público, faltava gente para ajudar a servir as

mesas. Desse modo, como eu já tinha a experiência de observadora da festa anterior, e mesmo um pouco de experiência prática, adquirida em situação semelhante durante um jantar na ocasião do Festival da Uva e das Águas, aceitei ajudar. Por isso, posso dizer que “senti na pele” a pressão do tempo sobre o espaço, numa condensação que é expressa nas ações. Senti-me pressionada – não por parte dos organizadores em si, mas por mim mesma – a ser o mais ágil possível, a fim de atender ao público que estava sentado à mesa, sendo que essa era a expectativa que se criava por todos para o almoço. Senti-me na posição de atuação, na qual o desempenho seria a prova de toque. Há também uma dimensão de exigência, não hierárquica, mas que estaria num nível mais próximo do que Foucault expressa, entre os próprios indivíduos. Essa experiência me serviu para refletir, em especial, sobre a ativação do que chamei de “registros”, referindo-me principalmente aos registros corporais.¹⁰² Quando digo que me senti na posição de atuação, refiro-me à necessidade de desempenho, inclusive corporal, em que atenção, concentração, agilidade, manipulação do espaço e do tempo são imprescindíveis para uma “boa” performance, no caso, de servir as mesas.

Após o almoço, uma performance dos participantes, um momento “de improviso”. Estava almoçando, na cozinha, quando fui chamada por uma senhora, que me dizia, “vai lá vê”. Imediatamente larguei meu prato e me dirigi ao salão me deparando com um grupo de senhores que cantava, já um pouco embriagados, um repertório de canções italianas. Registrei em alguns vídeos aquele momento, que acabou se estendendo por mais de uma hora.

O grupo estava sentado nas bancas de duas mesas, uns de frente para os outros.



Chegavam cada vez mais pessoas que se colocavam a observar ou a acompanhar os cantos. Em dado momento, havia pelo menos 20 pessoas ao redor da mesa. Marcou-me, nessa ocasião, a presença de um senhor de idade bem avançada que, sentado junto aos cantores, movimentava os lábios acompanhando a letra das canções.

Figura 39 - Senhores “puxando” a cantoria.

¹⁰² Devo colocar aqui que, posteriormente, passei a refletir de onde proveio minha performance, no sentido de atuação na atividade da qual fui incumbida. Essa questão se colocou para mim como central. Parece-me, a princípio, que alguns elementos de minha origem se cruzaram naquele momento com aquele grupo específico, ou seja, minha aprendizagem, enquanto descendente de italianos, embora de outra região, estava me servindo ali de referência e possibilidade de reativação e reorganização de minhas próprias experiências. É nesse sentido, também, que tento desenvolver a ideia de registro, em especial um registro corporal que, assim como uma memória, é selecionado e gravado, seja nos músculos seja na visão do mundo.

Entre as músicas que foram cantadas estão *Mérica, Mérica, Um bel Massolin di Fiori* e *La Bela Polenta*. Nesta última, em especial, não só o número de “espectadores” aumentou próximo aos cantores como o número de risos, pois toda ela era cantada e acompanhada por um gestual. A lógica da música é anunciar a trajetória da polenta, desde o modo de plantar, crescer, mexer, cortar e comê-la. Além da performance em cada uma dessas etapas, uma última estrofe foi improvisada, e com ela sua performance: essa estrofe se referia ao fim último, quer dizer, quando a polenta se torna excremento expelido pelo corpo. Como essa parte foi improvisada alguns poucos continuaram cantando e outros apenas rindo. Abaixo segue uma sequência de *frames*, com alguns momentos da performance gerada a partir dessa música.



Figura 40 – Sequência: 1- *La bela polenta si pianta così* 2- *“si smissia così”* 3- *“si mangia così”*



4- *la cresce così*. 5- [parte improvisada da música] *“se pf... così”* 6- *“Bela Polenta così, tcha tcha pum, tcha tcha pum...”*

Posteriormente, ouvi muitos comentários sobre a cantoria, de modo geral, remetendo a um saudosismo, à alegria e ao divertimento. Foi então que conversei com Seu Adelino Fellini, que me foi apresentado por Seu Luiz Augusti. Ambos comentavam que a cantoria sempre foi “sagrada” (no sentido de que sempre havia nas festas) e que há algum tempo já não havia mais, exceto assim (referindo-se aos homens que estavam embriagados). Compreendi que era uma tradição local cantar na festa, talvez já sem tanta força ou representatividade. Embora isso, posso afirmar que fiquei surpresa pelo número de pessoas que foi se aglomerando em torno dos cantores e também com aqueles que ficaram em suas mesas e começaram a cantar. Apenas uma das músicas cantadas não era de repertório italiano. Por quê? Talvez o porquê não interesse tanto quanto o *como* essas cantorias são performadas, em trejeitos que são

compreendidos rapidamente, como num jogo em que apenas os participantes reconhecem os códigos. Acredito que seja sua performance a justificadora da escolha das músicas com letra italiana, pois para a produção desta, a própria compreensão e imagem de si mesmos, descendentes de italianos, lhe serve de matéria-prima.

Como indiquei anteriormente, foi nesta comunidade que percebi com maior força as representações sobre a imigração italiana, principalmente através das histórias de Seu Guido e que, de certo modo, tornam-se condizentes com os valores morais que regem suas ações e condutas. Depois pude constatar que aqueles senhores que “puxaram” a cantoria eram da Linha Seis, mas já não moravam ali. Todos eles vinham de diferentes partes do Rio Grande do Sul e se encontravam nesta festa.

Um último aspecto que gostaria de abordar e que está em consonância com esse reenquadramento de expressões, como é o caso do canto, diz respeito ao “jogo da mora”. Durante o sábado, Seu Antônio me contou sobre os jogos que existiam nas festas de antigamente. Falou da “tômbola”, jogo que já me havia sido relatado em outras oportunidades¹⁰³, e como nessa brincadeira se formavam casais, além de ser a diversão durante a festa. Também me contou a história do “jogo da mora”, mas este, segundo Seu Antônio, era o divertimento de todo fim de semana dos “antigos”. Depois dessa conversa, passei a perguntar a outros senhores que por lá estavam sobre o “jogo da mora”. Foi Seu Luiz quem disse que ainda sabia jogar, mas que agora ninguém mais joga, ninguém mais sabe. Ele me contava que antigamente, todo domingo, acompanhados de vinho, seus pais e avós jogavam “a mora”, sendo essa a diversão. Mostrava-me sua mão e recordava que seu pai chegava em casa com as mãos sangrando de tanto jogar.



Figuras 41, 42 – Jogo da Mora

¹⁰³ O jogo de tômbola é semelhante ao jogo do bingo. Essa brincadeira ocorria nas festas de antigamente, segundo algumas pessoas me relataram, tanto na Linha Duas quanto pelo casal Seu Olinto e Dona Santa. O “jogo da mora” consiste num grupo de jogadores que disputará em pares, sendo que o vencedor passa a disputar com outro do grupo. Assim, as mãos são lançadas e com os dedos é indicado um número, ao que o parceiro responde verbalmente um número; se caso o parceiro de jogo acerta o número que é indicado pelos dedos do outro jogador, ele vence, passando a disputar com outro jogador. É um jogo muito rápido, que exige não só a agilidade de jogar, mas de prestar atenção na mão do jogador.

No domingo da festa fui surpreendida por um grupo que se reuniu, enquanto assavam a carne, próximo às churrasqueiras, e me chamavam para ver o “jogo da mora”. Seu Luiz chamou uns conhecidos para me mostrar como era; alguns não queriam jogar, diziam não lembrar mais ou já ter os “dedos duros”. Mas, enfim, por alguns minutos, jogaram. Jogaram para me mostrar como era e, portanto, tenho consciência de que aquela era uma situação criada, porém, ao mesmo tempo, a julgar pelo sentimento de prazer com que me mostravam o jogo, mostravam-me também o prazer de ser detentores de um conhecimento. O mais interessante é que se reuniu uma dezena de pessoas ao redor da mesa pra ver, e todos gargalhavam, atentos ao jogo.

No final de alguns minutos um desentendimento: quem é que tinha ganhado mesmo? Pararam por aí e me alertaram: por isso que esse jogo sempre acabava em briga. Todos saíram gargalhando, recordando algo que não é praticado, mas que ainda está gravado em suas memórias e corpos. Talvez aqui se possa retomar a ideia de “registro”, especificamente corporal, como indiquei acima, quando refletia sobre minha participação como servente de mesas. O fato de não jogarem mais não significa que não tenham registrado em seus corpos o modo de jogar e nas suas memórias as cenas de jogos (indicado inclusive pelo prazer que se demonstrou no ato de jogar). Assim, um dos fatos para os quais chamo atenção é o do senhor que me mostrava suas mãos para referir-se às mãos de seu pai. Pois não seria uma forma de registrar sua memória na carne, no corpo? São fatos selecionados, assim como a memória, construídos sob a interação social. Acredito que se apresentava ali uma forma de conhecimento, um conhecimento que foi aprendido e gravado, criando registros corporais que refletem os modos de ser desta cultura.

2.2.3 Terceira festa: a Festa de São João

No mês de junho retornei à Linha Duas para acompanhar a Festa de São João, evento o qual, quando participava da festa no mês de janeiro, as pessoas afirmavam ser muito maior e mais importante para eles.

Algumas hipóteses que podem ser listadas para justificar a importância e a repercussão dessa festa estão relacionadas ao período – de inverno – e ao almoço, ou melhor, ao que é

servido na mesa no dia da festa – a sopa de *cappelletti* ou *agnoloni*.¹⁰⁴ Para esse evento organizei-me de modo a acompanhar os três dias precedentes à festa e mais o dia festivo. Também fui acompanhada durante a sexta-feira e o sábado por dois rapazes¹⁰⁵ que me auxiliariam na filmagem, pois meu intuito era o de coletar imagens e trabalhá-las nessa pesquisa. Por diversos fatores, não foi possível, ao longo deste tempo, realizar um trabalho mais aprofundado sobre as imagens, como era pretendido. Mas os registros efetivados em campo me acompanharam (e acompanham) durante toda a reflexão e escrita, especialmente para visualizar determinados momentos que considero performativos.

Voltei a campo com inúmeras questões que surgiram após as duas primeiras festas, como, por exemplo, o lugar das memórias festivas nos indivíduos de cada localidade, tema que já havia aparecido de forma recorrente, mas que eu ainda não tinha dado a atenção necessária. Outro aspecto que já havia prestado atenção, mas que ainda não conseguia dimensionar, diz respeito às práticas festivas, ou seja, às atividades que os organizadores realizam, não apenas descritivamente, mas do ponto de vista de uma possível reprodução de conhecimento, e, ao mesmo tempo, averiguando se havia nessas práticas vestígios de tensão, pensando mais especificamente no nível entre mais idosos e mais jovens. Outras questões também se colocavam para mim, mas nesse momento me deterei a discutir estes dois argumentos citados e, além deles, e talvez até mais importante, as surpresas que me aguardavam nesta festa.

Na etapa de pré-produção da festa dois aspectos são particularmente importantes para esse trabalho, ambos relacionados com a produção dos alimentos. Os alimentos produzidos para a festa, sejam os pães e doces ou o risoto e churrasco, têm uma significação especial dentro do evento. Fui percebendo, em campo, que a maior parte do trabalho gira em torno da produção de comida e condicionalmente a festa logra um emblema que se liga à gastronomia. Quando descrevia a cidade de Silveira Martins anteriormente, um dos aspectos citados foi o cheiro de comida que se espalha pela rua, em especial em horário próximo ao almoço; também pude citar as referências gastronômicas, principalmente em relação aos restaurantes, sendo estes, parte do projeto de incentivo turístico local. Para a festa, temos basicamente duas classes de alimentos, os que são produzidos anteriormente, como pães, bolachas ou biscoitos, doces como bombons, rapaduras etc., e temos o que é preparado para o almoço, o churrasco e

¹⁰⁴ A denominação *cappelletti* se dá pela forma da massa, que parece um pequeno chapéu. Em italiano chapéu é *cappello*. Não obtive maiores referências sobre a origem do termo exceto em um site que traz um pequeno texto sobre a história das massas (<http://www.spoletto.com.br/index.php/historia/massas>). As denominações *cappelletti* e *agnolini* são equivalentes.

¹⁰⁵ Vinícius Canto Blanco e Maurício Corrêa Alves realizaram as filmagens, com apoio obtido no Centro de Processamento de Dados (CPD) da UFSM.

o risoto, eventualmente salada de maionese e, especificamente para essa festa, a sopa de *cappelletti*. Em minha percepção, os alimentos são transformados em símbolos nestes dias festivos; embora se possa encontrá-los cotidianamente na mesa destes indivíduos, quando elaborados para a festa se tornam “símbolos da cultura” – da “cultura italiana” –, para utilizar a forma de indicação do próprio grupo. Nesse sentido, duas pontuações são possíveis: a primeira, no sentido de ritualização do processo de preparo e espetacularização dos alimentos no dia da festa. A segunda é a que torna esses alimentos, em seu conjunto, um demarcador da identidade do grupo.

Assim, quando as diversas mulheres se reúnem no salão e começam a pôr os ingredientes para cada alimento sobre a mesa, fazendo todo o processo até a constituição final do pão, por exemplo, um sentido de ritual emerge, em que há prescrições a seguir, diferentes tempos de preparo e, principalmente, a performance do indivíduo deve ser eficaz, para que se obtenha o sucesso naquela receita. Em outro nível, o ritual se amplia no tempo, sendo estes pequenos rituais os segmentos de um ritual maior: o da própria festa.

Há ainda, a meu ver, um terceiro nível de ritualização, aquele que emerge do sentido da teatralidade, no qual as tradições são vividas naquele momento presente. Isso significa que as prescrições na elaboração de uma festa e seu conseqüente sucesso estão compreendidos dentro de um processo social de identificação e pertencimento, no qual os alimentos se tornam o símbolo do grupo em questão. Esse processo é tradicional na medida em que há um esforço coletivo para a manutenção desse costume, que é repassado entre gerações, de pais para filhos, ao mesmo tempo em que vai se transformando e sendo ressignificado pelo grupo. Dessa maneira, também se pode complementar seu sentido de teatralidade, no sentido de que esses produtos que fazem parte do cotidiano, nas festas, são investidos de valor simbólico, tornando-se elementos de referência ao grupo que os produz. Mas não são todos os alimentos, apenas os que são legitimados pelo grupo como identificadores de si é que estarão presentes.

No trabalho de Maciel (2007), o churrasco e o chimarrão são os elementos identitários do gaúcho. Em meu campo, um grupo de descendentes de italianos, pode-se identificar no risoto o prato típico italiano, e no vinho, a bebida típica. No entanto, há outros alimentos e bebidas que vão sendo incorporados às festas, havendo, inclusive, cruzamentos possíveis. Já citei anteriormente que o chimarrão é bastante comum, em especial no cotidiano, mas também na festa. Durante os dias precedentes à festa e mesmo no dia da festa, o chimarrão é indispensável, os utensílios como a cuia e a bomba são trazidos das casas das mulheres, enquanto a erva é comprada comunitariamente, ou seja, com o dinheiro da capela. Nesta festa,

por exemplo, à tarde, quando o trabalho era bem menor, as mulheres sentavam-se em volta da mesa, na cozinha, e "mateavam" enquanto descansavam e conversavam.

Maciel (2007: 40), em seu estudo, avalia que “nos processos através dos quais os grupos sociais marcam sua distinção, se reconhecem e se vêm reconhecidos, ou seja, constroem suas identidades sociais e culturais, o que comem aparece como uma referência fundamental”; esse seria o principal mote para aludir às “cozinhas típicas” – no caso desse estudo, a italiana.

Também podemos ver esses cruzamentos dos “elementos identitários” no churrasco. Este, considerado símbolo do gaúcho, está presente na festa, aliás, é protagonista do almoço juntamente com o risoto. Além do próprio churrasco, os “assadores”, ou seja, os responsáveis por assar a carne do churrasco, são figuras que transitam, neste momento, entre uma identidade italiana e uma gaúcha. Não quero simplificar esta questão em termos de identificar o indivíduo como gaúcho ou italiano, e sim, indicar o trânsito entre fronteiras identitárias. Isso porque, há no cotidiano e nas festas alguns homens que se vestem com bombachas e, mais frequentemente, têm algum acessório, como a guaiaca e faca, presos à cintura. Parece-me aqui que temos um bom exemplo da porosidade e multiplicidade de identificação: é uma festa de santo, com comida italiana, mas também gaúcha e com indumentárias diversas.



Figura 43 – Homens assando o churrasco. Detalhe: rapaz vestindo bombacha e alpargata, e guaiaca e faca presos à cintura.

Nesse sentido, acredito que a festa, em consonância com a ideia de Guarinello (2001), é uma produção do cotidiano, cujo produto principal seria a “simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma identidade comum”; no entanto, não seria possível, em tais termos, falar de uma única identidade. Acredito que a festa é a condensação dos principais elementos detonadores da identidade do grupo, que se mesclam, ora uma identidade sendo evidenciada ora outra, e, ainda, ora ambas formariam uma terceira identidade, particular e específica do grupo e que é essencialmente espetacularizada, no sentido de que a festa seria a representação de investidas com a intenção de manipular a sociedade e organizá-la, a partir do que resultam as formas espetaculares de interação social. Refiro-me como forma de manipulação às estratégias para atrair público, por

exemplo, ao se fazer a sopa de *cappelletti* de divulga-la como diferencial da festa, sendo que sua origem já identifica os indivíduos como pertencentes à etnia italiana.

Mas, na festa de São João, na Linha Duas, em se tratando da produção dos alimentos, dois eixos, se assim posso me referir, podem ser visualizados sob a perspectiva da tradição e da atualização, ou que poderia equivaler à modernização. Um dos aspectos diz respeito à tradicional sopa de *cappelletti* ou *agnolini*. Os *cappelletti* são preparados da seguinte forma: um pequeno pedaço de massa sobre o qual é depositado um recheio, sendo depois fechado triangularmente, e suas duas “abas” são juntadas dando uma forma final circular; os *cappelletti* são cozidos posteriormente em um caldo (chamado *brodo*). O caldo é o resultado de um preparado de água, sal e temperos, em que são fervidas aves (galinhas tipo “colonial”). Depois, as galinhas são retiradas, restando o caldo que se formou. A esse caldo são acrescentados os *cappelletti*; ao final do tempo de cozimento ainda é acrescenta-se o queijo parmesão (queijo ralado tipo “colonial”). O termo “colonial” evidencia a origem dos produtos, “da colônia”, ou seja, das propriedades dos indivíduos que fazem parte da organização da festa; como já mencionei, são indivíduos pertencentes à zona rural. E aqui está um primeiro elemento que deve ser observado, o tipo de produto e a tradição de seu uso.

A sopa de *agnolini* deve ser feita exclusivamente com produtos coloniais, pois é isto – a galinha caipira, o queijo ralado, os temperinhos – que dá sabor à sopa, mas não qualquer sabor, é *aquela* sabor. Além dos produtos, também a cozinheira deve ser “tradicional”, ou seja, toda a produção da sopa deve ser presidida por uma pessoa mais velha, uma pessoa que “sabe como fazer”. Também o recheio dos *cappelletti* é importante demarcador de diferença, pois tem a função de aprimorar o sabor da sopa. O recheio pode ser feito com carne moída de gado ou frango, mas na produção dos *cappelletti* para esta festa tivemos um outro ingrediente: o salame. O salame também é tido como tradicional dentre o grupo e sua inclusão no recheio dos *cappelletti*, segundo Dona Rosa Vieira, é porque dá um sabor mais forte.

Porém, o que realmente diferencia o grupo na produção dos *cappelletti* é o “saber fazer”. Assim, todo o processo requer muitas habilidades, principalmente dos braços, mãos e dedos. Na sequência abaixo podemos ver as principais etapas de produção:



Figura 44 – Fazendo os *cappelletti*. Sequência: 1. Massa espichada (grossa); 2. Massa espichada (fina) (Dona Rosa Dellaméa à direita); 3. Recheio sendo espichado, cortado e arredondado à mão.



4. Recheio posto sobre as tiras de massa; 5. Recheio fechado entre a massa; 6. Massa cortada em quadrados.



7. Fechando os *cappelletti*; 8. Detalhe: dedo entre as abas, para dar forma circular; 9. *Cappelletti* prontos colocados em formas para secar.

Se compararmos com outros “modos de fazer”, também considerados como tradicionais, percebemos várias diferenças, principalmente porque aqui a quantidade produzida é grande, requerendo algumas estratégias para ampliar a produção em menor tempo. Mas ainda continua sendo tradicional, no sentido de que são usadas máquinas apenas para “abrir” ou espichar a massa. O restante do trabalho todo é manual. Além dessas etapas, referentes à produção do *cappelletti*, há todas as etapas de produção da sopa. Ilustrarei apenas três momentos desse processo:



Figura 45- Preparo da Sopa de *cappelletti*: 1- *Cappelletti* sendo despejado no panelão; 2- Mexendo; 3- Depois de pronto, adicionando o queijo ralado

A partir da produção desse alimento, envolto numa série de prescrições específicas, pode-se visualizar as performances geradas; todas as ações são convergidas para destacar aquele ato de expressão. Sublinho aqui a emergência da forma poética do ato de fazer. Nesse sentido, cabe ressaltar que o alimento dá destaque à festa, consolidando-a como continuidade de uma tradição, seja pela resistência deste tipo de alimento frente ao tempo e suas transformações, seja pela forma de preparo, que exige pessoas reconhecidamente legitimadas para presidi-la.

Acredito que seja relevante aqui tratar de outro aspecto: este saber fazer é “passado” aos mais jovens, isto é, há uma forma de ensinamento que parece estar implícita ao se perceber que o aprendizado se dá no próprio ato de fazer, seja por observação, seja por imitação. Nesse sentido, trago três situações que bem dimensionam essa questão:



Figura 46- Senhora fazendo *cappelletti*; Figura 47- Criança ajudando, igual às outras mulheres; Figura 48- Uma senhora e uma jovem arrumando os *cappelletti* sobre a mesa, para “secar”.

Nessas três fotografias, percebemos o encontro de gerações no mesmo espaço, tempo e trabalho (ação). Na primeira, uma senhora já de idade ajudava, sentada numa cadeira à ponta da mesa. Ela é uma figura importante nesse processo, assim como Dona Rosa (foto acima), pois são elas que detêm o conhecimento e aprovam ou não o modo de fazer. Na segunda foto, a menina está ajudando a transportar as tiras de massa. Mas, além disso, ela está imitando outra senhora que colocava várias tiras sobre o braço para agilizar o trabalho. Acredito que esse seja o cerne de uma tradição, que vai sendo modificada/adaptada conforme as necessidades, mas que se mantém sob o sentido de continuidade. Na terceira figura, tanto a

senhora quanto a jovem desempenham o mesmo trabalho, o que as coloca em posições próximas, havendo ainda, no entanto, a dimensão de ensino/aprendizagem, que se dá, principalmente, através das ações do trabalho prático que envolve o corpo.

É possível afirmar que esse alimento adquire certo *status* dentro da festa, reunindo um número de indivíduos interessados em compartilhar daquele alimento e de toda rede de significados em que está envolto. No dia da festa, como já indiquei, na hora do almoço as vozes vão diminuindo, restando apenas ruídos. Assim como Bauman (2008), ao se deter sobre os gritos de vendedores em Mercados Públicos, identifica a poética dos anúncios orais/auditivos relacionadas às funções práticas associadas a estas formas comerciais, nas Festas de Capela – em especial esta citada, identifico a poética como emergente do modo de fazer as coisas, sendo que ela está direcionada, a meu ver, muito mais aos pequenos ruídos voltados aos sentidos como um todo. O público é convidado a partilhar de uma tradição.

A segunda perspectiva que emerge do momento de pré-produção pode parecer contrária ao que expus até agora. Os sentidos de continuidade e tradição dão lugar à atualização e modernização. São os “doces” preparados para a festa. Mesmo que alguns sejam considerados tradicionais e preparados pelo grupo sob uma forma particular, como o doce de abóbora, os biscoitos etc., neste ano ocorreu um fato bastante peculiar: uma profissional, uma “doceira” foi incluída na equipe responsável pelos alimentos. De modo algum essa iniciativa se configura como uma inesperada ruptura, pois em outras festas que acompanhei, um processo semelhante vinha ocorrendo. Nas festas anteriores, produtos industrializados ou que apenas não eram produzidos pela comunidade foram incluídos para comercialização na festa. Isso era justificado, segundo a explicação que recebi, pela grande demanda de pedidos e a tentativa de satisfazer o gosto do público presente, visando também a obtenção de maior percentual lucrativo mediante aquisição dos produtos.

Porém, nesta festa de São João, a inclusão de uma pessoa especializada para fazer os doces (bombons) e também para “ensinar” a fazê-los, gerou certa ruptura do padrão das festas. Por um lado, a oferta, por outro, a procura. É uma relação gerada entre participantes e organizadores, cujo meio é preenchido de forma alternativa: se antes não havia um tipo de doce específico (ou se havia ele era encomendado, comprado), agora ele é produzido ali mesmo, pela própria comunidade, mediante a inclusão de um profissional. Não estou falando da profissionalização de uma determinada atividade, embora isso também possa ser levado em conta; nesse caso, cabe ponderar a combinação de diferentes produtos, em seus aspectos valorativos. Nesse sentido, o tradicional é mantido porque tem seu “gosto” consolidado e o novo é incluído para que se possa atender aos novos gostos. Entre a “tradicional” sopa de

agnolini e os “modernos” doces há em comum o sentido de aprendizado e, ao mesmo tempo, de reprodução de conhecimento, conhecimento, talvez, incorporado. Esta situação permite-nos relativizar o que é chamado de tradicional (no caso da festa, por exemplo), pois demonstra que, se a festa é tradicional, ela não é estática, ela também se transforma.

Acredito que a noção de “comportamento restaurado” (Schechner, 1992) possa iluminar certos aspectos, visando refletir essa situação. Nessa mesma linha, Diana Taylor (2003: 18) afirma que as performances funcionariam “como atos vitais de transferência, transmitindo saber social, memória e sentido de identidade através de ações reiteradas.” É particularmente importante para esse trabalho refletir sobre os comportamentos que são reproduzidos, ainda que em diferentes contextos, pois me parece que tanto o sentido de permanência quanto o de ruptura só pode ser concebido se levarmos em conta a produção do conhecimento pelo próprio grupo, ou seja, de como eles veem a si mesmos. Nesse sentido, há grandes diferenças entre a produção tradicional e a incorporação de uma nova técnica, por assim denominar, mas o que vai ser levado em conta, nesse caso, é o agrado aos que participam. E este é o terceiro elemento chave: a audiência.

Do meu ponto de vista, a existência da festa gera suas próprias redes de participantes, por seu caráter tradicional e por outros aspectos que também devem ser considerados. Porém, visualizo mais claramente dois tipos de performances geradas a partir da festa: o primeiro, como expus acima, deriva de certo grupo – os organizadores; o segundo, são as performances produzidas pelos participantes da festa. Neste domingo da festa de São João, uma atividade há muito abandonada voltou à tona (embora sob outro nome): o bingo. Após o almoço, foi anunciado por uma senhora que à tarde haveria bingo e as cartelas seriam vendidas nas mesas. Quando ouvi tal pronunciamento, lembrei de algumas narrativas de pessoas mais idosas que haviam me contado que nas “festas de antigamente”, pela parte da tarde tinha uma “brincadeira” chamada “tômbola”. A tômbola seria a antecessora do bingo. Nas Festas de Capela que havia participado anteriormente, em nenhum momento soube da existência de um ou outro jogo durante a tarde, com exceção do baile da terceira idade ou o jogo de cartas. Durante a festa de São João, quando então soube do bingo, indaguei-me sobre o porquê da inclusão do jogo na festa. Duas possibilidades de explicação me ocorrem: a primeira é a tentativa de reter o público junto ao salão no período da tarde, o que geralmente pouco ocorre, ou oferecer-lhes uma atividade lúdica, de entretenimento e, ao mesmo tempo, uma atividade rentável para a capela. Porém, também me ocorre que essa retomada de uma atividade que há muito tempo ocorria pode ter aflorado pela minha presença em campo, pois, ao indagar sobre a história das festas, pode ter conduzido à rememoração de “como eram as festas de

antigamente” e do jogo de t**ô**mbola. É uma perspectiva a ser considerada, mas independente de minha presença ter interferido ou não, o interessante ali é perceber a emergência de memórias (não apenas referentes ao jogo) que, por sua vez, davam vida às performances.

Para tratar desse aspecto, valho-me de uma conversa que foi realizada com três senhores, Seu Egídio, Seu Nélcis e Seu Aleixo. Esses três senhores residem, desde o nascimento, em Linha Duas. Esta conversa ocorreu durante a tarde, enquanto no salão ocorria o jogo de bingo. Eu já conhecia Seu Egídio, pois havia pernoitado em sua casa durante a Festa de Santa Inês; ele estava acompanhado de outros dois senhores, de idade próxima, sentados nas bancas na lateral do salão. Eles não jogavam bingo, ao contrário de muitos senhores e senhoras que estavam às voltas, com várias cartelas espalhadas sobre as mesas. Eles se limitavam a observar. Observei-os por algum tempo, os três raramente trocavam alguma palavra, seus olhares se alternavam entre o público presente, em algum momento em que as vozes se faziam mais fortes, e entre um olhar “vazio” para cima, para baixo ou a perder de vista. Assim, essa situação me chamou a atenção; eu já havia conversado com Seu Egídio, mas naquele contexto havia algo que eu não compreendia. Aproximei-me de Seu Egídio e pedi-lhe se podia conversar com ele e com seus companheiros. Seu Egídio olhou para os dois senhores sentados ao lado e perguntou-lhes. No início ficaram um pouco hesitantes, mas concordaram. Retiramo-nos do salão, pois havia muito barulho. Sentamo-nos próximo à igreja, levei cadeiras para eles e eu me sentei na escada de acesso à Sacristia.

Comecei a falar-lhes que se trataria de uma conversa e pedi sua autorização para filmar, caso isso não os incomodasse¹⁰⁶. Obtendo resposta afirmativa quanto ao uso do equipamento, comecei perguntando de novo sobre “antigamente”, enfocando a história do local, mas me dei conta de que essa não era a melhor estratégia e rapidamente mudei minha questão, passando a algo que fosse mais próximo. O que me pareceu é que havia tido uma quebra entre o contexto da festa e a saída do salão para conversarmos, logo forjando uma situação que não os deixava à vontade. Na tentativa de construir uma situação mais próxima e menos informal, perguntei-lhes se eram do local:

Eu: Eu queria que vocês me contassem um pouco como que é a história aqui da Linha Duas/ Todos vocês são daqui?

Seu Egídio: É. Nós. Todos três.

Seu Aleixo: Sim,

¹⁰⁶ Em todos os momentos de gravação, quer fosse da imagem ou da voz, solicitei a permissão dos indivíduos os quais registraria. Por opção minha e de minha orientadora, Luciana Hartmann, não utilizamos autorizações escritas, pois compreendemos que apenas o consentimento oral e, por vezes, registrado audiovisualmente, seria suficiente.

Seu Egídio: Eu e ele [aponta para Seu Nélcis] semo irmão, e esse aqui [bate com mão na perna do senhor que está sentado ao meio] é vizinho

Seu Aleixo: É se, um amigo..

Seu Egídio: um vizinho, como se diz também.

É, até, como se diz, eu e ele da mesma idade [ri]

Eu: É, da mesma idade?

A partir desse riso, acredito que a situação se tornara menos tensa, pois começavam a narrar sobre si mesmos. Seu Aleixo reafirma “eles são” e com um gesto complementa a frase ligando um ao outro [irmãos]. Agora sim, eu retornara à questão:

Eu: Eu queria que vocês me contassem um pouco como é que é a história aqui da linha Duas, da capela, do salão, as festas, como é que era, como é que não era...

Egídio: Olha, antigamente/

Aleixo: A igreja era lá, lá no cemitério [aponta com o braço]

Egídio: É, era... lá no cemitério era a primera capela, né?

Aleixo: Sim

Egídio: E depois, entom, que veio aquele raio que destruiu aquela capela

Aleixo: É

Egídio: Entom, depois.... [faz gesto circular com a mão] que doaram um terreno aqui, construíram aqui.

Ma faz [baixa cabeça, pensa]

Aleixo: Foi em 51, lá

Egídio: Foi 51 (fala com Seu Aleixo)

Egídio: Construíram a igreja

Eu: Em 51 que construíram aqui essa igreja?

Aleixo: É.

Egídio: E as festa, como se diz, saía era lá no capon [aponta], no meio do mato

Nélcis: Antes de termina essa aqui. Era;

Egídio: Churrasco e almoço, tudo era lá, no meio do mato.

Aleixo: Ah, sim, [aponta com a mão]

A capela antiga

Egídio: E depois aqui também

Aleixo: Ah também aqui?

Egídio: Também sim. Sim, depois que cons..., começo a construi

Aleixo: [...]

Egídio: Agora entom, assava a Carne no mato, até fazia as...

Nélcis: Antes de termina aqui, também ele ... eles fazia as festa, e depois trazia de volta a santa, naquela tapera que tá caindo... da esquina ali.

Eu: Essa debaixo, ah essa de cima, da frente aqui?

Nélcis: Que tá descendo todo o coberto, né?

Nélcis: Ali...

Aleixo: Antigamente era, tinha venda, venda

Nélcis: Era negócio ali

Aleixo: Venda forte..

Nélcis: E a gente fazia festa, quando que chovia, o fazia tempo de chuva, entom todo mundo lá.

Que lá tinha lugar, nó?

Aleixo: [...]

Eu: Mas as festas eram bem menores então, tinha menos gente?

Egídio: Siiim.

Aleixo: Quando tinha

Egídio: Antigamente, quando tinha 60, 70 almoço, era bãrbaridade, né, quanta gente [risos]

Aleixo: [balança a cabeça e baixa] depois entom...

Egídio: Depois foi indo, foi indo, como se diz [Mão] ah, tudo aqui, o salon, enton, a cadaaa... eleição de diretoria ... ia modificando, aumentando...

Começo , começo um salonzinho era ... cabia o que era... [perguntando pros outros]

Uns 50, 60

Aleixo: Era pequeno antes

Egídio: Pra almoço ali dentro. E depois, aumentando, aumentando [balança a cabeça... até chegar aqui]
Eu: E tudo com o dinheiro das festas?
Egídio: Tuudo. Tudo das festa
Egídio: E claro que todo, como se diz, todos colono... tuudo mundo ajuuuuda
Aleixo: Sim, sim, é tudo. É tudo mundo unido
Egídio: É.
 [...]

Nesse trecho temos basicamente a interpretação desses senhores acerca da história das festas e da construção deste espaço mais que físico, simbólico, onde estão arraigadas memórias e onde se faz sentir os valores que conformam a(s) identidade(s) do grupo. Essa história, com poucas exceções, é repetida na maioria das narrativas acerca das capelas e suas festas em tempos passados. Em especial aqui, reporto-me às últimas falas, nas quais seu Egídio engloba, sob a categoria “colonos”, todo este grupo. O termo “colono” é empregado identificando a si próprios, referindo-se ao homem rural, vestígio do colonizador. Porém, esse termo é bastante utilizado no sentido pejorativo, aludindo à pessoa de pouca instrução e traquejo social. É interessante como esse termo passa a ser ressignificado neste contexto, investido de valor e espelhando, em minha interpretação, a transformação de um termo pejorativo em algo que deve ser honrado, festejado. Não residiria ali uma versão reformulada da imagem do imigrante-colonizador, à semelhança daquela que vimos no Monumento ao Imigrante? Na continuidade da conversa, após seu Aleixo dizer que todos são unidos no e para o trabalho, eu comentei acerca do trabalho para festa. O que se segue, demonstra a confirmação de Seu Aleixo e a mudança de enfoque de Seu Egídio:

Eu: O pessoal trabalha aqui a semana toda..
Aleixo: Ah, sempre, sempre, no.. [gesto de repetitividade]
Egídio: Té, hoje como se diz, muda, muda bastante porque
Aleixo: Bom, agora mudo..
Egídio: Agora é com Máquina
Aleixo: Sim, sim, ma esses ano era tudo aqui [faz gesto com os braços].
Egídio: Tudo a enxadinha..
Aleixo: De enxada; enxada e arado,
Egídio: Arado, boi
Aleixo: É
Egídio: Hoje noon.. hoje é tudo é
Aleixo: Maquinário
Egídio: É
Aleixo: Ah, mudo muito
Egídio: [faz que sim com a cabeça] baah!
Eu: Mudou muito?
Aleixo: Siii
Egídio: Pra melhor [risos]
Egídio: É. E como tava dizendo ali, que nóóós... que que, com o se diz, de dez quinze ano atrás, no no inverno, também, non sentia frio nos pés [olha para os pés] também non sentia por que a gente trabalhava fora, com tempo, tudo
 E hooje, [ri] hoje temo sintindo
Aleixo: Ma, a idade.. Já passemos o 70

Egídio: É.

Eu: Qual a idade de vocês?

Egídio: Oolha, eu e ele aqui é 77

E ele lá 79. Falta um pra oitenta

Aleixo: É, a idade tá pegando

Egídio: Ée

Eu: tem muita história pra conta, né?

Egídio: Bah!

Nélcis: Não se lembra

Egídio: Na hora assim não se lembra mais

Nélcis: É

Aleixo: Senon, quantos causos que aconteceu aqui também. E a gente se esquece

Eu: ah, me contem um causo

Egídio: Vo conta o, o primero caminhon que, que nós vimo

E tu também, [dirige-se para Aleixo] o primeiro caminhão que tu viu.

Aleixo: Ah, o Modesto

Egídio: Do do...

Aleixo: Olinto

Egídio: Do Olinto Modesto.

Tigron, ele dizia, o Tigre. Primero caminhon que apareceu em Linha Duas.

Dois aspectos dessa fala são importantes nesse contexto. O primeiro contempla as transformações, em especial num contexto de produtividade e tecnologia, e o segundo quanto à própria estrutura da narrativa que também sofre uma quebra e redimensionamento. Dado o contexto anterior, em que estava sendo referido o trabalho para a festa como um trabalho comunitário, a mudança de enfoque para a transformação e inclusão tecnológica, através do maquinário, e se referindo, no caso, à lida com a terra (agora máquinas, antes enxada, boi, arado), uma dimensão fica implícita: com a introdução do maquinário na produção agrícola, tem início uma forma individualizada de plantio/colheita, suprimindo-se a necessidade de mão-de-obra, em outras palavras, a dimensão do trabalho em conjunto perde força, e acredito que jaz aí também uma tensão no trabalho para a festa. Em alguns momentos pude observar comentários que valorizavam as pessoas que estavam trabalhando para a festa, pois estes deixavam seus afazeres individuais e se dedicavam à causa coletiva. Nesse sentido, vale ressaltar que todo este trabalho festivo é gratuito, pois é “doado” ao santo(a) homenageado(a) pela festa. Nesse momento, entra em questão o sentido de religiosidade, também conduzida pelo *ethos* deste grupo. Mas as transformações são vistas, em sua maioria, como um aspecto positivo, não sem tensões, obviamente. Com efeito, a inclusão de maquinário agrícola, por exemplo, diminuiu a força humana de trabalho que deveria ser empregada, e é nesse sentido que a complementação “hoje temo sentindo” denota que, com a idade, os marcadores temporais aparecem no corpo. Um outro exemplo possível está nas cozinhas, onde equipamentos e eletrodomésticos facilitam a vida das mulheres, permitindo maior tempo “livre” para empregar em outras atividades.

O segundo aspecto denota claramente a quebra e reenquadramento da narrativa que segue, ainda que no contexto se refira às memórias daqueles senhores. Minha provocação – contar um caso – foi antecedida pela negação – não lembrar –, mas, em seguida, pequenos fatos da vida são rememorados. Na sequência, quando Seu Egídio lembra da primeira vez em que viu um caminhão, ele se remete ao tempo de infância, quando comenta “nós era criança, nós ia pra escola”. Ao trazer essa referência, Seu Nélcis, que até então quase não havia falado, se manifestou. Acredito que neste momento uma das recordações mais marcantes, para ele, tenha vindo à tona:

Nélcis: E quanto medo non passemo também pra i na escola. Quando que vinha aquelas tropa de gado, lá de baxo. A pé, pela estrada e encontra...[risos]

Aleixo: Ah sim,

Nélcis: Tinha que pula o barranco e atravessa [mostra]

Aleixo: Tinha que pula os barranco e atravessa [amplia ainda mais o gestual], subia em cima das árvore... tinha medo da tropa...

[...]

Nélcis: Tinha aqui uma escolinha.

Aleixo: Tinha uma escola de madeira... Depois, fomo mais à frente.

[...]

Egídio: Como se dizia que, naquele tempo... entom daqui, saia daqui, pra i na escola lá fora que é quatro..., quase três quilômetro. Entom saía de casa cedo, que tinha que sai, agora, de inverno sempre.

Aleixo: No inverno era frio.

Egídio: E de tamanco, que naquele tempo era, non tinha outro calçado, era tamanco. E quando tava lá por, pelas metade da estrada, entom, tava correndo, esquentava os pé. Que que fazia? Escondia os tamanco nos barranco. E se largava de pé no chão...

E depois lá na escola, a escola enton era de chon, non era nem piso, non, era chon mesmo, quanto frio.

Nélcis: Chegava a chora de frio

Egídio: Às vez, a professora largava, uns quiinze minuto no sol, pra se squentá!

Aleixo: As mon gelava, os pés

Nélcis: Se largava os tamanco [...] tinha os companhero na frente, se largava corendo pra alcança eles.

Egídio: É...

[Silêncio]

É importante perceber a trajetória dessa narrativa, das Festas de Capela, do salão, da igreja; eles passam a narrar “causos” sobre si mesmos, mas que têm, como pano de fundo, as adversidades do tempo de antigamente, bem como envolvem outras personagens. A premissa que permite fazer essa permuta, a meu ver, é justamente a questão do trabalho e da localização, isto é, a localização se referindo à Linha Duas, onde nasceram, cresceram e ainda vivem. Nesse sentido, a localidade é investida de valor sentimental e de pertencimento, deixando entrever o sentido de comunidade, pois todos ali se conhecem, mantêm relações de amizade e união. Essa perspectiva abre a brecha para o trabalho comunitário, em especial aquele voltado às festas, pois, como vimos anteriormente, é o próprio grupo que organiza tais eventos, empregando seu trabalho, sua mão-de-obra.

Neste íterim, mesclam-se valores, sentimentos, lembranças e performances. No “causo” citado acima, misturam-se elementos como dificuldades, pessoas, épocas, amizades, mudanças e gestos corporais que acompanham a história que vai sendo tecida, permitindo, ao mesmo tempo, que a própria experiência seja reorganizada. Mas os caminhos da memória, às vezes, parecem se tornar obscuros:

Aleixo: É, as vez, a gente non se lembra...

Egídio: É pega a gente despreparado.

Aleixo: A gente esquece...

Egídio: É. Eu até/ eu sempre digo que non... nem... me lembro das/ muitas vezes...

E nem gostaria de me lembra o que a gente passo (risos)

De novo (expira, cessa o riso, pausa, baixa a cabeça, respira)

I trabalhá looonge [pausa]

Aleixo: É, né, pra quem trabalha na roça

Egídio: É. Chegá em casa/ de noite, non tem luz, non tinha chuveiro
Tinha que i no rio toma banho té de noite.

Figura 49 – Da esquerda para direita: Seu Nélcis, Seu Aleixo e Seu Egídio.

Figura 50 – Seu Aleixo narrando onde trabalhavam, fazendo referência aos morros, com seu braço e mãos (abaixo)

Acredito que através dessa narrativa são explicitadas as relações entre a memória, o espaço e as compreensões dos indivíduos sobre si mesmos, produzindo performances,



não apenas narrativas, mas corporais. Assim, quando Seu Egídio falava de seus pés que sentiam o frio, sua mão os indicava; quando Seu Aleixo falava em subir nas árvores, todo seu corpo se engajava em indicar o movimento, ou quando se referiam aos campos, a terra, seus braços indicavam para cima, em direção aos morros. Poderia citar inúmeras passagens desse diálogo, mas me deterei até aqui, assinalando apenas que, em relação ao jogo de bingo que ocorria no salão, também surgiram comentários, e aí toda história da *tômbola* foi recordada, e de novo às festas de antigamente. Este processo dialético, passado-presente, mostrava-se presente nas narrativas

daqueles senhores. De certo modo, acredito que esta festa propiciava, ao olhar daqueles homens, a contemplação das transformações, a reinvenção da própria história, a performance de suas próprias vidas, uma poética identitária em ação.

Considerando-se as indicativas dadas por esses senhores, é possível perceber cruzamentos entre o momento festivo e o cotidiano, indicando a concepção de oposição entre um e outro e, ao mesmo tempo, complementares, pertencentes a uma mesma categoria, pelo menos quando avaliado numa perspectiva dos processos de memória e identidade. É pertinente lembrar a tese de Maurice Halbwachs (1925), que nos orienta a compreender a memória como um produto social, coletivo, e não apenas individual, relacionando a memória coletiva com a memória individual, com a memória histórica, com o tempo e com o espaço. A partir desses quatro aspectos, a memória deixa de ser considerada como fenômeno individual, passando a elemento constitutivo do processo de construção de identidades coletivas. Creio que aquele espaço, a capela e o contexto em que está inserida (demarcado por traços da identidade étnica) marcam um tempo-espaço e sua história. Concomitantemente, permite que a história do próprio grupo seja narrada e performada pelos indivíduos, seja pela fala, pelos gestos, pelo corpo ou pelos silêncios. Silêncio reflexivo; tempo-espaço comum que pode reafirmar uma categoria de pertencimento, seja a uma memória ou a uma identidade, mas que se encontra em constante transformação. É a tradicional sopa, é o novo doce, é o jogo resgatado, que estão sendo abrigados no mesmo espaço, a capela.

Oportuno é, também, dizer que sob o mesmo teto estão abrigadas as festas e seus aspectos, os jovens e os velhos, as lembranças e divertimentos, amparadas sobre o olhar de Nossa Senhora da Medianeira e de São João. A primeira, em uma imagem na cozinha, com uma vela acesa e, ao lado, um pequeno buquê de flores em um copo de água; o segundo, na igreja, com rosas aos pés e seu nome na rua. Sob este teto, estão também as performances produzidas que legitimam, desde o ponto de vista do grupo, a si mesmos enquanto indivíduos pertencentes a uma identidade, que é acionada por ocasião da ocorrência das festas e de todas as ações que lhes são inerentes. Vejo, nesse exemplo acima, o que Bauman (2008), chamou de ato performático, pois está situado em certo contexto, sendo construído pelos participantes e essencialmente um ato de comunicação, distinto por sua função expressiva ou “poética”. Cabe, portanto, ressaltar a multisensorialidade que é evocada, através do espaço físico e simbólico, das memórias, através das comidas, dos sabores, cheiros e imagens, sons, ruídos, gestos, enfim, um código que é compreendido a partir de vivências compartilhadas pelo grupo, uma linguagem, valores, símbolos em comum, que lhes permite acionar sua identidade cultural e étnica como forma de identificação e de diferenciação.

2.2.4 Quarta festa: a Festa de Nossa Senhora da Pompéia e Menina

Já me detive longamente sobre as festas, do ponto de vista dos organizadores e de seus membros, sendo que, nesta, o enfoque será outro. Como assinali anteriormente, a pesquisa foi sendo orientada pelo próprio campo, que me mostrava o direcionamento ao qual devia voltar meu olhar. Após a terceira festa, com uma riqueza imensa de informações, percebi que algumas dimensões da festa ainda não haviam sido contempladas, como a celebração religiosa, que, de certo modo, é o mote ou a prerrogativa de existência de qualquer uma destas Festas de Capela.

Para a terceira festa, na Linha Pompéia, organizei-me de modo a dar conta dos aspectos religiosos – na celebração – e entender o ponto de vista dos participantes. Para tal, assumi eu mesma a posição de “participante”. Nesse evento, acompanhei um dia do tríduo (na sexta-feira) e depois, no domingo, a missa, o almoço (sentando-me à mesa junto aos demais participantes). Depois do almoço, participei da reza do terço, de outra missa e retornei ao salão onde ocorria a apresentação da Banda Militar de Santa Maria. Ora sentei e conversei com algum conhecido de outras festas, ora sentei sozinha. Esta opção de participar do evento contemplando outro ponto de vista me fez ver uma circularidade no todo da festa.



Figura 51 – Senhora tocando Nossa Senhora da Pompéia Figura 52 – Nossa Senhora Menina



Figura 53 – Quadros homenageando o fundador Vincenzo Guerra e registrando o centenário de fundação.

O sentido da religiosidade entre os imigrantes italianos, como já foi dito, ocupa um espaço privilegiado, tanto no cotidiano quanto em eventos festivos. Aliás, este parece ser um movimento contínuo. A festa de Nossa Senhora da Pompéia e também de Nossa Senhora Menina, ambas padroeiras e

celebradas neste dia, têm na capela uma história particular. A história que dá origem se reporta ao tempo dos imigrantes¹⁰⁷, quando um senhor chamado Vincenzo Guerra, um imigrante italiano instalado em Silveira Martins, acometido por uma doença, faz um pedido a Nossa Senhora do Rosário da Pompéia, de quem era devoto.

O milagre de sua cura teria sido alcançado após uma novena realizada em sua casa. Para agradecer e cumprir a promessa feita, Vincenzo Guerra deu início, em 1900, à construção da igreja que abrigaria a fé a Nossa Senhora da Pompéia. Em 12 de junho de 1909, a primeira missa foi celebrada nessa igreja. Portanto, há uma dupla comemoração na festa realizada em 2009: primeiro, na comemoração do Centenário da capela, e, segundo, que ela foi instituída como Santuário Diocesano da Pompéia. Para a celebração religiosa, fazia-se presente, além do Pároco de Silveira Martins, o Bispo da Diocese de Santa Maria. No início da missa, o bisneto de Vincenzo Guerra, Seu Enio Guerra, pronunciou um breve relato histórico da capela, seguido pela promulgação do Pároco que consolidava, juntamente com o Bispo, a instituição da capela em Santuário.

Dentre as diversas situações expressivas manifestadas na celebração, gostaria de enfocar dois momentos. Primeiro, reportando-me ao ato de comunhão durante a celebração, ato em que simbolicamente o corpo e o sangue de Jesus Cristo são transformados, respectivamente, em pão e vinho, sendo partilhados com todos os fiéis, através do ato de comungar. A frase de ordem nesse ritual é “Este é meu Corpo e meu Sangue que será entregue por vós”. Além dessas palavras, que fazem parte do ritual eucarístico, transcrevo aqui um trecho da canção que acompanhou o ato da comunhão nesse dia:

- 1- O **pão** da vida, a **comunhão**,
 Nos **une** a Cristo e aos Irmãos
 E nos ensina a abrir as **mãos**
 Para partir, repartir o pão.

É nesse momento que cada fiel, com as mãos abertas e estendidas à frente, a esquerda sobre a direita, recebe uma hóstia, uma espécie de pão que simboliza o corpo de Cristo. Está claro, para mim, a íntima ligação que é estabelecida, pela religião Católica, entre o alimento do corpo e o alimento da alma. Mas para além da significância estrita do ritual, eu gostaria agora de chamar a atenção para o momento final da missa, após a bênção final e, portanto, já excedendo a estrutura ritual da celebração religiosa, quando o Bispo pronunciou: “então agora é **festa** e **alegria**, para **celebrar** este grande, imenso amor de Deus para com todos nós, e de

¹⁰⁷ A história retratada aqui é uma soma de informações entre aquelas histórias que me foram contadas, recortes de jornais e placas que se encontram estampadas e expostas no interior da igreja, e, principalmente, tem por base o relato que foi lido durante a missa de celebração, pelo neto de Vincenzo Guerra, que foi o construtor da igreja.

modo especial para este novo Santuário”. Complementando esse chamado, de comungar na mesa da Festa, o Pároco também se pronuncia aclamando àqueles “que, fervorosos, trouxeram da Itália a fé”, e convida a todos os presentes a compartilharem da alegria da festa, para se dirigirem ao salão onde ocorre o almoço em homenagem a Nossa Senhora da Pompéia. Nesse sentido, não é possível mais afirmar que as Festas de Capela dissociam o momento sagrado – da celebração eucarística, apenas – e os demais momentos, pois, no fundo, o sagrado estará também no compartilhar o mesmo alimento, sentados à mesa, no salão.

Ainda nesse raciocínio, desenvolvo dois argumentos que podem clarificar esta ligação: o pão é um dos alimentos produzidos pela comunidade. Semelhante à sopa de *cappelletti*, sua produção deve seguir algumas prescrições em relação a como deve ser preparado. Cito apenas, a fim de comparação, o exemplo da cuca¹⁰⁸. Essa, que poderia ser posta em pé de igualdade com o pão, não é mais produzida pela comunidade, fato justificado, em primeiro lugar, pelo demasiado trabalho e tempo que seria despendido em sua produção, e, em segundo lugar, pela oferta desse produto no local, que conta com diversas agroindústrias responsáveis por sua fabricação e venda. Ao contrário, o pão, embora tenha uma produção trabalhosa, continua sendo elaborado na comunidade. Em geral, são dois tipos de pães produzidos para a festa: o “pãozinho”, de tamanho pequeno, que será servido à mesa no dia da festa, e o outro é o pão de tamanho grande, que será comercializado na ocasião festiva. Para este último, a elaboração deve seguir a receita tradicional, ou seja, não há uso de fermento químico, já que é utilizado neste é o fermento caseiro, resultante de um processo de fermentação da batata. Essa técnica me foi explicada por Dona Rosa Vieira, e consiste basicamente em ralar a batata e deixá-la de molho com açúcar até fermentar, depois coando e guardando o líquido em um vidro, em local refrigerado. Este “fermento de batata”, que será utilizado para fazer o pão crescer, é preparado pelas mulheres da comunidade que, em muitos casos, também o utilizam em suas casas. Isso explicaria, em parte, o sucesso na venda de pães durante a festa, pois seu sabor é diferenciado, mas, acima de tudo, este pão é investido de valor simbólico.

Figura 54 – Pãezinhos produzidos para a festa

Acredito que esta associação entre o pão e o vinho, que poderiam ser considerados também elementos identificadores do grupo (como produtos



¹⁰⁸ A cuca é uma espécie de pão, porém doce e com formato diferente deste primeiro.

típicos italianos) e a própria oferenda do corpo e sangue de Cristo, tem uma força elementar na condução festiva. Essa lógica explicaria, parcialmente, a participação do público neste evento, pelo sentimento de sacralidade. No entanto, há alguns outros pontos que podem auxiliar a compreender esse fenômeno. Um deles é a noção de fome, presente nas várias histórias da colonização e imigração italianas.

Iniciei esse capítulo introduzindo um verso da personagem literária Nanetto Pipetta, que sonhava com a América, onde se comia, se bebia e se ficava alegre. Porém, se recordarmos o itinerário da imigração e colonização, no primeiro capítulo, observaremos que as narrativas de fome são muitas. Consoante a isso, há uma imagem que é cultivada por este grupo de descendentes de italianos, que retrata a fome sofrida por seus ascendentes na terra natal. Essa ideia é explorada por Zanini (2006), que indica que o retrato de fome no país de origem (Itália) é presente ainda nos dias de hoje, sendo que o que se cria entre os descendentes é uma contraposição àquela imagem a partir de sua realidade. Sua realidade seria a da mesa farta, e não apenas nos dias festivos, mas como pode notar Zanini (2006), na mesa de todo dia. Não apenas Zanini, eu também pude comprovar a fartura das mesas no



cotidiano, sendo a cozinha um lugar de ostentação da tradição e onde se acumulam os “frutos do trabalho familiar com a terra” (ZANINI, 2006: 122), em especial, na zona rural. Acredito que colabora na construção dessas interpretações a imagem da América como um lugar de abundância e de fartura, onde jamais passariam fome e onde teriam a terra para cultivar. A partir dessa ideologia é que os descendentes de italianos podem afirmar que a América dos sonhos não existia, mas foi **criada** pelo seu trabalho e pela sua devoção.

Figura 55- Participantes próximos à mesa, no salão de Linha Pompéia. Detalhe: Quadro de Nossa Senhora da Pompéia na parede.

É nesse sentido que podemos compreender a comida como um elemento central na caracterização destes indivíduos, pois ela faz a aliança entre o passado e o presente, entre o faminto mas heróico imigrante. Ainda segundo Zanini (2006: 122), “a comida simbolicamente demarcou a passagem do imigrante para a de colono proprietário, aquele que civiliza, produz e come bem, muito bem.” Talvez se sustente aí um traço fundamental da diferença pela qual se promulga a identidade. Desse modo, parece-me que a cozinha, seja a de casa ou a do salão,

se torna um lugar do costume, da resistência, da reafirmação; os alimentos, por conseguinte, são símbolos disso tudo e serão não apenas compartilhados, mas também ingeridos, alimentando o corpo e, para os cristãos, a alma ou, simplesmente, alimentando a noção de identidade que o indivíduo tem de si.

Em consonância com essa ideia, reporto-me ao momento da tarde, na Festa de Nossa Senhora da Pompéia quando, após a última celebração religiosa, teve início no salão uma apresentação musical da Banda Militar de Santa Maria. Ao contrário do que havia visto em outras festas, nas quais poucos participantes permaneciam no salão, nesta festa o salão continuou lotado durante toda tarde, talvez até com mais pessoas do que durante o almoço. Um motivo aparente para tal é a presença de um grande número de público por causa da missa da tarde, ou seja, pessoas que chegam após o almoço e ficam pelo salão. Mas é verdade também que muitos que estavam presentes pela manhã também permanecem à tarde, como é o caso de Dona Santa e Seu Olinto, acompanhados por dois de seus filhos. Essa foi a única festa, das que participei, em que Dona Santa estava presente. Seu Olinto, entretanto, eu havia encontrado na celebração e no almoço na Linha Seis, a segunda festa que participei, mas logo após o almoço ele havia ido embora. Nesta festa, ambos estavam presentes e permaneceram durante a tarde, talvez pela devoção a Nossa Senhora da Pompéia e Menina, talvez porque lá moraram por muitos anos.

Mas, em função de que muitas pessoas permaneceram no local, questionei-me: qual seria a diferença desta para as outras festas? Como referido, à tarde a Banda tocou, porém, a música em si não podia ser o motivo de distinção, pois na primeira festa havia música pela tarde, não ocorrendo esse mesmo processo. A missa poderia ser uma hipótese, mas dado que a missa da manhã era a “oficial”, a da tarde, embora a igreja estivesse cheia, não parecia ser a responsável pelo acúmulo de público.



Figura 56 - Banda Militar de Santa Maria.

A atração em si – a Banda – poderia ser uma causa relevante. Conversando com Seu Enio Guerra, presidente da capela e também professor de música¹⁰⁹, perguntei-lhe se era normal na festa de Nossa Senhora da Pompéia que o público permanecesse durante toda tarde. Sua resposta, em primeira instância, confirmava minha última suspeita: a Banda tocando é

¹⁰⁹ Enio Guerra é professor do Departamento de Música da UFSM. Já nos conhecíamos por ter tido contato mesmo centro de ensino (CAL- UFSM), no qual ele lecionava e eu estudava.

que “segurava” o público. Porém, sua argumentação foi muito além: “é isso que a gente daqui gosta, é isso que atrai o público e faz com que eles permaneçam aqui”. Ele se referia não apenas à música, mas também aos músicos que estavam tocando: “é o corpo presente, é as pessoas estarem em contato aqui com os outros.... e o que que é a arte se não tem o contato, o músico só toca porque alguém tá ouvindo, assim como no teatro. E aqui também”. Nesse momento, começava a se fechar, para mim, um ciclo. Claro que sua fala deve ser entendida a partir do contexto artístico, que tanto ele quanto eu compartilhamos. Mas minha opinião é que sua fala revela uma lógica muito mais complexa. Tanto a manifestação musical quanto a teatral só podem se concretizar quando há um ator e um espectador em um espaço-tempo qualquer, o que ocorre entre eles (ou pelo menos é o que os artistas em geral buscam) é o contato. Mas não é um simples contato, é um encontro de uns com outros, que só pode se dar pelo corpo presente. Por que o ritual da missa, em seu ápice – a comunhão – recorre ao corpo presente – o pão, a hóstia – na consagração dos laços entre Deus e seus fiéis? Seria uma forma de poder exercida de indivíduo para indivíduo? Acredito que há também essa dimensão, mas o que é um ritual senão uma forma de comunicação simbólica que recorre a elementos que efetivem sua eficácia? A eficácia neste ritual religioso está no ingerir o corpo de Cristo, ou seja, é o “pão da vida, a comunhão” que “une a Cristo e aos irmãos” (música da comunhão). E na festa, onde está a eficácia? Na mesa que contesta a imagem de fome dos imigrantes, imagem que, acredito, ainda está presente no imaginário, no *ethos* e no corpo desses indivíduos. Mas, além da mesa e de seus pratos típicos, talvez esses indivíduos se alimentem de seus irmãos, isto é, da imagem de seus semelhantes, cujo espelhamento lhe proporciona um momento de reflexividade sobre si próprios e permite um “encontro”.

Ainda gostaria de pontuar um outro aspecto, que vem interligado com o que acabei de explicar. O fato de eu ter observado as festas anteriores do ponto de vista dos organizadores me fazia pressupor que, neste grande espetáculo, eles estavam para a festa na condição de atores, e os participantes na condição de espectadores, ou seja, como audiência. Mas, a partir do momento em que me sentei à mesa (pela primeira vez nesta festa) junto aos demais “espectadores”, minha percepção foi alterada, pois quem ditava o jogo agora éramos “nós”, quer dizer, os papéis se invertiam. Na verdade, parece-me que aquele momento era mais do que inversão, talvez a perspectiva mais apropriada na interação entre esses dois segmentos era de complementação, e já não tinha tanta importância quem “atuava” e quem “assistia”, porque não havia passividade, ambos estavam em ação, apenas em graus diferentes.

Dessa perspectiva, poderíamos rever a teoria de Duvignaud (1983), que entende a festa como subversão, como um espaço de quebra das regras e da normalidade. Certamente, se

entendemos o cotidiano como o “lado passivo” da vida, a festa pode ser considerada como a “subversão exaltante”, principalmente por proporcionar aos seus participantes um tempo-espaco diferente daquele do cotidiano. Mas isso seria ainda uma subversão mensurada pelo próprio cotidiano, pois se a festa rompe com as regras, estas estão tão presentes quanto são negadas. Nesse sentido, tendo a concordar com Guarinello (2001) na afirmação de que a festa só pode ser uma produção do cotidiano, uma forma de ação coletiva. Nesse ponto, penso que a teoria etnocológica pode fornecer uma outra interpretação para a festa, articulada à teoria proposta por Guarinello. Desse ponto de vista, o cotidiano é entendido como teatralização, e o festivo como o espetacular. Acredito que a teoria de Guarinello pode ser entendida, nesse esquema, em que o festivo se torna o extracotidiano, ou seja, um cotidiano ampliado, mas também é manipulação e organização da sociedade em torno de uma esfera, como produção de uma determinada identidade. Concordo particularmente com essa ideia, principalmente ao perceber a festa como lugar privilegiado para (re)construção e emergência de memórias. Mas, quando falava da complementação dos papéis ator-espectador, tinha em mente ambos como partes de um mesmo processo e, por tal, não sendo opostos nem sendo um produto do outro. Acredito que essa seja a principal perspectiva que se apresenta a partir de meu campo: a festa e o cotidiano como complementares. Um momento de ruído que permitem aos indivíduos o exercício de comunhão e reflexividade.

Nesse item pude, portanto, contemplar aspectos da celebração religiosa que, em sua forma estética e poética, aproximam-se da própria manifestação festiva. Quanto à festividade, não há uma dissociação como eu via antes, em que o festeiro era o ator e aqueles que participavam eram os espectadores; há determinados momentos em que um atua para o outro, e se confundem nessa mescla de alegria, de comunhão, regada a bebidas, comidas e risos que evidenciam, se posso assim dizer, um *habitus*, atitudes socialmente construídas no decorrer de sua existência, neste contexto cultural e étnico. Uma vez mais o corpo se tornou centro das discussões, levando à compreensão das dimensões da festa pelas performances.

No próximo capítulo, as observações sobre a Festa de Nossa Senhora da Saúde finalizarão esse trabalho. Para isso, torna-se central voltar o foco de observação para a conjugação entre a religiosidade ou devoção e festividade ou divertimento, pontos centrais e complementares da discussão a seguir.

3 AS FESTAS DE CAPELA: IDENTIDADE EM PERFORMANCE

No que consiste uma identidade? Como se define o que é uma identidade? A identidade de um grupo ou a identidade de um indivíduo, identidade cultural, social, étnica e tantas outras formas de adjetivá-la. Existe uma identidade? Uma primeira consideração: não existiria apenas uma identidade, imóvel, fixa, imutável. A segunda ponderação: identidade(s) não existe(m) por si, existem como processo, como uma construção e são percebidas por um conjunto de aspectos em situação de diferença a outros conjuntos. Estas, para mim, são as duas questões fundamentais, certamente simplificadas, mas que não podem escapar do campo de visão ao tratarmos desse conceito tão fugidio, complexo, popular (é um dos temas que têm tido grande discussão nas Ciências Sociais) e controverso.

Nesse capítulo tratarei da última festa por mim acompanhada, a Festa de Nossa Senhora da Saúde. A partir desse evento, desenvolverei esse texto sob três principais eixos, que visam articular os principais aspectos levantados até agora. No primeiro eixo, a dimensão festiva é abordada como um “modelo para” e um “modelo de” ação (GEERTZ, 1989). Assim, serão desenvolvidas as ideias de que “uma bela festa se faz assim”, como modelo para ação, e das “artes de saber fazer”, como um modelo de ação da festa. No segundo eixo, a relação entre festa, religiosidade e devoção será explorada. No terceiro eixo, complementar ao segundo, a festa é dimensionada como divertimento ou festividade. Dessa abordagem complementar, entre segundo e terceiro eixo, pretendo alavancar a compreensão de que a festa se torna uma possibilidade concreta para o encontro, tendo seu alicerce nas performances. Estas, por sua vez, evidenciam uma identidade estratégica, que é acionada e performada; uma identidade que busca respaldo nas memórias coletivas e encontra repercussão nos modos de ser/fazer do próprio grupo. Para essa discussão, inicio o capítulo com uma breve explanação sobre o conceito de identidade desde a perspectiva étnico-cultural.

Pretendo apontar aqui alguns dos principais desenvolvimentos acerca do conceito de identidade, a partir dos quais penso meu campo, sem que esse assunto seja esgotado em si. Ao contrário, gostaria de discutir uma abordagem da teoria da identidade em relação, especialmente a noção de etnicidade e de cultura. Dado que esse é um conceito cuja crítica permeia o campo das Ciências Sociais, de modo geral, proponho-me partir desse ponto de reflexão e apreciação, tomando como base o artigo elaborado por Menezes (2000), no qual o autor indaga e repudia nossa condição de reprodutores de conhecimentos, ou melhor,

reprodutores de conceitos, avaliando o status e hegemonia de uma “consciência colonizada”. Essa é a premissa de que se vale o autor para questionar a noção de identidade cultural, aplicando-se também a suas congêneres, como a identidade nacional. O autor aponta a superficialidade com que o conceito “identidade” tem sido utilizado, fazendo um breve apanhado dos usos dessa noção nos campos da Filosofia, da Psicologia e, recentemente, nas Ciências Sociais, e, mais especificamente, na Antropologia Social.

Segundo Menezes (2000: 10), “a identidade não constitui um conceito específico dos estudos antropológicos, ela aparece nas franjas de outras problemáticas, como as que se referem à etnicidade, à pertinência a linhagens, à pessoa, aos rituais de passagem que marcam os ciclos ou as crises da vida”. O autor indica que a multiplicidade de questões que envolvem a noção de identidade pode ser agrupada em dois principais conjuntos, como um duplo processo que é *distintivo e unificador*.

No artigo proposto por Menezes, em perspectiva crítica, sugere-se que o termo *identificação*, com suas raízes na tradição psicanalítica (Psicologia), tem maior consistência (talvez provisória) para dar conta do que os cientistas sociais julgam identidade. Em nota de rodapé, ele explica que o termo identificação designaria “o processo pelo qual o sujeito se constitui gradualmente como tal, assimilando um ou mais traços de outro indivíduo e modelando-se por estes.”¹¹⁰ Essa definição primária para a noção de identificação, foi posteriormente ampliada, aproximando-se da abordagem interacionista de Georg Mead (1982).

No entanto, gostaria de trazer aqui a perspectiva processual e dialética que será em larga escala trabalhada por Fredrik Barth (1969), por um lado, e Roberto Cardoso de Oliveira (1976), por outro, em suas pesquisas que versam sobre identidade(s) em relação à etnicidade. Antes de prosseguir por esse viés, cabe introduzir o debate específico sobre o tema identidade, citando Erik Erickson, a quem a primazia na abordagem é delegada, e isso a partir de meados do século XX, quando o conceito passou a ser utilizado correntemente. Myrian Sepúlveda dos Santos, em seu trabalho “Sobre a autonomia das novas identidades coletivas” (1998), assinala que o termo identidade se popularizou por volta de 1950, com a abordagem de Erickson. A noção de identidade abordada por esse autor se ligava “ao sentido individualizado de *self*”, ou seja, “a referência a aspectos comuns capazes de associar ou dar sentido a um grupo de pessoas ao longo do tempo e do espaço”. Nesse sentido, são assinaladas as contribuições de teorias clássicas que se guiavam pelos cânones – capital X trabalho, renda X *status* adquirido

¹¹⁰ Menezes, 2000: 12. Nota de rodapé 22.

ou em consonância às representações coletivas socialmente estabelecidas. No entanto, Santos (1998) nos mostra a insuficiência dessas perspectivas diante dos processos sociais e do movimento que lhe tem sido próprio na atualidade. Um caminho traçado pela autora é o de correlacionar o processo de identidade com o de memória, sob a égide do sentido de permanência e continuidade para os indivíduos. Nas palavras de Santos (1998: 1):

A noção de identidade, que rompe com as dicotomias entre indivíduo e sociedade, passado e presente, bem como entre ciência e prática social, está tão associada à idéia de memória como esta última à primeira. O sentido de continuidade e permanência presente em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo depende tanto do que é lembrado, quanto o que é lembrado depende da identidade de quem lembra.

É claro na abordagem dessa autora que a memória, entendida como um produto social, é considerada um elemento constituidor do processo de identidades coletivas, mas também a identidade é uma referência no processo de construção da memória. Esse mote interpretativo será retomado por mim mais adiante, pois será de grande valia para a compreensão do processo de configuração identitária entre o grupo de descendentes imigrantes na perspectiva da produção de performances nas Festas de Capela.

O trabalho de Fredrik Barth (1969) é de grande importância para essa pesquisa; nele o autor discute a constituição e manutenção de grupos étnicos e de suas fronteiras. Barth parte da premissa de que a variação cultural, conforme uso na teoria antropológica, é descontínua, logo “a ‘cultura’ é apenas um meio para descrever o comportamento humano” e, portanto, existiriam grupos humanos que compartilham de uma cultura comum e também de diferenças que distinguem cada uma delas, ou seja, existiriam grupos humanos como “unidades étnicas” que correspondem a cada cultura. Nesta tentativa de categorização dos grupos étnicos, dois aspectos são importantes para o ensaio que segue: o primeiro avalia que as distinções de categorias étnicas, ou fronteiras, persistem apesar do fluxo de pessoas que a atravessam, ou seja, as distinções não dependem da mobilidade, contato ou informação entre grupos; em segundo lugar, assinala que as relações sociais estáveis são mantidas através dessas fronteiras, quer dizer, a manutenção dessas fronteiras não depende da ausência de interação social. Nesse sentido, vale ainda ressaltar a argumentação de que a interação dentro de um sistema social e entre sistemas não leva a extinção de um grupo, seja por mudança ou aculturação (como pensavam anteriormente cientistas sociais) e que as diferenças culturais permanecem apesar das transformações, do contato e interdependência dos grupos.

O ponto de partida teórico de Barth (1969) é constituído de segmentos, cujo cerne é o entendimento de que os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação,

formuladas pelos próprios atores sociais. Os pontos que se seguem formam o todo da abordagem teórica formulada por Barth, interligados ao ponto central citado acima. Portanto, em segundo lugar, sua abordagem explora os diferentes processos que estão envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos e, terceiro, o foco de investigação é deslocado da história e constituição do grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção. Nesse percurso, Barth (1969: 189-190) cita as quatro características que eram distinguidas para definir um grupo étnico: 1) perpetua-se biologicamente; 2) compartilha valores culturais fundamentais; 3) constitui um campo de comunicação e de interação; e 4) possuem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros, constituindo-se numa categoria diferenciável.

Penso meu campo de observação em relação a estas características, pois elas poderiam ser identificadas plenamente, porém, seriam insuficientes, na perspectiva de que encerrariam o campo em si mesmo, ou seja, a abordagem estrita não permitiria levar em conta os fluxos que se criam, em especial a partir dos eventos festivos, e que de certo modo realçam a segunda e a quarta características: quanto mais se estabelece a diferença entre o grupo (no caso dos organizadores) e os participantes (que podem ser de outras regiões, etnias etc.), mais saliente se torna o processo de identificação entre o grupo, especialmente no que se refere aos valores partilhados e sinais de diferenciação. Nesse sentido, a consideração de uma identidade relacional poderia auxiliar a compreensão, distinguindo pequenos grupos dentro de um grupo maior (uma comunidade dentro da totalidade geográfica do município, por exemplo).

Barth refutou parcialmente àquelas características por entender que seria decorrente daí a definição de um modelo típico ideal, implicando um ponto de vista quanto à gênese, estrutura e função de tais grupos, e, além disso, nesse modelo as fronteiras aparecem como não problemáticas, ou seja, simples consequência do isolamento implicado. O que o autor pretende é mostrar esses grupos étnicos como “suporte da cultura”; essa proposta, mais do que uma característica, seria um problema ou uma implicação de longo alcance. O ponto de vista que Barth assume é o de encarar esses grupos étnicos como uma forma de organização social (*organizational type*), sendo que o item quatro das características de um grupo étnico se torna pertinente nessa abordagem. Segundo o autor (1969: 193-194):

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional.

Esse trajeto nos leva a um processo de análise que parece ser inverso: em vez de o grupo étnico ser o centro da investigação, são as fronteiras e sua manutenção que ocupam esse

lugar. Dessa perspectiva, não apenas a identidade étnica se torna crucial, mas, principalmente, os fluxos que se criam através das fronteiras, sejam geográfico-espaciais ou simbólicas. Barth vai salientar que o ponto central de sua pesquisa está nas fronteiras étnicas que definem os grupos e não na *matéria cultural* que ela abrange. De certo modo, sou levada a fazer uma analogia ao mecanismo poético da performance, a partir da definição de Jakobson (1960), para a qual a função poética ou o que será avaliado ali, no caso da performance, será sua estética ou, muito proximamente de uma “fronteira”, aquilo que está em evidência a partir de sua forma, e não necessariamente o conteúdo expresso na mensagem ou na performance. Na minha perspectiva de apreensão, acredito que as implicações de conteúdo ou atributos, tais como as memórias ou as condições ambientais, contidas dentro dessa fronteira, são essenciais para a compreensão do próprio processo de (auto-) identificação do grupo. Também as mensagens figuradas nas performances são, para mim, centrais à compreensão da composição da identidade, isso porque, como o próprio autor afirma adiante (1969: 194-195), os grupos étnicos podem ser vistos como forma organizacional dentro da qual “podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas socioculturais”; e, portanto, também busco compreender esses conteúdos que me são apresentados, ainda que estejam em contínua transformação.

Não é apenas a estrutura que me interessa aqui, e sim a significação (assim como a atribuição) dada pelo próprio grupo a si mesmo, seguindo determinadas prescrições, como é o caso da organização festiva; isso porque o traço organizacional, de acordo com Barth, consiste num conjunto de regras que regem os contatos interétnicos, sendo esse contato ou interação aquilo que vai permitir a persistência das diferenças. Essa complementaridade entre dois polos é evidenciada pelas situações de contato ou de interação, através das quais as fronteiras podem ser mantidas e/ou distinguidas: “grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento” (BARTH, 1969: 169). Ressalto que, em minha perspectiva, entendo o comportamento como uma forma de expressão e comunicação, e é nesse sentido que tentarei avaliar este grupo, abrangendo, inclusive, o comportamento corporal percebido por meio das performances.

Ainda é possível depreender do trabalho de Barth dois argumentos importantes: “se um grupo conserva sua identidade quando os grupos interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão” (Barth, 1998: 195). Isso significaria que sinais diacríticos poderiam ser reconhecidos. Acredito que a performance individual seja um dos critérios que permite incluir ou excluir os indivíduos da identidade coletiva. Nesse sentido, três elementos da performance se tornam

essenciais: “*Display*”, ou seja, a exibição dos atores para os outros; a “Responsabilidade”, ao demonstrar competência; e a “Avaliação dos participantes”, formando uma tríade que permite, portanto, identificar se o indivíduo pertence ou não àquele grupo, sendo que, na performance, estarão compreendidos os fatores relevantes, do ponto de vista situacional da produção da festa, e legitimados pelo grupo.

O segundo argumento que discuto é a possibilidade de “mudança de identidade”, na perspectiva de Barth. Para ele há algumas condições que permitem a assimilação de uma identidade por outra, como a presença de mecanismos culturais para implementar a incorporação e o incentivo de vantagens para o grupo e para o suposto “assimilador”. O autor afirma que, embora os mecanismos sociais tendam a manter fronteiras, eles não implicam que o material humano seja estático. Aqui está contida a ideia de que há processos que induzem à mudança de identidade. Dentro do contexto analisado por Barth (em populações indígenas), esses processos são estratégicos e dizem respeito, principalmente, à sobrevivência dos grupos em contato com outros grupos, os “brancos”, por exemplo. Embora a posição do autor é a de que pode haver uma mudança completa da identidade, ainda há lacunas, que ele mesmo reconhece, indicando que as fronteiras não se desfazem, isto é, os grupos sociais não se extinguem neste contexto de relações étnicas, mas são fundamentalmente mudados. Essa perspectiva deve ser entendida em consonância com a época em que surge, por volta de 1960-70, quando o conceito de assimilação ainda era utilizado na acepção de que o dominante prevalece e engloba o dominado.

Roberto Cardoso de Oliveira, também fazendo suas pesquisas em contextos de relações interétnicas, vai desenvolver seus argumentos em quatro ensaios que compõem o livro “Identidade, Etnia e Estrutura Social” (1976). Neste, alguns argumentos do desenvolvimento teórico proposto por Barth são retomados. Duas noções são de suma importância aqui: a primeira, que concerne à distinção de identidade e identificação, apontando para a estratégia de manipulação dos grupos em relação à sua identidade. A segunda é desenvolvida no que tange à conceituação de identidade, na visão do autor, reconsiderando a dimensão ideológica como fundamental nesse processo.

Uma das principais contribuições de Cardoso de Oliveira é a elaboração da noção de “fricção interétnica” (em 1962), noção que foi elaborada para a instrumentalização da pesquisa. A ideia de fricção interétnica se torna importante nesse estudo, na medida em que sugere que as culturas estão em contato, ou seja, seria “uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito de contradições [que podem ser expressas por conflitos ou tensões latentes] entre si”

(CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 27 [NR 14]). Essa perspectiva se abre a partir da consideração das categorias étnicas como componentes de um sistema ideológico que, por sua vez, estaria carregado de valores. Os valores são fatos empíricos e passíveis de apreensão, pois são pontos de vista dos agentes. A “cultura de contato”, então, é entendida como um sistema de valores, que é dinâmico, que permite compreender a própria identidade étnica como um valor e que pode fornecer a compreensão da “lógica da manipulação dessa identidade”. Ainda nesse raciocínio, Cardoso de Oliveira (1976: 23) sugere que a “cultura de contato” também pode ser vista como um “conjunto de representações (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (*identifica*) a si próprio e aos outros” (grifo meu).

É pertinente tratar ainda a distinção que Cardoso de Oliveira opera entre identidade e identificação, pois me parece que será possível fechar essas considerações retornando à crítica do uso do conceito de identidade na atualidade, como sugerido por Menezes (2000), anteriormente citado. Em primeiro lugar, Cardoso de Oliveira distingue duas dimensões do conceito de identidade, quais sejam, a pessoal ou individual e a social ou coletiva. Nesse caso, devemos ter claro que a identidade étnica é um caso particular da identidade social. O autor retoma também algumas ideias de Erickson (1972), em especial uma distinção primária entre identidade e identificação. Para Erickson, existiria uma relação entre identidade e valor, no sentido de que identidade e ideologia são dois aspectos do mesmo processo; já a identificação aparece como um mecanismo, uma modalidade plural, mas de utilidade limitada. É esta última dimensão que Cardoso de Oliveira redimensiona (1976: 5): Para ele, a apreensão dos mecanismos de identificação se torna fundamental porque “refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica”.

Poderíamos ir mais longe, e pensar não apenas na emergência da identidade étnica, mas também da identidade étnica englobada num processo mais amplo, o de identidade social, que surgiria como atualização do processo de identificação. O autor ainda enfoca (1976: 5-6), nesse sentido, que a identidade social e a pessoal não se anulam, sendo uma o reflexo da outra, ou seja, ambas possuem um “conteúdo reflexivo ou comunicativo, posto que supõem relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações.” Esse código a que se refere o autor se exprimiria por “um sistema de oposições” ou “contraste”. É nesse pensamento que se funda a noção de “identidade contrastiva”, elaborada por Cardoso de Oliveira, embora possamos perceber esse indício no

desenvolvimento teórico de Barth. A identidade contrastiva, afirma Cardoso de Oliveira, seria a essência da identidade étnica, na afirmação de um *nós* em relação a *outros*, ou numa “autoapreensão *de si em situação*” (grifos do autor).

Gostaria de destacar estes dois eixos do pensamento – da identidade *em processo* e da autoapreensão *de si em situação* –, pois é a partir deles que penso minha hipótese – da identidade em performance. Antes de prosseguir, desejo apenas elucidar, no que tange à centralidade do conceito de identidade nesse trabalho, as calorosas discussões que se desencadeiam a partir da compreensão de um mundo pós-moderno, ou de uma “modernidade líquida” na qual “tudo o que é sólido se desmancha no ar”, isto é, este tempo de grandes fluxos, rapidez, de “não-lugares” e mesmo de múltiplos espaços-tempos vividos, concreta ou virtualmente¹¹¹.

Vivemos em tal momento, em maior ou menor intensidade, sendo mais ou menos atingidos por este processo global e, em tal contexto, questiono-me quanto à validade de se pensar sobre a(s) identidade(s) de um grupo.

Essa reflexão induz à reconsideração da historiografia como elemento central para compreender como as identidades do grupo produtor das Festas de Capela são manifestadas e sustentadas. Não cabe retomar os debates sobre a imigração e colonização, mas sim o sentido que a história e a memória proporcionam aos indivíduos em termos de avaliação de si mesmos e dos outros. Se a autoidentificação do grupo é o critério fundamental para compreendermos o que eles entendem como “sua identidade”, então, muito provavelmente, é no “mito de origem” que este grupo de descendentes italianos ancora seus critérios de avaliação. E, se a “cultura de contato” é um sistema de valores dinâmico, pelo qual a identidade étnica pode ser compreendida (ela mesma como um valor), penso que nas Festas de Capela se manifesta uma lógica de manipulação dessa identidade. O que quero assinalar é que a identidade étnica entre o grupo estudado surge como uma forma de manipulação. Essa compreensão é possível na medida em que percebemos a Festa de Capela como espetacularização, ou seja, em que um sistema de valores ritualizados cotidianamente são condensados e ampliados no momento festivo. Um sistema de valores que encontra fundamento, em minha visão, na própria identificação do grupo enquanto descendentes de italianos.

Portanto, penso que a validade da reflexão sobre os processos identitários reside, justamente, na percepção de que não há uma única identidade, e sim formas de identificação estratégicas. Mas essas formas de se identificarem nos mostram como uma identidade (étnica

¹¹¹ Cito apenas algumas questões ou temas centrais de alguns autores que elaboram suas discussões a partir da compreensão da pós-modernidade. Cf. Z. Bauman (2001), Auge (1994), Guiddens (1991), etc.

ou cultural) é acionada, por exemplo, na produção da festa. Nesse sentido, a identidade de um grupo só pode ser entendida como relacional, pois temos alguns sentidos ou fatos que nos permitem apreender sua totalidade, mas seria ainda uma totalidade parcial e orientada por nossos filtros visuais, enquanto que sua configuração se dá em minúcias e pode ser manipulada. Então como chegar ao sentido de identidade? Acrescento aqui a colocação de Menezes (2000: 14):

O caráter, a índole, o perfil peculiar ou a singularidade de um povo é algo historicamente construído e mutável que só se deixa apanhar, melhor, mediante processos contrastivos ou comparativos. O primeiro procedimento a adotar na tentativa de fornecer uma resposta a esse questionamento seria provavelmente o de reconhecer a existência de numerosos tipos humanos dentro de um quadro geral de caracteres comuns, e seria no mínimo ingênuo pretender subsumi-los numa única identidade.

Concordando com a assertiva citada, não pretendo elaborar um conceito de identidade que se feche em si mesmo, até porque não acredito que isso seja possível, nem mesmo indicar a existência de uma única identidade. Penso que a etnografia trazida nessa dissertação pode dar conta de reconstituir, ainda que parcialmente, os sentidos identitários do grupo observado, por meio de um recorte estratégico – as Festas de Capela, que me parecem bastante próprias para tratar da configuração identitária desse grupo. Creio que, através das descrições e das análises propostas, poderemos perceber a estratégia de identificação do grupo em questão, evidenciando, assim, uma identidade étnica italiana.

Ainda aqui me parece pertinente fazer uma última consideração que vem colada à compreensão deste movimento de fluxos globais e de pós-modernidade. O que se entende por cultura, a despeito de todas as discussões recentes? Acredito que qualquer noção de cultura que se tenha em mente, de forma análoga à compreensão da(s) identidade(s), não pode ser entendida senão sob um prisma de dinâmica, de caráter processual, de fluxos sobre/entre/nas fronteiras, de conflitos e tensões. Caberia acrescentar, numa perspectiva performática, que a cultura é multivocal, polifônica e emergente (LANGDON, 1997), “carregada de símbolos e envolvida em subjetividades de atores sociais que atuam constantemente negociando valores e significados [...] polissêmica” (SILVA, 2005: 11). O que é cultura (e identidade também), em tempos atuais, senão um jogo? Talvez seja simplificado demais considerarmos a cultura como um jogo, mas também pode ser bastante fértil se pensarmos o jogo como uma estrutura de regras, dentro da qual é permitido que os jogadores atuem, pois assim perceberemos que os jogadores têm total liberdade criadora para jogar, com suas estratégias, habilidades, artimanhas, manipulando as próprias regras. No entanto, as regras ainda conformam suas

jogadas. Talvez o mais importante a se considerar, nessa dialética, é que o jogo existe em determinado tempo-espaço, ou seja, ele faz com que uma ação exista.

Entendo que as identidades surgem como habilidades ou estratégias dentro das regras de um jogo cultural (e poderia dizer de culturas em contato). Essas identidades, então, remetem-nos aos símbolos, aos signos, aos valores e ideologias que formam sua base expressiva e que possivelmente têm origem nas experiências individuais ou coletivas. Nesse caso, uma identidade acionada em determinado contexto passa também a ser a expressão da experiência, em especial quando posta em situação de tensão ou conflito, ou simplesmente na relação que se estabelece com “o outro”. É nesse sentido que entendo as Festas de Capela como o contexto em que uma identidade estratégica – a identidade italiana – é acionada, e com ela emergem os valores e ideologias que encontram nas performances sua expressão. Afirmo, assim, minha interpretação sobre os processos festivos: há uma identidade sendo performada pelos atores. Valores, ideologias, símbolos, maneiras de agir e se comportar são a matéria-prima para as performances, o que pressupõe uma avaliação e uma demarcação de inclusão ou exclusão das fronteiras identitárias circunscritas. Nesse sentido, percebo que identidade está em *processo* e no momento presente (*em situação*).

Não é minha intenção colocar em cena uma nova noção, apenas gostaria de considerar este processo de identidade, ou melhor, que esta configuração identitária, além de ser/estar em contínua elaboração, pode ser compreendida no ato mesmo em que está sendo manejada ou performada. Embora concorde com a perspectiva crítica de Menezes quanto à operacionalidade do conceito de identidade e concorde também que o termo identificação pode ser bastante iluminador, penso, ao mesmo tempo, que não é a criação de um novo termo ou da diferenciação terminológica do mesmo termo que garantirá a definição conceitual do que se pretende por identidade/identificação. Nesse sentido, recorro à contra-argumentação elaborada por Maybury-Lewis (2002) aos críticos da noção de cultura, na qual o autor sugere que, se o termo é problemático, não é sua extinção que resolverá o impasse conceitual, pois caso o termo “cultura” deixasse de ser utilizado, outro em seu lugar seria criado.

Meu intuito, nesse trabalho, é o de sugerir que este *processo de identidade*, em consonância com minha perspectiva analítica, deve ser arrancado da situação estática, indicando que a identidade pode ser vista em sua constituição performática, ou melhor, na *situação em performance*. Cabe ainda uma consideração: inicialmente, esse capítulo teria em sua nomenclatura a referência “identidade performada”, porém, se esta fosse parte da chamada, tornar-se-ia paradoxal o desenvolvimento que pretendo dar-lhe, pois assim concebo que o que aqui está escrito, ainda que em letras mortas, tem como substrato o que foi vivo,

vivido e de algum modo experienciado e, portanto, ocorreu num dado momento do presente. Utilizar uma adjetivação “morta”, como seria o caso de identidade performada, nos remeteria sempre ao instante já findado e não, como pretendo, ao instante em si mesmo, quando de sua constituição. Enfim, também não é à toa que me arrisco a tratar da situação de identidade em performance, afinal, para mim ficou claro que é nas situações *em performance* que também se torna possível visualizar uma identidade em configuração.¹¹²

Nos próximos subcapítulos estarei trazendo a etnografia da última festa por mim acompanhada: A Festa de Nossa Senhora da Saúde. Nesta, tentarei abalizar alguns pontos que se tornaram importantes, a partir de minha perspectiva, para tratar da questão identitária proposta. Alguns desses aspectos surgem em consonância com os já tratados anteriormente, sendo trazidos como reforço ou indicando outras interpretações possíveis. Outros pontos, no entanto, apareceram apenas nesta festa, como é o caso dos vendedores ambulantes, que serão também considerados.

3.1 A Festa de Nossa Senhora da Saúde: *Una bela festa se fà così...*

*Quando si pianta la bela polenta,
La bela polenta si pianta così [...]
Quando si smissia la bela polenta,
La bela polenta si smissia così [...]
Quando si taia la bela polenta,
La bela polenta si taia così [...]*

Quando se planta a bela polenta,
A bela polenta se planta assim [...]
Quando se mexe a bela polenta,
A bela polenta se mexe assim [...]
Quando se corta a bela polenta,
A bela polenta se corta assim [...]

La bela polenta - Canto popular Vêneto; Autor desconhecido (1919)

Esta será a última e, talvez, a mais importante festa a ser aqui analisada. Por isso trago no título desse item a indicativa de que esta festa poderia ser considerada um “modelo” de como se faz uma boa ou bela festa. Na verdade, esta é uma paráfrase da música *La Bela Polenta*, cujas primeiras duas linhas das três primeiras estrofes estão citadas acima. Esta música descreve como se deve proceder em relação à polenta¹¹³, seja para fazer ou para

¹¹² Essa noção também está presente nos trabalhos de Kapchan (1995) e Hartmann (2004).

¹¹³ A polenta, um cozido de farinha de milho em água e sal, formando uma massa consistente, é considerada um prato típico italiano. Mas este não entra no cardápio festivo, pelo menos não no destas festas, pois é considerado um prato “menor”, ou seja, um prato do dia-a-dia, sendo que também é rondado pelo sentido pejorativo, dado seu baixo custo, como comida de pobre. No entanto, podemos perceber que essa situação, assim como a própria identidade estigmatizada do colono, tem sido invertida, ou seja, passa a ser uma imagem espetacularizada. Assim, temos jantares específicos que servem os “pratos típicos” com polenta, salame e queijo, assumindo o papel de protagonistas nestes eventos e a imagem de um colono heroico, por seu trabalho e valores morais.

comer, e esta ideia de *como* se deve fazer (**se faz assim**) parece-me ser propícia para começar a tratar desta festa, não só desta, mas, de modo geral, das Festas de Capela. Tento aludir, assim, estes modos de fazer, que permeiam a festa e os seus sentidos, tomando por empréstimo a ideia de Certeau (1990) sobre “As Artes de Fazer”, sugerindo a forma de apropriação e manipulação das ações ou maneiras de fazer, através de “táticas”. Acredito que as Festas de Capela também podem ser uma forma de resistência ou, talvez, o indício do sentido de continuidade, possível através das “astúcias silenciosas” (CERTEAU, 1990) que são transmitidas através de um sistema de valores, em ações e comportamentos.



Figura 57- Imagem de Nossa Senhora da Saúde, sendo tocada pela mão de uma senhora. Detalhe: na mão da senhora um terço.

Gostaria de salientar, inicialmente, que junto à festa de Nossa Senhora da Saúde fecha-se um ciclo festivo para minha pesquisa. Com ela, também se encaminha para o fim um ciclo festivo no próprio contexto de Silveira Martins, pois esta é penúltima do ano. A Festa de Nossa Senhora da Saúde é considerada pelo grupo o maior e mais importante evento festivo, motivo pelo qual foi incluído nesse trabalho e pelo qual considero que este ciclo festivo local atinge seu ponto máximo, pois ali não apenas se reúne um grande número de participantes (maior número dentre todas as festas), como também estes participantes podem ser identificados como fiéis ou devotos. Por ser em época de fim de ano, os fiéis ali presentes, tendo já participado de outras festas ou não, carregam consigo toda a bagagem, todas as “marcas” que foram adquiridas durante o ano. Acredito que isso faz sentido à medida que compreendemos o ponto de vista dos fiéis em relação à festa, e, em especial, no momento da missa. Essa foi a festa em que as celebrações religiosas tiveram maior peso, além de maior número de atividades que foram desenvolvidas para a celebração da Santa Padroeira, sendo que, principalmente, foi nessa festa que manifestações expressivas de fé e devoção eclodiram. Se finda um ciclo, para mim e para essa pesquisa, não porque é a última, mas porque acredito ter conseguido contemplar as diferentes dimensões das festas, através de um deslocamento do foco de observação neste itinerário.

Como já indiquei anteriormente, iniciei minhas observações nas festas enfocando a organização e apreendendo sua estrutura organizacional, passando, posteriormente, à festividade e, por último, à celebração religiosa. Nesta festa, meu intuito era o de contemplar todas essas dimensões, enfocando ainda as atividades religiosas, já que se apresentavam sob

configuração distinta das demais. No entanto, acompanhar a festa em sua totalidade é uma tarefa que se torna impossível para um único pesquisador, dado que suas “partes”, muitas vezes, se justapõem num mesmo tempo, mas não no mesmo espaço. Na tentativa de não deixar escapar momentos ou possíveis performances, recorri à ajuda de colegas para realizar a observação.¹¹⁴

A Festa de Nossa Senhora da Saúde se apresenta de forma peculiar e adquire uma dimensão maior em relação às outras festas, basicamente por dois motivos: primeiro, porque Nossa Senhora da Saúde é considerada a Santa Padroeira da Quarta Colônia de Imigração Italiana; por conta disso, desenvolve-se uma série de atividades que englobam não apenas a capela ou o município de Silveira Martins, mas também toda a região, como explicarei a seguir. Em segundo lugar, porque nesta capela a igreja foi transformada em Santuário, à semelhança do que ocorreu na Capela de Nossa Senhora da Pompéia (Quarta Festa). Acredito que todos os elementos e aspectos analisados nas outras festas também se fazem presentes nesta, em maior ou menor grau, sendo que alguns serão retomados. Mas também trarei novos aspectos que não foram abordados anteriormente ou que se mostraram pela primeira vez. Essencialmente, tratarei aqui do ponto de vista dos fiéis que participam da celebração religiosa e da emergência de manifestações de devoção. Nesse sentido, tento fechar, junto a este ciclo festivo, um ciclo em que as diversas instâncias festivas se apresentam, se cruzam, dialogam e constroem a festa e seu sentido, como um fato social total.¹¹⁵



Figura 58- Igreja Nossa Senhora da Saúde (Santuário)

Para se compreender o desenrolar dos aspectos trazidos aqui, vou brevemente relatar a estrutura deste evento festivo. O movimento na capela começou pelo menos 15 dias antes da festa. Nesse ano, a igreja do local passou por reformas, tendo sua pintura externa toda refeita. Também ocorreu a construção de uma pequena estrutura em material, um altar, para a realização da missa ao ar livre, que ocorreria no sábado à noite por ocasião do tríduo e no domingo, na missa das 10 horas e das 14 horas. Quanto aos preparos da festa, pelos organizadores, não há grandes diferenças na estrutura, exceto variantes como

¹¹⁴ Como já mencionei anteriormente, Francieli Rebelatto, Larissa Molinos da Silva e Fernanda Simonetti auxiliaram nas observações, e Diogo Braggio, na filmagem.

¹¹⁵ Essa perspectiva analítica sobre as festas é desenvolvida por Amaral (2006).

quantidade e gênero de alimentos produzidos e também a divisão de tarefas relativas à produção de alimentos, no caso, entre a comunidade da capela e a diretoria da Igreja Matriz.

Há ainda um aspecto que considero de suma importância na produção desta festa: a criação de redes de trabalho, de modo bastante semelhante às outras festas, porém nesta ampliada para além da comunidade local. Aliás, a amplitude que adquirem todas as ações desencadeadas para a festa também será comentada, mas não apenas na ação em si, e sim, no que considero “o espírito” da ação, que constitui em grande parte o sentido da festa.

Quanto ao dia da festividade em si, abordarei alguns aspectos que foram evidenciados a partir do momento do almoço, como os espaços “transgredidos” e adaptados e, em consequência, também a lógica de mercado que ronda este tipo de festa. Desse modo, será importante também descrever as estratégias de comércio informal que são geradas nessa festa e as disputas, ou melhor, os conflitos que se estabelecem nesta situação. Alguns outros aspectos dizem respeito às performances provocadas em relação à imagem da Santa¹¹⁶, durante e após as celebrações das missas e até em outros momentos.

Como indiquei acima, Nossa Senhora da Saúde é a padroeira da Quarta Colônia de Imigração Italiana, e sua “sede”, digamos assim, é o Santuário da Saúde, que se localiza na Linha Quarta Norte, em Silveira Martins. Numa iniciativa recente, buscando contemplar os municípios vizinhos que conformam a região da Quarta Colônia, iniciou-se um processo de peregrinação com a imagem de Nossa Senhora da Saúde, que sai do Santuário da Linha Quarta e vai de igreja em igreja, em cada um dos municípios¹¹⁷, onde recebe homenagens, rezas, pedidos e agradecimentos. Esse processo é chamado de “novena móvel”, pois durante nove dias a imagem da Santa é transladada, às vezes de carro, às vezes em procissão a pé, de um lugar para o outro. Nos três dias que antecedem à festa, no Santuário da Saúde e, portanto, na Linha Quarta, também acontece um “tríduo”, ou seja, três dias de celebração religiosa como forma de preparação para a festa. Após cada celebração, na capela, ocorre um fato interessante, a venda dos produtos ali produzidos.

No dia da festa temos o seguinte itinerário: às 7h, a primeira missa, às 8h e 30min, a segunda missa, e às 9h e 30min, a terceira missa, sendo que nesta última ocorre a Romaria, quando a Santa é retirada do altar de dentro da igreja e transportada pelos fiéis numa caminhada pela estrada de chão batido que dá acesso à capela, retornando depois para a frente

¹¹⁶ Além da Imagem (estátua) de Nossa Senhora da Saúde, nesta festa também foi inaugurado um Quadro da *Madonna della Salute* (Nossa Senhora da Saúde), que seria a réplica do original trazido da Itália. As manifestações de fé tanto podiam se dar ao tocar a imagem (estátua) quanto o quadro.

¹¹⁷ Os locais da Novena Móvel, com a Imagem de Nossa Senhora da Saúde, são: Silveira Martins, Arroio Grande, Vale Vêneto, Polêsine, Dona Francisca, Faxinal, Nova Palma, Pinhal Grande, Ivorá e Três Mártires.

da igreja, onde tem sequência a celebração numa “missa campal”, ou seja, ao ar livre. Após a missa, ocorre o almoço, e, à tarde, às 14h e 30min, a última missa, chamada de bênção da saúde¹¹⁸. Dentre essas manifestações, tratarei aqui da Romaria, que ocorre na terceira missa, indicando algumas manifestações expressivas que ocorreram neste momento e também me deterei num trecho desta celebração, especificamente na parte do sermão.

No sermão da terceira missa ocorreu uma situação interessante, a meu ver: na execução da retórica litúrgica, o padre criou uma narrativa que mesclava informações pontuais sobre aquela festa e a devoção a Nossa Senhora da Saúde em relação ao povo da Quarta Colônia, este último evocado em sua trajetória de imigrantes até o momento presente. É a partir do sermão, como “modelo para ação”¹¹⁹, que problematizo algumas das performances produzidas na festa e a própria festa enquanto performance cultural. Além disso, ainda discorro sobre situações específicas, que dimensionam o sentido de festividade, da devoção, bem como as instâncias do divertimento e da socialização, como vertentes possíveis de percepção da festa. A discussão encaminha-se, enfim, para a reflexão acerca da(s) identidade(s) deste grupo em situação festiva, na perspectiva da identidade em performance, da qual emerge a dimensão que busca dar conta da totalidade de experiência proporcionada pela festa: a noção de encontro.

A fim de discutir esses elementos apontados, de modo coerente com a estruturação dissertativa, dividirei a abordagem em três itens: “As artes de [saber] fazer”, “O sermão e a devoção” e “Da religiosidade à festividade: o encontro”. Pretendo, com isso, dar conta das três principais dimensões que, para mim, tornaram-se evidentes nesse “modelo” festivo.

3.2 As artes de [saber] fazer

No dia 12 de novembro, uma quinta-feira de sol, pela parte da manhã, cheguei à Capela de Linha Quarta. Tive uma surpresa: os bancos que ficam espalhados pelo pátio, debaixo da sombra dos enormes plátanos em frente à igreja, estavam amontoados a um canto, havia vários carros estacionados, latas de tinta espalhadas, cimento, areia e telhas em pequenos montes, e alguns homens que trabalhavam. De modo algum parecia que uma festa

¹¹⁸ Esse itinerário pode ser visualizado no cartaz do evento em anexo.

¹¹⁹ As noções de modelos *para* e *de* são desenvolvidas por Geertz (1989), quando trata da religião como um sistema simbólico. Estas noções serão desenvolvidas na sequência.

ocorreria naquele cenário. A igreja estava sendo pintada e, ao lado dela, estava em construção uma espécie de altar, uma estrutura simples de tijolos, com cecos erguidos e que seria recoberta de telhas. Ali se realizaria a “missa campal”, uma missa que é realizada ao ar livre. Mas, para que essa empreitada, assim como a pintura da igreja, se findasse com sucesso antes da festa, era preciso contar com muita sorte, pois a previsão do tempo anunciada nos noticiários indicava chuva, muita chuva para os próximos dias. Aliás, o fato de estarem ainda pintando a igreja, às vésperas da festa, se deu por causa das chuvas dos dias anteriores. Até a sexta-feira, quando as obras foram finalizadas, um clima de tensão perpassava os preparativos da festa. Do lado de fora do salão, o trabalho era basicamente masculino. De um lado, os organizadores, liderados por Seu Gilmor, que é o coordenador¹²⁰ da capela, do outro, os contratados, homens que trabalhavam na pintura e na construção do altar. Com a previsão de chuva para o dia seguinte e o pouco tempo que restava para findar as construções, a situação cada vez mais se estreitava, gerando um conflito entre essas duas partes.

Figura 59 – Construção do altar, ao lado da Igreja Nossa Senhora da Saúde



A primeira consideração que se faz necessária diz respeito, justamente, a esta situação. O “clima” denunciava até mais do que as palavras: o serviço terceirizado não é o mesmo, nem semelhante ao do grupo organizador. A diferença está basicamente nos princípios ou valores que regem as condutas, em especial, em relação ao trabalho. Como já escrevi anteriormente, o trabalho, juntamente com a religiosidade e a unidade familiar, é um dos pilares que regem a conduta deste grupo. A situação de tensão criada entre as partes colocava em evidência que o trabalho não apenas era uma condição, mas a essência do sucesso daquela festa. Mas, não é o trabalho como se concebe, por exemplo, de uma categoria assalariada, entre aqueles que têm uma jornada remunerada mensalmente e que lhe provê obrigações e direitos. O trabalho para este grupo é incansável, é uma condição valorativa, moral e, mesmo, ideológica. Para o grupo, não

¹²⁰ Nessa comunidade, Seu Gilmor, ocupando o cargo que em outras capelas seria o de presidente, disse-me que preferia intitular-se como coordenador, uma alternativa que, na concepção dele, não denotava a autoridade excludente. Essa opção pode ser justificada pela própria conduta de Seu Gilmor, que se mostrava aberta a opiniões e críticas, além do que demonstrava claramente o sistema organizacional cooperativo na produção da festa, em todos os seus aspectos. Essa condição, de organizador, também se aplica à sua esposa, Dona Marlene, que coordenava as atividades da cozinha.

é o limite físico ou a recompensa monetária que cessam seus esforços na realização do trabalho. Seriam resquícios da época da colonização, em que os imigrantes se tornaram donos de terras, sobre as quais sua força de trabalho era empregada e haveria de render-lhes os provimentos do dia-a-dia? A noção corrente é “se tiver que ser feito, bem, então tem que ser feito”. Mas, além da inexistência de um limite, há também a cobrança pela “perfeição”, uma perfeição do ponto de vista do grupo, uma exigência de ser “bem feito”. Esse “bem feito” significa feito ao seu modo, um modo particular e legitimado como correto. Isso não significa que não haja abertura para outros modos de fazer, mas sim que existe um modo de saber fazer mais ou menos aceito. Sublinho aqui uma primeira fronteira entre o grupo e os “outros”.



Figura 60 – Produção de doces (bombs)

Adentrei o salão, passando em seguida à cozinha. Lá encontrei a “ala” feminina. As mulheres trabalhavam na confecção de doces, e quem presidia era Dona Marlene, esposa de Seu Gilmor. Tive um estranhamento, pois havia na cozinha apenas quatro mulheres, dentre elas Dona

Marlene. Um número bem reduzido se comparado às outras festas, em que pelo menos uma dezena de mulheres trabalhava. Dona Marlene é a responsável pelos doces, é a mesma pessoa que fora chamada na Capela de Linha Duas (terceira festa) para fazê-los, portanto, já a conhecia. À tarde, o número aumentou, mas ainda eram poucas mulheres se comparado a outras festas. Uma explicação para tal fato está na divisão de tarefas relativas à produção dos alimentos. Primeiro, são poucas as famílias que pertencem a esta comunidade, logo, a mão-de-obra disponível também é reduzida; segundo, como esta é uma festa muito grande, necessita de uma grande produção, o que provavelmente sobrecarregaria os indivíduos disponibilizados a trabalhar para a festa (não são todos os membros da comunidade que ajudam); terceiro, há uma sensível redução dos gêneros alimentícios que são produzidos para a venda. No salão são produzidos para a venda pudins, tortas e os doces, tipo bombs, igual àqueles que foram produzidos na terceira festa, na Linha Duas. Também serão feitos pães e biscoitos, mas não no salão da capela; esses dois itens serão produzidos no salão da Matriz, no centro de Silveira Martins, e quem está por trás de sua produção é a diretoria de lá. É uma espécie de parceria firmada, na divisão do trabalho, entre a capela e a Paróquia do centro de Silveira Martins, já que estamos falando de uma festa que pretende reunir entre três a quatro mil pessoas.



Figura 61- Recheando as tortas para a festa



Figura 62- Pudins já cozidos.

Na sexta-feira, o trabalho e o movimento aumentaram. Na Capela de Linha Quarta, o sistema de coleta funciona como nas demais comunidades, porém também ampliado: a coleta de doações, dinheiro ou produtos alimentícios é realizada não apenas na comunidade, mas em todo município. A rede de trabalho na capela também é ampliada, mulheres de outras comunidades se mobilizam para ajudar na produção dos alimentos. Em geral, são senhoras de mais idade; a maioria delas chega a pé e quase sempre vem acompanhada, em duplas ou trios, trazendo consigo seus filhos, que passam a auxiliar nas tarefas. O trabalho se inicia pela manhã, por volta de 07h, e se estende até às 21h, quando tem fim a celebração religiosa – parte do tríduo em preparação à festa, com a venda dos produtos ali produzidos.

Figura 63 – Frango nos panelões com o tempero

Já na sexta-feira à tarde, também aparecem na capela as “Donas Rosa”, sobre as quais já falei anteriormente. Elas são “presença obrigatória”. Cabe a elas coordenar as tarefas relativas ao almoço. Elas preparam o tempero para os frangos inteiros, que serão assados e vendidos a partir do sábado à noite, e depois o



tempero para o frango que está em pedaços e será assado, em forma de churrasco, e servido no almoço do domingo. O tempero é um preparado de água, sal e ervas aromáticas, como o loro, a salsa e outras, sendo que a carne é depositada por algum tempo nesse preparado a fim de absorver tanto o sal quanto os temperos, o que dá um sabor diferenciado ao prato.

Foi durante o preparo desse tempero que ocorreram duas situações interessantes: na primeira, quando ainda se preparava a mistura, discutiam a quantidade de sal necessária para a quantia de carne. Dona Rosa Dellaméa e Dona Rosa Vieira discordavam pela primeira vez

dentre o tempo em que as acompanhei. Um senhor ajudava no preparo, pesava o sal e o colocava na água. O que causou tal tensão era a quantidade de sal, que parecia, para Dona Rosa Vieira, em demasia. Dona Rosa Dellaméa concordou que se colocasse uma quantia menor, mas, num piscar de olhos, ela e o senhor que ajudava arremessaram à água mais alguns punhados. Haveria ali uma disputa pela autoridade de saber fazer? Dona Rosa Dellaméa é mais velha e, nesse caso, prevalece, ainda que em silêncio, o seu fazer.

A outra situação que se desencadeou a partir daí foi causada pela chegada das cucas. Para esta festa, as cucas também são encomendadas de três agroindústrias locais, poupando os festeiros daquele trabalho. Mas “poupar trabalho” é uma visão recente. Até então não havia percebido nenhum tipo de tensão entre as gerações mais velhas e as mais jovens nas festas, especialmente entre as mulheres (pois foi o que mais acompanhei e, certamente, é na cozinha que se passa a maior parte do tempo anterior à festa). Na verdade, o que havia percebido estava no nível dos “modos de fazer”, mas ainda aí era resguardado o respeito aos mais velhos, por exemplo, a presidente da capela não interferia, ou mesmo anulava sua autoridade diante das senhoras mais velhas que, em geral, presidiam as tarefas relacionadas ao almoço, como fazer o risoto. Essa situação realmente destoava de muitas cenas que havia presenciado no cotidiano, em que pessoas de mais idade repreendiam as atitudes dos mais jovens por serem discordantes do padrão valorativo daqueles primeiros.

Com a chegada das cucas, algo eclodiu em uma das senhoras. Ela olhou para as prateleiras e, como se já estivesse argumentando há algum tempo, exclamou: “os velho que eram trabalhador tão se terminando e os mais novo fazem tudo mais fácil”. Compreendi essa exclamação, que me deixou um tanto surpresa, dado o contexto que surgia, na relação de compra de um produto industrializado. Mas é perfeitamente compreensível tal argumentação, pois “antigamente” as cucas também eram feitas pelas festeiras. Claro, em alguns casos, narrados nas histórias das festas de “antigamente”, nem mesmo eram feitas cucas ou quaisquer outros produtos, dado que a situação econômica não permitia. Mas essa exclamação, em tom meio nostálgico e meio revoltado, mostrava uma situação muito mais complexa. Havia ali na cozinha pelo menos três gerações distintas: uma jovem, sua mãe e uma senhora, que poderia ser sua avó (não o era biologicamente, mas considero aqui em termos de relações sociais estabelecidas). Passei a observar as dinâmicas dessas relações. Cito apenas um exemplo: a jovem falava ao celular, a mãe até compreendia que a filha falasse ao celular, mas não o utilizava (vi apenas uma vez que pediu à filha que fizesse uma ligação), mas a senhora se questionava sobre como poderia a jovem falar tanto ao “aparelho”. Com essa pequena situação, dentre outras, é possível perceber os fluxos criados a partir de

situações que envolvem, principalmente, tecnologias, que aos olhos de indivíduos de 60 ou 70 anos, acostumados com o estilo de vida rural, manual e “fechado”, não são tão facilmente aceitáveis ou explicáveis. Certamente não é possível generalizar tal informação, porém, acredito que seja importante assinalar as fronteiras que se criam entre o próprio grupo, através da distinção de valores e costumes. Se o celular era algo estranho, o forno elétrico já não o era mais nos trabalhos dentro da cozinha. Recordo ainda a conversa com os três senhores de Linha Duas, que falavam da mudança operada com a introdução do maquinário agrícola. São algumas das tecnologias que vêm para mudar a vida “pra melhor”, dizia a maioria das mulheres. Dessa situação se pode reter a ideia que, em termos de economia de trabalho (que supõe eficácia), as mudanças são para melhor, mas em termos de valores e condutas, a mudança operada desde o passado ao presente, é “pra pior”, no sentido de que já não contemplam (ou parcialmente) o sistema de valores que identifica o grupo.

Vale ressaltar que a jovem mencionada, embora seja natural da Linha Quarta, mora há alguns anos em Santa Maria, sendo esse fato um complemento à situação: pode-se perceber que através destas pessoas, principalmente os jovens que saem de Silveira Martins e retornam esporadicamente, criam-se fluxos pelos quais as “novidades”, as modas ou até mesmo novas receitas chegam ao grupo. Este fluxo de pessoas, para além das fronteiras, é um importante demarcador das transformações operadas dentro das fronteiras, o que não significa que as diferenças sejam subsumidas, conforme interpretação de Cardoso de Oliveira. Também não vejo esta situação de fluxo como uma rota de mão única, ao contrário: se os jovens trazem as coisas “novas” (valores, ideologias, modos de fazer), também levam consigo as coisas “antigas”; cabe ponderar, portanto, de que modo tudo isso é processado pelos indivíduos e pelo grupo. Certamente sendo rearranjado, incluído ou excluído de seu repertório. Mas há movimento nessa fronteira, o que significa que uma tradição, por mais que seja afirmada como tradicional (no sentido de duração e continuidade) sempre contém uma parcela de transformação, adaptação e/ou ressignificação, sem que isso implique em perda da autenticidade ou legitimidade.

Outro aspecto que visualizo como significativo diz respeito à presença de jovens e de crianças durante a preparação das festas. A presteza, a dedicação e o simples fato de estar lá ajudando é de grande valor aos olhos dos mais velhos, pois identifica-se o investimento sobre eles. Desse modo, se compreende que serão os jovens, “os mais novos”, os responsáveis por produzir estas festas, dando continuidade à tradição. E mais do que isso, a presença dos jovens indica que eles estão *aprendendo a fazer* com os mais velhos. Para estes últimos, a

presença dos “mais novos” se torna uma forma de assegurar que sua tradição e seus modos de saber fazer se perpetuarão.

Trago aqui uma situação, que na verdade está mais para um detalhe, mas que a meu ver diz muito sobre o grupo do qual estamos falando, permitindo ver a festa (sua produção por este grupo) como a extensão de sua própria casa, ou seja, do cotidiano, bem como dimensiona uma forma de conhecimento e ação incorporados. Estávamos (incluindo-me) fazendo os doces, pegávamos com uma colher a massa com base de leite condensado que estava dentro da bacia, despejávamos na mão untada com margarina, em seguida rolávamos a massa entre as mãos e colocávamos em forminhas; depois disso, outras pessoas se encarregavam da finalização do doce, retirando a massa da forminha e dando um “banho” de chocolate. Nesse contexto da cozinha, no qual todas as mulheres falavam alto e de coisas diversas, percebi quando uma senhora se dirigiu ao fogão, onde deveria acender um dos orifícios (das “bocas”). Como esperado, ela pegou uma caixa de fósforos, retirou um palito e riscou-o na lateral da caixa, em seguida levou o fósforo até as proximidades da boca do fogão, acendendo então o fogo. Depois, curvou a mão em concha de modo que evitasse apagar o fogo e se dirigiu ao fogão à lenha, estendendo o fósforo e ateando fogo no papel e gravetos que estavam naquele fogão. Lembrei, no mesmo instante, de uma cena de um espetáculo teatral¹²¹, em que a mulher fazia o mesmo gesto, acrescentando a seguinte frase: “*Toca sparanhhar qui*”, cuja tradução é: tem que economizar aqui. Ao mesmo tempo, também recordei de um ditado popular: “de grão em grão a galinha enche o papo”. Talvez esse detalhe demonstre mais do que uma simples lógica de economia. A meu ver, evidencia claramente um modo de fazer, que foi aprendido, provavelmente dos mais velhos. Muito provavelmente, entre os mais velhos essa tática teria surgido diante de uma difícil situação econômica. Mas para a ação continuar sendo executada daquela época até a atual, significa que alguma coisa a sustenta. Acredito que essa ação só pode ser compreendida se percebemos que ela é orientada pelos valores intrínsecos a este grupo. Assim, duas manifestações (o teatro e o provérbio) iluminam os valores que regem as condutas e que circunscrevem *como* devem ser.

Em outra perspectiva, gostaria de levantar uma questão complementar, mas que me parece crucial para se compreender os sentidos das ações. Para isso, relembro o clássico exemplo das piscadelas, problematizado por Clifford Geertz (1989). No exemplo de Geertz, a piscadela realizada por um indivíduo em relação a outro (direcionada a outro) pode significar

¹²¹ Esse espetáculo é de criação e atuação do Grupo *Frotole del Baracon*, já referido anteriormente. Os textos, criados pelo grupo para encenação, trazem sempre elementos que são entendidos por eles como característicos do grupo, ou seja, que conformam o *ethos* de ser italiano.

que algo é combinado (compreendido e aceito); de outro modo, um piscar contínuo pode ser apenas um “tique”, e, ainda, num terceiro caso, pode ser uma imitação do “tique” ou do primeiro caso. Quer dizer, o movimento será o mesmo, mas os significados podem variar, o que nos permite compreender, portanto, se o gesto significa uma coisa ou outra, é o nosso conhecimento ou reconhecimento de um código, ao qual também pertencemos ou, pelo menos, temos conhecimento suficiente para compreender. O que gostaria de salientar nesse momento pretende diferenciar o gesto da ação, de tal modo que percebamos o gestual como o que compõe um arcabouço sobre o qual se articula um significado. O significado se expande e comunica (algo a alguém); esta seria, portanto, a dimensão da ação. É o que se poderia chamar de subtexto, aquilo que está nas entrelinhas. A dimensão da *ação* ultrapassa o esqueleto do *movimento* (gesto). Um piscar de olhos, enquanto movimento, consiste em fechar, contrair e abrir a pálpebra. Mas através desse movimento poderíamos expressar diversas coisas. Portanto, essa sequência de movimentos se configura numa **ação**, *se* houver uma intenção por trás de tal movimento. Assim, a intenção é o elemento variável e dependerá do sujeito que executa o movimento, bem como está sujeita ao contexto em que se insere, podendo assumir diferentes significados.

No contexto festivo, em que um santo(a) é celebrado(a), centenas ou milhares de pessoas se agrupam para festejar e outras tantas para trabalhar – para que os primeiros possam desfrutar da festa –, o que é movimento, o que é ação e qual a intenção?

Demarco duas frentes que são justapostas: a primeira, que se refere ao “saber fazer”, e a segunda, que se aproxima da intenção ou “o forro das ações”, isto é, o subtexto que dá a intenção da ação. O que aproxima ambas as frentes se circunscreve no nível operacional: é o “como fazer” que legitima o saber e é o “como se faz” que prenuncia a intenção. Nesse segundo caso, a ação pode ser manipulada, podendo significar outra coisa que não a própria ação. No entanto, essas duas dimensões não são necessariamente opostas, mas podem ser complementares e percebidas na orientação de uma mesma situação.

Assim, na produção dos doces para a Festa de Nossa Senhora da Saúde, podemos perceber a legitimidade de Dona Marlene. No fazer do risoto, a autoridade do “saber como fazer” está com as “Donas Rosa”. Esta legitimidade é adquirida na prática, ninguém ensina como se faz, aprendendo-se através do próprio fazer, circunscrito nos modos de fazer tradicionais. Acredito que possa falar em uma pedagogia, que se dá, principalmente, no nível corporal. Nas entrelinhas desse trabalho festivo se manifesta, a meu ver, a lógica de uma identidade que pode, em momentos, ser estratégica e que se torna orientadora das ações: “como se faz” prenuncia a devoção a Nossa Senhora, um sentido de religiosidade que é

concretizado no trabalho grupal gratuito e sustentado na unidade familiar. Desembocamos novamente na tríade “trabalho, família e religiosidade”, que sustenta uma teia de significados (através de suas ações), construída pelo grupo que se reconhece e se representa, identificando-se entre si e distinguindo-se de outros sistemas.

Recordo, nesse momento, os jogos de bochas e de cartas tratados no segundo capítulo. Minha interpretação sobre os jogos enunciava a dimensão da prática, quer dizer, do aprender a fazer, fazendo. É nesse sentido que me refiro a uma forma de pedagogia do fazer, que pode ser vista como transmissível dentro de um sistema cultural. Assim, também retomo a ideia já argumentada sobre a situação do “jogo da mora”, que é rememorada e está registrada no corpo dos indivíduos. Torna-se central, novamente, a concepção de que o corpo – veículo das performances – evidencia os modos de fazer. Seria no corpo que o aprendizado estaria marcado, talvez, como uma forma de “conhecimento incorporado” (HASTRUP, 1994).

Essa forma de pedagogia, em minha compreensão, pode ser entendida como um “comportamento restaurado” (SCHECHNER, 2003) e, de certo modo, se torna uma forma de “antidisciplina”, nos termos propostos por Certeau (1990). É sob esse mote que interpreto a Festa de Capela como sendo uma estratégia que evidencia, ou melhor, que aciona uma identidade. E, aqui sim, para além das diversas formas de identificação, temos uma identidade étnica que se torna a investida de manipulação da própria sociedade. Retomando a ideia de Cardoso de Oliveira (1976), se a identidade étnica, como um valor, pode fornecer a compreensão da “lógica da manipulação dessa identidade”, entendo que essa lógica se circunscreve nos modos de fazer, do “saber fazer” legitimado pelo grupo. É a transmissão desse conhecimento (cujas formas de ensino/aprendizado bem demonstram) uma espécie de “tática” (CERTEAU, 1900), ou talvez uma astúcia que manifesta resistência frente ao tempo e aos diferentes espaços. A performance dessa identidade, no corpo, no comportamento, permite identificar este grupo, bem como o diferencia de outros.

Nesse item passamos em revista alguns dos principais aspectos, tangenciados na lógica da ação e da identificação, através dos “saberes e fazeres”, ou mais propriamente nas “artes de saber fazer”, que demonstram uma identidade constantemente performada e que se torna uma forma de resistência. Essa abordagem se desenvolve principalmente da perspectiva daqueles indivíduos que trabalham para a realização da festa. No próximo item será desenvolvida a dimensão da religiosidade, ou seja, o foco será direcionado às dinâmicas que regem, principalmente, as ações que vão do cotidiano em direção ao dia de domingo, culminando na celebração religiosa, especialmente da perspectiva dos participantes.

3. 3 O sermão e a devoção

No sábado à tarde, antes da missa que celebraria o último dia do tríduo e, ao mesmo tempo, o fim da Novena Móvel, com a chegada da imagem de Nossa Senhora da Saúde de volta ao Santuário, o cenário da capela, antes alterado por causa das reformas, agora se mostrava organizado para esperar os fiéis. A pintura e a construção se findaram na sexta-feira à noite, quando já começava a chover. Aliás, a última tarefa na construção do altar – recobri-lo de telhas – mobilizou todos os que estavam ali às voltas, inclusive Seu Aquiles, um senhor de idade bem avançada que participou de todos os dias de preparação para a festa. Logo que cheguei à capela e me apresentei, falando da pesquisa e do trabalho que realizaria ali, os que estavam presentes recomendaram que eu não deveria ir embora sem conversar com Seu Aquiles. Naquele espaço, ao que parece, esse senhor era o “detentor de uma autoridade”, bastando mencionar sua presença e observação constante sobre as tarefas, em especial na citada construção. Também conheci sua esposa, Dona Lídia, enquanto descansávamos sentadas à mesa, após o almoço (durante a semana de preparo para a festa, todos os indivíduos que trabalham ficam no salão, onde é preparado um almoço coletivo). Dona Lídia contava histórias da capela e de sua vida, entre elas algumas que se mesclavam aos noticiários atuais e versavam sobre a violência. Em outras, ela refletia sobre a morte e a vida, e falava das maneiras como viviam “nesses anos” (antigamente). Um dos momentos mais interessantes, para mim, foi quando Dona Lídia ensinou uma reza para as demais mulheres que estavam sentadas (e para mim também):

Jesus Maria vos amo
Salvai as almas do purgatório
Salvai as almas da perdição

Essa reza, lembrava Dona Lídia, era poderosa (eficaz) e era feita por ela toda vez que sabia da notícia da morte de alguém, ou então quando sonhava com alguém que já morrera. As mulheres ao meu lado gostaram da oração e se mostraram solidárias contando também suas histórias. Elas pediram-me para anotar a reza em um pedaço de papel. Anotei-a e entreguei-lhes. Elas guardaram-na, prometendo sempre rezá-la. Dona Lídia prosseguiu lamentando o “mundo de hoje”. Em sua visão, o “mundo de antigamente” era mais fraterno e não havia situações como as atuais, especialmente quanto à violência: “o mundo não é mais como antigamente”. “Antigamente” toma a forma de um passado quase idealizado; embora fosse mais difícil em alguns aspectos, o sentimento que se reflete nas narrativas do passado é

o de um estado fraterno e de alegria: “Antigamente todo mundo era irmão, todo mundo se ajudava. Agora só ódio, inveja, todo mundo se faz mal”.

Certamente a visão exposta por Dona Lúdia é relacional, no sentido de que a visão de um passado é posta em comparação com o presente, um presente repleto de aceleradas transformações, em que valores morais talvez não tenham o mesmo valor que antigamente, ou mesmo tenham se transformado em outros. Portanto, estamos lidando com uma nova interpretação do presente, orientada por critérios internalizados e que criam esse campo de tensão, em especial em pessoas de idade mais avançada.

Dona Lúdia contava que ouvia o noticiário todos os dias e mostrava-se espantada com os casos que vinham acontecendo, ali, bem próximo. As notícias ouvidas através da rádio local eram a manifestação de uma mudança, principalmente na conduta dos indivíduos. Citou um caso que ouvira no rádio, no qual um casal havia sido espancado dentro de casa. O fato da notícia em si se tornava alarmante, mas o pior, ao seu ver, é que havia sido não muito distante de onde nos encontrávamos. A sensação de que a violência “se aproximava” era iminente e resultava em ações específicas: “eu rezo todos os dias [...] peço que Deus me proteja”. Essas, entre outras frases por ela pronunciadas, permitem conceber a negociação que se opera entre a ideologia de vida e a percepção da realidade, nesse caso, uma realidade que foi veiculada por um meio de comunicação, o rádio. Além do noticiário local, o rádio também serve para a propagação de suas ideologias e crenças, pois várias mulheres citaram que ouvem missas que são transmitidas pela emissora de rádio local¹²².

A dimensão da crença pode ser vista nesses pequenos detalhes, sendo importantes na medida em que vamos compreendendo que é um modo de crença que rege suas ações. As ações se concretizam orientadas pelo modo particular (desse grupo) de “ver” e de agir na realidade. Recorro ao pensamento de Geertz sobre *ethos* e visão do mundo, que parece bastante propício para compreendermos tal situação. Precede a essa discussão trazida pelo autor (1989: 101-142) o estudo da religião como um sistema cultural no qual é preciso considerar duas dimensões: a análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião e a relação estabelecida entre esse sistema e os processos socioestruturais e psicológicos. No entanto, cabe considerarmos, nesse momento, para efeito dessa discussão, que a noção de “religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta as imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”

¹²² Pude tomar nota de duas principais estações de rádio que operam em nível regional, a Rádio São Roque e a Rádio Integração. Também fui informada, e pude eu mesma ouvir, através dessas Rádios, a transmissão das programações religiosas e festivas, além de programas veiculados em dialeto italiano (vêneto).

(GEERTZ, 1989: 104). O autor indica que o *ethos* de um povo, ou seja, seu caráter, seu estilo de vida e disposições estéticas e morais, bem como sua visão do mundo – “o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes” –, são sintetizadas pelos símbolos sagrados. O *ethos*, portanto, “demonstra um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve”. Essa negociação do plano ideológico ao concreto, de forma dialética e complementar, pode ser percebida no campo de observação das crenças à ação. A forma que é dada à realidade, com base em padrões culturais, é concebida por Geertz como um modelo *para* a realidade. O processo inverso é quando a realidade é que fornece um modelo, ou seja, é um modelo *de* construção. O que Geertz apreende é a forma dada aos padrões culturais ou aos sistemas de símbolos, manifestados pelo comportamento humano.

Tentarei, a partir daqui, direcionar a atenção para os modos como são negociados os sentidos na ordem prática, ou seja, como as ações são ajustadas em consonância a uma concepção ideológica, cuja imagem é projetada para o plano da realidade organizando a experiência humana. As narrativas de Dona Lídia podem ser entendidas como a dimensão de ressignificação de um modelo mais amplo, de ordem cósmica, a partir do qual ela constrói suas ações – de oração – e dá um sentido à sua crença. O modelo *para* sua ação poderá ser melhor compreendido a partir do sermão proferido na celebração religiosa no domingo da festa de Nossa Senhora da Saúde. O trecho abaixo transcrito permite depreender o complexo simbólico que modela as ações do grupo, incluindo a produção das Festas de Capela:

E para nós/ aqui dessa região da Quarta Colônia/ devotos de Nossa Sr^a. da Saúde/ donde surge, donde vem essa devoção?

Essa devoção/ vem/ dá Itália/ da região/ de Vêneto/ de um modo todo especial/ da cidade de Veneza, onde também diante/ de / uma/peste que acometeu boa parte da população de Veneza, uma Imagem foi levada de Portugal àquela cidade, e até hoje se encontra na Basílica de São Marcos, padroeiro de Veneza, esta imagem de Nossa Sr^a. da Saúde.

De Veneza, quando nossos imigrantes/ começaram a se deslocar para o Brasil/ já o primeiro povo que veio da Itália/ que se estabeleceram na região de Garibaldi, de Bento Gonçalves/ Caxias do Sul, já trouxeram uma pequena Estampa de Nossa Sr^a. da Saúde, um grande quadro que se encontra em Veneza. E não foi diferente com o povo que veio para a Quarta Colônia, esta nossa região/ e por isso nós podemos afirmar que desde o início da evangelização/ da colonização desta Quarta Colônia/ a imagem de Nossa Sr^a da Saúde esteve presente/ junto ao povo que tanto sofreu as dificuldades/ os sofrimentos da realidade que se defrontaram nesta região. Por isso, a nossa ligação/ a nossa comunhão com Deus através de Maria mãe da Saúde, está presente desde a chegada dos primeiros, dos nossos antepassados, nossos bisavós, avós, da grande maioria dos que estão aqui presentes, os que nos acompanham pelas rádios São Roque e Integração, todos nós/ recordamos junto com aqueles que trouxeram esta devoção/ essa presença da Mãe de Deus como protetora da Saúde (...).¹²³

¹²³ Dado que esta fala foi inserida no sermão, transcrevi apenas o trecho em que o Pároco se refere à Quarta Colônia e seus habitantes. Também assinalo o uso de barras, indicando as pausas no/do discurso e a grafia em letras maiúsculas em meio à fala indicando ênfase naquela palavra.

Esse discurso foi proferido pelo Pároco de Silveira Martins, durante o sermão da terceira missa do domingo. Tal narrativa explicava a origem do título “Nossa Senhora da Saúde”, tendo este surgido em Portugal por ocasião de uma epidemia incontrolável. Pelo mesmo motivo, uma imagem de Nossa Senhora da Saúde teria sido levada de Portugal a Veneza e, posteriormente, ao Brasil, através dos imigrantes. O contexto que permitiu, de certo modo, mesclar no sermão elementos não exatamente sagrados, como a referência à região da Quarta Colônia e seu povo descendente de imigrantes italianos, seriam a devoção e a produção de uma festa para comemorar essa devoção. Além do que, um fato bastante precioso, na tentativa de renovação da fé cristã, ocorrera no dia anterior, e ali era reafirmado: a chegada de um quadro da *Madonna della Salute* (Nossa Senhora da Saúde), que seria uma réplica do quadro original, trazido da Itália. Faço algumas pontuações acerca da narrativa citada acima: “Aqueles que trouxeram esta devoção” e “junto ao povo que tanto sofreu as dificuldades/ os sofrimentos da realidade que se defrontaram nesta região” são evocativos do passado, um passado mítico, que se refere à origem do próprio grupo. Diante de um público, que ali se faz presente, provavelmente pela crença e devoção a Nossa Senhora da Saúde, os indicadores de uma origem comum – a Itália –, tanto para os indivíduos quanto para a Santa (a dimensão cósmica), abalizam uma trajetória através da qual os indivíduos se sentem pertencentes a um mesmo conjunto. De outro modo, coloca em evidência, novamente, a figura do imigrante italiano, aquele devoto e religioso, aquele que invoca a proteção divina, aquele que também é (foi) um mártir. Não seria esse um modelo que orienta as ações dos indivíduos desse grupo? Cito novamente Geertz (1989, 142), cuja passagem nos fornece uma chave interpretativa:

Portanto, a aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporificada *decorre da encenação do próprio ritual*. Induzindo um conjunto de disposições e motivações – um *ethos* – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos a representação faz do modelo *para* e do modelo *de* aspectos da crença religiosa meras transposições de um para o outro (grifo meu).

Poderíamos, nesse sentido, falar da performance produzida pela figura do Pároco, através do qual, pelo poder de que é investido, abaliza a transposição para a realidade de um modelo cósmico, fazendo a projeção desta imagem no plano da experiência humana, vivida ali por meio da celebração e comunhão. No entanto, tendo a discordar que se faça dos modelos *para* e *de* aspectos da crença, meras transposições de um para o outro, pois como vimos no exemplo de Dona Lídia, os modelos geram ações, que, por sua vez, compõem a performance individual diante de outros e para si mesma. Essa performance tanto distingue o

indivíduo quanto o identifica e, ao mesmo tempo, põe em relevo a experiência que vai sendo organizada na medida em que a história é narrada, constituindo-se significativamente naquele contexto.

Outra perspectiva que surge em consonância a essa narrativa diz respeito aos processos de memória e de identidade. Retomo as indicativas de Myrian Sepúlveda dos Santos (1998), que articula a noção de identidade coletiva a partir dos processos de memória enquanto construção social. No trabalho proposto por Santos, a obra “A Memória Coletiva” de Halbwachs (1925) se torna central à discussão dos processos de memória. Halbwachs, como já tratado anteriormente, desenvolveu seu trabalho relacionando a memória coletiva com a memória individual, a memória histórica com o tempo e com o espaço, e nos orienta a perceber que tanto as ideias de memória quanto de identidade estão associadas ao sentido de continuidade e permanência presentes em um indivíduo ou grupo social ao longo do tempo. Santos (1998) entende que o sentido de continuidade e permanência presente em um indivíduo ou grupo social depende tanto do que é lembrado como também o que é lembrado depende da identidade de quem lembra. Tanto memória quanto identidade são entendidas como processos sociais. A autora pontua que nossas lembranças se constituem a partir de escolhas, ações, hábitos que foram constituídos em dado contexto e, portanto, “a memória é adquirida à medida que o indivíduo toma como sua as lembranças do grupo com o qual se relaciona: há um processo de apropriação de representações coletivas por parte do indivíduo em interação com outros indivíduos” (SANTOS, 1998). Ao compreender que o processo de identidade é análogo ao de memória, questiono, então, em que se sustenta ou do que se apropriam os indivíduos para se afirmarem pertencentes a uma identidade? Uma resposta possível seria que a constituição do sujeito (da identidade) compreende uma espécie de confronto com sua imagem, e dessa para com o outro. Esse “outro” pode ser entendido não apenas como outro grupo, como quando falava da identidade étnica, mas pode ser os próprios antepassados. Acredito que a referência ao imigrante e aos seus valores durante o sermão proferido pelo Pároco desencadeia uma espécie de confronto entre os descendentes e aqueles que foram seus antepassados e faz emergir um momento de reflexividade. Esse processo pode ser encontrado em diversas situações, na missa, na preparação dos alimentos, no cotidiano ou no almoço festivo, este último já argumentado anteriormente na festa de Nossa senhora da Pompéia (quarta festa).

Quanto à performance produzida no ritual religioso, pode-se afirmar que nela fundem-se o *ethos* e a visão do mundo, de acordo com a ideia de Geertz, para o qual os rituais religiosos envolvem essa fusão simbólica, principalmente em rituais religiosos mais

elaborados e públicos. Geertz (1989, 129) indica que estas “cerimônias totais” podem ser chamadas de “realizações culturais” - termo introduzido pelo antropólogo americano Milton Singer - pois elas representariam “não apenas o ponto no qual os aspectos disposicionais e conceituais da vida religiosa convergem para o crescente, mas também o ponto no qual pode ser melhor examinada pelo observador a interação entre eles [...]”. Compreendo que o que Geertz está chamando de “realizações culturais” pode ser entendido como “performances culturais”, designando “as unidades de ação discrimináveis, caracterizadas por ocorrerem durante um determinado período de tempo; englobando, ainda, um programa organizado de atividades, um conjunto de performers, uma audiência”, além de um espaço ou ocasião para realizar a performance (SANTOS, 2006: 2). Ao tratar dessas “realizações culturais”, no entanto, Geertz deixa claro que nem todas são religiosas, e mesmo que uma demarcação entre realizações religiosas, artísticas ou políticas é difícil, pois são essencialmente formas simbólicas que podem servir para múltiplos propósitos.

Ao tratar das performances culturais, recorreremos obrigatoriamente à noção de drama social, cuja base se aproxima, em especial, no tratamento de Turner (1988). Este autor também recorre a Singer, e assinala que as performances culturais são compostas de “mídia cultural”, referindo-se aos modos de comunicação, incluindo tanto a linguagem falada quanto meios de comunicação não linguísticos, “tais como o canto, a dança, a encenação, as artes plásticas e gráficas – que se combinam de várias maneiras para expressar e comunicar o conteúdo de uma determinada cultura” (SINGER apud TURNER, 1988: 23). É importante perceber a distinção operada por Geertz (1989: 130) no nível da “exibição”:

Enquanto para os “visitantes”, pela natureza do caso, as realizações religiosas só podem ser apresentações de uma perspectiva religiosa particular, podendo ser apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente, para os participantes elas são, além disso, *interpretações, materializações da religião* – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também *modelos para crença nela*. É nesses *dramas plásticos* que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam. (grifos meus).

De fato, acima de tudo, a festa se torna uma “realização cultural”, “um drama plástico” cuja estética reporta os homens à materialização de uma imagem, que é projetada no plano real. Chamando atenção para esse enfoque, parece-me possível afirmar que o centro da festa ou o foco dessa comemoração, como sugere Guarinello (2001), é a própria existência do grupo, concebida em termos de uma imagem de si mesmos.

Mas impõe-se aqui outra reflexão, retornando ao nível das ações: como estas são perpetuadas, ou mais precisamente, como estas ações (na transposição do plano ideológico ao concreto, no sentido religioso ou festivo) encontram repercussão e continuidade dentre o

grupo (ainda que modificadas ao longo do tempo)? Acredito que na noção de tradição e, mais precisamente, na crença que rege as ações, que permitem a existência de sentidos de continuidade no tempo e no espaço, ainda que estas ações sejam sempre ressignificadas e adaptadas. Assim, podemos atribuir às Festas de Capela a propriedade de mantenedoras dos laços sociais e do sentido de continuidade; além disso, a festa passa a comemorar muito mais do que o poder divino, mas uma identidade do grupo que se torna o elemento central e comum; como indivíduos descendentes de imigrantes italianos responsáveis pela instituição da devoção e pela produção da festa. A festa se torna um ato de resistência frente às transformações e uma forma de afirmação identitária – sob um *ethos* – em posição de diferença a outros grupos e de continuidade em relação ao passado.

É nessa reflexão, que também se estende aos “modos de [saber] fazer”, que retomo a ideia de “comportamento restaurado” desenvolvida por Richard Schechner. A clássica definição de Schechner sobre as performances (e que é central ao seu pensamento) é de que as performances são constituídas de pedaços de comportamento restaurado. Schechner (2003: 35) adverte que “as performances podem ser facilmente generalizadas ao nível do comportamento restaurado. Todavia, como práticas incorporadas, toda e qualquer performance é específica e diferente de todas as outras”, ou seja, é única. O que torna cada performance única são as “convenções formais e tradicionais dos gêneros de performance, escolhas pessoais dos performers, padrões culturais variados, circunstâncias históricas e particularidades de cada recepção” e, mais precisamente, o contexto no qual ela emerge. Considero que cada festa é única, assim como o sermão da missa ou as ações que produzem a festa, ainda que os indivíduos sejam os mesmos.

A noção de comportamento restaurado é útil para compreender a dinâmica das ações que configuram a produção da festa. Parece-me, como tenho tentado indicar, que há um sentido de transmissão de conhecimento e de aprendizagem que pode ser entendido na perspectiva de restauração do comportamento. Desse modo, a festa em si pode ser vista como restauração de comportamento, pois se torna um modelo de ação, e cada atividade, desde as executadas pelos organizadores até as dos participantes, restauram uma parcela de comportamentos, talvez até mesmo fazendo jus às representações do passado. Em especial, destaco a ideia proposta por Schechner (2003: 35) de que o “comportamento restaurado é simbólico e reflexivo”, convergindo ao que expus anteriormente acerca do sermão.

No que concerne ao poder simbólico, é possível perceber uma aproximação ao que Geertz tratava por “realizações culturais”, sendo estas formas simbólicas ou a forma dada aos padrões culturais e aos sistemas de símbolos manifestos pelo comportamento humano. Quanto

à reflexividade, chamo a atenção para o enfoque dado por Baumann e Briggs (1990) e também discutido por Langdon (1996), que contribui para a compreensão de que o ato performático é um modo de comunicação reflexivo, ou seja, “uma condição na qual o grupo reflete sobre si mesmo” (LANGDON: 2006, 25; GEERTZ: 1978b).

A reflexividade tanto pode instaurar o sentido de continuidade como pode “levar à transformação” (HARTMANN, 2004: 248). Nas situações de reflexividade, como quando Dona Lídia refletia sobre os processos atuais, ela se valia da percepção do passado para se opor ao presente. Nesse liame, as orações (ou seja, sua ação) permitem criar um elo entre o passado e o presente. É na oração, e mais precisamente na performance, que sua identidade (inserida e legitimada na coletividade) se atualiza. Portanto, nesses momentos se cria a possibilidade de reorganização dos sentidos para o próprio grupo, seja na perspectiva de mudança ou de continuidade¹²⁴.

Para finalizar essas considerações, gostaria de me deter acerca da possibilidade de reorganização dos sentidos ou, de outra forma, de organização das experiências dos indivíduos em momentos de religiosidade na festa. Langdon (1994) nos indica que a performance é uma experiência multisensorial, isto é, em que vários elementos ou dimensões atuam para a construção da experiência, formando uma “unidade de sentidos” (SULLIVAN, 1986). Esta “unidade de sentidos”, nomeada por Sullivan como “sinestesia” (*apud* LANGDON: 1994: 30), é entendida como a experiência em si mesma, “um fenômeno no qual um tipo de estimulação evoca a sensação do outro.”

Para dimensionar essa questão, chamo a atenção para a seguinte questão: por que discursos sobre saúde e doença se cruzam tanto com o cotidiano desses indivíduos? Segue-se a esta, outra questão: por que a festa de Nossa Senhora da Saúde é tão importante para o grupo? Recordo as narrativas de Dona Santa e de seu Egídio, dentre outras que aqui não foram citadas, que indicavam suas doenças, as quais tomavam forma na performance de seus corpos. Haveria aqui alguma ligação com o passado? Ou então com a identidade étnica deste grupo? A primeira observação que se faz pertinente é a de que a festa referida aqui homenageia Nossa Senhora da Saúde, eleita como padroeira da Quarta Colônia. A segunda observação retoma as palavras proferidas no sermão ao enaltecer a forma de sofrimento que os imigrantes passaram frente às situações adversas na colonização das terras da Quarta

¹²⁴ Esta ideia também poderia ser avaliada na perspectiva de Turner (1974), especialmente no desenvolvimento da teoria de dramas sociais, na qual o autor assinala que, num rito de passagem, a estrutura social pode ser rompida ou então pode haver uma reagregação, retornando à estrutura antiga. No entanto, Turner não está desenvolvendo ainda questões referentes à performance. Esta será trabalhada pelo autor posteriormente quando, então, desenvolve a noção de liminóide (ver nota de rodapé 73, página 96).

Colônia. Como terceiro ponto, acredito que seja possível traçar uma ligação entre um valor (o trabalho), a devoção (a Nossa Senhora) e a presença dos indivíduos na festa. Essa reflexão considera que as narrativas sobre doenças ou enfermidades do corpo geralmente trazem como característica “causadora” dessas marcas o trabalho, ou melhor, são consequências deste.

O trabalho, como já foi amplamente citado, é um forte valor entre estes indivíduos, assim como a religiosidade. Pode-se aferir que estar presente nesta celebração é uma forma de pedir por sua saúde ou de agradecer por ela. Mas creio que há também uma dimensão que se estende para além, no sentido de que há uma forma de obrigação moral (talvez inconsciente e, talvez, sem que seja obrigação) de prestar oferenda a Nossa Senhora da Saúde. Condiz com essa perspectiva a resposta obtida das mulheres ao serem questionadas “por que trabalhavam para a festa?”. Para elas, o trabalho é uma forma de doar-se (valor promulgado pela Igreja Cristã), e que em troca da doação de seu trabalho (e transforma-se de doação para troca) esperam receber saúde. Saúde para continuar trabalhando. Dessa perspectiva, aqueles que não trabalham para a festa, de algum modo contribuem e fazem sua doação, através de sua participação. Assim, poderia indicar que Nossa Senhora da Saúde é importante, pois protege a saúde dos indivíduos, para que estes continuem a trabalhar. Trabalhando, tais indivíduos se identificam como pertencentes ao grupo no qual se inserem. A missa, tanto quanto a festa em si, proporciona a possibilidade de organização das suas experiências e do sentido de existência.

Do campo festivo, onde incorre minha observação, torna-se difícil traduzir para o texto escrito as sensações evocadas, sendo que, nesse trabalho, posso apenas indicá-las. Ainda assim, tentarei elucidar um dos principais elementos que conformam, em minha percepção, a unidade de sentidos, na qual outros elementos estão agrupados. Refiro-me à sensação de expectativa, que se gera tanto nos organizadores quanto nos participantes. A expectativa se torna uma forma de espera ativa, em que o tempo e o espaço são alterados tanto pelas ações quanto pelas percepções dos indivíduos. De outra forma, cria-se um campo intensificado ou ampliado em que as sensações emergem principalmente da interação com o outro.

Tentarei exemplificar essa ideia: desde a quinta-feira anterior à Festa de Nossa Senhora da Saúde, quando acompanhava os preparativos, conheci uma menina, filha dos coordenadores da capela. Com o passar dos dias e a intensificação das atividades referentes à festa, pude perceber sua agitação ao falar, cada dia mais, das festas de anos anteriores, de como eram e do que ela esperava ver nesta festa. Dentre suas expectativas, estava a possibilidade de ver e, talvez, comprar alguma coisa dos “camelôs”, comerciantes informais que participam do evento. Certamente, esse é apenas um exemplo dimensionado por meio da

perspectiva daquela criança. No dia da festa, na parte da manhã, ela me acompanhou por algum tempo, pois não quis ficar no salão. À medida que os ônibus e carros chegavam, ela apontava informando-me o que eles vendiam ou ofereciam. Eu podia ver nos olhos dela a concretização da festa: as coisas esperadas acontecendo, as pessoas chegando, os vendedores montando suas barracas e a iminência das compras por parte dela. Depois nos separamos. Na parte da tarde, quando a reencontrei, ela ainda queria comprar um urso de pelúcia, mas estava reclamando do preço, pois não tinha o dinheiro suficiente para comprá-lo. Ela se dirigiu à Dona Marlene, sua mãe, e explicou: “eu pechinchei, mas ele não quer baxa o preço”.

Findo por aqui o relato e argumento: não seria este um momento primordial em que essa criança organiza sua experiência de estar na festa (dado que sua expectativa era de ir aos “camelôs”) e, ao mesmo tempo, uma forma de restauração de comportamento, no sentido de que ela estava executando o ato de “pechinchar” para comprar o produto? Primeiro, a expectativa gerada, principalmente nos dias anteriores, tinha sua concretização naquele tempo-espaço festivo, ao que pude elucidar acima a inquietação daquela criança na espera do momento para efetivar sua compra. Esta era, para ela, a dimensão da festa, uma expectativa que se transformava, no momento presente, em possibilidade concreta. Segundo, de onde teria ela tirado o termo “pechinchar”, senão do próprio contexto cultural em que vive e, mais do que o próprio termo utilizado, como teria aprendido a pechinchar, senão como uma forma de aprendizagem cultural, a partir de alguma situação que tenha presenciado ou vivido? Nesse sentido, argumento que sua performance ao narrar sua ação (mesmo que eu não a tenha visto em ação no local de compra) pressupõe as duas principais dimensões tratadas nesse item: um comportamento restaurado, aprendido, ensaiado e atuado, e uma experiência multivocal, em que tempo-espaço, público, movimento, sons e cheiros competiam para conformar o sentido apreendido e compreendido como festa.

Portanto, nesse item pudemos analisar algumas das principais ações que demarcam esta festa: a oração, a devoção e também as ações cotidianas e o sentido de festa, de modo que podemos compreender as formas simbólicas (que podem servir para múltiplos propósitos) e que dá sentido a estas performances culturais. Busquei, ainda, indicar a base a partir da qual geram-se ações, ou seja, os “modelos *para* a ação” (GEERTZ, 1989) que encontram repercussão na devoção. Além disso, procurei chamar a atenção para o fato de que a festa não é só obrigação moral e religiosa, é também divertimento. Esse será um dos enfoques do próximo item, no qual divertimento e socialização são duas perspectivas que se justapõem à religiosidade e devoção, apontando para uma terceira dimensão da festa.

3.4 Da religiosidade à festividade: O “Encontro”

No dia da Festa de Nossa Senhora da Saúde, na Capela de Linha Quarta, o movimento se iniciou ainda na madrugada. Ainda havia muito trabalho a fazer. Cheguei à capela pouco antes das 7h, quando teria início a primeira missa. Na cozinha, várias mulheres já trabalhavam, no anexo logo atrás da cozinha, onde se localiza o fogão de tijolos, e no qual a água dos panelões já fervia e as galinhas para o risoto já estavam quase completamente cozidas. O calor lá dentro se fazia sentir e o cheiro de comida também. No salão, as mesas ainda não tinham sido arrumadas; num pequeno compartimento com entrada pelo salão, sob um fogão a gás, panelas de “sopa de mondongo” ferviam. Ao lado do fogão, uma mesa com pão, pratos e colheres. Essa sopa, explicaram-me as mulheres que cuidavam de seu preparo, era o tradicional café da manhã e seria vendida no intervalo das missas. Nas churrasqueiras, uma dentro do salão (num anexo na parte inferior) e outra ao ar livre, a carne já estava sendo espetada: 1.040 quilos de carne. No lado de fora, alguns carros e ônibus chegavam.

A primeira missa, dentro da igreja, já estava acontecendo. Na copa, que ficava no extremo oposto à cozinha, as bebidas já eram vendidas; próximo à cozinha, numa repartição que dava para a frente da capela, os doces, as cucas, os biscoitos, pães etc. eram comercializados. Caminhei um pouco mais ao redor da igreja, os carros iam estacionando onde encontrassem um espaço e os comerciantes informais (os camelôs) iam se instalando. Voltei ao salão no qual as mesas começavam a ser arrumadas e me prontifiquei a ajudar.

Quando deixei o salão, carros da polícia chegavam ao local para tomar conta da segurança e auxiliar no estacionamento. Abaixo do salão, um pátio se tornava estacionamento, já que na estrada ambos os lados já estavam cheios de carros. Um carro com o logotipo da prefeitura chegou, eram os fiscais responsáveis pela manutenção da ordem no espaço da capela. Eles foram chamados, justamente, para manter controle sobre os vendedores que, nas festas anteriores, se instalavam dentro do espaço da festa. Esse fato, segundo Seu Gilmor, atrapalhava no trânsito das pessoas e no andamento das celebrações religiosas. Ainda assim, pude presenciar quando vendedores de redes chegaram e adentraram o espaço da capela, transformando os bancos debaixo dos plátanos e o muro de cemitério em estandarte para seu produto. Logo após isso, foram convidados a se retirar e se instalar junto a outros comerciantes, num terreno baldio ao lado do cemitério. Outros comerciantes montavam suas barracas, com bolsas, roupas, tênis, badulaques, CDs e DVDs, óculos de sol, entre “mil” outras coisas. Os ônibus continuavam chegando, já era hora da segunda missa. No salão,

algumas pessoas começavam a pedir a sopa de mondongo, que podia opcionalmente ser acompanhada por um copo de vinho, mas o vinho não era apenas para beber, aliás, poucos o bebiam. A tradição ali é juntar o vinho à sopa. A maioria dos que se serviam deste café da manhã eram pessoas de idade.

Figura 64 – Vendedores informais

O cenário se modificava a cada minuto, pessoas que transitavam, algumas chegavam com cadeiras dobráveis (para a missa campal) e vendedores continuavam a passar por ali; um deles vendia apitos e, para chamar a atenção, utilizava-se de seu produto.



Misturavam-se o som do apito, as vozes dos que transitavam e os cantos que soavam na igreja. Também eram vendidas fitinhas e medalhas com emblemas religiosos. Dei uma volta pela área da capela e me deparei com muitas pessoas acendendo velas num espaço reservado para tal ato, na parte de trás da igreja. Recordei que no sábado à noite havia apenas algumas velas acesas, porém agora havia muitas, acompanhadas de imagens de santos em pequenos suportes de madeira. Ao fim da segunda missa, o público já havia aumentado; no salão, as mesas comportavam vários pratos de sopa, ônibus e carros não paravam de chegar, as pessoas se dirigiam em direção ao altar, muitas delas com flores nas mãos e, no salão, já se formavam filas para a compra de fichas, do almoço ou dos pratos separados (a carne, o risoto, as



Figura 65– Local onde são acesas as velas, atrás da igreja

saladas). Na cozinha, o repolho estava sendo cortado e os pastéis sendo fritos; no anexo ao lado, a carne de galinha era desfiada; no fogão, as chamas crepitavam e os panelões com o caldo (onde as galinhas foram cozidas) e a água ferviam; nas churrasqueiras, o fogo também já estava aceso e a fumaça se espalhava pelo ar.

Um último detalhe: desde a sexta-feira à tardinha estava chovendo. No sábado, a chuva caiu abundantemente durante o dia todo e só deu uma pausa por volta das 17 horas. Nesse horário, eu havia ido até a igreja da comunidade de Três Mártires, onde se realizaria a última novena de preparação para a festa. Após essa novena, a imagem seria reconduzida ao Santuário, na Linha Quarta. Até o último instante não estava decidido se a procissão conduziria a imagem a pé ou se os fiéis iriam de carro, pois o tempo continuava instável.

Decidiram ir de carro, já que alguns pingos prenunciavam nova chuva. Mas, quando a imagem chegou de volta ao Santuário e teve início a missa, uma cortina branca de névoa veio tomando conta do espaço. Alguns minutos depois aquele véu se ergueu e o sol, já poente, mostrou alguns raios que iluminaram novamente a capela. No entanto, mal findava a missa e o vento voltava a soprar forte e a chuva a cair. Todos estavam apreensivos com o dia de domingo. A previsão do tempo, segundo as notícias ouvidas na rádio local, indicava chuva.

No domingo, o chão de terra batida estava em lama, mas ainda não estava chovendo. Todos se mostravam confiantes de que a chuva não cairia durante a missa campal. Realmente não choveu pela manhã, mas durante o almoço e à tarde a chuva retornou, fazendo com que carros atolassem no estacionamento, vendedores se abrigassem debaixo dos tetos dos colegas de trabalho e os fiéis assistissem à missa debaixo de guarda-chuvas. Nada disso abalou a festa.

Entre as atividades que diferenciam esta festa das demais realizadas nas capelas, está a Romaria. Por volta de 10h, quando a terceira e última missa do turno da manhã já estava em andamento, o Pároco anunciou que de dentro da igreja sairiam a imagem de Nossa Senhora da Saúde e o Quadro. Ambos seriam transportados por fiéis, a fim de que todos os participantes seguissem em procissão pela estrada de acesso à capela. A imagem iria entre o povo, junto com seus fiéis. Conduzindo o caminho, um senhor seguia à frente carregando uma vara com uma cruz na ponta. Dentre os fiéis que carregavam a imagem, estava uma mulher, de cabelos curtos, calças dobradas até o tornozelo e pés descalços. Além dela, havia dois senhores já de bastante idade e mais dois homens, um deles com aparente deficiência física, que lhe dificultava o movimento dos membros inferiores. O Quadro com a estampa de Nossa Senhora era carregado por duas meninas. O padre conclamava os fiéis a fazerem a procissão com as imagens, que iriam **entre eles**.

Figura 66- Imagem de Nossa Senhora da Saúde sendo transportada. Detalhe: a mulher de pés descalços



Os pés pisavam o chão enlameado; os policiais auxiliavam no controle do trânsito e um vendedor de redes, apoiado sobre seu carrinho de venda, observava a procissão que saía. A procissão seguiu por aproximadamente 500 metros, depois retornou, formando-se uma via de mão dupla com aqueles que já voltavam e aqueles que ainda estavam indo. No percurso da

Romaria, as pessoas se revezaram para carregar a imagem. Apenas a mulher de pés descalços e o homem com as pernas fragilizadas fizeram a trajetória inteira carregando a imagem.

Ao chegar novamente à frente do altar, a imagem de Nossa Senhora foi depositada sobre uma pequena mesa que estava no chão e o quadro posicionado ao lado da imagem. A missa teve sua sequência e, após o ato da comunhão, teve início um dos mais belos momentos, para mim, da celebração: formavam-se filas para tocar a imagem e o quadro. Algumas pessoas depositavam flores nas mãos e pés da Santa, como uma forma de oferenda, outros retiravam as flores, como forma de lembrança. Pessoas deixavam objetos ou pegavam pequenos folhetos de orações; outros, ainda, atiravam-lhe beijos. A maioria das pessoas tocava as mãos de Nossa Senhora e, em seguida, fazia o sinal da cruz em seu próprio corpo. Essa sequência voltaria a se repetir no fim da missa e, com maior intensidade, durante a tarde, na última celebração, a bênção da saúde. Idosos, adultos, jovens e crianças formavam filas e tocavam a imagem, em seguida faziam o sinal da cruz em seu próprio corpo. As crianças, no colo de seus pais, eram ensinadas a fazer o mesmo. Chamou a minha atenção a seguinte cena: um pai levava seu bebê ao colo, aproximou-se da imagem de Nossa Senhora, pegou a mãozinha do filho e a levou até a imagem. Depois, ainda segurando sua mãozinha, conduziu-a pelos pontos do corpo que formam o sinal da cruz.

Figura 67- O bebê é levado para tocar a imagem.
Foto Francieli Rebelatto



Figura 68- Mãos estendidas em direção a Nossa Senhora. Figura 69- Objetos e flores nas mãos para ofertar ou para levar; mãos de fiéis tocando a imagem de Nossa Senhora (em geral as mãos), uma forma de agradecer ou pedir através do contato. Fotos Francieli Rebelatto.

Durante a missa da manhã, após a procissão, ocorreram diversas manifestações de fé. Além das flores, velas eram conduzidas nas mãos dos participantes e também pequenos objetos, como imagens de santos, terços, entre outros. O homem que ajudara a conduzir a imagem na Romaria se aproximou da imagem e lá permaneceu por alguns minutos, com a mão sobre a imagem e a cabeça voltada ao chão. A mulher permaneceu de pés descalços até o fim da celebração. No grande público, pessoas mantinham as mãos juntas, em forma de oração e olhos fechados, outros levavam a mão ao coração e, quase todos, na convocação do Pároco, levantaram sua mão direita em direção às imagens para pedir sua proteção.



Por volta de 11h e 30min, quando a missa ao ar livre já se encaminhava para o fim, formou-se uma fila na porta de entrada para o salão. Na cozinha, o tumulto já havia começado; no anexo, os panelões de risoto eram retirados um a um, primeiro para a venda externa e, depois, levados à cozinha a fim de encher os recipientes que seriam distribuídos nas mesas. Lá fora, pessoas “desfilavam” com espetos de carne. Lá dentro, na churrasqueira, a carne era cortada em pedaços.

Figura 70 – Espetos de carne vendidos separadamente.
Foto Francieli Rebelatto

Na cozinha, os pratos de salada já estavam prontos, sobre as mesas pilhas de recipientes para o risoto e nas bandejas, os pães; no salão, dois homens estavam à porta, recebendo as fichas do almoço; as pessoas entravam e se dirigiam à mesa, cujo número lhe era indicado na ficha (eram lugares marcados). Próximo à entrada da cozinha pelo salão, estavam reunidos os “serventes”. Em alguns minutos, quando o público estivesse acomodado, iniciaria a corrida para abastecer as mesas e oferecer-lhes a fartura da festa. Novamente pude perceber a aceleração do ritmo nas atividades, até o servir das mesas e o silêncio. Como já escrevi



anteriormente, por ocasião da segunda festa, não é um silêncio total, é como se fosse um abafamento do som ou uma espécie de condensação. O mais interessante é que coincide com o último prato servido, a carne. Também ali a bebida é oferecida nas mesas.

Figura 71- Participantes sentados à mesa, no salão, e a salada sendo servida. Foto Francieli Rebelatto

Um dos aspectos que chamou a atenção nesta festa foi a quantidade de pessoas que, comprando os pratos de risoto, salada e churrasco, espalhavam-se pelo espaço da capela, encontrando um lugar e se servindo ali mesmo. Foram muitas as pessoas que fizeram isso. Isto é, o espaço do almoço extrapolava o convencional – o salão – e se expandia por toda área física. Isso, para mim, é um forte indicador do sentido de festividade. Uma dessas cenas foi presenciada pela colega Francieli, e serve aqui para elucidar uma das problemáticas das festas: dentro da igreja almoçavam várias pessoas, dentre elas mãe e filha¹²⁵, a primeira sentada no banco e a segunda sentada sobre o descanso de pés do banco da frente com seu prato apoiado no banco. Atrás da igreja, próximo ao local onde queimavam as velas, outras senhoras estavam sentadas almoçando e o mesmo de famílias inteiras, sob as árvores, atrás da igreja. Certamente, essa pode ser uma opção, mas também acredito que essa estratégia, permitida nesta festa – talvez pelo número de participantes que reúne –, denuncia que a festa não é só um almoço, nem mesmo pode ser apenas a participação numa missa.

Essa situação, de um lado, aponta para problemas econômicos confrontados com a devoção, pois ir à festa, entenda-se à celebração religiosa, se faz necessário, seja para pedir uma graça ou para agradecer-lá; mas, ao mesmo tempo, quantas são as famílias que não têm condições financeiras para participar do almoço? No início desse trabalho descrevi as festas turísticas que basicamente são promovidas visando fins lucrativos. As Festas de Capela me pareceram diferentes, pois não recorrem a discursos saudosistas (pelo menos não explícitos) sobre a imigração. Ao contrário, aqui a dimensão era prática. Deveras, pois essa percepção me parece correta na medida em que a produção da festa é embasada nos modos de fazer daquela gente, seguindo uma lógica mais ou menos holista, que acredito ser predominante em comunidades como estas, essencialmente camponesas. Porém, é possível visualizar alguns traços de individualismo (DUMONT, 1985) e da lógica turístico-econômica também nestas festas, quer dizer, elas não são isentas da lógica capitalista, ainda que em menor escala. Talvez isso explique, pelo menos em parte, a diminuição do público nas festas. Além disso, se observarmos o calendário festivo em anexo, veremos que a oferta festiva é grande, e para participar em cada uma delas é necessário dispender de recursos econômicos.

¹²⁵ A menina tinha alguma deficiência, provavelmente Síndrome de Down, estava acompanhada apenas da mãe, uma senhora já de idade, e ambas se alimentavam apenas de risoto, com uma garrafa de água ao lado. Talvez fosse opção, mas acredito que a partir desta cena, bem como de reclamações manifestadas pelos participantes acerca do preço das fichas para o almoço, se pode pensar no aspecto econômico que também ronda as Festas de Capela. Porém, essa dimensão não liquefaz totalmente o sentido da festa. Talvez, ao contrário, seu sentido se torne ainda mais forte nessas brechas.

Mas, então, no que consiste a continuidade e relativo sucesso das Festas de Capela? Para responder a essa questão, retomo alguns elementos que sustentam minha argumentação. Parto do ponto de vista dos que participam da festa, mas, vejamos bem, só há festa porque alguém produz e alguém consome; só há consumidores porque há produtores e só há produção porque há consumo. É uma lógica simples, mas que permite articular a relação entre organizadores e participantes. Há, ainda, um terceiro sujeito nessa relação, cuja responsabilidade é a de fomentar essas produções. Refiro-me à instituição religiosa, que opera em determinado nível, induzindo a um conjunto de disposições e motivações – um *ethos* – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma visão do mundo, como definira Geertz (1989), sustentando esta teia de significados que se cria na festa e projetando neste plano de realidade a experiência humana.

Os elementos que gostaria de chamar atenção são: 1) o sentido de alegria e o riso; 2) a devoção ou fé; 3) o sentido de comunhão e o corpo presente. Esses três tópicos podem ser resumidos como a festividade, a religiosidade e o encontro, também nomeando os três últimos itens desse capítulo. Mas eles não podem ser vistos isoladamente, só podem ser entendidos pela soma das descrições e clivagens que foram apontadas no decorrer desse trabalho.

Para começar, pontuo as observações feitas pelas colegas de mestrado sobre a Festa de Nossa Senhora da Saúde. Cada uma delas ficou responsável por uma área: Fernanda observaria as atividades da cozinha e tudo que fosse referente ao almoço; Larissa estaria atenta à celebração religiosa e à Romaria, bem como às relações estabelecidas a partir deste espaço; e Francieli se responsabilizou pelas fotografias, circulando pelo espaço. Essas designações não eram rígidas, permitindo que cada uma circulasse livremente, a seu critério, pelos espaços da festa. Entretanto, é interessante notar que, como cada uma se deteve sobre um espaço, suas observações demonstram, de certo modo, a trajetória que fui percorrendo durante todas as festas. Assim, Fernanda enfatizou em suas observações o sentido de religiosidade e do trabalho em relação às mulheres que estavam na cozinha; a presença predominante do gênero feminino após o almoço (quando inicia o trabalho de lavar louças) e a presença de grande quantidade de homens na festa como um todo.



Figura 72- Louças sendo lavadas após o almoço. Foto Francieli Rebelatto

Larissa apontou para o sentido de religiosidade na Romaria, porém, e a sua percepção, era preponderante na festa o sentido de divertimento e de prazer através da festividade. Segundo suas anotações sobre uma conversa com um senhor e dois jovens, eles lhe teriam indicado que cerca de 10 % das pessoas estavam ali pela devoção e 90% pela festa, no sentido de entretenimento. Além disso, pontuou um aspecto referido por um padre presente no evento: de que a passagem da imagem da Santa pela região da Quarta Colônia era vantajosa no sentido de evangelização, mas, ao mesmo tempo, não era vantajosa para a festa.

Já Francieli, talvez por ter circulado na festa, chamou a atenção para diversos aspectos importantes, principalmente das manifestações expressivas, no trabalho para a preparação do almoço, dos “círculos” que se formavam a partir das ações para a festa e a perspectiva de solidariedade para a concretização da festa como um ritual, ou seja, a organização em torno da devoção. Esses três pontos de vista, citados a partir dos relatos escritos pelas colegas, nos permitem perceber a articulação da religiosidade, da festividade e da possibilidade de encontro no mesmo espaço festivo. Como bem pontuou Francieli, não é apenas o almoço, nem mesmo apenas a devoção, há algo a mais nestas festas. É sobre este “algo a mais”, que eu chamarei aqui de encontro, que me deterei nesse item.

Primeiro, a performance produzida, durante a procissão, pela mulher que, descalça, carregava a imagem pode ser tomada como uma forma de sacrifício ou oferenda, na qual o indivíduo, através de seu corpo, martiriza-se para agradecer ou pedir uma bênção. Nesse caso específico, sou levada a crer que o “andar de pés descalços” era a forma de agradecer, demonstrando humildade e gratidão por alguma graça alcançada. Vemos ali um corpo *em situação*. Nas considerações de Bourdieu (1977), o corpo seria a expressão e materialização de uma condição social e de um *habitus* traduzido na forma de posturas corporais, gestos e investimentos na sua produção. O corpo, nesse sentido, é concebido como um signo social na medida em que, através dele, desenvolvem-se técnicas corporais e se expressa o modo de ser específico de um grupo. Na situação citada acima, podemos inferir que há um modo de comunicação que só pode ser acessado em vias desta cultura, pois a expressão que se cria e se comunica é uma forma de conhecimento introjetado que, neste momento é externalizada, o corpo em situação, em performance, expressa o modo de ser, de agir, de se comportar, de se reconhecer e de crer deste grupo.

Numa segunda aceção possível, a partir dessa situação, recorro à perspectiva etnocenológica. Jean-Marie Pradier (1999) escreveu que “a forma espetacular é um pensamento estendido no espaço” e que “o corpo é pensamento”. Dessa perspectiva, que pensamentos o corpo nos revela? Ele mostra uma lógica espetacular? Dubois (2009) afirma

que “pensar o corpo” implica no confronto entre como ele comparece em situações performativas e espetaculares diversas, nas quais o apreendemos. Para tentar avaliar essa situação, recorro à noção de “conhecimento incorporado”, noção esta que também pode ser associada ao “comportamento restaurado”, conforme desenvolvido por Schechner (2003). Hastrup (1994 *apud* HARTMANN, 2004) trata da “natureza corpórea do conhecimento”. Para ela, modelos culturais são incorporados, tanto no sentido de que são internalizados nas práticas corporais diárias quanto no sentido de que são expressos (externalizados) em ações e em palavras. Não são códigos gramaticais que conformam a apreensão dessa experiência, e sim códigos culturais inscritos no corpo. O corpo é o ponto de referência e da experiência multisensorial.

As práticas culturais desse grupo, suas crenças, valores, seu *ethos* e uma forma de identificação, mais do que em palavras, expressam-se na linguagem dos gestos e no corpo, principal veículo de expressão. O corpo torna-se, nessa perspectiva, o elemento central de disposições e atua como “um fator de permanência da identidade, que demonstra ‘quem eu sou’ assegurando a continuidade de ser para si e para o outro” (HARTMANN, 2004: 214). Creio que seja possível avançar nessa ideia e afirmar que o corpo se torna um demarcador da identidade do grupo, passível de reconhecimento ou diferenciação por meio de suas performances.

Nesse sentido, retomo a concepção de Csordas (2008: 102) sobre a corporeidade. Para ele, o corpo é “o sujeito da cultura” ou “a base existencial da cultura”. Argumenta, ainda, que os corpos são produzidos culturalmente, mas não são totalmente determinados pela linguagem, ao contrário, são o resultado de um conjunto de referentes culturais e experienciais. Dessa forma, é possível pensar o corpo como o meio privilegiado de experimentação: com os pés descalços, a experiência da devoção se estendia pelo corpo, colocando-o em relação ao espaço, o espaço festivo e também de devoção. Ainda aqui seria possível argumentar a eficácia da performance dada através do corpo, como se refere Csordas (2008: 17), uma espécie de “performance cultural altamente persuasiva”, que tem como base, portanto, as crenças que regem esta cultura.



Figura 73- Durante a missa de bênção da Saúde, as mãos são estendidas em direção a Nossa Senhora, no pedido de bênção.

Talvez tenha passado despercebido um detalhe, o qual eu retomo para finalizar minha argumentação. Se prestarmos atenção

no trecho do sermão transcrito no item anterior, percebemos que o Pároco se dirige aos fiéis presentes e também aos fiéis ouvintes, aqueles que acompanhavam a missa por meio do rádio. Já balizei a importância desse meio de comunicação e informação entre o grupo. Mas, aqui, abre-se uma nova compreensão: o rádio também serve de meio de propagação e difusão dessa crença, quer dizer, a celebração religiosa é transmitida àqueles que não puderam ou não quiseram se fazer presentes no local da celebração. Se essa alternativa existe, e sobre a qual poderíamos considerar a crescente propagação na atualidade, através dos meios tecnológicos e virtuais, por que os indivíduos ainda se fazem presentes nas festas?

Poderíamos encaminhar a discussão por duas vias complementares, de socialização e de divertimento. Nesse sentido, Georg Simmel é referência obrigatória, pois, para ele, “a própria sociedade em geral se refere à interação entre indivíduos” (SIMMEL, 1983: 165). As interações são vistas, pelo autor, como surgidas na base de certos impulsos ou em função de certos propósitos, sendo que a importância delas reside no fato de obrigar os indivíduos a formar uma unidade. Unidade é citada por Simmel (1983: 167-168) como sociedade, compreendendo sociedade como “o estar com um outro, para um outro, contra um outro, que através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais”. Para compreender o modo como articula essa forma de sociabilidade, Simmel distingue conteúdo e forma, sendo esta a interação entre os indivíduos, e aquele os instintos, interesses, impulsos e objetivos, entre outros elementos desenvolvidos no âmbito da *sociação*. Portanto, a sociação combina inúmeras maneiras diferentes de interagir em função de seus interesses. É proveniente desse desenvolvimento o conceito de sociabilidade. Nesse sentido, a interação seria o processo social que constitui a sociedade. Nas palavras de Simmel (1983: 173), “a própria sociação é interação”. É interessante perceber como o autor vai desenvolver as relações entre jogo, conversação e sociabilidade. Paraphraseando o autor, segue-se a designação de sociabilidade, enquanto categoria sociológica, como a forma lúdica da sociação. Reflito ainda sobre a socialização possível através da performance, como um importante veículo para a transmissão de conhecimentos, produção e reprodução da cultura (MÜLLER, 2000). É possível, desse modo, recordar as cenas em que pais levavam seus filhos para tocar a imagem de Nossa Senhora.

Na perspectiva desenvolvida por Amaral (2006), ao tratar das “Festas à Brasileira”, pontua-se que a festa pode ter o caráter de resolução de dificuldades ou de tensões entre o grupo, também pode ser ritual, divertimento e ação política, ao mesmo tempo. A festa, conforme abordada por Amaral (2006), traz a ideia de fato social total, “é um fato social total, no sentido que Marcel Mauss deu ao termo. E ela é o espaço onde a sociedade se reconhece e

escreve sua história tal como ela a compreende” (AMARAL: 2006). A partir disso, podemos perceber os diversos planos que se articulam sobre a festa, quais sejam, os estéticos, políticos, religiosos, morais, valorativos, psicológicos, econômicos etc.

Além de socialização e divertimento, há uma terceira dimensão que gostaria de aportar, que vai além do caráter da interação. Quando citei acima a cena das crianças tocando a imagem, conduzidas por seus pais, me referi estritamente ao caráter de ensino e aprendizagem. Mas, como em toda ação distinguida do movimento/gesto, conforme argumentei anteriormente, poderíamos inferir que há um subtexto por trás, uma intenção que se sobrescreve a partir do gesto. O que há em comum entre o toque na imagem e o corpo presente na celebração festiva? Acredito que é muito mais do que consequência um do outro. Para mim, fica claro que é o encontro o fator comum e aglutinador dessas ações. Poderá até mesmo parecer simplificado, dizendo assim, “o encontro”, talvez pela banalização de que se torna alvo no dia-a-dia, cada vez mais acelerado e transmutado pelas redes virtuais.

Busco amparo na teoria teatral desenvolvida por Jerzy Grotowski (1971; 1987) para argumentar em favor da reconsideração da dimensão total que caracteriza um Encontro. Grotowski, reconhecido pesquisador na área teatral, em sua trajetória, deslocou a atenção inicial que se concentrava no ator – e numa possível técnica para a atuação – para algo mais amplo, o que ele considerava como a dimensão humana:

Interesso-me pelo ator porque ele é um ser humano, isto envolve dois pontos principais: primeiro, o meu encontro com outra pessoa, o contato, o sentimento mútuo de compreensão, e a impressão criada pelo fato de que nos abrimos para um outro ser, que tentamos compreendê-lo. Em seguida, a tentativa de compreender a nós mesmos através do comportamento de outro homem, de encontrar-se nele. (GROTOWSKI, 1987f [mar,1967]: 104 *apud* LIMA, 2008: 245).

O encontro seria o centro da experiência, uma experiência concreta, palpável, carnal, sensorial (LIMA, 2008: 238-242). Essa experiência é circunscrita no tempo e no espaço, numa relação entre duas partes, que formam uma totalidade. Nesse sentido, poderia argumentar que a própria festa se torna experiência quando põe em relação as duas “partes” que lhe são constituintes – os produtores e os consumidores. Segundo Grotowski (1987), para que haja um encontro são necessárias algumas condições, como organização, preparação, um lugar específico (geralmente distante da vida cotidiana ou da turbulência) e de um tempo. O encontro emerge das experiências vividas *em comum*.

Não seria possível, portanto, dissociar o encontro da experiência vivida. Grotowski (2007K [1970]: 210) fala de uma experiência que seja tangível, e, por tal, ele se concentra sobre a “maneira corpórea, porque tangível”. É tangível porque o corpo está presente. É o

com o corpo que o fiel toca a imagem de Nossa Senhora, pelo corpo que ouve e vê a missa, que sente a presença de outras pessoas, que vai ingerir o alimento e a própria hóstia sagrada, que vai rir, conversar, apreender este espaço multisensorial. Enfim, o corpo se torna o protagonista da performance destes indivíduos. E, uma vez mais, é possível afirmar que é nas performances que se dá esta possibilidade de encontro, porque são únicas e se dão no relativo contexto do momento presente e na interação entre duas ou mais pessoas.

Além disso, faço uma breve referência ao que Schechner assinala a respeito das performances. Quando o autor (2003: 28) se questiona onde, então, ocorre a performance, ele assevera: “Mas uma performance [...] ocorre apenas em ação, interação e relação. A performance não está *em* nada, mas *entre*”¹²⁶. Faço ainda notar a exposição de Seu Enio, na descrição da quarta festa, quando eu questionava a permanência dos participantes no salão: era o corpo presente, aquilo que ligava uns aos outros que assegurava o sentido da festa. É nesse sentido que tento aproximar essas considerações do que entendo por Encontro: algo que está/é/ocorre **entre** e na condição de ação, relação ou interação.

Não quero afirmar que a festa, em sua totalidade, seja um Encontro. Quero indicar que a Festa de Capela se torna a possibilidade de Encontro, de pequenos Encontros, ao longo de seu tempo e espaços próprios. E esses Encontros, como experiências em comum, seriam proporcionados pelas performances individuais/coletivas na medida em que permitem estabelecer uma relação entre o eu – tu (não numa relação vertical, e provavelmente nem horizontal) de modo circular, como um estado de comunhão. Ou, de outra forma, nesta relação corpo a corpo. É nessa circularidade que se afirma, se “curva no tempo” um sentido de identidade. Uma identidade que está em constante performance, como algo verdadeiro ou único e efêmero dentro daquele contexto, porque as “performances afirmam identidades, curvam o tempo, remodelam e adornam corpos, contam histórias” (SCHECHNER, 2003: 27).

Estar na festa é estar de corpo presente, tocar a imagem de Nossa Senhora, é colocar seu corpo em relação efetiva, não apenas com a imagem, mas com todo poder por ela representado e com a crença que rege essa ação. É ingerir o alimento revestido de poder simbólico, compartilhar do mesmo risoto e pão como marcas identitárias. É rir com o outro e do outro, enquanto o imita numa caricatura. É trazer à tona memórias e histórias que evidenciam uma trajetória do indivíduo dentro de uma coletividade, é construir essas memórias através de marcas corporais. É defrontar-se consigo mesmo, a partir da realidade sentida no e através do corpo e dos seus sentidos, colocando-se em modo de reflexividade.

¹²⁶ Também Turner (1974), que trabalhou em parceria com Schechner, vai desenvolver a ideia de *betwixt and between*, na fase liminar de um ritual, aferindo uma falta de localização precisa.

A Festa na Capela pode, nesses termos, ser considerada como um limbo de passagem, cujos corpos são responsáveis pela trajetória, principalmente através de seus sentidos, do olfato, do paladar, da visão, da fala, do tato. A festa, em acordo com Guarinello (2001), produziria identidades por ser um produto da realidade social e, além disso, argumento que a festa produz identidades, porque proporciona o encontro, e com ele o confronto e a reflexividade. O momento festivo torna-se, portanto, um momento extracotidiano, com vistas à manipulação e organização da sociedade em torno de uma esfera, qual seja, a de produção de uma identidade. Argumento que as Festas de Capela acionam e celebram a identidade italiana, por seus modos de fazer, por seu sistema de crenças, ideologias e valores e, também, por sua forma organizacional. Porém essa identidade coexiste com outras possíveis, negociando os sentidos e reatualizando os significados. É na distinção, nesse contato ou fricção, que as performances surgem como táticas e identificam a festa sob um referente identitário, ao mesmo tempo em que a distingue de outros. As performances produzidas podem ser compreendidas, então, como uma “construção social da realidade” (SCHIEFFELIN, 1998 *apud* Hartmann, 2004). Uma realidade que só pode ser entendida na perspectiva dialética entre passado e presente. A performance encontra na tríade que caracteriza o grupo – a religiosidade, o trabalho e a unidade familiar – a matéria-prima para sua constituição, restaurando comportamentos, evidenciando conhecimentos incorporados, reconstruindo e atualizando memórias. Coloca-se em jogo, na Festa de Capela, a identidade em performance, que distingue e unifica este grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho objetivou investigar as possíveis relações entre as Festas de Capela e a composição de identidades, no território de Silveira Martins, região da Quarta Colônia de Imigração no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Para a constituição desse trabalho, utilizei algumas noções de performance enquanto ferramenta analítica, o que permitiu articular os dados obtidos em campo, através da etnografia, para composição da interpretação aqui exposta. Os principais conceitos articulados nesse trabalho foram Festas, Performance, Identidade e Corporeidade.

Assim, a pesquisa iniciou com uma revisão das teorias sobre Festas, destacando-se em especial os estudos de Duvignaud (1983), que compreendem a festa como subversão do cotidiano, e os estudos de Guarinello (2001), que trazem a compreensão da festa como produção do cotidiano. Valendo-me, principalmente, das concepções de festa propostas por Guarinello, busquei construir um quadro sobre o local de pesquisa que abarcasse não apenas as manifestações festivas, mas também o cotidiano. A partir da observação e convivência junto ao grupo de indivíduos no cotidiano de Silveira Martins, percebi a recorrência de narrativas sobre o passado, que também se expressavam em algumas festas, estas inclusive utilizando-se de mecanismos de encenações ou de discursos que exaltavam o passado imigracionista.

Dadas essas condições, na tentativa de compreender esses processos que se desencadeavam no presente, alicerçados em memórias do passado, investi numa revisão sobre literaturas e historiografias que traziam informações sobre o processo sócio-histórico de colonização destas terras. Nesse percurso, compreendi a origem da disposição espacial que deu forma à organização territorial local. A forma de demarcação em vias da colonização italiana dava origem a uma forma particular de organização, em comunidades, nas quais eram construídas capelas. Essas têm importante papel nas comunidades, pois é em torno delas que se realizam as festas que pretendem homenagear um(a) Santo(a), protetor(a) daquela comunidade. Essas são as “Festas de Capela”.

Através desse processo, acompanhei diferentes formas festivas, além de jogos e das próprias Festas de Capela. Além da compreensão da importância das capelas nas comunidades, pude compreender a importância da festa para o grupo, de modo geral, pois esta se ancora nos sentidos de religiosidade, uma forte característica entre eles. Portanto, a “festa mesmo” era a religiosa. Assim, ocorreu a delimitação das Festas de Capela para o estudo

desenvolvido, contemplando também outros eventos festivos, no intuito de comparação, e do cotidiano, que apresenta demarcadores, como elementos e significados, que se vinculam à italianidade como forma de identificação destes indivíduos.

Assim, passei a focar as festas que ocorriam no espaço das capelas, o que conduziu à compreensão do aspecto religioso como central na sua construção cultural. Mas a produção dessas festas também evidenciou que o trabalho é um valor que identifica, tanto quanto exclui os indivíduos. Em geral, para a produção das Festas de Capela, o trabalho provém das famílias que compõem a comunidade, assim como são as famílias (e o sobrenome) os referentes para a comunicação sobre a composição local. Nesse sentido, esses dois elementos se correlacionam ao primeiro: religiosidade, trabalho e família é a tríade que caracteriza este grupo e sustenta suas ações, inclusive as Festas de Capela.

Abordei, nesse trabalho, um total de cinco Festas de Capela: a Festa de Santa Inês e a de São João, ambas na comunidade de Linha Duas; a Festa de São Valentin, em Linha Seis Norte; a Festa de Nossa Senhora da Pompéia e Menina, na Linha Pompéia; e a Festa de Nossa Senhora da Saúde, na Linha Quarta. Em cada uma delas, alguns aspectos foram sendo enfocados, desde a perspectiva da performance, como ferramenta analítica. Para contemplar os diversos espaços e manifestações da festa, foi criada uma estratégia que buscava alternar o ponto de vista, contemplando, assim, os organizadores da festa, os participantes e a celebração religiosa. É decorrente dessas três perspectivas adotadas os aspectos sublinhados nesse trabalho, tais como o riso, as crenças, a gastronomia (ou os alimentos), os modos de saber fazer. Esses aspectos puderam ser analisados como uma forma de comunicação e como um ato que expressa o *ethos* deste grupo.

A pesquisa encaminhou-se de modo que se apresentaram dois polos de expressão: através das performances dos indivíduos e da performance da festa. Busquei contemplar as performances produzidas pelos indivíduos, através das manifestações dos organizadores e dos participantes, a fim de dar conta dos modos de ser, de pensar e de agir dos indivíduos, compreendendo que essa dimensão apresenta sinais identitários. Destaco, em especial, a forma de transmissão de conhecimento, por meio de códigos culturais que são repassados dos indivíduos mais velhos aos mais novos, principalmente no que concerne a um conhecimento sobre os modos de fazer. Os modos de fazer também evidenciam experiências e valores comuns ao grupo. Entretanto, a festa em si também alcança uma forma expressiva frente às comunidades, ao município e à região. Nesse sentido, argumento que a festa é uma performance cultural, na medida em que expressa sua relação com um sistema social ou com uma configuração cultural. A partir disso, é possível aferir que a festa salienta alguns aspectos

dessa experiência social, sob a forma estética, o que permite a compreensão da articulação de práticas em discursos identitários, ou seja, a produção das Festas de Capela aciona uma identidade étnica, a identidade italiana. Ao mesmo tempo, a identidade que é acionada é percebida como estratégica, no sentido de que se expressa por contraste em relação a outras identidades. Percebe-se, portanto, que a identidade italiana está em constante “fricção” com outras identidades possíveis.

Nesse trajeto pelas festas, os dados etnográficos apresentaram diversos elementos/aspectos que se tornavam pertinentes à discussão central sobre identidades. Assim, em cada uma das Festas, um ou mais aspectos vistos como/em performance foram abordados e esmiuçados, buscando delinear os significados que permitiram a interpretação destas festas (através da performance) como provedoras e mantenedoras de bens simbólicos e culturais, e mesmo de uma identidade étnica italiana que é acionada para significar e enaltecer as Festas de Capela. Nessa perspectiva, as formas de conhecimento, como “modos de saberes e fazeres”, tomaram um lugar central, como forma de reprodução de um conhecimento. Além disso, esse conhecimento é entendido como incorporado, no sentido que os comportamentos são restaurados, em pedaços de ações que já foram previamente atuadas. Essa forma de perceber o conhecimento como incorporado se apresentou tanto nos jogos quanto nas práticas de produção dos alimentos para a festa e mesmo nas ações desencadeadas pelas celebrações religiosas e orientadas por uma crença.

Pode-se aferir, a partir desses exemplos, que a dimensão do conhecimento é essencialmente corporal, ou seja, não há uma receita nem uma recorrência a meios linguísticos para o ensino desses “modos de fazer”. A aprendizagem se dá pelo corpo e pelo próprio fazer. O corpo se tornou, assim, um elemento central para compreender como o conhecimento era transmitido. Além da percepção do corpo como sujeito do ensinar/aprender na dimensão prática, percebi a centralidade do corpo enquanto detonador do sentido de festividade, e, por extensão, daquela identidade. O corpo, assim, foi entendido como sujeito daquela cultura (CSORDAS, 2008), sendo que foram analisadas nesse estudo principalmente as performances corporais dos indivíduos.

Também era o intuito demonstrar como as Festas de Capela abalizavam relações entre indivíduos, comunidades e regiões, através de movimentos de inter-relação, de redes de trabalho e trocas. Foi de grande importância a demarcação de três principais frentes para esse desenvolvimento e que estão em consonância com a tríade de identificação deste grupo. Assim, foram desenvolvidos os sentidos de saber fazer, da religiosidade e da festividade. No item referente à festividade é que se constrói a reconsideração acerca do que são as Festas de

Capela. Evidencia-se que a festa pode ser entendida como produção da realidade e celebração de uma identidade, no seio da qual ela se forma, mas, principalmente, defendo a ideia de que a festa possibilita momentos de Encontro. Recorro à teoria provinda do campo das Artes para fundamentar a noção de que Encontro é o que se produz *entre* os indivíduos, de modo que, proporciona confronto e reflexividade, com o “outro” e consigo mesmo. Essa noção é reflexo da própria performance compreendida como efêmera e única (SCHECHNER, 2003), que, por sua vez, está dimensionando, enquanto restaura uma ação ou um comportamento, toda uma bagagem de memórias, de experiências, de referências, inclusive identitárias.

É sobre essa compreensão que se calca minha interpretação de *identidades em performance*, buscando demonstrar de que modo as Festas de Capela podem ser compreendidas como um dispositivo para a ocorrência de performances. As performances ali emergentes apresentam traços identitários reconhecidos e legitimados pelo grupo. São ações ou “comportamentos restaurados” (SCHECHNER, 2003) e que por sua repetição – numa dinâmica de ensino/aprendizagem corporal – afirmam uma tradição, ainda que em contínua transformação. Entendo que esses traços ou referentes identitários são elementos que compõem e configuram o modo de identificação, tanto dos sujeitos quanto do grupo, e se manifestam sob uma heterogeneidade, como costumes, crenças, valores, práticas, produtos alimentícios, entre outros. Logo, a percepção da existência de uma identidade a apresenta como estratégica, sob uma imagem que reflete múltiplas identidades, mas que, no momento da festa, fundem-se e dão sentido à identidade étnico-cultural do grupo, fragmentada, mas, ao mesmo tempo, coerente com aquele momento.

Essas identidades, em minha interpretação, são performadas. Entendo que a performance, ao utilizar-se de padrões comportamentais e corporais, situa estes indivíduos em um tempo-espaço e os identifica, ou melhor, estrutura sua identidade (KAPCHAN, 1995; HARTMANN, 2004). A festa pode, nesses termos, ser considerada um limbo de passagem, cujos corpos são responsáveis pela trajetória, principalmente através de seus sentidos: olfato, paladar, visão, audição, tato. A festa, de acordo com GUARINELLO (2001), produziria identidades por ser um produto da realidade social e, além disso, argumento que a festa produz identidades porque proporciona o encontro e, com ele, o confronto e a reflexividade. Nesses termos, compreendo que não há apenas uma identidade em jogo, nem mesmo que essa(s) identidade(s) seja(m) fixa(s) e imutável(eis). Percebo, sim, que a identidade italiana é acionada pela produção da festa, mas que coexiste com outras possíveis, negociando os sentidos e reatualizando seus significados. É na distinção, nesse contato ou fricção (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), que as performances emergem como táticas, e que

identifica a festa (e seus produtores) sob um referente identitário, tanto quanto distingue de outros. Além disso, a identidade étnica italiana pode ser compreendida como uma forma de organização social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; BARTH, 1969), pois entendo que esta se apoia no princípio de constante movimento, articulando e ressignificando materiais simbólicos construídos social e historicamente, e que são expressos nestes contextos festivos. Além do contexto festivo, a compreensão do próprio cotidiano foi importante para a constituição desse estudo, em especial por demarcar a tríade de identificação étnica italiana – trabalho, religiosidade e família. Esses três aspectos, de modo geral, foram percebidos de modo ampliado no contexto festivo e permitiram um redimensionamento na compreensão da Festa de Capela, através da religiosidade, do divertimento e do Encontro (GROTOWSKI, 1971).

Acredito que há alguns aspectos nesse trabalho que poderão ser desenvolvidos posteriormente, dado que merecem maior atenção, como é o caso da concepção de uma pedagogia corporal e também da festa como um momento extracotidiano que surge como uma passagem ritual. Nesse segundo caso, seria necessário, então, contemplar as dimensões do cotidiano em sua integralidade (o que não foi possível nessa pesquisa) e abordar a festa num sentido ritual. Talvez, nesse sentido, ela pudesse ser compreendida como indica Duvignaud (1983), isto é, como subversão e analisada na perspectiva de dramas sociais, conforme a teoria de Turner (1974). Quanto à noção de existência de uma pedagogia corporal, refiro-me às formas de transmissão de conhecimento que são incorporadas e reproduzidas. Nesse caso, poderia mencionar uma ideia, ainda embrionária, que se articula sob o conceito de *autopoiésis* (ou autopoética) conjugado à percepção de narrativas em silêncio, que consideraria a dimensão de produção e reprodução dos seres – ou das identidades – sobre si mesmos, através de ações e comportamentos que são narrados a partir dos corpos. O corpo, então, seria entendido como matriz geradora dessas formas autopoéticas. Mas essa é uma abordagem para outro trabalho.

Finalizando essas considerações, respondo parcialmente a uma questão recorrente durante todo esse trabalho: qual a validade de estudar os processos identitários nos tempos atuais? Respondo parcialmente, com base nessa reflexão operada por meio da construção desse trabalho que, em tempos atuais – de fluxos, redes virtuais, não-lugares –, apenas na consideração de uma identidade relacional, tangenciada por todos estes processos que são vividos, seja “por tabela” seja no corpo, entendo que os processos sociais e o próprio meio em que vivemos influenciam sobremaneira, ou até nos definem enquanto seres humanos, especialmente em nossas atitudes, em nossos comportamentos e ações. Coloca-se, no entanto,

para mim, nesse exato momento, outra questão: qual a validade de ter estudado as Festas de Capela? Ainda como forma de resposta provisória e certamente guiada pelas situações que permeiam esse momento de minha trajetória, afirmo que ter estudado, participado, observado e até mesmo auxiliado nas Festas das Capelas de Silveira Martins mostrou-me que interagir com as pessoas, com “o outro”, é muito mais do que dirigir-lhe a palavra ou dizer-lhe coisas agradáveis. A Festa de Capela me mostrou a dimensão do Encontro, *aquilo* que ocorre *entre* duas pessoas e que estabelece uma forma de conexão que não é possível pelas redes virtuais, pois é uma forma de ligação que se estabelece de corpo para corpo, que ativa todos os sentidos, olfato, paladar, tato, visão e audição. É, afinal, uma forma de confrontar e refletir sobre si mesmo.

Através das Festas de Santa Inês, de São João, de São Valentim, de Nossa Senhora da Pompéia e da Festa de Nossa Senhora da Saúde, pelos pequenos momentos de Encontro que me proporcionaram e mostraram que estar com o outro é também uma forma de doar-se, seja no trabalho ou na diversão. Afinal de contas, uma festa não acontece sozinha.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita de Cássia. A Alternativa da Festa à Brasileira. In: **Sexta Feira**. São Paulo: Ed. Plethora, 1998.

_____. Festa à Brasileira. **Sentidos do Festejar no País que “Não é Sério”**. 2001. (ebook: disponível em: eBooksBrasil.com)

_____. Sentidos da Festa à Brasileira. In: **Revista Travessia**. Nº 31. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, mai/agosto, 1998.

ANCARANI, Umberto. Monographia sobre a origem da ex-colônia italiana de Silveira Martins 1877-1914 [1900]. In: SANTIN, Silvino; ISAIA, Antônio. **Silveira Martins: Patrimônio Histórico-Cultural**. Porto Alegre: EST, 1990.

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papiрус, 1994.

AUSTIN, John. **How To Do Things With Words**. 2ª ed. Oxford University Press, 1975

BARTH, Fredrick. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 187-227.

BAUMAN, Richard. **A Poética do Mercado Público: Gritos de Vendedores no México e em Cuba**. Antropologia em Primeira Mão/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC: 2008.

BIÃO, Armindo e GREINER, Christine (org.). **Etnocenologia – Textos Seleccionados**. São Paulo. Annablume, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977 [1930]

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de Sociólogo: preliminares epistemológicas**. Trad. Guilherme João Teixeira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. [1ª publicação 1968]

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade: Ensaio de Etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. **Identidade, Etnia, Estrutura**. São Paulo: Ênio Matheus Guazzeli & Cia LTDA., 1976.

_____. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPQ, 1988.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. Vol. II. 2ªed. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer**. 13ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007 [1990].

CHIANCA, Luciana. **A Festa do Interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX.** Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2006.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Trad. Patrícia Farias. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COSTA, Rovilio et. al. **Imigração Italiana no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: EST, Caxias do Sul, EDUSC, 1986.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/ Significado/ Cura.** Trad. José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais.** Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

DAWSEY, John C. **O Teatro dos Bóias-Frias: repensando a antropologia da performance**”. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 11, n.24, jul/dez.2005. p.15-34.

DE BONI, Luis A.; COSTA, Rovílio. **Os Italianos no Rio Grande do Sul.** 2ª ed. ilustr. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Universidade de Caxias; Correio Brasiliense. 1982.

_____. **Presença Italiana no Brasil.** (org.) Porto Alegre: EST, 1987.

_____. **A colonização no Sul do Brasil através do relato de autoridades italianas.** In: DE BONI, Luis. **Presença Italiana no Brasil.** (org) Porto Alegre: EST, 1987.

DI NAPOLI, Ricardo Bins. **Ética e Compreensão do Outro: A ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DUBOIS, Jérôme. **Para uma Cenologia Geral.** Tradução de Catarina Sant’Anna. Colóquio Internacional de Etnocenologia. Belo Horizonte, 2009.

DUMONT, Louis. Gênese I. In: **O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985

DURKHEIM, Émile. **Émile Durkheim.** Compilação de textos. Organizador: José Albertino Rodrigues. Coordenador: Florestan Fernandes. São Paulo: ed. Ática, 2006.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1968].

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações.** Trad. L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro, Tempo Brasiliense: 1983. [1973]

FLORES, Teresa Mendes. **Agir com Palavras: A teoria dos atos de Linguagem de John Austin.** Lisboa, 1994. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/flores-teresa-agir-com-palavras.pdf>

GALIOTO, Antonio. O Significado das Capelas nas Colônias Italianas do Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luis. (org). **Presença Italiana no Brasil.** Porto Alegre: EST, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

_____. **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

- _____. *Obras e Vidas. O Antropólogo como Autor*. Trad. Vera Ribeiro. Ed. Ufrj 2002
- GIRON, Loraine Slomp. A Imigração Italiana no RS: Fatores determinantes. In: **RS Imigração e Colonização**. Aldair Marli Lando [et al.] Org. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996.
- GOES Fred, VILLAÇA, Nizia. **Em Nome do Corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.
- GOFFMANN, Irving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GROTOWSKI, Jerzy. **Em Busca de um Teatro Pobre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971 [1987].
- GUARINELLO, Norberto Luiz. **Festa Trabalho e Cotidiano**. In: Jancsó, Istvan, Khantor, Íris. *Festa: Cultura e Sociabilidade na América*, 2001.
- GUTERRES, Liliane S. “**La Gente de Ansina**”. Performance, tradição e modernidade no carnaval da “Comparsa de Negros y Lubolos Sinfonía de Ansina” em Montevideo/Uruguai. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Porto Alegre, 2003.
- HARTMANN, Luciana. “**Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento...**”. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Santa Catarina, 2004.
- _____. **Oralidades, Corpos e Memórias: Performance de Contadores e Contadoras de Causos da Campanha do Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Santa Catarina, 2000.
- _____. **Performance e Experiência nas Narrativas Oraís da Fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n24/a07v11n24.pdf>
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo. Vértice Editora Revista dos Tribunais, 1990 [1925].
- HUTTER, Lucy Maffei. A Imigração Italiana no Brasil (Séculos XIX e XX). In: DE BONI, Luis. **Presença Italiana no Brasil**. (org) Porto Alegre: EST, 1987.
- LAGROU, Elsje. 2006. **Rir do Poder e o Poder do Riso nas Narrativas e Performances Kaxinawa**. Revista de Antropologia. Vol. 49 nº 1 São Paulo Jan./June 2006, pp. 55-90.
- LANGDON, Jean. Performances e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia. In: **Performáticos, Performances e Sociedade**. Brasília: Ed. Da UnB, 1996.
- _____. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs**. Revista Antropologia em Primeira Mão. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC: 2007. Disponível em: <http://www.antropologia.ufsc.br/artigo%2094%20rafael.pdf>
- _____. **A fixação da Narrativa: do mito para a poética de literatura oral**. In: ECKERT e ROCHA (Org.). Revista Horizontes Antropológicos 12. Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- LESSER, Jeff. **A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. Trad. Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 5ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Mito e Significado**. Trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIMA, Tatiana Motta. **Les Mots Pratiqués**: Relação entre terminologia e pratica no percurso artístico de Jerzy Grotowski entre os anos 1959 e 1974. Tese de Doutorado (Doutorado em Teatro) Rio de Janeiro, 2008.

LOBATO, Lúcia. Festa: Uma transgressão que revela e renova. In: Lobato, L.; Oliveira. E. J.: **Cadernos do GIPE-CIT**. Nº 20, Maio 2008. Salvador (Ba): UFBA/PPGAC, 2008.

LOPES, Antonio Herculano. Performance e História. In: **Percevejo**: UNIRIO. Ano 11, Nº 12, 2003

MACIEL, Maria Eunice. Chimarrão – Identidade, ritual e sociabilidade. In: **Temas em Cultura e Alimentação**. (org) MACIEL, M. E. e GOMBERG, E. Aracaju: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2007

_____. **Cultura e Alimentação ou o que tem a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?** Horizontes Antropológicos, vol.7, nº16. Porto Alegre: dez 2001, p:145-156

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIN, Elizara Carolina. Descendentes italianas: oração, festa e trabalho. In: MARIN, (org) **Quarta Colônia**: Novos olhares. Porto Alegre: EST 1999.

MANFROI, Olívio. Italianos no Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luis. **Presença Italiana no Brasil**. (org) Porto Alegre: EST, 1987.

MARCUS, George. **O Intercâmbio Entre Arte e Antropologia**: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 Nº 1. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v47n1/a04v47n1.pdf>

MARCUZZO, S.; PAGEL, M.; CHIAPPETTI, M. I. S.. A Reserva da Biosfera da Mata Atlântica no Rio Grande do Sul: Situação atual, ações e perspectivas. In: **Série Cadernos da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica**. São Paulo, Verão 1998.

MAROCCO, Inês Alcaraz. Gestualidade: experiência e expressão espetaculares. In: BIÃO, Armindo e GREINER, Christine (org.). **Etnocenologia – Textos Seleccionados**. São Paulo. Annablume, 1999.

MAUSS, Marcel. **Manuel d'ethnographie**. Paris: Payot, 1989.

_____. As Técnicas Corporais. In:MAUSS. **Sociologia e Antropologia**. Vol. II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo, EPU, 1974 [1934].

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. **Crítica da Noção de Identidade Cultural**. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. BRASÍLIA, Julho de 2000.

MOCELLIN, Maria Clara. **Trajetórias em Rede**: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). SP : [s. n.], 2008.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

MÜLLER, Regina Pollo. **Ritual, Schechner e Performance**. Universidade Estadual de Campinas – Brasil. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 67-85, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000200004> (Consultado: 04 fevereiro, 2008).

_____. **Corpo e Imagem em Movimento**: há uma alma neste corpo. In: Revista de Antropologia. V. 43, Nº2, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200008

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PEIRANO, Mariza. **Rituais Ontem e Hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **O Estatuto das noções de ritual e de performance**. UnB, Série Antropologia, 398.

_____. **O Dito e o Feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política / UFRJ 2002.

POLLAK, Michel. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRADIER, Jean-Marie. **Etnocenologia**. In: BIÃO, Armindo e GREINER, Christine (org.). Etnocenologia – Textos Seleccionados. São Paulo. Annablume, 1999.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. **Movimentos Sociais e Massa: Identidades coletivas no espaço público contemporâneo**. Rousiley Maia, Maria Ceres Pimenta Spínola Castro (organizadoras). Editora da UFMG: Belo Horizonte, 2006.

RAHMEIER, Clarissa Sanfelice. **A Experiência da Paisagem Estancieira**: Um estudo de caso em arqueologia fenomenológica. Estância Vista Alegre, Noroeste do Rio Grande do Sul, séc. XIX. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre, 2007.

ROCHA, Everardo. **O Que é Mito**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

SAQUET, Marco Aurélio. **Os Tempos e os Territórios da Colonização Italiana**: o desenvolvimento econômico de Silveira Martins. Porto Alegre: EST, 2003

_____. Alguns Aspectos da Formação Econômica da ex-colônia Silveira Martins (1878-1925). In: MARIN, (org) **Quarta Colônia**: Novos olhares. Porto Alegre: EST 1999.

SANTIN, Silvino. **A Imigração Esquecida**. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Universidade de Caxias, EDUCS, 1986.

_____. O Imigrante Italiano na Serra de São Martinho. In: DE BONI, Luis. **Presença Italiana no Brasil**. (org) Porto Alegre: EST, 1987.

SANTIN, S. ISAIA, A. **Silveira Martins**: Patrimônio Histórico-Cultural. Porto Alegre: EST, 1990.

SANTOS, Eufrázia C. M.. **Performances Culturais nas Festas de Largo Da Bahia**. ANPOCS, 2006. Disponível em <http://www.sociologia.com.br/arti/colab/a40-esantos.pdf>

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Sobre a Autonomia das Novas Identidades Coletivas:** alguns problemas teóricos. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 38, Oct. 1998 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300010&lng=en&nrm=iso>. access on 11 June 2009. doi: 10.1590/S0102-69091998000300010.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

SCHECHNER, Richard. Restauração do Comportamento. In: BARBA, Eugênio; SAVARESE, Nicola. **A Arte Secreta do Ator:** dicionário de Antropologia Teatral. São Paulo: Hucitec, 2001.

_____. **O Que é Performance?** Trad. Dandara. In: UNIRIO. Ano 11, Nº 12, 2003

SILVA, Rita de C. O. da. **Performances de Rua.** Projeto de Pesquisa de Doutorado. Disponível em: http://www.arq.ufsc.br/urbanismo5/artigos/artigos_srita.pdf

SILVA, Rubém Alves. **Entre “Artes” e “Ciências”:** A Noção de Performance e Drama no Campo das Ciências Sociais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n24/a03v11124.pdf>

SIMMEL, Georg. Sociabilidade – Um exemplo de sociologia pura ou formal. In: **Simmel.** Organizador: Evaristo de Moraes Filho. Trad. Carlos Alberto Pavaneli. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: ed. Ática, 1983.

TAYLOR, Diana. **Hacia Una Definición de Performance.** Trad. Marcela Fuentes. In: Percevejo: UNIRIO. Ano 11, Nº 12, 2003

TEIXEIRA, Sérgio Alves. **Os Recados das Festas:** Representações e Poder no Brasil. Rio de Janeiro. FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1988.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do Mal, tentação do bem.** Indagações sobre o século XX. Trad. Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Arx, 2002.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, Vozes, 1974.

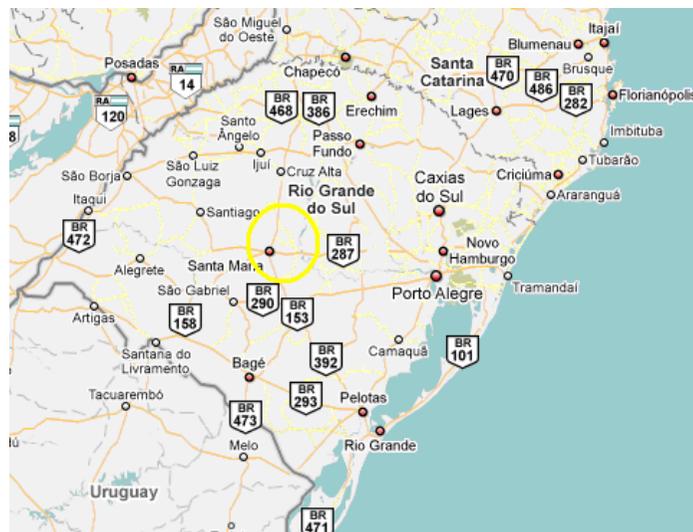
_____. **Dramas, Campos e Metáforas.** Ação simbólica na sociedade humana. Universidade Federal Fluminense, 2008.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Italianidade no Brasil Meridional:** A construção da identidade étnica na região de Santa Maria-RS. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

_____. **Um Olhar Antropológico Sobre Fatos e Memórias da Imigração Italiana.** Revista Mana 13(2): 521-547, 2007.

_____. **Nós e as “antigas”** – italianidade, gênero e família. Sem. Internacional Fazendo Gênero 7. Santa Catarina, 2006. Disponível em: http://www.fazendogenero7.ufsc.br/st_55.html.

ANEXO A – Mapa de localização - Silveira Martins,
Quarta Colônia e Rio Grande do Sul



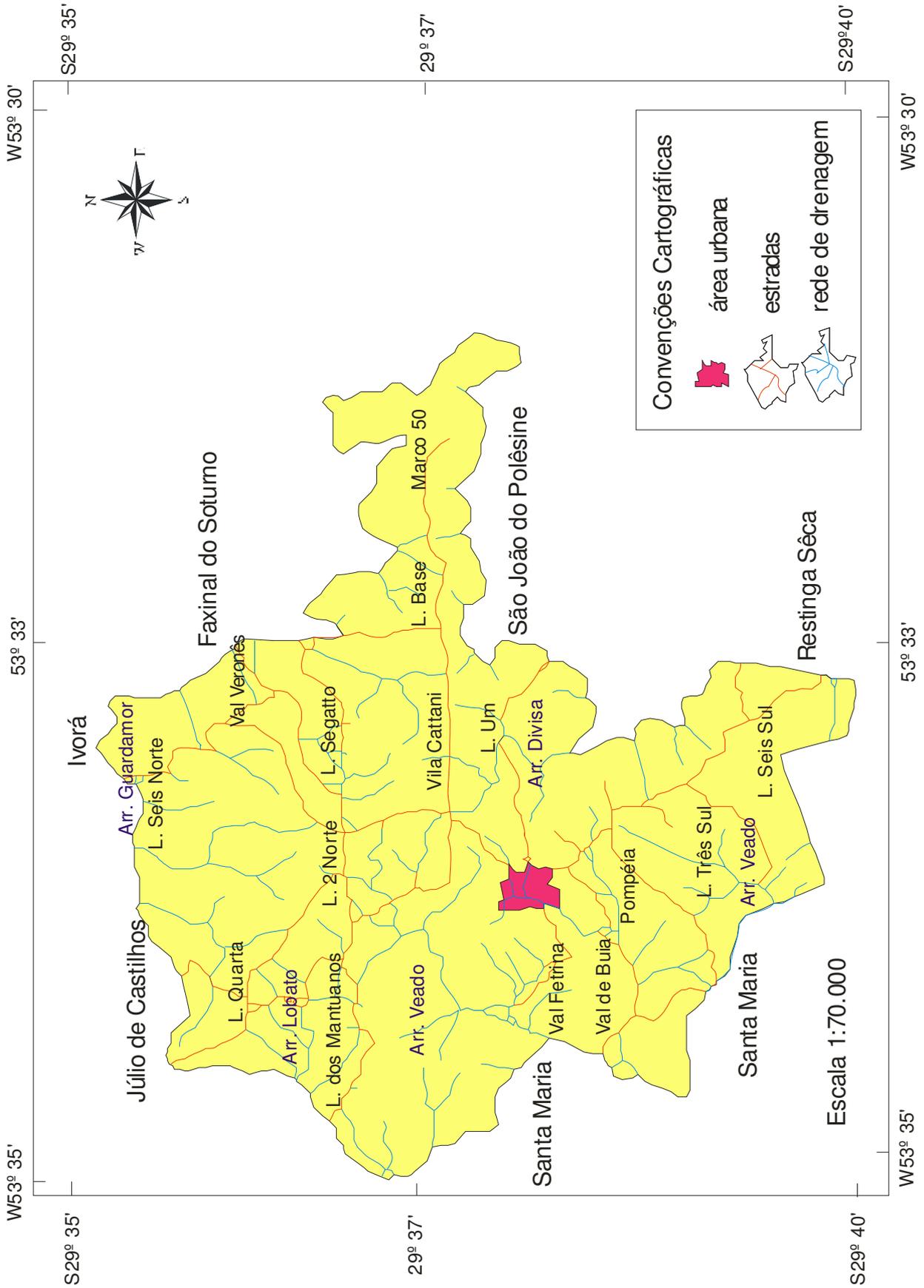
Mapa com a localização dos Municípios pertencentes à Quarta Colônia, em relação à Santa Maria e Porto Alegre. Ao lado, no primeiro mapa acima, o mapa do Brasil, circundado em amarelo, o Estado do Rio Grande do Sul. Abaixo mapa do Rio Grande do sul, assinalando a região de central, onde se localiza a Quarta Colônia.

Fontes:

<http://www.brasil-turismo.com/geografia.htm>

http://www.rotaseroteiros.com.br/Rotas%20e%20roteiros_Espanhol/rotas/quarta_colonia/mapa.jp

ANEXO B - Mapa da divisão territorial em Silveira Martins



ANEXO C- Calendário Festivo, ano 2009

Paróquia Santo Antônio de Pádua 2009
Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

Festa Santa Inês
Linha Duas
18 de janeiro

“Sou dizimista porque o Dízimo é sinal de amor, humildade e obediência a Deus.”

Festa São Valentim
Linha Seis Norte
14 de fevereiro

“Quem ama a Deus também ama o próximo e é feliz em partilhar com ele os bens de Deus Pai.”

1º janeiro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
4 5 6 7 8 9 10
11 12 13 14 15 16 17
18 19 20 21 22 23 24
25 26 27 28 29 30 31

04 Dia 319 ● 05 21 Confraternização Universal

Eventos

- 1 | Dia mundial da Paz, Confraternização Universal e Solemnidade da Mãe de Deus - MARIA.
- 17 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 18 | Festa de São João, Linha Duas.

2º fevereiro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5 6 7
8 9 10 11 12 13 14
15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 26 27 28

02 Dia 316 ● 03 24 | Carnaval 25 | Quarta-Feira de Cinzas

Eventos

- 1 | Posses dos novos conselheiros.
- 3 | Reunião de Área - Festival do Soturno.
- 4 | Assembleia do Conselho Paroquial.
- 9 | Encontro com Catequistas.
- 11 | Encontro de Planejamento Pastoral.
- 13 | Encontro com Catequistas.
- 21 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Duas.
- 25 | Quarta-Feira de Cinzas: Hora da Quaresma e Celebração da Ressurreição.

Paróquia Santo Antônio de Pádua 2009
Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

Festa Santa Bárbara
Linha Duas
19 de abril

“O Dízimo não é uma imposição, é uma ação voluntária que o cidadão impõe a si mesmo.”

Festa Santo Anselmo
Linha Duas
26 de abril

“A maior pobreza da natureza é o egoísmo; o verdadeiro rico é o que compartilha os bens, da fé e do amor.”

3º março 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5 6 7 14
8 9 10 11 12 13 14
15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 26 27 28
29 30 31

04 Dia 318 ● 06 10 | Festa de Cristo 21 | Trindades

Eventos

- 1 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 1 | Domingo de Ramos.
- 7 | Reunião de Área - São João no Palácio.
- 9, 16, 23 | Tríduo Pascal.
- 21 | Documentação de Jesus.
- 18 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Duas.
- 21 | Encontro de Animação Vocacional.

4º abril 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4
5 6 7 8 9 10 11
12 13 14 15 16 17 18
19 20 21 22 23 24 25
26 27 28 29 30

04 Dia 317 ● 05 10 | Festa de Cristo 21 | Trindades

Eventos

- 1 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 1 | Domingo de Ramos.
- 7 | Reunião de Área - São João no Palácio.
- 9, 16, 23 | Tríduo Pascal.
- 21 | Documentação de Jesus.
- 18 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Duas.
- 21 | Encontro de Animação Vocacional.

Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

2009

Festa São Vitor e Santa Corona
Val Festiva
17 de maio

“Sempre, enquanto a partilhar com justiça, generosamente.”

Festa São Luiz Gonzaga
Vila Central
24 de maio

Festa Santo Antônio de Pádua
Imaculada Cap. São Roque, Linha Três Sul
14 de junho

Festa São João
Linha Duas
21 de junho

5º maio 09
dom seg ter qua qui sex sáb
3 4 5 6 7 8 9
10 11 12 13 14 15 16
17 18 19 20 21 22 23
24 25 26 27 28 29 30
31

01 Dia 319 ● 04 Dia 311 | Dia do Trabalho

Eventos

- 5 | Reunião de Área - Silveira Martins.
- 6 | Reunião do Conselho de Pastoral Paroquial.
- 9 | Festa das Mães, Pompéia.
- 13 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 16 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Três Sul.
- 17 | Festa de São Vitor e Santa Corona, Val Festiva.
- 21 | Encontro com Catequistas.

6º junho 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5 6
7 8 9 10 11 12 13
14 15 16 17 18 19 20
21 22 23 24 25 26 27
28 29 30

07 Dia 318 ● 02 Dia 319 11 | Corpus Christi

Eventos

- 5 | Reunião de Área - Arroio Grande.
- 3 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 13, 20, 27 | Tríduo da Festa de Santo Antônio de Pádua.
- 14 | Festa de Santo Antônio de Pádua - SM.
- 20 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Três Sul.
- 27 | Festa de São João, Linha Duas.
- 27 | EPAC - 9ª etapa.

Santo Antônio de Pádua 2009
Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

Festa São João Batista
Vale do Buá
12 de julho

“Eu sei que o Dízimo como um convênio de Deus Pai é exigência do parvito em sua vida.”

Festa São Roque
Linha Seis Sul
16 de agosto

“Dízimo é um ato de comunhão humana entre os membros do Reino.”

7º julho 09
dom seg ter qua qui sex sáb
5 6 7 8 9 10 11
12 13 14 15 16 17 18
19 20 21 22 23 24 25
26 27 28 29 30 31

07 Dia 315 ● 08 Dia 318

Eventos

- 1 | Reunião do Conselho de Pastoral Paroquial.
- 7 | Reunião de Área - Dia Franciscano.
- 8 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 11 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 12 | Festa de São João Batista, Vale do Buá.
- 16 | Encontro com Catequistas.
- 21 a 25 | Encontro Interdiocesano das CEP's, Porto Velho, RO.

8º agosto 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5 6 7 8
9 10 11 12 13 14 15
16 17 18 19 20 21 22
23 24 25 26 27 28 29
30 31

05 Dia 313 ● 09 Dia 317

Eventos

- 4 | Reunião do Conselho de Pastoral Paroquial.
- 5 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 8 | Festa dos Pais, Pompéia.
- 11 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul, Vila Central.
- 15 | Missa na Ermita Maria-Moises, In. V. N.
- 16 | Festa de São Roque, Linha Seis Sul.
- 17 a 23 | Semana Vocacional.
- 25 | Encontro de Animação Vocacional e Pastoral Familiar.
- 28 | EPAC - 8ª etapa.

Paróquia Santo Antônio de Pádua 2009
Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

Festa N. Sra. Pompéia e Menina
Linha Duas
13 de setembro

Festa Santa Luzia
Linha Duas
20 de setembro

“Sou dizimista porque o Dízimo é um ato de fé e amor a Deus.”

Festa N. Sra. do Rosário, Aparecida e Santa Terezinha
Linha Duas
4 de outubro

Festa N. Sra. de Fátima
Linha Duas
13 de outubro

9º setembro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
7 8 9 10 11 12
13 14 15 16 17 18 19
20 21 22 23 24 25 26
27 28 29 30

04 Dia 316 ● 02 Dia 317 7 | Independência do Brasil.

Eventos

- 1 | Reunião de Área - Nova Palma.
- 1 | Reunião do Conselho de Pastoral Paroquial.
- 1 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 1 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 13 | Festa de N. Sra. da Pompéia e Menina, Pompéia.
- 17 | Encontro com Catequistas.
- 20 | Festa de Santa Luzia, Vale do Buá.
- 26 | EPAC - 7ª etapa.
- 29 | Encontro de Animação Vocacional e Pastoral Familiar.

10º outubro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
4 5 6 7 8 9 10
11 12 13 14 15 16 17
18 19 20 21 22 23 24
25 26 27 28 29 30 31

04 Dia 315 ● 03 Dia 316 12 | N. Sra. Aparecida

Eventos

- 4 | Festa de N. Sra. do Rosário, Aparecida e Santa Terezinha.
- 6 | Reunião de Área - Festival do Soturno.
- 7 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 11 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 11 | Festa de N. Sra. de Fátima, Linha Duas.
- 17 a 18 | Encontro Diocesano de CEP's, Nova Fátima.
- 20 | Encontro de Animação Vocacional e Pastoral Familiar.
- 21 | EPAC - 9ª etapa.
- Anúncios.

Santo Antônio de Pádua 2009
Silveira Martins, RS 1-55 3224 1033

Festa N. Sra. da Saúde
Linha Duas
15 de novembro

“Nossa Dízimo também contribui para mais justiça, trabalho e fonte de maior paz.”

Festa N. Sra. das Graças
Linha Três Sul
6 de dezembro

“Sempre, ao quanto nos no mundo um espírito de seu amor, de sua generosidade e de sua fé.”

11º novembro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5 6 7
8 9 10 11 12 13 14
15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 26 27 28
29 30

04 Dia 316 ● 03 Dia 317 1 | Finados 15 | Proclamação da República

Eventos

- 5 | Festa da Novena Móvel de N. Sra. da Saúde.
- 11 | Assembleia de Avaliação Pastoral.
- 12, 19, 26 | Tríduo da Romaria da Saúde, Linha Quarta Norte.
- 17 | Reunião no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 21 | Encontro com Catequistas.
- 28 | EPAC - 8ª etapa.

12º dezembro 09
dom seg ter qua qui sex sáb
1 2 3 4 5
6 7 8 9 10 11 12
13 14 15 16 17 18 19
20 21 22 23 24 25 26
27 28 29 30 31

04 Dia 318 ● 04 Dia 319 25 | Natal

Eventos

- 2 | Reunião do Conselho Paroquial.
- 6 | Festa de N. Sra. das Graças, Linha Três Sul.
- 11 | Celebração no Santuário da Saúde Imaculada Cap. São Roque, Linha Seis Sul.
- 25 | Natal.
- Anúncios.

ANEXO D - Cartaz da Festa de Nossa Senhora da Saúde



Romaria ao Santuário da Saúde

15 de novembro/2009
Linha Quarta/Silveira Martins

Padroeira da Quarta Colônia
Com a presença do quadro de N. Sra. da Saúde, vindo do Santuário da Mãe Medianeira, Santa Maria.

Programa

I - Novena Móvel com a imagem de Nossa Senhora da Saúde.
Missa na Matriz às 20h.

Dia 05, quinta: Silveira Martins
Dia 06, sexta: Arroio Grande
Dia 07, sábado: Vale Vêneto
Dia 08, domingo: Polésine
Dia 09, segunda: D. Francisca
Dia 10, terça: Faxinal
Dia 11, quarta: Nova Palma
Dia 12, quinta: Pinhal Grande
Dia 13, sexta: Ivorá
Dia 14, sábado: Três Mártires

II - Tríduo no Santuário
Dias 12, 13 e 14, missa às 19h.

III - Domingo
7h e 8h30min: Missa na Capela.
9h30min: Procissão com a imagem e o quadro de N. Sra. da Saúde.
Após, Missa Campal.

12h: Almoço
Cardápio: Churrasco, Galeto, Risoto, Saladas e Pão.

14h30min: Missa, bênção da Saúde e de objetos religiosos.

Durante o dia, festejos populares e sortida copa.
Venda de pães, cucas, doces e objetos religiosos.

Apóio:
BONELLA
Papelaria Intermunicipal
SS 3224/1005

Gráfica Editora Palloiti
MADEIRA DE QUALIDADE

"Com Maria, no Centenário da Diocese, sejamos discípulos missionários de Jesus Cristo!"
O Conselho Paroquial e a comunidade do Santuário agradecem a presença de todos e rogam à Nossa Senhora a bênção da Saúde.