

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS RURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL**

**Caroline Ciliane Ceretta**

**AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE  
PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS**

Santa Maria, RS  
2017

**Caroline Ciliane Ceretta**

**AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE  
PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Extensão Rural, Área de Concentração em Dinâmicas Socioambientais e Estratégias de Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Extensão Rural.**

Orientador: Prof. Dr. José Marcos Froehlich

Santa Maria, RS  
2017

Caroline Ciliane Ceretta

**AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE  
PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Extensão Rural, Área de Concentração em Dinâmicas Socioambientais e Estratégias de Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Extensão Rural.**


**Aprovado em 28 de agosto de 2017:**

  
\_\_\_\_\_  
**José Marcos Froehlich, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
**Jaqueline Quincozes da Silva Kegler, Dra. (UFSM)**

  
\_\_\_\_\_  
**Maria Catarina Chitolina Zanini, Dra. (UFSM)**

  
\_\_\_\_\_  
**Rafaela Vendruscolo, Dra. (IFFAR)**

  
\_\_\_\_\_  
**Mario Riedl, Dr. (FACCAT/RS)**

Santa Maria, RS  
2017

## **DEDICATÓRIA**

A mim e aos que lerem.

## AGRADECIMENTOS

Sou grata àqueles que, incondicionalmente, aguardaram a construção desta pesquisa, em especial:

- à Deus e seu filho amado Jesus Cristo pela efervescência produzida em minha vida;
- aos meus queridos Pais, Onilo e Ester, pelos ensinamentos e amor recíproco;
  - ao meu irmão Márcio, pela torcida afetiva única;
  - ao meu amado Emerson, pelo carinho, bondade e amor incondicional;
- aos nossos futuros filhos, que aguardaram até este momento para receber a bênção da vida;
  - aos meus familiares e amigos pela compreensão das ausências e encontros adiados;
  - ao meu orientador José Marcos pela paciência, persistência e sabedoria ímpar de ensinar;
- ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria, pela acolhida e acompanhamento administrativo singular;
- aos participantes das Festas de Padroeiros da Quarta Colônia pelo aceite de expor seus sentimentos e vivências;
- à Universidade Federal de Pelotas, em especial a Faculdade de Administração e Turismo, pela autorização e confiança docente;
- e a mim mesma, pela persistência e seriedade com que conduzi tamanho desafio, mesmo que tal feito possa ter inibido outras vivências e desafios tão importantes quanto.

## RESUMO

### AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS

AUTORA: Caroline Ciliane Ceretta  
ORIENTADOR: José Marcos Froehlich

O estudo das representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, no centro do estado do Rio Grande do Sul mostra que na perspectiva territorial do desenvolvimento, as dimensões culturais e identitárias são singularidades fundamentais para a construção social do território, as quais sobrelevam valores subjetivos recíprocos que nem sempre atendem ao sentido mercadológico e de consumo turístico. Como parte da cultura e identidade do território, as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia são manifestos oriundos da matriz religiosa Católica Apostólica Romana que fortalece os vínculos identitários e estimula a coesão social no território. Assim, este estudo tem como objetivo principal analisar as representações sociais manifestadas nas festas de padroeiros, buscando compreender se e como elas constituem aspectos identitários e distintivos no processo de construção social do território Quarta Colônia. Especificamente, os objetivos buscam a) identificar quais elementos culturais presentes nas festas de padroeiros são reconhecidos pelos participantes diante do momento festivo e sua matriz religiosa instituída ao longo do tempo no território; b) investigar como os elementos culturais presentes nas festas de padroeiro são parte dos sentidos acionados que compõem as representações sociais entre os participantes da festa; e, c) interpretar as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, evidenciando como elas constituem a dimensão cultural e identitária do território. Metodologicamente, o estudo identifica-se como uma pesquisa qualitativa e interpretativista de investigação, caracterizada como um estudo de caso junto às festas dos padroeiros São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico e Santos Anjos da Guarda. Como resultado, as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia são oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana também identitária do território porque, em primeiro lugar existe nas festas de padroeiros uma força social legitimada na fé e devoção aos santos trazidos da Itália, no envolvimento comunitário, na tradição festiva e na comida da festa. Estes elementos culturais reconhecidos entre os participantes das festas de padroeiros formam os conteúdos do conjunto de sentidos que compõem as representações sociais das festas de padroeiros da Quarta Colônia. Oriundos da matriz religiosa identitária do território, estas representações sociais manifestam valores recíprocos voltados à solidariedade, à ajuda mútua, à compaixão, à gratidão, à submissão aos ensinamentos do Catolicismo Romano, à veneração aos santos, entre outros sentimentos que se revelam, formando os sinais diacríticos que demarcam as especificidades da Quarta Colônia, recursos importantes a se considerar nas atuais perspectivas territoriais do desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Cultura. Festas de Padroeiros. Religião. Representações sociais. Território.

## ABSTRACT

### **SOCIAL REPRESENTATIONS OF THE PARTIES FOR PATRON SAINTS OF THE QUARTA COLÔNIA/RS**

AUTHOR: Caroline Ciliane Ceretta

ADVISOR: José Marcos Froehlich

The study of social representations at the patron saints parties of the Quarta Colônia in the center of the state of Rio Grande do Sul shows that in the territorial perspective of development, cultural and identity dimensions are fundamental singularities for the social construction of the territory, which surpass subjective values reciprocal relations that do not always meet the market and tourist consumption. As part of the culture and identity of the territory, the social representations at the Quarta Colônia patron saints are manifest from the Roman Catholic Apostolic religious matrix which strengthens the identity bonds and stimulates social cohesion in the territory. Thus, this study has as main objective to analyze the social representations manifested in patron saint parties, trying to understand if and how they constitute identity and distinctive aspects in the process of social construction of the Quarta Colônia territory. Specifically, the objectives seek a) to identify which cultural elements present in the parties of patron saints are recognized by the participants before the festive moment and its religious matrix instituted over time in the territory; B) to investigate how the cultural elements present in patron saint parties are part of the senses that make up the social representations among the participants of the party; and, c) to interpret the social representations in the feasts of patron saints of the Quarta Colônia, evidencing how they constitute the cultural and identity dimension of the territory. Methodologically, the study identifies itself as a qualitative and interpretative research, characterized as a case study at the festivals of the patrons of São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico and Santos Anjos da Guarda. As a result, the social representations at the feast days of patron saints of the Quarta Colônia originate from the Roman Catholic Apostolic and also the territory's identity because, in the first place, there is a social force legitimized in the faith and devotion to the saints brought from Italy, Community involvement, festive tradition, and party food. These cultural elements recognized among the participants of the patron saint festivities form the contents of the set of meanings that make up the social representations of the feast days of patron saints of the Quarta Colônia. The social representations of the religious identity matrix of the territory show reciprocal values aimed at solidarity, mutual help, compassion, gratitude, submission to the teachings of Roman Catholicism, veneration of the saints, among other sentiments that are revealed, forming the Diacritical marks that demarcate the specificities of the Quarta Colônia, important resources to consider in the current territorial perspectives of development.

**Keywords:** Culture. Parties for Patron Saints. Religion. Social representations. Territory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Igreja Matriz São Roque e o Salão Paroquial da sede do município de Faxinal do Soturno .....	33
Figura 2 – Capela Nossa Senhora do Monte Bérico e o Salão Comunitário de Val Veronês ..	34
Figura 3 – Capela Anjo da Guarda e o Salão Comunitário de Santos Anjos .....	34
Figura 4 – Representações das estruturas de reciprocidade .....	85
Figura 5 – Participantes da Festa de São Roque contando sobre as desavenças enquanto faziam bolachas e descascavam batatas .....	140
Figura 6 – Preparação da comida para a Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico.....	144
Figura 7 – Preparação da sopa de agnolini e a organização das saladas na Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico .....	146
Figura 8 – Os sinais de fé e devoção diante dos preparativos da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda .....	148
Figura 9 – Os representantes das comunidades com os padroeiros para a procissão e a bênção dos alimentos no altar durante a missa de São Roque .....	158
Figura 10 – Encenação da aparição de Nossa Senhora do Monte Bérico na comunidade de Val Veronês .....	161
Figura 11 – A imagem do padroeiro Santos Anjos da Guarda sendo retirada do altar .....	166
Figura 12 – Procissão dos anjinhos da guarda na Festa dos Santos Anjos da Guarda .....	167
Figura 13 – A produção de cucas da Festa dos Santos Anjos da Guarda.....	176
Figura 14 – Expressões de afetividade e ajuda mútua nas Festas de São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico e Santos Anjos da Guarda, respectivamente.....	178
Figura 15 – Estruturas complexas de reciprocidade .....	179
Figura 16 – Estrutura elementar das reciprocidades nas festas de padroeiros da Quarta Colônia/RS.....	179



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1.1	PROBLEMÁTICA DE PESQUISA .....	18
1.2	OBJETIVOS DO ESTUDO .....	24
1.3	ASPECTOS METODOLÓGICOS .....	25
1.4	ESTRUTURA DA TESE .....	35
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO 1 - AS PERSPECTIVAS TERRITORIAIS DO DESENVOLVIMENTO E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS</b> .....	38
2.1	AS INSUFICIÊNCIAS DO DESENVOLVIMENTISMO E A PERSPECTIVA TERRITORIAL .....	38
2.2	TERRITÓRIO E CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE .....	50
2.3	CULTURA E RELIGIÃO NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DO TERRITÓRIO.....	58
2.4	A ELABORAÇÃO TEÓRICA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS .....	68
2.5	RECIPROCIDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS .....	79
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO 2 - O TERRITÓRIO QUARTA COLÔNIA E AS FESTAS DE PADROEIROS</b> .....	90
3.1	ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E ATUAIS DA QUARTA COLÔNIA .....	90
3.2	AS DIMENSÕES CULTURAIS IDENTITÁRIAS DA QUARTA COLÔNIA .....	99
3.3	A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DAS FESTAS DE PADROEIROS NA QUARTA COLÔNIA.....	111
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO 3 - AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS</b> .....	124
4.1	FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA: ONTEM E HOJE.....	126
<b>4.1.1</b>	<b>Elementos culturais identitários das festas de padroeiros</b> .....	138
4.2	OS SENTIDOS DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA .....	153
<b>4.2.1</b>	<b>A fé e a devoção nas festas de padroeiros da Quarta Colônia</b> .....	155
<b>4.2.2</b>	<b>O envolvimento comunitário, a tradição e a comida das festas de Padroeiro na Quarta Colônia</b> .....	168
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	182
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	188
	<b>APÊNDICE A – ROTEIRO ORIENTADOR DE ENTREVISTAS</b> .....	198
	<b>APÊNDICE B – QUADROS REPRESENTATIVOS DOS PARTICIPANTES DAS FESTAS DE PADROEIROS</b> .....	199
	<b>APÊNDICE C – CATEGORIAS ANALÍTICAS E OS ELEMENTOS DE OBSERVAÇÃO DAS FESTAS DE PADROEIROS NA QUARTA COLÔNIA, RS.</b> 202	

# 1 INTRODUÇÃO

Desde que as noções de desenvolvimento foram discutidas como parte de um ideal atingível após o término da 2ª Guerra Mundial, as sociedades capitalistas usufruíram de um conjunto de ideias desenvolvimentistas oriundas da industrialização propagada no século XIX<sup>1</sup>. Promovidas pelos países do eixo Europa-Estados Unidos, os ideais do progresso e crescimento econômico entre os países centrais se expandiram mundialmente sob a declaração de que o desenvolvimento econômico também era possível a todos os países capitalistas que se encontravam na condição de periferia. Para tal, era preciso que os países periféricos ou subdesenvolvidos conseguissem superar determinadas etapas do desenvolvimento<sup>2</sup> até que suas sociedades pudessem usufruir do pleno desenvolvimento econômico, assim como os países centrais já usufruíam (ROSTOW, 1974).

Neste cenário, o início do século XX se mostrava marcado por crises socioeconômicas acentuadas com a expansão da industrialização nos países centrais e seus efeitos maléficos distribuídos sobre as massas populacionais, dependentes do trabalho, do progresso e do crescimento econômico promovido pela Revolução Industrial. A noção de desenvolvimento subvertida ao ideal atingível de crescimento econômico e de industrialização hegemônica para os países fora do eixo central Europa-Estados Unidos foi uma reação formal para acalmar os mercados fragilizados e ao mesmo tempo legitimar o liberalismo econômico vigente entre os países capitalistas (BRESSER-PEREIRA, 2016).

Os ideais desenvolvimentistas disseminados nos países periféricos expandiram-se através dos planos de nacionalismo econômico, também chamado plano do desenvolvimentismo, o qual tinha como objetivo assegurar aos países periféricos ou retardatários do desenvolvimento, a assistência política e econômica mediante a política intervencionista de contenção dos desequilíbrios do sistema, controle do capital estrangeiro, abastecimento de produtos manufaturados, além de subsídios financeiros, incentivos à industrialização e à competitividade internacional (BRESSER-PEREIRA, 2016).

---

<sup>1</sup> As primeiras formas históricas do capitalismo na Europa do século XIX foram coordenadas pela economia de mercado e seu modelo liberal econômico construiu um mercado interno sólido de industrialização bem-sucedido na Inglaterra, Bélgica e França, especialmente. Em seguida, os Estados Unidos e a Alemanha completariam os países centrais que haviam realizado a revolução industrial tendo por base a estratégia desenvolvimentista (BRESSER-PEREIRA, 2016).

<sup>2</sup> A Teoria *Rostowiana* sobre o desenvolvimento econômico foi uma das principais teorias nas décadas de 1950 e 1960 e tinha o propósito de influenciar os países capitalistas que não estavam em pleno desenvolvimento econômico. As etapas a serem superadas por todas as sociedades eram a passagem da sociedade tradicional; as condições para a decolagem; a decolagem propriamente dita; a marcha para a maturidade e a era do consumo de massa (ROSTOW, 1974).

Entre os anos de 1950 e 1960, as primeiras formas do Estado desenvolvimentista se mostravam autoritárias e conservadoras, não havendo espaço para questões sociais e a democracia, o que marcou o fenômeno do desenvolvimentismo como uma realidade mundial estruturada em forma de estado. Atribuiu-se ao progresso e ao crescimento econômico, as únicas formas de se atingir o desenvolvimento entre os países capitalistas (PEREIRA, 2011).

Na América Latina, o desenvolvimentismo deu origem ao modelo nacional-desenvolvimentista, que submetia diretamente os países periféricos ao imperialismo industrial dos países desenvolvidos até que a industrialização e o pleno desenvolvimento também fossem atingidos. Neste modelo, o financiamento externo e o papel preponderante do estado na superação da pobreza e do subdesenvolvimento formavam a base ideológica do plano desenvolvimentista (BRESSER-PEREIRA, 2016).

Em meio aos economistas e cientistas políticos, as explicações da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) consideravam que somente a industrialização iria resolver os problemas econômicos que surgissem à medida que os países fossem superando as fases do capitalismo, tendo o Estado a função de estar acima e a frente das classes sociais para assegurar o caminho do desenvolvimento e seus ideais econômicos (PEREIRA, 2011).

No entanto, a ideia do desenvolvimentismo que se alastrou entre os países centrais e periféricos, inserindo-se nos discursos e ações dos cidadãos comuns, no Estado, nos organismos internacionais e nas corporações transnacionais foi enfraquecendo ao longo da década de 1970. Isso aconteceu em função das críticas que surgiam ao modelo do desenvolvimentismo disseminado entre os países e as crises socioeconômicas associadas ao plano e a dependência econômica dos países considerados periféricos (SACHS, 1995). Além disso, o plano do desenvolvimentismo propagado na América-Latina tinha o intuito de desviar as atenções dos atores políticos sobre as necessidades fundamentais da sociedade, sob o pretexto de concentrá-las no abstrato, como ocorreu com os investimentos, as exportações e o crescimento econômico (FURTADO, 1996).

No início dos anos de 1980, além de novas ideologias neoliberais no cenário internacional, o abismo socioeconômico crescente entre os países centrais e os periféricos resultou no afastamento definitivo das ideias do desenvolvimentismo ligado ao crescimento econômico, trazendo à tona discussões e novos sentidos ao desenvolvimento, buscando-se substituir o adjetivo “subdesenvolvido” para “em desenvolvimento” e sua identificação como parte de um processo de construção social que contemplasse os direitos humanos da sociedade como um todo (ALMEIDA; BLÓS, 1997; SILVA, 2014).

As novas concepções sobre o sentido do desenvolvimento possibilitariam valorizar diferentes dimensões socioeconômicas, culturais e psico-sociológicas presentes nas realidades sociais dos países, nações e territórios, não atribuindo ao aspecto econômico o único sentido de uma sociedade ser ou não desenvolvida.

Para Harvey (1992) as crises socioeconômicas desencadeadas com o modelo desenvolvimentista resultaram em mudanças conjunturais que aproximaram as medidas adotadas em nome do capitalismo, até então, de uma economia mais flexível e descentralizada politicamente, capaz de valorizar novos aspectos qualitativos ligados às iniciativas públicas internas de cada País. Com isso, a ampliação do sentido do desenvolvimento visualiza nas iniciativas municipais, a oportunidade de encontrar junto aos sujeitos locais, estratégias para uma nova construção social, onde os recursos qualitativos do desenvolvimento estariam vinculados diretamente às elaborações culturais e identitárias dos territórios.

Nesse aspecto, o sentido territorial de desenvolvimento busca na construção social do território, a valorização de aspectos culturais construídos na longa trajetória sócio-histórica de formação, o fortalecimento dos vínculos culturais, afetivos e cognitivos entre os sujeitos e a valorização de aspectos subjetivos e culturais específicos do próprio lugar (PECQUEUR, 2005). Os espaços físicos e sociais dos municípios são valorizados enquanto território, resultantes de uma construção social que além de possuir uma base física de vivência de moradores locais, também sobreleva os elementos culturais, memórias, identidades e suas representações sociais (JOVCHELOVITCH, 2013; SABOURIN, 2009).

Na perspectiva territorial do desenvolvimento as dimensões culturais são um dos principais fundamentos para a construção social do território, pois é na realidade cotidiana que as elaborações culturais de raízes históricas, os sentimentos de comunidade e as configurações sociais mostram valores subjetivos e ações que formam as representações sociais do território.

Nas representações sociais manifestadas em meio às vivências cotidianas estão o conjunto de valores subjetivos humanos que por meio das interações sociais expressam os sentimentos que as identificam, por vezes presentes entre os laços de proximidades, afetividades, familiaridades e saberes vivenciados entre os moradores locais. Para Pecqueur (2005), estes valores encontrados nas interações entre os sujeitos tanto podem fortalecer os vínculos comunitários como estimular a valorização de produtos e serviços locais. Além disso, os elementos culturais e identitários presentes nos territórios podem expandir as habilidades e capacidades individuais e coletivas de moradores locais, compondo parte dos

conteúdos subjetivos que redimensionam e qualificam o sentido territorial do desenvolvimento na sociedade (SABOURIN, 2009; VEIGA, 2001).

Nas diferentes dinâmicas da realidade social, o conjunto de elementos culturais e identitários que se manifestam através do acesso ao simbólico<sup>3</sup> são parte das representações sociais da realidade vivenciada, pois no processo de construção social do território, tais valores subjetivos humanos são resultantes de crenças, predileções morais, aspectos cognitivos, sentimentos afetivos e sociabilidades dos sujeitos, servindo de substrato simbólico às representações sociais manifestadas (BERGER; LUCKMANN, 2014; JODELET, 2001; SABOURIN, 2011).

No Brasil, as abordagens territoriais do desenvolvimento a partir da construção social do território estão sendo construídas a partir de incentivos governamentais de diversificação produtiva; junto às iniciativas de descentralização política; nos espaços institucionais de discussões socioeconômicas e nas iniciativas de valorização de atividades culturais (CAZELLA, 2012). Para tal, o desafio é encorajar os municípios a valorizar e transformar a realidade social onde vivem, buscando articulações horizontais de desenvolvimento para que os moradores locais se tornem participantes ativos do processo e animadores das oportunidades reivindicadas por eles mesmos no território (SABOURIN, 2011).

Nestas condições, as dimensões da realidade, tais como as sociais, ambientais, culturais e religiosas ou outras são fundamentais para acionar as iniciativas territoriais de desenvolvimento. Os conteúdos culturais específicos que são elaborados, reconhecidos e apropriados pelos moradores locais irão compor o conjunto de valores identitários e distintivos no processo de construção social do território, cujas dimensões culturais são sobrelevadas como parte dos recursos identitários e distintivos do território, ao mesmo tempo em que servem de substrato para sua valorização (PECQUEUR, 2005; SABOURIN, 2009). Os recursos culturais específicos reconhecidos pelos moradores locais são também formadores dos elementos culturais identitários e importantes para a perspectiva territorial do desenvolvimento, pois as representações sociais manifestadas valorizam características de vivências comunitárias, de afetividades, de solidariedades e de proximidades construídas ao longo do tempo no seu território de vivência.

---

<sup>3</sup> Os elementos simbólicos são as exclamações, relações, palavras, gestos e ritos existentes na vida social. Essas expressões, traduzidas por um grupo revelam as ações e reações de instintos, de personalidade, de relações recíprocas, de sentimentos e identidades. Assim, palavras, saudações ou mesmo presentes trocados são como símbolos representativos de algo ou alguém e se referem às crenças que animam a fé, inspiram confissões, interdições, afetividades, solidariedades, hospitalidades, entre outros (MAUSS, 2003).

Na perspectiva teórica de Moscovici (2015) as representações sociais, originadas no pensamento *Durkheimiano* sobre as representações coletivas, passariam a ser visualizadas na sociedade como produtoras de um fenômeno complexo e dinâmico, resultante de crenças, interações, trocas, comunicações e mobilidades presentes entre os sujeitos ou grupos sociais como parte de suas representações sobre a realidade social vivenciada. Para Moscovici (2015), a representação social é um processo de produção do conhecimento que acontece sobre estruturas sociais e cognitivas locais, populares, ou seja, sociais, que difere da ideia *durkheimiana* de que as representações coletivas eram como forças coletivas, ideias que cimentavam e conferiam sentido as sociedades quando delas se liberavam para assumir outra natureza. Assim, o pensamento de Moscovici (2015) busca romper com ideias de representações coletivas, aprimorando o pensamento de Durkheim (2000) no entendimento de que as representações não são de outra natureza, senão parte da própria natureza dos grupos sociais que as criam, dependendo sua eficácia prática e simbólica de sua inserção nas diversas sociedades que existem no interior da sociedade maior, não podendo ser ultrapassadas, mas vivenciadas na realidade social.

Mesmo que a cultura ocidental contemporânea possa ter, de certa forma, diminuído a importância da dimensão religiosa na vida social, essa continua exercendo a função privada e social sobre crenças e devoções dos sujeitos com o ser superior que acreditam existir (MESLIN, 2014). Na religião Católica Apostólica Romana, por exemplo, a fé aos santos de devoção além de fortalecer os vínculos afetivos entre os devotos e o Deus da sua crença, também encontram na transcendência produzida nos atos sagrados da religião, a familiaridade com conteúdos existenciais da realidade subjetiva. Esta procura reconhecer coisas, objetos, símbolos<sup>4</sup>, nuances afetivas, cognitivas, psicológicas e o próprio sentido existencial da vida (MESLIN, 2014).

Para Moscovici (2001; 2015) é na construção contínua e fluida da realidade cotidiana que as representações sociais aparecem como parte de elaborações simbólicas construídas singularmente, cujas manifestações dos sujeitos, com suas atividades e relações com o objeto-mundo, tanto servem para definir os contornos culturais e identitários, como para traduzir o pensamento e suas interações entre si e com os objetos que os afetam no mundo onde vivem.

---

<sup>4</sup> Os símbolos são como “pedaços da realidade social mobilizada pela atividade criadora de sujeitos sociais para dar sentido e forma as circunstâncias nas quais eles se encontram” (JOVCHELOVITCH, 2013, p.66). Estes pedaços estão inseridos numa teia de significados já construídos, sendo, portanto, sobre e dentro desta teia que o sujeito recria o que já está presente, com a tarefa de elaborar uma permanente tensão entre o mundo construído e seu esforço para ser um sujeito pertencente a tal mundo.

Quando as representações sociais são duradouras e amplamente difundidas entre os membros de uma comunidade, suas expressões podem resultar de um conjunto de elementos culturais e identitários que se ocupam de objetos como a religião, a mitologia e as ideologias para legitimá-las sob diferentes aspectos. Para Durkheim (2000) a religião era a essência produtora da sensação “parte-todo”, geradora de vínculos sociais nos momentos de coesão coletiva representados por celebrações, missas ou festividades religiosas, onde os sujeitos experimentavam e vivificavam a sua própria existência na efervescência dos atos coletivos compartilhados.

No entanto, as representações oriundas da dimensão cultural religiosa são vistas por Moscovici (2015) como parte de um conjunto de subjetividades resultantes de objetos e ações simbólicas ancoradas numa base social que se aproxima do fato social total<sup>5</sup> (MAUSS, 1974). Quando resultam de uma herança cultural de matriz religiosa reconhecida pelos grupos sociais a que se sentem pertencentes, as representações sociais expõem aspectos que rememoram e acionam, de tempos em tempos, os momentos transcendentais dos ritos e atos sagrados vivenciados desde o passado, principalmente através de suas festividades comemorativas.

Nesse sentido, as representações sociais sobre as festas religiosas podem produzir conteúdos culturais valorativos da crença ao sagrado, enquanto parte de um conjunto de elaborações culturais e identitárias dos grupos e seu território de vivência (JOVCHELOVITCH, 2013). São nas interações sociais que as espontaneidades das expressões afetivas, religiosas, de solidariedade, de ajuda mútua ou outras podem construir valores subjetivos recíprocos, cujos conteúdos da vida social formam as representações sociais manifestadas naquela realidade vivenciada. Por vezes, as interações sociais expressam valores subjetivos que vão além do sentido mercadológico ou de troca de bens e produtos, pois diante da complexidade e dinâmica da vida social, os sujeitos podem manifestar valores humanos, conteúdos e vivências cotidianas que extrapolam tal sentido.

Para Sabourin (2009), são nos ideais de uma economia mais humana que estão os aspectos solidários entre os sujeitos e objetos, ativando entre eles, vínculos sociais através de um desdobramento das relações recíprocas. Neste sentido, produz-se um conjunto de sentimentos que se manifestam em práticas de sentido comunitário, de ajuda mútua, de solidariedade, de hospitalidade, de gratidão ou outros, capazes de expor entre os sujeitos

---

<sup>5</sup> O fato social total exprime instituições religiosas, jurídicas, morais, econômicas, entre outras; enfim, a mescla de toda a vida social formada por elementos de natureza diversa (MAUSS, 1974). Nesse sentido, Mauss (1974) supera a concepção de fato social de Durkheim (2000), à medida que introduz no conceito os aspectos simbólicos das relações.

envolvidos, valores humanos gratuitos e incondicionais de alegria, amizade, confiança, gratidão, piedade, justiça, fé, respeito e outros mais (SABOURIN, 2009). Para o autor, são nos momentos de evidências recíprocas nas relações humanas que são gerados a coesão social e fortalecidos os vínculos culturais de um grupo, uma vez que os sentimentos produzidos também representam parte das vivências dos sujeitos e sua construção social territorial.

Desde a década de 1990, algumas regiões do sul do Brasil colonizadas por imigrantes italianos estão acionando o conjunto de recursos culturais com características específicas que, além de compor a trajetória sócio-histórica de construção social do território em que vivem também promovem produtos e serviços locais para a divulgação e valorização do próprio lugar. É o caso do território conhecido como Quarta Colônia, no centro do estado do Rio Grande do Sul, que diante das transformações globais e a dinâmica cultural contemporânea, passou a valorizar seus recursos étnico-culturais e promover iniciativas em nome do desenvolvimento sustentável entre os municípios que integram o território (FROEHLICH; ALVES, 2007).

Historicamente, a maioria do território que representa a atual Quarta Colônia foi uma das quatro Colônias<sup>6</sup> no Rio Grande do Sul que receberam imigrantes europeus<sup>7</sup> vindos do norte da Itália no final do século XIX para colonizar as terras devolutas e construir uma nova pátria no Brasil. Os imigrantes italianos trouxeram também características étnico-culturais herdadas desde o país de origem e vinculadas ao trabalho na lavoura, a organização familiar camponesa e a intensa vida religiosa ancorada no Catolicismo Apostólico Romano (SPONCHIADO, 1996; ZANINI, 2006).

No entanto, as circunstâncias da imigração e o início da colonização nas terras brasileiras foram marcadas por condições precárias de sobrevivência, epidemias, dificuldades para desenvolver a agricultura colonial e o enfrentamento de diversos conflitos nas tentativas de emancipações políticas<sup>8</sup>. Tais aspectos dificultaram o avanço social e econômico do território em

---

<sup>6</sup> Em 1875, o Rio Grande do Sul recebeu imigrantes italianos para colonizar as terras consideradas devolutas pelo Império no Sul do Brasil. Para tal, foram constituídos quatro núcleos coloniais de imigrantes italianos. Na Serra Gaúcha, o primeiro núcleo foi o de Caxias do Sul, o segundo foi Conde d'Eu (atual Garibaldi) e o terceiro, Dona Isabel (hoje Bento Gonçalves). Entre 1876 e 1877, outros imigrantes italianos chegariam à região Central do estado para constituir o quarto núcleo colonial junto às encostas da Serra de São Martinho e formar a *Cittá Nuova*, que logo passou a se chamar Colônia Silveira Martins, em homenagem ao Senador Gaúcho que apoiava o processo migratório para o Sul do Brasil. Este núcleo constituiu a Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; SPONCHIADO, 1996).

<sup>7</sup> Naquela época, a Europa em meio à expansão do capitalismo e suas forças liberais viram enfraquecer o poder da Igreja Católica e como medida reversiva, buscou nas correntes migratórias europeias, alternativas de revitalização das forças católicas conservadoras (BIASOLI, 2010).

<sup>8</sup> Embora o governo brasileiro buscasse transformar a Colônia Silveira Martins em município, tal como aconteceu com as demais colônias no estado, os conflitos de emancipação política com o município de Júlio de Castilhos impediam sua efetivação. Em 1882, a Colônia Silveira Martins foi desmembrada e passou a pertencer



meados do século XX, motivando parte da estagnação da Colônia perante as demais colônias de imigração italiana instaladas no Rio Grande do Sul (BENEDUZI, 2008; NEUMANN, 2003).

Apesar das tentativas de emancipação da então Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana, somente a partir dos anos de 1950 é que as iniciativas isoladas entre os pequenos distritos do território resultaram nas atuais composições político-administrativas de nove municípios no território Quarta Colônia. A fragmentação política do território ao longo de sua colonização, a pouca condição mercadológica dos pequenos municípios e seus distritos, afetados também pelo processo de modernização conservadora da agricultura brasileira nos anos de 1960 desencadeou um quadro carente de condições socioeconômicas competitivas, inclusive para o desenvolvimento dos mercados regionais produtivos próximos (SANTIN, 1986; SILVEIRA et al., 2012).

Todavia somente após os acontecimentos socioculturais de comemoração do centenário da Imigração Italiana no Brasil no ano de 1975, as transformações socioeconômicas vivenciadas nos anos de 1980 e as iniciativas de descentralização política no início dos anos de 1990, que a Quarta Colônia encontrou alianças governamentais para efetivar estratégias de desenvolvimento no território com seus próprios recursos específicos locais.

Com isso, a mobilização dos recursos naturais e culturais catalisaria ações integradas para a construção de uma nova realidade social em nome do desenvolvimento (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012). Tais iniciativas decorreram da criação do Consórcio de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (CONDESUS) que buscou dar maior visibilidade ao território a partir de um conjunto de projetos e ações políticas articuladas e fortalecidas no âmbito territorial.

A intenção do Consórcio foi superar as dificuldades socioeconômicas e os limites administrativos e políticos entre as municipalidades, a fim de realizar um conjunto de projetos que pudessem acionar o desenvolvimento sustentável de forma cooperada e oficialmente representativa (FAGAN, 2015). Desse modo, os municípios-membros do CONDESUS passaram a reivindicar junto ao território a valorização de recursos locais com atributos identitários e distintivos para constituir a diferença qualitativa do território, motivar o consumo de produtos turísticos e valorizar aspectos culturais específicos da Quarta Colônia (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; VENDRUSCOLO, 2009). A formação sócio-histórica do território tornou-se um dos principais elementos culturais simbólicos

---

em parte aos municípios de Santa Maria, Júlio de Castilhos e Cachoeira do Sul. A sede da ex-Colônia Silveira Martins passou a pertencer ao distrito de Santa Maria (NEUMANN, 2003; SPONCHIADO, 1996).

reivindicados entre os moradores locais, utilizando-se de narrativas que contam a trajetória de colonização dos imigrantes italianos no território, seus aspectos culturais e o modo de vida.

## 1.1 PROBLEMÁTICA DE PESQUISA

Parte das iniciativas políticas-administrativas pensadas para a Quarta Colônia passaram a prospectar e valorizar, seletivamente, alguns recursos culturais herdados desde a origem do processo de imigração italiana no território, a fim de elaborar estratégias territoriais de desenvolvimento, pensadas a partir de incentivos ao consumo turístico de produtos e serviços locais (FAGAN, 2015). Entre os recursos locais escolhidos para compor atratividades turísticas estão às paisagens rurais; a arquitetura colonial; a culinária típica de herança italiana; a religiosidade vinculada ao culto católico apostólico romano; o sentimento de italianidade<sup>9</sup>, entre outras manifestações étnico-culturais encontradas no território.<sup>10</sup> Além destes, os aspectos históricos da colonização italiana que se sustentam no mito de origem e da colonização no território são acionados e rememorados entre os descendentes em sinal de fortalecimento dos vínculos sociais e da cultura italiana no território (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; VENDRUSCOLO, 2009).

No entanto, as iniciativas políticas de valorização da cultura territorial incentivadas pelo CONDESUS passaram a priorizar estratégias de divulgação que atendessem significativamente o caráter multiétnico dos municípios, a fim de projetar turisticamente o território junto aos recursos culturais e identitários, incluindo manifestações culturais de origem alemã, portuguesa e afrodescendentes presentes no território. Todavia, as estratégias de divulgação revelaram certa predileção aos apelos identitários da colonização italiana predominante no território, principalmente captadas em torno das festividades.

Para Froehlich e Vendruscolo (2012), estas festividades são singularidades geradoras de momentos privilegiados de sociabilidade e identidade coletiva, proporcionando encenações e reproduções do presente e do pretérito num espaço fértil para a construção identitária do território. Junto às diversas festividades características do território aparecem as festas religiosas, tais como as festas de santos e padroeiros, os eventos de caráter político-

<sup>9</sup> A italianidade é acionada como uma das narrativas identitárias do território, valorizada no apelo étnico de origem comum e rememorada diante do cenário arquitetônico e paisagístico, da religiosidade, das manifestações festivas, da gastronomia típica e do saber-fazer local (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; ZANINI, 2006).

<sup>10</sup> Apesar da divulgação da Quarta Colônia se sustentar na narrativa identitária da trajetória da colonização italiana no território, a cultura alemã, afrodescendente e portuguesa existente nos municípios também são reivindicadas estrategicamente pelo CONDESUS como parte da identidade multicultural e étnica da Quarta Colônia. Porém, estes vínculos étnico-culturais com a Itália provocam constantes e dificultosas negociações políticas sobre as projeções identitárias territoriais (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

administrativos municipais, formados por feiras comerciais, exposições e aniversários de emancipações política dos municípios, bem como as comemorações sobre a produção agrícola do território, visualizadas na Festa do arroz, da soja, do moranginho, da batatinha, entre outras (KEGLER, 2011; VENDRUSCOLO, 2009). Porém chama a atenção o fato de que em cada uma das comunidades formadas por descendentes de imigrantes italianos são comuns as festas de padroeiros, cada localidade com suas festividades e santo de devoção, homenageado anualmente em meio às devoções trazidas da Itália (CESCA, 1975).

Embora no início da imigração as festas religiosas foram a única forma de expressão social permitida pela Igreja entre as famílias de imigrantes nas comunidades, a presença do catolicismo romano entre os descendentes segue constituindo parte elementar das elaborações culturais e identitárias das comunidades e do próprio território ainda vivenciadas.

No passado, sob a ordenação da Igreja Católica, as primeiras festas religiosas de santos e padroeiros na Quarta Colônia aconteciam em um único domingo de cada comunidade, mas seus preparativos dos festejos aos santos de devoção duravam alguns dias, motivo do qual reuniam a comunidade em torno do sagrado. Apesar das dificuldades econômicas no início da imigração italiana no território, as famílias dos primeiros imigrantes realizavam suas festas de padroeiros em forma de mutirão, contando com a ajuda mútua de vizinhos, amigos e familiares do próprio povoado e de comunidades próximas.

Para Silva (2015) a realização da festa do padroeiro era um sinal de agradecimento aos santos católicos pelas proteções e sobrevivência diante das dificuldades na nova pátria, além de garantir a socialização entre os membros da comunidade fora do ambiente doméstico e do trabalho na lavoura. Por isso, a socialização nas comunidades dos primeiros imigrantes iniciava em torno das construções dos pequenos capitéis, das Capelas e da Igreja Matriz, servindo de referência religiosa e também social entre os membros da comunidade no território.

Atualmente, as festas de padroeiros seguem acontecendo nas localidades e continuam organizadas pelos membros das comunidades que participam<sup>11</sup> das festas, trabalhando de forma solidária e voluntária diante da crença no sagrado e ensinamentos religiosos da Igreja Católica presente na Quarta Colônia.

Por outro lado, novas festividades também características da Quarta Colônia passaram a ser seletivamente mobilizada pelo CONDESUS para servir de estratégia de divulgação do

---

<sup>11</sup> No decorrer desta tese, o termo “participantes” se refere aos membros da comunidade que trabalham voluntariamente na festa.

território através da atividade turística, constituindo estes eventos festivos, uma parte singular da cultura na Quarta Colônia. A maioria destas festividades é promovida por órgãos públicos, entidades representativas e empresas privadas que se utilizam da prática de eventos para divulgar e comercializar produtos e serviços locais ou então servir de cobertura midiática para a visibilidade do território (KEGLER, 2011).

Entre os recursos culturais e identitários acionados para dar publicidade às festividades da Quarta Colônia aparece a culinária local<sup>12</sup>; o sentimento de italianidade rememorado entre os descendentes nos encontros familiares e eventos culturais; as encenações e desfiles temáticos que contam a trajetória dos imigrantes italianos; a religiosidade vivificada na crença ao culto católico e seus santos de devoção; o caráter familiar das festividades diante da presença de ex-moradores que mantêm laços afetivos com as localidades de origem; e o cenário bucólico das pequenas localidades do território, cada qual com suas construções religiosas e comunidades no entorno (FROEHLICH, 2002; FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; KEGLER, 2011).

Essas e outras características fazem parte do mapa festivo da Quarta Colônia, distintivamente comercializado como um conjunto de festividades identitárias do território com significativa estetização e espetacularização da cultura local, pois muitas vezes se prestam a atender mais ao consumo de produtos e serviços turísticos do que propriamente enaltecer os aspectos culturais e identitários das comunidades e suas representações sociais manifestadas.

Nos trabalhos de Vendruscolo (2009), Kegler (2011) e Froehlich e Vendruscolo (2012), muitas festas que foram acionadas estrategicamente no território apresentaram algumas destas características encontradas, sendo formadas por feiras comerciais, exposições, comemorações política-administrativas municipais, eventos gastronômicos e sociais, festas de produtos agrícolas locais, jantar-bailes e festas de carnavais. Porém, enquanto muitas dessas festividades servem de estímulo para o consumo turístico nas estratégias utilizadas pelo CONDESUS para dar visibilidade e cobertura midiática ao território, outras sequer aparecem entre as estratégias de desenvolvimento pensadas para o território, mesmo que constituam parte valorativa da cultura do território. É o que acontece com as festas de padroeiros, que mesmo sendo parte das singularidades vinculadas ao território e realizadas na maioria das comunidades dos municípios não estão presentes nas narrativas políticas institucionalizadas

---

<sup>12</sup> Neste estudo, o termo culinária local envolve os saberes-práticos de produção e consumo de alimentos de um determinado grupo social que na temporalidade se transformam num componente essencial da construção social da identidade territorial (VENDRUSCOLO, 2009).

que se dispõem a reconhecer e divulgar tais festividades como parte dos elementos culturais e identitários da Quarta Colônia.

No estudo de Kegler (2011) sobre as festividades contemporâneas na Quarta Colônia, a significativa espetacularização nas festas foi atribuída às estratégias sociopolíticas adotadas para atender à construção e projeção identitária do território, facilitar a midiaticização dos processos comunicativos que circulam na sociedade e promover o turismo de eventos na Quarta Colônia.

Apesar das festas religiosas constituírem parte da cultura do território e aparecerem em expressiva quantidade, Kegler (2011) não as considerou como parte do seu foco investigativo, pois para ela, as festas religiosas se mostram menos mercadológicas e turísticas que as demais festividades escolhidas em seu estudo. Porém, observou a autora que até mesmo as festas de caráter religioso já não resistem ao apelo midiático e de mercado, tornando-se cada vez mais similares às demais festas realizadas na Quarta Colônia (KEGLER, 2011).

No entanto, mesmo que as festas de padroeiros tenham sido transformadas ao longo do tempo, pelas ações coletivas de curso imprevisível entre os sujeitos e as inter-relações que se estabelecem na dinamicidade da cultura, preliminarmente nos perguntamos neste estudo se as Festas de Padroeiros não apresentam outros sentidos que extrapolam os aspectos mercadológicos e de consumo turístico frequentemente acionados nas festas da Quarta Colônia, valorizando outros aspectos herdados a partir da matriz religiosa Católica Apostólica Romana, tão presente na identidade do território? Dessa maneira, quais os sentidos que as representações sociais manifestam a partir das festas de padroeiros, enquanto expressões e conteúdos das vivências comunitárias, elementares para uma perspectiva territorial de desenvolvimento?

Anterior aos propósitos mercadológicos e de consumo pensados turisticamente para as perspectivas territoriais do desenvolvimento, as elaborações culturais que se manifestam nas interações vivenciadas são reveladoras dos sentidos que compõem as representações sociais nas festas dos padroeiros da Quarta Colônia. Tais sentidos dão origem a valores subjetivos de reciprocidade característicos de atos de solidariedade, ajuda mútua, gratidão, confiança, doação, voluntariedade, entre outros que, ao longo dos anos são parte dos elementos culturais das comunidades e seus territórios de vivência (MOSCOVICI, 2015; TEMPLE, 2003).

Nas festas de padroeiros, estes valores subjetivos aparecem como expressões e sentimentos humanos de solidariedade, de gratidão, de amizade, confiança, de alegria, obediência, poder, submissão, respeito entre pessoas, os quais são valores ligados à

reciprocidade, oriundas de valores sagrados e profanos que tanto identificam como distinguem as festas religiosas de outras festas existentes no território.

Desse modo, as representações sociais sobre as festas de padroeiros manifestam-se em meio à experiência religiosa, que para Durkheim (2000) correspondia à experimentação da oposição relacional do sagrado e do profano, a partir de expressões valorativas de uma matriz religiosa construída em torno de elementos opostos que servem de base para as divisões entre os grupos sociais, as relações e interações estabelecidas entre si, com a natureza e o espaço de vivências. Assim, Durkheim (2000) considerava a experiência religiosa como um oposto entre as coisas sagradas, formada pelas crenças, práticas, mitos e ritos, representações e ações que os interditos protegem e isolam, e as coisas profanas, que os interditos se aplicam, mas que devem permanecer longe das coisas sagradas (MENEZES, 2012). Neste aspecto, os aspectos sagrados estariam ligados aos valores da crença, da fé, dos rituais e cerimônias religiosas de oração, enquanto os aspectos profanos estariam ligados às festividades e às atrações, às comidas da festa, às bebidas, às danças, às cantorias, entre outras diversões (MENEZES, 2012).

Nas festas religiosas, as dimensões do sagrado e do profano, mesmo de sentidos opostos, além de manter a identidade da festa religiosa são acontecimentos simultâneos, pois o sagrado está diretamente ligado às práticas que lhes são devotadas, num movimento constante qualitativo que tanto distingue como identifica as festas religiosas, seus elementos culturais e suas representações sociais. Ou seja, uma origem social e lógica que pertence a todos os fenômenos religiosos, pois na origem das representações estão formas e classificações sociais (DURKHEIM, 2000; MENEZES, 2012; OLIVEIRA, 2012).

Neste sentido, as representações sociais manifestam-se em meio ao conteúdo cultural e identitário das festas de padroeiros, pois expressam valores religiosos exaltados somente entre a comunidade que prepara e vivencia a festa; ou seja, para além da “festa na comunidade” está a consideração efetiva da vivência da “comunidade em festa” (CHAMPAGNE, 1977). Por isso, apesar das estratégias políticas atuais da Quarta Colônia incentivarem a promoção de diversas festividades mobilizando parte da dinâmica sociocultural local, as festas de padroeiros estão numa condição identitária ainda carente de investigação e de reconhecimento perante as iniciativas territoriais pensadas em nome do desenvolvimento. Poucos estudos remetem-se as festas de padroeiro na Quarta Colônia, a exemplo de Chiamulera (2010), que se propôs a abordar a composição de identidades através das performances produzidas nas Festas de Capela no município de Silveira Martins. Para a autora, as festas de Capelas caracterizam-se uma manifestação festiva comum dos grupos sociais pertencentes as

comunidades rurais e que se dedicam a prestar homenagem ao santo padroeiro da comunidade. Estes espaços são privilegiados porque deles emergem memórias que reconstróem um passado colonial e fundamentam-se numa origem mítica, motivo do qual a autora propôs o mapeamento de 5 delas, com o intuito de compor um quadro festivo e contemplar a dimensão do cotidiano (CHIAMULERA, 2010).

Como os elementos culturais e identitários das festas de padroeiros são também parte da construção social da realidade, as festas possuem representações sociais oriundas da matriz religiosa legitimada ao longo da formação sócio-histórica da Quarta Colônia, pois esta continua mobilizando fortemente as comunidades locais nas celebrações festivas religiosas. Desse modo, as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia são parte da cultura e identidade territorial criada na própria festa, pois se as festas de padroeiros pouco têm servido aos apelos mercadológicos espetacularizados e ao consumo turístico, provavelmente acionam outros valores subjetivos construídos desde a matriz religiosa presente nas comunidades que participam das festas de padroeiros no território.

Nesse sentido, pode-se perguntar se a importância e permanência das festas de padroeiro na Quarta Colônia são resultantes dos sentidos que acionam e compõem as elaborações culturais e identitárias do território? Através das representações sociais sobre as festas de padroeiros podem ser reconhecidos um conjunto de valores subjetivos oriundos das práticas de reciprocidades que simbolicamente fortalecem e mantêm os pilares fundamentais da construção e coesão social do território até o presente?

Portanto, diante de uma abordagem territorial que se dispõe a mobilizar diferentes dinâmicas sociais na concepção e perspectiva do desenvolvimento, em que as construções sociais são portadoras de sentidos de uma cultura identitária capaz de abarcar não só uma condição mercadológica, é que o problema de pesquisa sintetiza-se no seguinte questionamento: *de que modo as representações sociais presentes nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, legitimadas em torno de uma matriz religiosa manifestam-se e contribuem para fortalecer os vínculos identitários e estimular a coesão social no território?*

Compreende-se que as Festas de Padroeiros são portadoras de elementos culturais legitimados numa matriz religiosa católica apostólica romana presente na construção social do território, e mesmo que as estratégias pensadas em nome do desenvolvimento da Quarta Colônia tenham estimulado a proliferação de festas vinculadas à espetacularização e ao consumo mercadológico turístico, as festas de padroeiro possuem um conjunto de conteúdos culturais que compõem suas representações sociais. Ou seja, as representações sociais manifestadas são oriundas das elaborações culturais e identitárias construídas na Quarta

Colônia ao longo dos anos. A partir da consideração de que as representações sociais sobre as Festas de Padroeiros reafirmam valores subjetivos resultantes de um conjunto de expressões manifestadas durante as interações sociais vivenciadas nas festas, é que se configuram os objetivos deste estudo.

## 1.2 OBJETIVOS DO ESTUDO

O objetivo principal deste estudo é *analisar as representações sociais manifestadas nas festas de padroeiros, buscando compreender se e como elas constituem aspectos identitários e distintivos no processo de construção social do território Quarta Colônia.*

Para atender ao objetivo principal são propostos os seguintes objetivos específicos:

a) *identificar quais elementos culturais presentes nas festas de padroeiros são reconhecidos pelos participantes diante do momento festivo e de sua matriz religiosa instituída ao longo do tempo no território;*

b) *investigar como os elementos culturais presentes nas festas de padroeiro são parte dos sentidos acionados que compõem as representações sociais entre os participantes da festa;*

c) *interpretar as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, evidenciando como elas constituem a dimensão cultural e identitária do território.*

Na condução dos objetivos, pressupõe-se que os elementos culturais e identitários das festas de padroeiros na Quarta Colônia revelam valores subjetivos ligados à matriz religiosa de culto Católico Apostólico Romano que, mesmo diante das transformações socioeconômicas da evolução humana, usufruem de uma construção social da realidade que reivindica de tempos em tempos, um conjunto de sentidos para compor as representações sociais nas festas de padroeiro e no próprio território. Com isso, as representações sociais manifestadas sobre as Festas de Padroeiros são também parte da identidade territorial, pois foi a partir da matriz religiosa Católica Apostólica Romana instituída no território, que as comunidades construíram ao longo do tempo suas negociações políticas, transformações econômicas, identidades, distintividades, vivências e representações sociais.

Assim, o interesse pelo estudo das representações sociais sobre as Festas de Padroeiros está associado à singularidade dos elementos culturais e identitários da Quarta Colônia e sua fruição de sentidos presente nos conteúdos étnico-culturais instituídos em torno de uma matriz religiosa que construiu socialmente o território de tal maneira que ainda hoje segue sendo



parte da vida das comunidades, independente dos apelos midiáticos e de mercantilização criados politicamente para acionar os recursos específicos em nome do desenvolvimento.

### 1.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS

A exposição metodológica do estudo é composta pelos principais procedimentos e técnicas escolhidas para conduzir a investigação e a área de estudo que integra os locais de pesquisa de campo e as Festas de Padroeiros escolhidas.

O método de abordagem escolhido foi predominantemente qualitativo<sup>13</sup>, servindo para a compreensão de aspectos subjetivos e interpretativos oriundos do universo teórico-prático adotados na investigação (FLICK, 2013; TRIVIÑOS, 2011). Neste aspecto, a pesquisa prestou-se ao estudo das representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, considerando evidências captadas em meio aos conteúdos e práticas que compõem a realidade social do território.

Com relação à finalidade pretendida, o estudo se caracteriza como investigação aplicada porque responde primordialmente ao problema investigativo e contempla o plano de alcance temporal longitudinal, pois as observações *in loco* da pesquisa ocorrem antes, durante e depois das festas, no período compreendido entre o segundo semestre de 2015 e o ano de 2016. Quanto à profundidade, a pesquisa é inicialmente do tipo exploratória, em função da estratégia de verificar informações preliminares sobre a viabilidade do estudo e, num segundo momento, caracteriza-se pelo aprofundamento descritivo, para que possam ser descritas as informações observadas e recolhidas com segurança e clareza os fatos relevantes para a pesquisa (GIL, 1999).

A investigação também se caracteriza como um estudo de caso, pois diante dos fenômenos da realidade social em sua complexidade e profundidade, o pesquisador não possui controle sobre o mesmo (GRAY, 2012; YIN, 2010). Como uma investigação intensiva, tanto na amplitude como na profundidade<sup>14</sup> dos locais de pesquisa de campo, o uso de múltiplas fontes de evidências pressupõe o uso da técnica de triangulação, tanto para a coleta como na análise dos dados. Desse modo, a análise dos dados coletados resultou do uso de observações

---

<sup>13</sup> Mesmo predominando aspectos qualitativos, alguns enfoques quantitativos de informações e dados também estiveram presentes para situar e compensar possíveis limitações ao longo do processo de investigação (TRIVIÑOS, 2011).

<sup>14</sup> A amplitude é no sentido de buscar ser a mais abrangente possível sobre o fenômeno e a profundidade refere-se à questão da temporalidade (BRADACZ, 2005).

participantes, entrevistas semiestruturadas, análise documental e alguns aspectos de natureza oportunista que surgiram ao longo da investigação qualitativa nos locais de pesquisa.

Assim, o estudo das representações sociais nas Festas de Padroeiros da Quarta Colônia apresenta-se como um estudo de caso do tipo múltiplos casos<sup>15</sup>, os quais foram delimitados e definidos a priori como condição intrínseca da investigação qualitativa. A unidade analítica do estudo é composta pela Festa do Padroeiro São Roque, localizado na sede do município de Faxinal do Soturno; pela Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, na localidade de Val Veronês e pela Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda, na localidade de Santos Anjos, todas estas pertencentes a Paróquia São Roque localizada no município de Faxinal do Soturno, um dos 9 municípios que compõem a atual Quarta Colônia.

Nos procedimentos metodológicos, a coleta de dados aconteceu em dois momentos principais, sendo um deles focado na coleta dos dados secundários, do tipo bibliográfico e documental, e o outro na coleta dos dados primários da pesquisa empírica, isto é, no local de campo (GRAY, 2012; TRIVIÑOS, 2011). Os dados primários foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas (APÊNDICE A) e da observação participante. O uso de entrevistas com informantes-chaves<sup>16</sup> das festas foram também cotejadas por uma abordagem etnográfica<sup>17</sup>. Assim, a entrevista semiestruturada e a observação participante compõem a forma privilegiada de diálogo e interação social, aproximando as relações sociais, tanto à luz como à sombra da realidade que se buscou investigar, isto é, das festas de padroeiros. Com isso, a linguagem captada nas entrevistas e na observação participante entre os interlocutores<sup>18</sup> serviu para perceber os sentidos das representações sociais, pois as expressões, práticas, diálogos, sentimentos e formas de condutas formam os conteúdos, os sentidos e as manifestações acionadas em torno de uma determinada realidade vivenciada (MOSCOVICI, 2015).

Para compor uma quantidade satisfatória de entrevistas semiestruturadas foi usada a amostragem autogerada conhecida como *bola de neve*, desencadeada mediante um processo

---

<sup>15</sup> Outros autores que tratam sobre esta metodologia de pesquisa se referem a abordagem de casos múltiplos como sinônimos aos termos “casos múltiplos” (GIL, 1999) e “multicasos” (TRIVIÑOS, 2011). Neste estudo, todos os termos referidos também serão admitidos como sinônimos.

<sup>16</sup> Os informantes-chaves foram os entrevistados e os membros da comunidade que tiveram algum tipo de envolvimento com as festas, em diferentes momentos, tais sejam os coordenadores das festas, os festeiros e colaboradores diretamente envolvidos com os preparativos da festa. Estes informantes-chaves foram referenciados neste estudo principalmente com os termos participantes e interlocutores.

<sup>17</sup> Inserida na família das metodologias interpretativas, a etnografia consiste na descrição de um sistema de significados culturais de um determinado grupo, objetivando a atenção especial sobre a conduta dos sujeitos e membros do grupo (BRADACZ, 2005).

<sup>18</sup> Para a compreensão e diferenciação das transcrições das entrevistas e os diálogos captados nos mesmos termos em que foram pronunciados, as fontes cursivas serão apresentadas através do uso caligráfico do tipo itálico apresentadas nos resultados da investigação.

de referência inicial para sequencialmente produzir a seleção dos interlocutores, os quais foram sondados para serem incluídos nas entrevistas que aconteceram antes, durante e após a realização das Festas de Padroeiros. O momento de finalizar a coleta de dados aconteceu quando houve repetições dos dados coletados, configurando justaposições de aspectos comuns das expressões e vivências que caracterizaram as representações sociais nas Festas de Padroeiros da Quarta Colônia.

Dessa forma, as entrevistas semiestruturadas iniciaram pelo coordenador da Festa de Padroeiro<sup>19</sup> e na sequência se disseminavam entre os demais participantes, até que se atingisse um resultado satisfatório de dados, independente da quantidade de entrevistados. Além dos interlocutores que fizeram parte das entrevistas surgiram outros participantes que foram apenas observados ou mesmo minimamente indagados durante o período de investigação, a fim de dirimir eventuais dúvidas e controvérsias nos fatos narrados. Os interlocutores foram chamados pelo termo ‘participantes’ das Festas de Padroeiros e desempenhavam as atividades de coordenador geral, festeiros<sup>20</sup> e colaboradores. Além destes interlocutores, foram incluídos como participantes os membros eclesiais que estavam envolvidos diretamente com as atividades festivas. Eram padres, diáconos e ministros religiosos das localidades investigadas, que além de responsáveis pelas atividades religiosas da festa também atuavam nas decisões envolvendo os preparativos, as atrações e as atividades em torno da comida da festa. No Apêndice B, estão representados os quadros 1, 2 e 3, referentes aos interlocutores que fizeram parte da pesquisa empírica, com suas iniciais fictícias<sup>21</sup>, os papéis exercidos nas festas e a idade de alguns deles<sup>22</sup>.

Durante as entrevistas optou-se por conversas informais e diálogos livres para estabelecer maior confiança entre os participantes e assegurar maior liberdade para fluência das narrativas. Em termos de registros quantitativos, o total de horas gravadas durante as entrevistas nos locais de pesquisa de campo empírico foram de aproximadamente 11 horas e 24 minutos. Destas, 5 horas e 10 minutos foram obtidas com os participantes da Festa de São Roque na sede do município; 3 horas e 9 minutos, com os participantes da Festa da Nossa

---

<sup>19</sup> A coordenação da Festa de Padroeiro em cada comunidade é feita por eleição do conselho da paróquia e da Capela, assumindo por 2 anos a presidência do conselho e também das festas religiosas.

<sup>20</sup> Festeiro é a pessoa escolhida entre os membros do conselho para coordenar um setor de serviços da Festa de Padroeiro, a exemplo do setor de bolachas, de cucas, de carnes, de doces e de louças que eram anunciados pelo coordenador geral.

<sup>21</sup> As iniciais fictícias dos interlocutores são para resguardar o sigilo das fontes.

<sup>22</sup> De alguns participantes não foram solicitados à idade porque eram parte dos diálogos informais e das observações participantes que aconteceram durante os preparativos das festas, não participando das entrevistas semiestruturadas.

Senhora do Monte Bérico, na localidade de Val Veronês e 2 horas e 24 minutos, com os participantes da Festa dos Santos Anjos da Guarda, na localidade de Santos Anjos. A observação participante aconteceu durante praticamente todos os dias em que havia atividades na igreja matriz, nas capelas e no salão comunitário aonde aconteceriam às festas de padroeiros.

Com relação ao período de tempo dedicados ao acompanhamento das Festas de Padroeiros nos locais de pesquisa de campo, optou-se por iniciar a coleta de dados através da observação participante na Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda, em formato de estudo piloto, totalizando 27 horas de participação da pesquisadora, distribuídos em 8 dias, no ano de 2015, o que serviu de parâmetro na escolha metodológica para as investigações que aconteceriam no ano seguinte.

No ano de 2016, o acompanhamento na Festa do Padroeiro São Roque totalizou 56 horas e 30 minutos de observação participante, distribuídos em 16 dias de participação. Na Festa da Padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico, a observação participante foi de 39 horas e 30 minutos, distribuídas em 9 dias de participação. Na Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda no ano de 2016, o acompanhamento das atividades foi de 60 horas de participação, distribuídas em 14 dias de observação participante. Assim, o período de observação participante entre os anos de 2015 e 2016 junto aos locais de campo empírico totalizou 42 dias de observação participante e, 11 horas e 24 minutos de entrevistas semiestruturadas.

O propósito de acompanhar as atividades em diferentes dias e horários foi para imergir no contexto social e religioso das Festas de Padroeiro, a fim de obter maior fidelidade dos dados coletados, inserção nas atividades festivas e conviver com a realidade das festas de padroeiros e seus participantes (SABOURIN, 2009). A intenção de efetivar as negociações por parte da pesquisadora culminou em mudanças de estratégias e adaptações para atender aos interesses dos interlocutores e os da própria pesquisadora. Por isso, foi necessário a autorização dos coordenadores do evento para acompanhar e interagir junto aos preparativos das festas que aconteciam no salão paroquial, na Igreja ou na Capela das localidades escolhidas.

Na coleta de dados primários, os instrumentos usados para coletar dados foram documentos originais sobre a origem e narrativas sócio-históricas das festas nas localidades, o roteiro orientador de entrevista semiestruturada, os registros das observações participantes em notas de campo, para descrição do cenário observado, o registro das interlocuções, o registro fotográfico para a obtenção de impressões e ampliações do estudo e as gravações das entrevistas em formato descritivo. Para a coleta de dados secundários, os instrumentos foram

compostos no conjunto de obras científicas, documentos e registros obtidos no manuseio dos materiais bibliográficos e a partir do recurso tecnológico da *internet*.

A documentação legal para a realização da pesquisa empírica foi assegurada no uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido o qual está amparada na Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 196/1996 para pesquisas com seres humanos, disponível na *home page* da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, 2016).

Com relação às análises, interpretações e discussões sobre os dados coletados, o estudo cercou-se das possibilidades analíticas do tipo documental, de conteúdo, de discurso e descritiva para que a triangulação dos dados pudesse delinear a pesquisa em seus conteúdos subjetivos, aproximando-os na compreensão das representações sociais nas festas de padroeiros. Assim, a análise documental em materiais originais, não editados, serviu ao levantamento de fotografias, folhetos, cadernos de receitas, entre outros, enquanto a análise de conteúdo serviu à interpretação do conteúdo das mensagens e a captação de características cognitivas e afetivas do sentido simbólico das interações sociais (MARTINS, 2008). Na análise de discurso, o desafio foi construir interpretações, pressupondo a captura do sentido oculto, das invisibilidades e interações. Na análise descritiva, as anotações de campo e as entrevistas formatariam os conteúdos narrativos das Festas de Padroeiros.

À luz do referencial teórico delinear-se as duas categorias analíticas principais e seus elementos de observação, pois a intenção foi a aproximação da realidade social do campo empírico para poder conduzir as análises do estudo. Neste aspecto, partiu-se da compreensão de Durkheim (2000) sobre o fenômeno religioso para o entendimento de que na oposição do sagrado e do profano estavam as concepções existenciais da religião, enquanto divisão bipartida da realidade vivenciada nas festas religiosas.

A sensação de parte-todo vivenciada nos ritos e cultos religiosos produz a efervescência festiva, isto é, o conjunto de sentimentos e emoções uníssonas entre os membros de um grupo que, ao mesmo tempo em que os faz sentirem-se parte de um todo mais amplo, os induz ao vínculo social (MENEZES, 2012). Por isso, os elementos sagrados e profanos das expressões religiosas eram concebidos em conjunto, pois só existiria o sagrado se houvesse o profano e vice-versa. Assim, a continuidade das festas de padroeiro na Quarta Colônia encontra no sentido religioso, as dimensões do sagrado e do profano que compõem os conteúdos das representações sociais das festas de padroeiros na Quarta Colônia, pois diante da matriz religiosa identitária da Quarta Colônia, configurou-se também a construção social do território e suas elaborações culturais.

Nesse sentido, a primeira categoria analítica se refere à dimensão do sagrado, constituindo como parte dos elementos de observação, o conjunto de atos e rituais sagrados voltados as expressões de religiosidade e suas manifestações de caráter sagrado, isto é, pertencentes a um Deus. Estes elementos da dimensão do sagrado são presenciados em meio as expressões linguísticas e corporais da crença; o ato de beijar e tocar imagens e objetos santos; os rituais da missa, da procissão, das ofertas; os sinais de devoção e fé; as orações em torno dos símbolos objetivados da fé; as conversações sobre a crença no sagrado e as legitimações produzidas em torno da vida religiosa, as doações de bens, produtos e serviços em nome do sagrado, entre outros.

A segunda categoria analítica é formada na oposição referencial à dimensão do sagrado, configurando a dimensão do profano que compreende os aspectos festivos, atrativos e preparativos em torno da comida da festa, dos jogos, danças, entre outros. Entre os aspectos profanos observados nas festas religiosas estão às práticas de mutirão; as atividades de salão e cozinha; a ajuda mútua na prestação de serviços; o trabalho voluntário; as ações de limpeza, decoração e organização do salão comunitário, os jogos, as brincadeiras, as reuniões dançantes, entre outros. Especialmente, os preparativos em torno da comida da festa<sup>23</sup> são também observados nas hierarquias da preparação dos alimentos e serviços de alimentação; nas conversações sobre ingredientes, quantidades e sabores dos alimentos; nas decisões sobre quantidade, receitas, tempo de preparação e hierarquias de trabalho; os diálogos e gestos produzidos em torno das atividades; namoros; danças; piadas e observações jocosas e maliciosas, entre outros códigos percebidos nas interações vivenciadas (APÊNDICE C).

Embora essas categorias e seus elementos de observação serviram apenas como referência analítica, estas não são um fim em si, pois outros aspectos emergem do campo empírico trazendo consigo novos elementos observáveis, respaldados pela dinamicidade da realidade social e seus conteúdos culturais e identitários. Todavia, a partir das categorias analíticas identificadas, direciona-se o olhar para o reconhecimento dos principais elementos culturais e seus sentidos produzidos junto às festas de padroeiros, pois entre as dimensões do sagrado e do profano, estão as crenças, os símbolos, as práticas, os valores, as memórias e as expressões que compõem as representações sociais. Como as dimensões do sagrado e do

---

<sup>23</sup> O termo “comida da festa” refere-se ao conjunto de alimentos apropriados e transformados pelos membros da comunidade para compor os cardápios das festas de padroeiros, ao mesmo tempo em que retratam parte da cultura alimentar do território Quarta Colônia. O sentido da comida da festa usado neste estudo se aproxima da concepção de Damatta (1986) o qual identifica ser a comida um saber ritualizado, de apropriação e valorização do alimento, dotada de regras sagradas, comunhão e comensalidade e reveladora de identidades quando é escolhida sobre os demais alimentos.

profano são apresentadas apenas como referencial para conceber as categorias analíticas muito dos elementos observados durante as Festas de Padroeiros na Quarta Colônia são partes de um todo oriundo das dimensões cultural e identitária do território.

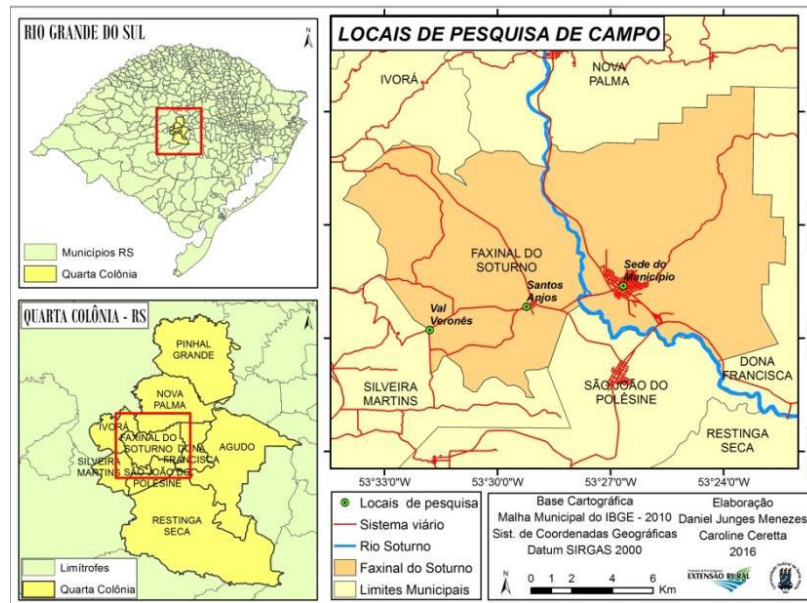
Com isso, a evidência das dimensões do sagrado e do profano se aproxima fundamentalmente da noção de representações sociais de Moscovici (2015), no entendimento de que os sujeitos participantes das festas de padroeiro compartilham um conjunto de representações sociais que dão sentido aos interesses, ações e práticas manifestadas na própria dinâmica social, resultante de um esforço coletivo construído ao longo do tempo que legitima a crença no território que eles mesmos produziram (MOSCOVICI, 2015).

Com isso, a Quarta Colônia, no centro do estado do Rio Grande do Sul configura-se na área de estudo escolhida para a realização da pesquisa e se apresenta como um território construído por aspectos físicos e sócio-históricos representativos de uma cultura identitária instituída em torno da matriz religiosa herdada desde a Itália (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; VENDRUSCOLO, 2009). Assim, as Festas de Padroeiros são as unidades analíticas presentes nas manifestações religiosas de culto Católico Apostólico Romano e oriundas de uma herança étnico-cultural que segue reconhecida e reivindicada continuamente desde os imigrantes italianos no início do processo migratório no final do século XIX (SANTIN, 1986; ZANINI, 2006).

No entanto, as festas de padroeiros da Quarta Colônia, não servem de repositório homogêneo de expressões culturais dos municípios que formam o território Quarta Colônia, mas integram e transcendem um conjunto de realidades sociais, memórias, interações, valores, símbolos e expressividades que sobrelevam expressões culturais e identitárias presentes nos conteúdos que formam representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia. Por isso, o foco analítico sobre as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia representa a singularidade cultural e religiosa vinculadas à vida social dos imigrantes italianos e seus descendentes colonizadores.

Nesse sentido, as festas de padroeiros, como parte das manifestações culturais de signos e materialidades que remetem a sentidos que lhes são exteriores, isto é, de sentido social, também trazem ideologias e pensamentos de interesses daqueles que os servem, seja enquanto grupo social, comunidade, instituições ou outros, a fim de alcançar a legitimidade de um conjunto de sentidos que convém (BARROS FILHO; POMPEU, 2014). Assim, buscou-se direcionar o foco investigativo para três Festas de Padroeiros representativas, escolhidas entre as localidades que compõem a Quarta Colônia e que estão sinalizadas no Mapa 1 como a sede do município de Faxinal do Soturno e as localidades de Val Veronês e Santos Anjos.

Mapa 1 – Locais de pesquisa de campo na base cartográfica da Quarta Colônia, RS



Fonte: elaboração de Daniel Junges Menezes e Caroline Ceretta, 2016.

Nestes locais de pesquisa, a Festa de São Roque é realizada na sede do município de Faxinal do Soturno; a Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico acontece na localidade de Val Veronês e a Festa dos Santos Anjos da Guarda na localidade de Santos Anjos. Para a escolha dos locais de investigação foi considerado a proximidade entre as comunidades, especialmente limítrofes e pertencentes à Paróquia São Roque - referência tanto dos ensinamentos da religião católica apostólica romana na Quarta Colônia, como de devoção popular a São Roque<sup>24</sup>. Outro critério para a definição dos locais de pesquisa foi a formação dos primeiros povoados no início da colonização, pois tanto a sede do município de Faxinal do Soturno, como as localidades de Val Veronês e de Santos Anjos estão entre os principais núcleos de povoados que receberam diversas famílias de imigrantes durante o povoamento, por volta dos anos de 1880 e 1885. Estas localidades foram povoadas rapidamente pela imigração espontânea iniciada no Rio Grande do Sul<sup>25</sup> no final do século XIX, tornando-se referência comercial, industrial e escolar na época (CESCA, 1975; MARCUZZO, 1982; RUBIN, 1988).

<sup>24</sup> São Roque é considerado um santo protetor contra as pestes e doenças nas famílias e lavouras, comumente invocado entre os imigrantes e descendentes italianos na Quarta Colônia (CESCA, 1975; RUBIN, 1988).

<sup>25</sup> A imigração espontânea começou em 1882, a partir da liberação do governo imperial de D. Pedro II para atender ao pedido de vinda dos italianos que custeassem sua própria viagem rumo ao Estado ou mesmo, aqueles que estivessem dispostos a financiar sua imigração junto ao governo brasileiro. Entre os mais de 20 mil pedidos de passaporte para serem distribuídos nas quatro colônias de imigração no estado, Silveira Martins iniciou sua expansão e distribuição de lotes de terra pelas quebradas da Serra de São Martinho, fundando os núcleos de Vale Vêneto, Val Veronês, Ribeirão, Polêsine, Soturno, Geringonça, Dona Francisca e Núcleo Norte (CESCA, 1975).



Atualmente, a vida social em cada localidade, as moradias e os comércios locais parecem atribuir às vivências religiosas do catolicismo nas comunidades (Capela, Igreja, Casa Paroquial e o Salão Comunitário) o sentido referencial para as atividades sociais, festivas e culturais que seguem acontecendo no entorno habitual da Igreja, Capelas e Salões comunitários.

Nas figuras 1, 2 e 3 a seguir, estão os locais onde são celebradas as festas de padroeiros, também materializadas na Igreja Matriz, Capelas e salões comunitários. Na Figura 1 evidenciam-se os locais de celebração da Festa do Padroeiro São Roque, representados pela Igreja Matriz São Roque e seu salão paroquial na sede do município de Faxinal do Soturno. A capacidade de acolhida de visitantes é de aproximadamente 600 pessoas na Igreja e de 700 pessoas no Salão Comunitário para os serviços de almoços ou jantares. A sede do município é o polo regional de serviços, comércios e indústrias de médio e pequeno porte entre as demais municipalidades da Quarta Colônia (GUIMARÃES, 2011).

Figura 1 – Igreja Matriz São Roque e o Salão Paroquial da sede do município de Faxinal do Soturno



Fonte: registro fotográfico da autora, 2016.

Na Figura 2, a localidade de Val Veronês celebra a Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, cuja Capela de mesmo nome, tem capacidade para acolher 140 pessoas, enquanto o salão comunitário atende em almoços e jantares, cerca de 850 pessoas. A comunidade é formada atualmente por cerca de 60 moradores<sup>26</sup>. Na comunidade, a maioria dos moradores são idosos, porém muitos ainda atuam na agricultura familiar, sendo a atividade principal dos

<sup>26</sup> Na comunidade de Val Veronês, um fato curioso é que os moradores do lado esquerdo da estrada que passa em frente à Capela pertencem ao município de Faxinal do Soturno, totalizando 48 pessoas e 18 famílias, e os moradores do lado direito da estrada, isto é, no mesmo lado da Capela são cerca de 10 pessoas e pertencem ao município de Silveira Martins (PREFEITURA DE FAXINAL DO SOTURNO, 2016).

moradores em idade ativa. Na localidade de Val Veronês não há quase estabelecimentos comerciais, escolas ou indústrias, apenas residências e uma agroindústria de produtos alimentícios como cuca, pães, bolachas e *agnolini*.

Figura 2 – Capela Nossa Senhora do Monte Bérico e o Salão Comunitário de Val Veronês



Fonte: registro fotográfico da autora, 2015.

Já na Figura 3, está a Capela e o salão comunitário da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda na localidade de Santos Anjos. Na Capela Anjo da Guarda, a capacidade é de acolher cerca de 600 fiéis e no salão comunitário cerca de 900 visitantes para almoços e jantares festivos.

Figura 3 – Capela Anjo da Guarda e o Salão Comunitário de Santos Anjos



Fonte: registro fotográfico da autora, 2016.

A comunidade de Santos Anjos é formada por 249 moradores, num total de 91 famílias, dos quais 29 são crianças até 12 anos e 71 moradores com idade acima de 60 anos (PREFEITURA DE FAXINAL DO SOTURNO, 2016a). A localidade é o primeiro distrito do

município e possui pequenos comércios e indústrias ao longo de uma única avenida pavimentada, concentrando nela a maioria dos moradores locais. Além da agricultura familiar, a localidade possui duas indústrias familiares de móveis, uma fábrica de fumo em corda artesanal, uma ferraria artesanal, uma fábrica artesanal de velas, dois comércios de alimentação e algumas agroindústrias de pães,ucas e bolachas. Há uma sede social e esportiva, um posto de Saúde Pública Municipal e uma escola estadual de ensino fundamental.

Contudo, na sede do município de Faxinal do Soturno a festa do padroeiro São Roque é comemorada no dia 16 de agosto, sendo este oficialmente o padroeiro do município de Faxinal do Soturno (RUBIN, 1988). Na comunidade de Val Veronês, a festa da padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico é celebrada no dia 25 de agosto (MARCUIZZO, 1982), e na comunidade de Santos Anjos, a festa do padroeiro Santos Anjos da Guarda<sup>27</sup> é comemorada no dia 2 de outubro (SILVA, 2015).

#### 1.4 ESTRUTURA DA TESE

Além da problemática de pesquisa, dos objetivos pretendidos e dos aspectos metodológicos, esta tese está composta pelos capítulos 1, 2 e 3, as considerações finais e os elementos pós-textuais.

Desse modo, o Capítulo 1 trata sobre as perspectivas territoriais do desenvolvimento e as representações sociais, temas estes importantes para entender a construção social do território a partir da dimensão cultural. Nesse capítulo, as elaborações teóricas das representações sociais ajudam a compreender a construção social do território, pois ao permear a realidade cotidiana são parte das elaborações culturais que identificam e distinguem os grupos sociais e seus territórios de pertencimento. Em meio às especificidades encontradas nos territórios podem aparecer valores subjetivos humanos que reúnem características singulares presentes nas relações de reciprocidade, os quais não cabem nos limites das trocas interessadas de mercado. Neste aspecto, as representações sociais são manifestos com conteúdos culturais oriundos de uma matriz religiosa que configura a construção social do território, conteúdos estes fundamentais para uma perspectiva territorial de desenvolvimento.

---

<sup>27</sup> O padroeiro da localidade de Santos Anjos é visto em alguns documentos recentes como sendo os Santos Anjos da Guarda e em outros mais antigos como Anjo da Guarda. Neste estudo, será considerada a Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda.

O Capítulo 2 trata sobre a amplitude teórico-prática do estudo, apresentando o território Quarta Colônia, sua trajetória sócio-histórica e dinâmicas culturais e identitárias oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana, presente desde a imigração italiana no século XIX. A construção social do território deu origem às especificidades que identificam e distinguem o território, servindo de estratégias de visibilidade e reconhecimento junto às projeções territoriais de desenvolvimento. Como parte dos conteúdos étnico-culturais que formam a identidade territorial da Quarta Colônia, as festas de padroeiros seguem acontecendo no território desde o início da imigração, com conteúdos que compõem parte das representações sociais manifestadas entre os participantes das festas de padroeiros, que tanto servem para fortalecer os vínculos identitários como estimulam a coesão social no território.

No Capítulo 3, os resultados da investigação são apresentados no foco analítico direcionado para as festas do Padroeiro São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico e Santos Anjos da Guarda, compreendendo inicialmente as principais mudanças e permanências destas festividades no território, as quais revelam o conjunto de elementos culturais identitários das festas de padroeiros no processo de construção social do território. Num segundo momento, os resultados apresentam os sentidos acionados para compor as representações sociais e sua interpretação diante das evidências dos conteúdos culturais das festas e seu território, fundamentais para o fortalecimento dos vínculos identitários e o estímulo à coesão social nas atuais perspectivas territoriais de desenvolvimento.

Nas considerações finais são apresentadas a compreensão das representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, a partir da retomada da problemática investigativa e dos objetivos atendidos, os quais revelam ser as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana, fortalecedora dos vínculos identitários e distintivos no processo de construção social do território. A partir do reconhecimento dos elementos culturais presentes nas festas de padroeiros sendo a “fé e a devoção”, o “envolvimento comunitário”, a “tradição festiva” e a “comida da festa”, identificou-se os sentidos das representações sociais das festas de padroeiros da Quarta Colônia e sua origem ligada a matriz religiosa identitária do território.

Desse modo, obteve-se que as representações sociais revelam sentidos de conteúdos culturais oriundos da matriz religiosa ligados aos valores recíprocos, fortalecidos nas vivências cotidianas em meio a própria construção social do território. Com a despretensão de conclusão definitiva da tese, além das evidências de algumas limitações da investigação, sinaliza-se breves possibilidades de estudos futuros. Como parte dos elementos pós-textuais são apresentadas as fontes bibliográficas e documentais consultadas e os apêndices que

confirmam as condições normativas legitimadoras das informações e conhecimentos requeridos para esta tese.

## **2      CAPÍTULO    1    -    AS    PERSPECTIVAS    TERRITORIAIS    DO DESENVOLVIMENTO E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS**

Este capítulo inicial apresenta os principais aspectos teóricos da perspectiva territorial do desenvolvimento e as dinâmicas que se sobrepõem no processo de construção social do território, uma vez que a realidade social se compõe de um conjunto de valores e práticas cotidianas, interações sociais e interesses que ao longo do tempo se aproximam e se distanciam continuamente diante da construção dos sentidos e ações da realidade onde vivem.

A valorização dos sujeitos enquanto produtores e transformadores do território onde vivem os condicionam ao reconhecimento da existência de recursos naturais e culturais locais como parte de um conjunto de elaborações culturais que tanto os identifica como distingue entre si e dos demais territórios. A valorização destes recursos locais os torna recursos específicos, singulares e concebidos como valores subjetivos que os sujeitos reconhecem e elegem em meio a construção social da realidade e seus territórios de influências. Por vezes, estes valores subjetivos resultam de elaborações culturais e identitárias oriundas de uma matriz religiosa instituída ao longo do tempo e que de tempos em tempos reivindicam um conjunto de sentidos para compor as representações sociais do território.

Nesse aspecto, as representações sociais construídas além de fazerem parte da própria dinamicidade social do território servem ao fortalecimento dos vínculos identitários, ao mesmo tempo em que estimulam a coesão social, pois nas interações entre os sujeitos locais se manifestam os conteúdos culturais que expressam parte dos sinais diacríticos que irão compor as especificidades dos territórios.

### **2.1    AS    INSUFICIÊNCIAS    DO    DESENVOLVIMENTISMO    E    A    PERSPECTIVA TERRITORIAL**

O entendimento de que diversos fatores ao longo dos anos trouxeram rupturas e continuidades na evolução e sobrevivência da humanidade mostrou que diferentes interesses foram articulados para justificar as transformações que, por exemplo, a religião, a ciência e a economia desencadeariam na sociedade industrial entre os séculos XVIII e XIX.

Se na primeira fase de consolidação do capitalismo no século XVIII, os países centrais europeus canalizariam as finanças em investimentos de infraestrutura interna, no final do século XIX e início do XX, o modelo capitalista de produção e crescimento econômico

revelariam projeções mundiais (CAZELLA, 2012). Tais projeções estavam baseadas nos processos de acumulação de capital decorrentes da aceleração da indústria, no crescimento do comércio internacional, na produtividade do trabalho, entre outras transformações advindas com o uso do aço, da energia elétrica, dos combustíveis, da invenção do motor a explosão e da máquina a vapor (FURTADO, 1996).

Nos propósitos da modernidade e sua ideia de ruptura com o passado tradicional, a sociedade capitalista burguesa produziria mudanças nos padrões da sociedade e um crescimento econômico acelerado pela industrialização no eixo central – Europa e Estados Unidos. Na contramão deste crescimento econômico idealizado pelos países centrais, os países periféricos, vistos como subdesenvolvidos, enfrentariam um processo racionalizador de crescimento econômico, marcado por uma estrutura política baseada no modelo intervencionista do Estado chamado de desenvolvimentismo (BRESSER-PEREIRA, 2016; FURTADO, 1996).

Nesse sentido, as promessas de progresso e desenvolvimento para os países periféricos passaram a ser incentivadas pela industrialização e crescimento econômico, servindo estes, como base idealizadora para que os países do eixo Estados Unidos-Europa obtivessem pleno controle econômico sobre os países periféricos. Contavam, sobretudo, com a formação de oligopólios internacionais e a concentração de capital.

Para Veiga (2006), embora o crescimento industrial dos países capitalistas atingisse alguns países periféricos após a Segunda Guerra Mundial, como no caso do Brasil, as promessas de desenvolvimento como um ideal atingível via industrialização e crescimento econômico não foram suficientes para que os países periféricos tivessem acesso ilimitado aos bens materiais, culturais e às benesses do capitalismo como havia ocorrido entre os países ditos desenvolvidos.

Entre os membros da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL), o argentino Raúl Prebisch, o brasileiro Celso Furtado e o chileno Aníbal Pinto buscavam explicações sobre tais propósitos e as significativas diferenças do progresso técnico entre os países centrais (ricos) e periféricos (pobres). Além disso, os economistas da Cepal visualizavam nos países latinos, o crescimento da inflação como um problema estrutural que produzia gargalos diante da rigidez da oferta dos mercados internos periféricos; a necessidade de planejamento e protecionismo dos recursos internos dos países; as tendências ao desemprego, ao desequilíbrio externo pela inelasticidade das exportações dos países periféricos e a necessidade de substituição das importações via industrialização (PEREIRA, 2011).

Em meados dos anos de 1950, as críticas sobre o modelo do desenvolvimentismo mostravam que ao mesmo tempo em que os países desenvolvidos haviam produzido avanços tecnológicos, aumento de bens, serviços e produtos industrializados, os países periféricos apresentavam um crescimento significativo de exclusão social, comercial e industrial decorrente da dependência econômica e política dos ideais do desenvolvimentismo propagados (SACHS, 1995). Para o autor, era preciso inverter o sentido do desenvolvimentismo, priorizando o social no comando, o ecológico com as restrições necessárias para salvaguardar os recursos culturais e naturais e, por último, os interesses econômicos do capitalismo, numa lógica instrumental de ações (SACHS, 1995).

No entanto, tal lógica não ocorreu e as críticas à comissão cepalina notificavam a falta de análise sobre a natureza das relações de classe sobre o modo de produção capitalista, faltando à Cepal<sup>28</sup>, o estudo sobre a distribuição de renda. Entre as explicações cepalinas, surgiram algumas críticas ao desenvolvimentismo propagado para os países da América Latina, como fez o brasileiro Celso Furtado. Para ele, o subdesenvolvimento atribuído aos países fora do eixo central não permitia o alcance das mesmas formas de crescimento econômico dos países centrais, pois as bases estruturais nascidas no berço da industrialização eram diferentes daquelas dos países periféricos, inclusive no caso brasileiro (FURTADO, 1996). Em sua concepção, o plano desenvolvimentista desviava as atenções das necessidades sociais dos países periféricos sob o pretexto de que as desordens do sistema capitalista faziam parte dos óbices a serem removidos em nome do desenvolvimento.

As críticas do autor apontavam disparidades sociais crescentes nos países periféricos; o uso indiscriminado de recursos não renováveis; a concentração de renda nos países desenvolvidos; o aumento da pobreza; a dependência política e econômica; bem como, a pressão do crescimento populacional mundial que culminava na suspensão do próprio sistema capitalista tanto entre os países centrais como os periféricos (FURTADO, 1996). Por isso, a ideia de desenvolvimento era percebida por Celso Furtado como um mito, usado muitas vezes para desviar as atenções dos países periféricos sobre as reais necessidades da vida social e impedindo também os avanços da ciência, promovendo dependência ao pensamento hegemônico central e sua base ideológica para o capitalismo, não havendo preocupação com

---

<sup>28</sup> Apesar da Cepal não ter formulado uma teoria de investimentos ou mesmo de acumulação de capital, sua composição permitiu a construção de pensamentos econômicos e estruturais dos países latino-americanos, em especial do Brasil, independentemente das correntes teóricas disseminadas pelos países centrais que buscavam transpor suas teorias às realidades das nações mundiais (PEREIRA, 2011).



as estruturas sociais, as racionalidades substantivas da realidade e os valores humanos produzidos ao longo do processo (FURTADO, 1996).

Os ideais que guiaram o mito do desenvolvimento nos países periféricos eram parte de um prolongamento dos mitos que mantinham a ideia central de progresso desde a fase inicial do capitalismo industrial, seguindo no centro das discussões entre políticos e cientistas. Nesse aspecto, as teorias do desenvolvimento ficavam circunscritas à lógica dos meios, da criação técnica e confundidas com explicações do sistema produtivo emergente na sociedade industrial. Para Furtado (2000), a ideia de desenvolvimento deveria ter sido pensada como um processo de transformação da sociedade, em que o homem é um agente transformador capaz de utilizar os progressos técnicos e as inovações, mas também dotado de condições para usar sua racionalidade substantiva e gerar valores morais, religiosos, estéticos ou outros durante as transformações pretendidas para a sociedade.

As críticas ao modelo do desenvolvimentismo resultaram em intensos debates sobre o caráter conservador da modernização, cujo progresso técnico e o crescimento econômico, difundidos em nome do desenvolvimento, ao mesmo tempo em que geravam uma massa de excluídos, também aumentavam a desigualdade social entre trabalhadores, regiões e países. No Brasil, tais aspectos traziam à tona um conjunto de fatores econômicos determinantes da sociedade capitalista construída até então, ligados à herança histórica do escravismo e do latifúndio; a centralização patrimonialista e autoritária da cultura política brasileira; a dependência do capitalismo industrial e a pobreza em massa que produzia crises socioeconômicas (IVO, 2012).

Um dos maiores equívocos da ideia de desenvolvimento foi a associação do termo desenvolvimento ao crescimento econômico no período áureo do capitalismo nos anos de 1950 e 1960, sob as promessas de que o desenvolvimento econômico poderia ser alcançado entre os países periféricos aos moldes dos países centrais (FAVARETO, 2006). Tais ideais haviam produzido um hiato social de longa trajetória, que alicerçado no plano da modernização, obstruía o real sentido do desenvolvimento.

Para Favareto (2006) o desenvolvimento deveria ter sido pensado como um processo dinâmico, contínuo, aberto e preocupado com os términos de estoques de recursos culturais e naturais da sociedade. O pensamento econômico e social dominante negligenciava a possibilidade de término dos estoques de bens e recursos de uma nação, impedindo o estabelecimento de fluxos dinâmicos (capital social, humano, cultural e natural) e a valorização das instituições formadoras para que pudessem alcançar bem-estar e uma dimensão social justa (FAVARETO, 2006).

Em Sardar (1996), o projeto desenvolvimentista disseminado pelos países centrais tinha a intenção de fazer com que as nações não ocidentais abandonassem suas tradições, a religião e as “bagagens” culturais construídas em cada território, para alcançar o mesmo progresso e modernização dos países centrais desenvolvidos, pois na visão capitalista idealizada, o desenvolvimento econômico era o único meio de se atingir as benesses do capitalismo. Diante de tais aspectos, as polêmicas e controvérsias sobre os ideais do desenvolvimentismo em meio às crises nas nações capitalistas reservariam para os anos de 1980, novos sentidos ao termo “desenvolvimento”, principalmente porque o crescimento econômico havia produzido rumos diferentes nas nações, diante das intervenções políticas e os efeitos heterogêneos nas estruturas sociais internacionais (CAZELLA, 2012; CEPÊDA, 2012).

As crises do pensamento desenvolvimentista baseado na industrialização, urbanização e burocratização dos países periféricos foi aos poucos desconstruindo os ideais do desenvolvimentismo e sua modernização conservadora. Uma nova consciência intelectual sociopolítica apontava as insuficiências do plano do desenvolvimentismo e as falhas de um modelo econômico centralizador pensado hegemonicamente, tanto para os países centrais como os nominados periféricos. O resultado das sucessivas crises socioeconômicas decorrentes do plano de modernização para o desenvolvimento culminaria em iniciativas apoiadas na descentralização política, na valorização dos aspectos locais e na inclusão de outras dimensões, que não exclusivamente a econômica, como parte das estratégias de desenvolvimento repensadas em meio as singularidades culturais existentes nos diversos lugares e países (SACHS, 1995).

Com isso, a década de 1990 trouxe novas percepções sobre o termo desenvolvimento, numa visão de que outras dimensões que não exclusivamente pensadas para o valor econômico estariam servindo ao bem-estar humano e a sobrevivência. Para Veiga (2006) o fator qualitativo, pensado a partir da valorização das criatividades culturais e da própria morfogênese social deveria ser dependente de aspectos qualitativos das instituições e não exclusivamente das medidas quantitativas de renda, das riquezas ou mesmo dos indicadores sintéticos que se preocupam em indicar quais países eram vistos como pobres ou ricos, desenvolvidos ou subdesenvolvidos.

Nesse sentido, os avanços da comunicação e a preocupação internacional sobre a situação econômica e ambiental em crise trouxeram novas reflexões sobre o sentido do desenvolvimento na sociedade, redirecionando a dimensão econômica como uma das engrenagens de um todo que compõem o processo de desenvolvimento na sociedade. Desse

modo, as mudanças do sentido do desenvolvimento que surgiram nas décadas de 1980 e 1990 tinham diferentes adjetivações para o termo, tais como “integrado”, “endógeno”, “sustentável”, “regional” e “local”, buscando nestas referências, a valorização dos sujeitos locais na engrenagem do processo de construção da realidade e do desenvolvimento nos territórios. Assim, a ressignificação do termo “desenvolvimento” na sociedade trouxe a perspectiva territorial como uma das principais balizas para as mudanças e iniciativas pensadas para os territórios, onde os sujeitos deveriam ser protagonistas do próprio processo de desenvolvimento, identificando na realidade vivenciada, os recursos naturais e culturais capazes de alavancar projetos e programas locais de bem-estar e desenvolvimento (FROEHLICH, 1999; GUERREIRO, 1996).

Algumas oportunidades surgiram diante dos avanços da globalização, conduzidas por iniciativas públicas menos rígidas e contextualizadas às realidades locais, numa abertura política voltada para identificar novos projetos e iniciativas que reunissem diferentes dimensões, tais como a social, a cultural, a ambiental, a religiosa ou outras que não exclusivamente a econômica.

Para Featherstone (1996), as novas oportunidades da realidade social revelariam que o mundo parecia ser um só lugar diante do inevitável aumento da comunicação, da tecnologia e da informação entre nações, blocos e civilizações, formando assim, um espaço dialógico de expectativas de discordâncias, conflitos, perspectivas e não mais único de consensos e atividades padronizadas aos moldes de um bloco econômico ideológico e produtivo homogêneo.

As dificuldades de lidar com níveis ascendentes de complexidades culturais, dúvidas e anseios nas nações oportunizou novas aspirações por lugares voltados ao bem-estar social, por vezes traduzidos na sensação de “volta ao lar”, de “comunidade”, cujo sentido global e local se mostram indissociáveis, ao mesmo tempo em que se apresentam com diferentes dinâmicas valorizadas singularmente. Todavia, Featherstone (1996) reitera que jamais as diferentes condições sociais e culturais existentes no mundo globalizado serviriam para produzir um amálgama de conteúdo, de cultura comum, unificada e integrada, ou seja, de uma única identidade global.

Nesse aspecto, a reestruturação do pensamento econômico global, a valorização do sentido local, a participação dos sujeitos locais, as transformações econômicas e o ajustamento sociopolítico em torno do desenvolvimento são decorrentes das mudanças nos processos do trabalho, no crescimento mercadológico e nos padrões de consumo, na abertura

de novos nichos de mercado, na comunicação, na informação e na tecnologia de conexão global (FEATHERSTONE, 1996; FROEHLICH, 1999).

Com isso, o foco direcionado para a valorização dos espaços locais são parte das alternativas pensadas para a mobilização do potencial humano e a superação qualitativa das formas históricas de evolução e perspectivas de desenvolvimento. O novo momento favorece e oportuniza outras dinâmicas que não exclusivamente a econômica para o enfrentamento dos períodos de crises que a própria sociedade produz e vivência espontaneamente. Assim, cresceria junto às diferentes sociedades e seus espaços, outra perspectiva de desenvolvimento, baseada numa nova construção social da realidade, capaz de valorizar os aspectos culturais e identitários específicos do próprio território.

Para Abramovay (2007) o sentido do termo “território” envolve, além dos espaços físicos onde vivem os sujeitos, suas relações sociais e organizações complexas de articulação, construídas num longo processo de acumulação de vivências presentes nas dimensões sociais, materiais, subjetivas, comunicativas, étnicas, religiosas, entre outras, presentes na realidade.

Dullius, Froehlich e Vendruscolo (2008) visualizam a perspectiva territorial de desenvolvimento em locais com capacidade de promover interações sociais dinâmicas, valorizadoras de seus conteúdos culturais e identitários e capazes de usufruir de relações de comunidade, cujos aspectos subjetivos humanos aparecem entre as relações de reciprocidades construídas pelos sujeitos sociais ao longo do tempo. Tais relações oriundas de vínculos com o sentido recíproco (TEMPLE, 2003) são formadores dos laços de proximidade e afetividade entre os sujeitos locais, geralmente percebidos entre os membros de uma mesma comunidade de pertencimento. Tais relações subjetivas são capazes de qualificar produtos e serviços no âmbito local, além de mobilizar habilidades e capacidades para servirem de distintividade e especificidade dos recursos culturais valorativos da própria localidade e sua identidade territorial (PECQUEUR, 2005).

Nessa perspectiva, o território é visto como um processo de construção social, resultante de uma ação coletiva e em proximidade que, de forma concreta e abstrata apropriase do espaço, tanto físico como simbolicamente, condicionado por um conjunto de normas sociais e valores culturais resultantes da valorização de diferentes identidades pelos sujeitos locais em meio a construção social do território (FLORES, 2006; SILVEIRA et al., 2012).

A diversidade de interesses e dinâmicas socioambientais, presente no território forma a condição identitária e ao mesmo tempo distintiva, cujas transformações vivenciadas são resultantes de um conjunto de elementos culturais singulares oriundos das interações, decisões e racionalidades sociais reivindicadas continuamente pelos sujeitos em seu processo de

construção social (REIS, 2005). Assim, a mobilização social e a flexibilização dos processos produtivos nas últimas décadas permitiram que muitos territórios ressurgissem como oportunidade para atribuir novos sentidos ao “desenvolvimento”, cuja intenção é, sobretudo, valorizar outras dimensões, especialmente as culturais, em sinal de recusa aos aspectos unilaterais, rígidos, burocráticos e autoritários defendidos até meados da década de 1980 em nome de um ideal unívoco de desenvolvimento.

Como resultado das mudanças socioespaciais e político-institucionais do capitalismo nas sociedades pós-modernas<sup>29</sup>, o sentido territorial valoriza as iniciativas locais para construção social como alternativas de desenvolvimento nos territórios (HARVEY, 1992).

As primeiras evidências do pensamento territorial foram identificadas nos movimentos regionalistas e de retorno ao rural na França que haviam acontecido no final dos anos de 1960 e nas primeiras experiências dos distritos industriais italianos nos anos de 1970 (CAZELLA, 2012). Todavia, desde o século XIX, as bases do sentido territorial fizeram parte das políticas educacionais de valorização da identidade nacional francesa, das referências ao âmbito local e territorial, da importância das belezas cênicas do campo e das manifestações culturais nas comunidades rurais. Mesmo que as referências ao pensamento territorial foram interrompidas pela ideia de crescimento industrial e do progresso econômico durante a expansão do capitalismo industrial, após as crises socioeconômicas dos anos de 1970, a França retomou a ideia do local com o sentido territorial,<sup>30</sup> num processo de desenvolvimento pensado a partir da descentralização política<sup>31</sup> para ordenamento territorial nas zonas rurais francesas (CAZELLA, 2012).

Nos anos de 1980, durante as discussões sobre o sentido do rural, do meio ambiente e da sustentabilidade nos discursos políticos internacionais, a abordagem territorial passou a ser valorizada como condição de descentralização política e inserção dos sujeitos locais no próprio processo de desenvolvimento dos países, se disseminando na Europa por meio da

---

<sup>29</sup> O termo “pós-moderno” decorre do questionamento e mesmo da perda de confiança nas narrativas do progresso e do iluminismo presentes no projeto de modernidade ocidental que perdurou até meados dos anos de 1970. A ênfase na sociedade pós-moderna representou a contingência, a aceitação do efêmero, do descontínuo, do fragmentado, da incoerência e a ambivalência advinda da multicodificação, hibridização e sincretismo cultural desencadeados nos últimos anos (FEATHERSTONE, 1996).

<sup>30</sup> Para Cazella (2012), a ideia de desenvolvimento local e territorial são usados como sinônimos, baseado no argumento de Pecqueur (2005) que justifica que ambos não remetem à ideia de pequeno ou de localista.

<sup>31</sup> Na França, a persistência da crise econômica e o desemprego desencadearam o fracasso das políticas centralizadas nos anos de 1980. A descentralização viria com a legislação sobre direitos, liberdades e competências vinculadas aos municípios, departamentos, regiões e estados. As mudanças dariam aos sujeitos locais e suas iniciativas, a condição estratégica para enfrentar as crises (CAZELLA, 2012).

valorização de iniciativas locais<sup>32</sup> e experiências sociais nos programas de pesquisas e ações públicas para o desenvolvimento rural com enfoque territorial. O marco dessa abordagem de desenvolvimento foi à proposta de uma gestão descentralizada, coincidindo com a criação do Programa de Ligações Entre Ações de Desenvolvimento das Economias Rurais (Programa *Leader*) no ano de 1991, na União Europeia.

A partir do Programa *Leader*, outros programas<sup>33</sup> e declarações internacionais<sup>34</sup> dariam início aos projetos vinculados ao território, apostando nas configurações territoriais de diversificação produtiva e valorização dos recursos locais pelos moradores que residiam em zonas rurais próximas. As mobilizações dos moradores locais serviram de referência para amenizar os períodos de crises socioeconômicas vivenciados na época, deixando os lugares de vivências de ser apenas um espaço físico e residual para se tornar um território inovador, capaz de valorizar os recursos locais em nome do desenvolvimento local sem esperar por iniciativas e intervenções assistenciais do Estado (CAZELLA, 2012).

As reações francesas e italianas frente às crises econômicas que os acompanhavam desde o final dos anos de 1970 parecia ter resgatado antigas práticas existentes nas relações de economia humana e doméstica usadas espontaneamente entre as sociedades antes mesmo do predomínio do sistema capitalista de mercado em meados do século XV (MAUSS, 1974; PECQUEUR, 2005; TEMPLE, 2009). Dessa forma, nos distritos industriais italianos, as práticas de economia humana estavam associadas ao desenvolvimento auto organizado que acionava os laços afetivos e de familiaridade na cultura italiana, bem como seu sistema de produção artesanal e industrial para compor o ambiente de inter-relações sociais, reciprocidades e reconhecimento profissional entre localidades próximas. Por imitação, os moradores próximos quando interagiam, acionavam os valores culturais que fortalecia os vínculos sociais e desencadeava um novo processo de desenvolvimento no território (BAGNASCO, 2001). Para Pecqueur (2005, p.11) esse processo era como “um ressurgimento das relações de produção pré-capitalistas revalidadas pelas práticas e renovadas por dinâmicas territoriais”, numa espécie de releitura das ações existentes. A partir da identificação de ativos

---

<sup>32</sup> As iniciativas locais partiram dos territórios conhecidos como “*Pays*”, os quais apresentavam significativo dinamismo entre os espaços criados pelos moradores nos lugares onde viviam. Nesse mesmo período, os economistas italianos redescobriram formas territorializadas de produção (distritos industriais) coordenadas também pelos moradores locais (PECQUEUR, 2005).

<sup>33</sup> Por exemplo, o programa *Dynamics of Rural Areas (DORA Project)* no Reino Unido e o programa *Empowerment Zones/Enterprise Communities (EZ/CZ)* nos Estados Unidos (FAVARETO, 2006).

<sup>34</sup> A Declaração de *Cork* na conferência *A Europa Rural – perspectiva de Futuro* e o *workshop Post-industrial rural development: the role of natural resources and the environment*, publicados pela Universidade de Iowa – Estados Unidos, formaram uma referência sobre a ruralidade avançada e as combinações relativas da visão agrícola e produtivista, bem como a visão territorial do desenvolvimento (FAVARETO, 2006).

específicos de produção, as novas atividades produzidas surgiam como superação do descontentamento social da situação mercadológica vivenciada naquele período.

Para Pecqueur (2005), a abordagem territorial de desenvolvimento pode se manifestar de diferentes maneiras, mas sua característica principal é a instalação de um processo inscrito na história longa, vivenciados em meio à construção social do território. Os sujeitos locais que se envolvem ativamente no processo territorial do desenvolvimento são responsáveis por revelar os recursos inéditos do território ou mesmo otimizar os existentes, numa condição identitária e distintiva de seus recursos específicos no território. Para tal, Pecqueur (2005) considera fundamental distinguir os dois tipos de territórios existentes na sociedade, ou seja, o território dado, considerado como uma porção espacial que se presta apenas à observação, geralmente institucionalizado em termos de região, distrito ou província e o território construído, resultante de um processo de construção social com conteúdo cultural e identitário reconhecido por seus sujeitos (PECQUEUR, 2005).

No entanto, o território construído não é encontrado em todos os lugares, pois para revelar os recursos culturais e naturais específicos locais (sejam eles inéditos, escondidos ou mal utilizados) é necessário desenvolver um mecanismo de territorialização, que tem como base o princípio de especificação de ativos, ou seja, de fatores em atividade. É no território construído que a perspectiva territorial do desenvolvimento encontra condições elementares para revelar os recursos específicos, definidos como fatores a explorar e os ativos específicos, identificados como fatores em atividade reconhecidos por seus sujeitos locais (PECQUEUR, 2005). Por outro lado, no território dado, os recursos ou ativos do tipo genérico<sup>35</sup> apresentam valor de troca no mercado, são passíveis de transferência e sua produção não gera valor específico, intrínseco, identitário e distintivo para o território.

Já os recursos ou ativos específicos nascem nas interações sociais do território e seu valor depende das condições de uso, cujos custos de transferência são geralmente altos e irrecuperáveis, pois ao nascer dos processos de interação social gerados numa condição de reciprocidade entre os sujeitos serão encontrados somente no estado virtual (PECQUEUR, 2005). Nesse sentido, os recursos específicos são distintivos de aspectos subjetivos singulares, resultantes de um longo processo de aprendizagem cultural e identitária reivindicados entre os

---

<sup>35</sup> O qualitativo “genérico” é entendido como o conjunto de fatores tradicionais de definição espacial ou de localização das atividades econômicas discriminados por preços e identificados na forma de objetos, possíveis de cálculo de otimização (PECQUEUR, 2005), ou mesmo os produtos e serviços que não produzem características identitárias com especificidades locais (DULLIUS; FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2008).

sujeitos locais. Esses recursos apresentam-se constituídos por valores<sup>36</sup> presentes nas relações sociais, humanas, culturais, religiosas ou outras que compõem as vivências sociais no território (SABOURIN, 2011). Tais recursos ou ativos específicos possuem subjetividades intransferíveis<sup>37</sup> e singularidades que formam os elementos culturais identitários dotados de sentidos manifestados em expressões culturais, simbólicas, crenças, práticas, saberes, e ritos religiosos que se materializam em meio às interações sociais vivenciadas entre os sujeitos.

Assim, quando os recursos específicos são reivindicados e reconhecidos nas comunidades podem se tornar ativos específicos se conseguirem gerar valor de mercado para produzir bens e serviços de consumo (PECQUEUR, 2005). Apesar dos recursos específicos possuírem uma natureza parcialmente não mercantil e não serem possíveis de mensuração porque aparecem no estado virtual, geralmente surgem de forma complementar e compatíveis com as práticas de mercado.

Sabourin (2009) identifica que em comunidades rurais, a abordagem territorial é favorecida por características como a proximidade geográfica das localidades, o sentido comunitário para as produções agroalimentares e vivências sociais, a formação de laços e interações cognitivas, afetivas, familiares, religiosas ou outras que espontaneamente surgem entre os membros das comunidades, em meio aos conteúdos culturais e práticas recíprocas vivenciadas. Por isso, a perspectiva territorial do desenvolvimento não pode ser implantada por decreto e no curto prazo, mesmo que existam políticas públicas e ações locais capazes de estimular e mobilizar externamente clientes para consumo de produtos ofertados no território.

Para Pecqueur (2005; 2009) o processo de desenvolvimento territorial é baseado na história longa e contínua de construção social do território, onde os sujeitos elegem os elementos culturais específicos para identificá-los e distingui-los dos demais lugares, num processo também contínuo e dinâmico de produção da realidade e suas representações. Nesse aspecto, práticas territorializadas se tornam uma oportunidade para reconhecer as singularidades dos territórios, valorizando os recursos específicos locais e suas qualidades intrínsecas para suportar as exigências em torno da padronização de produtos e dos ritos da concorrência global.

---

<sup>36</sup> Em termos gerais, os valores representam o conjunto de características que uma pessoa ou organização adquirem e determinam a forma de comportamento e interação dessa pessoa ou grupo com os outros e o ambiente. Para Elias (1999), os valores são as convicções, as crenças sociais, os desejos, as esperanças, as predileções morais e as concepções daquilo que é justo e humano, orientados conforme a teia social que os teceu.

<sup>37</sup> As características intransferíveis se referem ao valor de uso dos recursos, os quais nascem de processos interativos e não podem existir sem as condições nas quais foram geradas (PECQUEUR, 2005).



No Brasil, apesar de suscitar críticas<sup>38</sup> e controvérsias entre os espaços políticos e acadêmicos sobre sua efetividade, a perspectiva territorial do desenvolvimento tem se baseado nas iniciativas governamentais de valorização do rural; nas mudanças constitucionais legitimadas desde a constituição de 1988; na reforma do Estado na década de 1990; no advento da globalização e nas iniciativas pública e privada de adesão política e social para o fortalecimento dos territórios em diferentes dimensionalidades.

Além desses, outros dois aspectos foram favoráveis aos aspectos territoriais do desenvolvimento no Brasil, um relacionado ao enfraquecimento do aspecto “regional” atribuído ao desenvolvimento rural e ao afloramento do território enquanto nova unidade de referência, e o outro, decorrente dos questionamentos sobre a setorialização econômica e produtiva do País (SCHNEIDER, 2004). Para o autor, a descentralização política favorece a lógica de escopo, no sentido de flexibilizar e diversificar a produção, ao invés de manter a hegemonia da produção de escala, vinculada à padronização produtiva, o que de certa forma acelera e fortalece os enfoques endógenos e territoriais de desenvolvimento (SCHNEIDER, 2004).

Em meio a tais perspectivas, o rural vem adquirindo significativa valorização em termos territoriais, principalmente em função dos aproveitamentos dos recursos culturais e naturais pela atividade turística, dos desdobramentos paisagísticos para a conservação da biodiversidade e das necessidades de considerar a utilização de fontes renováveis de energia disponíveis no ambiente (VEIGA, 2006). Desse modo, a sustentabilidade ambiental é um dos principais suportes da abordagem territorial, disposta a preservar e mobilizar o patrimônio natural e cultural existente nos territórios, numa espécie de vigília das ações usadas em nome do desenvolvimento (DULLIUS; FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2008).

Mesmo que nos últimos anos se tenha incentivado a diversidade produtiva nos territórios como iniciativas governamentais de descentralização política, de espaços institucionais para discussões em torno do território e favoráveis a criação de programas territoriais com ações cooperativadas de valorização social, o Brasil ainda deverá avançar significativamente para atender as expectativas em torno do desenvolvimento territorial. Isso porque no País ainda existem diversos programas e ações públicas de caráter meramente

---

<sup>38</sup> Algumas delas se referem à necessidade de superar a setorialização produtiva e os privilégios político-partidários; as medidas assistencialistas e excludentes de programas sociais; as inércias institucionais para mudanças de ações; a falta de interlocução entre políticas sociais; as falhas públicas e as corrupções nas ações econômicas, sociais e ambientais governamentais, entre outras situações que tanto bloqueiam como limitam a operacionalização da perspectiva territorial do desenvolvimento (FAVARETO, 2010; GUANZIROLI, 2012).

normativo que subestimam as dimensões culturais, sociais, religiosas ou outras que fazem parte da construção social dos territórios (BRANDÃO, 2007).

Todavia, o desafio de construir estratégias sociais com articulações horizontais de desenvolvimento serve para encorajar os municípios a reconhecer seus conteúdos culturais e identitários, valorizando práticas e pensamentos construídos na própria realidade do território. Mesmo que tais propósitos necessitem de apoios institucionais, conhecimentos específicos ou acompanhamentos técnicos para a iniciação e o desdobramento do processo de desenvolvimento junto aos sujeitos locais.

Assim, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento territorial é parte de um processo de construção social que busca a valorização da participação dos sujeitos locais no reconhecimento e ativação dos recursos específicos, a dimensão temporal se torna fundamental para legitimar suas dimensões culturais representativas. Por isso, numa perspectiva territorial do desenvolvimento, as condições de proximidade geográfica, as vivências de comunidade e os conteúdos culturais reivindicados por seus sujeitos buscam na trajetória sócio-histórica de formação, as atribuições de sentidos que compõem parte da construção social de um território.

## 2.2 TERRITÓRIO E CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

O sentido territorial de desenvolvimento a partir da valorização dos aspectos culturais e identitários conferem à construção social do território, diferentes dimensões articuladas entre si, como parte dos conteúdos que compõem a realidade vivenciada. Tal realidade é composta por um conjunto de conhecimentos, ideias, valores, saberes comuns, ciência e toda forma de crença que de algum modo ou outro integram os pensamentos e práticas que os sujeitos estabelecem durante suas vivências e representações sociais manifestadas.

Como parte das manifestações que permeiam as formas concretas e abstratas da vida cotidiana, as representações sociais são parte dos fenômenos que servem tanto para interpretar e comunicar a realidade social, como para produzir e elaborar conhecimentos que circulam na sociedade (MOSCOVICI, 2015). Entre as principais referências sobre as representações sociais está o reconhecimento da realidade do senso comum<sup>39</sup> como parte da dimensão social do território que serve tanto à compreensão do mundo e das formas de relacionar-se com ele

---

<sup>39</sup> Apesar de ter conteúdo diferente do raciocínio científico, o senso comum não é substituível por teorias científicas e estudos lógicos, mas serve para descrever as relações sociais comuns entre os sujeitos, explicando suas atividades e comportamentos espontâneos presentes nas interações sociais do cotidiano (MOSCOVICI, 2015).

no cotidiano como produtor do próprio conhecimento, pois é na realidade cotidiana, do senso comum que estão compreendidos os substratos das imagens, símbolos e sentidos da existência humana, sem a qual nenhuma coletividade<sup>40</sup> poderia ser construída (MOSCOVICI, 2015).

Neste aspecto, a valorização das relações e práticas sociais cotidianas é essencial para compreender a construção social de uma determinada realidade e sua representação social por parte dos sujeitos e ou grupos sociais. Para Berger e Luckmann (2014), a sociedade é resultante de uma condição existencial de dupla face, tanto objetiva como subjetiva que continuamente apresenta-se em transformação e renovação social. Assim, a realidade cotidiana aparece composta por um processo dialético de objetivação, exteriorização e interiorização<sup>41</sup> que se desenrola num processo sócio-histórico construído desde as primeiras fases de socialização do indivíduo e continua ao longo de toda a sua existência na sociedade.

Os principais elementos que compõem a realidade cotidiana são as rotinas criadas no senso comum, a dimensão temporal, as interações sociais e o uso da linguagem, isto é, da comunicação (BERGER; LUCKMANN, 2014). Na rotina do cotidiano, as experiências subjetivas se tornam a própria objetivação dos processos e significações do mundo, pois o caráter intencional da consciência é dirigido para objetivar os diferentes sentidos da realidade. Embora a consciência possa mover-se por diferentes esferas da realidade, a vida cotidiana e suas rotinas instituídas formam a realidade por excelência, aparecendo com uma ordem de objetos simbólicos que existem anteriormente a consciência dos indivíduos, mas que se organizam na rotina do presente, diferenciando-se pela comunicação e interação social.

Dessa forma, as demais realidades subjetivas, tais como a simbólica e imaginária, geralmente aparecem como campos finitos de significações e experiências, percebidas como enclaves dentro da realidade cotidiana porque se utilizam da consciência para submeter as demais realidades à cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2014). Isso acontece, por exemplo, com a experiência religiosa e a estética, pois são produtoras desta transição de realidades, buscando desviar a atenção da realidade cotidiana. Mesmo assim, a realidade cotidiana continua predominando, graças ao uso da linguagem e a estrutura temporal, que servem para identificar e sobrelevar os sinais de realidade cotidiana sobre os demais, pois o tempo real é

---

<sup>40</sup> Na teoria das representações sociais, Moscovici (2015) afirma que as coletividades não poderiam funcionar se não criassem representações sociais baseadas no cerne das teorias e ideologias que elas mesmas transformaram em realidades compartilhadas, pois a corporificação das ideias constitui fenômenos complexos oriundos da própria experiência coletiva.

<sup>41</sup> Na realidade objetiva a exteriorização do pensamento se dá na relação indivíduo e o mundo social, e sua interiorização manifesta-se no momento em que o indivíduo totalmente socializado revela resistência a seu substrato biológico, em favor de uma identidade socialmente produzida (BERGER; LUCKMANN, 2014).

uma qualidade intrínseca da consciência que mostra as interseções entre o tempo cósmico e o tempo construído socialmente (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Na construção social do território, as interações sociais também partem da realidade cotidiana, encontrando na relação face a face sua melhor condição de compreensão. A apreensão da interação ocorre por esquemas tipificadores<sup>42</sup> recíprocos que modelam e afetam as interações espontaneamente, fazendo com que as subjetividades se manifestem com o máximo de sintomas para torná-las o mais próximo da realidade cotidiana possível. Por isso, o uso da linguagem faz as interações sociais acontecer, mostrando que as expressões comuns do cotidiano são capazes de objetivações, ou seja, de se manifestar como produtos da atividade humana socialmente construída nos territórios.

Mesmo que a realidade cotidiana não seja somente de objetivações será por meio delas que as interações são produzidas, utilizando-se da produção humana de sinais para manifestarem-se nos sistemas de gestos, movimentos corporais padronizados ou artefatos materiais e linguísticos que formam tais objetivações. Apesar da linguagem ser usada para referenciar outras realidades fora do plano real, ou seja, aquelas realidades criadas e desenvolvidas no plano subjetivo do imaginário e do universo simbólico (TEMPLE, 2003), ela conserva seu enraizamento na realidade consensual do cotidiano, e por ser um sistema de sinais, mantém a objetividade sempre presente.

Por outro lado, ao transcender a realidade cotidiana, a linguagem pode referir-se às áreas limitadas de significação, abarcando esferas em separado, produzindo enclaves pertencentes às demais realidades simbólicas e imaginárias experimentadas. A maneira linguística pela qual se realiza tal transcendência é chamada de linguagem simbólica<sup>43</sup> e é representada por sentidos que se manifestam como símbolos. Assim, além de construir símbolos abstraídos da experiência diária, a linguagem também permite o retorno destes símbolos como objetos reais da vida cotidiana e os diferencia a partir da construção de campos semânticos ou zonas de significados linguisticamente circunscritos em objetos

---

<sup>42</sup> Esquemas tipificadores são as características atribuídas aos indivíduos em interação, onde o outro é apreendido considerando a referência por uma padronização já existente de características socioculturais deste. As tipificações rotineiras são flexíveis e afetam as interações modelando-as e mantendo-as até que haja novas tipificações entre as ações. A somatória destas tipificações constitui uma estrutura social e não se limita as relações entre conhecidos e contemporâneos, mas também de seus predecessores, que são os antepassados e dos sucessores. Embora as tipificações em interação possam ser anônimas, elas também entram como elementos da realidade cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2014).

<sup>43</sup> A intensa capacidade de elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana, mostra que as representações simbólicas aparecem como presença de outros mundos, nas quais a religião, a filosofia, a arte e a ciência constituem-se como os sistemas de símbolos historicamente mais importantes da humanidade (BERGER; LUCKMANN, 2014).

tipificados em gênero, números, formas, modos, graus de familiaridade e de afastamento (MOSCOVICI, 2015).

A partir dos elementos que circulam na realidade social, tais sejam as rotinas do senso comum, o tempo, as interações sociais e a linguagem, Berger e Luckmann (2014) fundamentam a realidade social como sendo composta por uma parte objetiva e outra subjetiva, ou seja, uma construção social que se estabelece por um processo de objetivação, exteriorização e interiorização do pensamento na própria sociedade.

A parte objetiva da realidade é apresentada como sendo um processo de institucionalização e legitimação das vivências cotidianas dos sujeitos e seus interesses sociais concretos e auto realizadores. Nesse caso, tanto o universo simbólico como o imaginário serão legitimados como produtos da realidade construída, pois o fato do ser humano ser resultado do mundo social revela que sua ordem social traz no hábito<sup>44</sup> a base legitimadora de todas as institucionalizações construídas. Tais institucionalizações se originam de tipificações recíprocas de ações habituais compartilhadas entre os sujeitos, que de alguma forma ou outra buscam estabelecer o controle da conduta humana e conservar as raízes da própria ordem institucionalizada. Por isso, nas situações habituais duradouras, as tipificações recíprocas das condutas são objetivadas e cristalizadas na própria realidade as quais os sujeitos se defrontam (BERGER; LUCKMANN, 2014).

No processo de exteriorização do conhecimento, o mundo institucionalizado é transmitido pelos pais desde a infância na chamada socialização primária, e por meio da objetivação, os fatos exteriorizados adquirem objetividade num processo dialético contínuo de relações recíprocas entre os sujeitos e o mundo social. Assim, enquanto o conhecimento da sociedade implica em apreender a realidade social objetivada e traduzir continuamente esta realidade, isto é, exteriorizá-las, as experiências retidas na consciência e sedimentadas nas lembranças serão como entidades reconhecíveis, isto é, institucionalizadas que se objetivam através de um sistema de sinais linguísticos repetidos a partir das experiências compartilhadas (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Para justificar uma ordem institucional e outorgar validade cognoscitiva a seus significados objetivados pelos indivíduos, a legitimação aparece para que as normas e valores

---

<sup>44</sup> Para Berger e Luckmann (2014), o hábito é a frequência de ações e implica em atos repetidos. Quando se conservam na rotina de acervos de conhecimentos culminam em atividades fundamentadas para a deliberação e a inovação social. Em Bourdieu (2009) o hábito é o *habitus* que constitui parte dos elementos estruturantes das práticas sociais, expresso por um conteúdo histórico incorporado pelos agentes no campo social. O *habitus* é indissociável da noção de campo, a qual designa o espaço de história acumulada de cada segmento de interesse comum onde os agentes disputam prestígio e poder. Para o autor, o *habitus* tem a função de romper com a dualística entre o indivíduo e a sociedade, no sentido de captar a interiorização da exterioridade e vice-versa, num sistema de disposições duráveis, transponíveis e reatualizado ao longo da trajetória social.

instituídos possam ser modificados ou repassados às gerações futuras. Dentre os níveis<sup>45</sup> de legitimação, identificados por Berger e Luckmann (2014), o quarto nível é o mais complexo e onde estão os universos simbólicos e todos os processos de significação das realidades instituídas.

No universo simbólico, a integração reflexiva de processos institucionais alcançará sua plenitude, e sua legitimação se dará através de totalidades simbólicas, já que não podem ser experimentadas na vida cotidiana em função de que sua capacidade de integração engloba toda a experiência humana. Por isso, os autores revelam que o universo simbólico representa a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais, inclusive as realidades experimentadas nos sonhos e fantasias, pois há uma integração das realidades na totalidade de sentidos excedendo o próprio domínio social (BERGER; LUCKMANN, 2014).

A cristalização dos significados no universo simbólico perpassa os processos de objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento, pois seus produtos sociais têm na história longa, a trajetória necessária para legitimar tanto a biografia individual na ordem nômica de significação, como a ordem institucional, a partir da primazia hierárquica da experiência humana vivenciada. Enquanto construção cognoscitiva, o universo simbólico é teoricamente originado de processos de reflexão subjetiva que depois de objetivado estabelece ligações explícitas entre os temas significativos originários das instituições (LUCKMANN, 2014). Por isso, toda institucionalização para ser legitimada necessita de uma localização num universo simbólico e a legitimação dos significados institucionalizados neste universo atuará como mecanismo de manutenção diante de circunstâncias problemáticas de sua consolidação, pois do contrário, o universo simbólico manter-se-ia por si mesmo, isto é, pela factualidade de sua existência objetiva na sociedade, o que é impossível<sup>46</sup>.

No universo simbólico, a transmissão dos significados entre as gerações é um problema intrínseco, uma vez que a socialização nunca é completamente bem-sucedida, pois esta não é experimentada na vida cotidiana, mas a transcende em sua natureza, tornando-se impossível ensinar de forma direta tais significações. Os mecanismos de manutenção do universo simbólico aparecem então para manter o universo simbólico como sendo o oficial ou mesmo modificá-lo para protegê-lo. Assim, a face objetivada da realidade é a parte da

<sup>45</sup> Os primeiros três níveis de legitimidade são o incipiente, o qual se manifesta no sistema de objetivações linguísticas transmitido para justificar a estrutura de parentesco; o rudimentar que aparece como provérbios, máximas morais ou adágios de sabedoria dirigidos as ações concretas cotidianas e o terceiro nível que aparece quando as teorias explícitas são legitimadas no conhecimento, indo além da prática para tornar-se teoria (BERGER; LUCKMANN, 2014).

<sup>46</sup> As tensões nos processos de institucionalização e o fato dos fenômenos sociais serem construções historicamente produzidas pela atividade humana demonstram que nenhuma sociedade pode ser totalmente compreendida, da mesma forma que seu universo simbólico não o será.

dialética social que objetiva e externaliza<sup>47</sup> a realidade dos fatos, através da construção de institucionalidades e suas legitimidades representativas.

Na outra face da construção social, a realidade subjetiva busca a interiorização dos fatos, ou seja, “a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim” (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.168). Embora não haja completa congruência entre o “eu” e o “outro”, a subjetividade de um é objetivamente acessível ao outro, e dotada de sentidos por vezes resultantes de reciprocidades estabelecidas, desde a matriz da interação social estabelecida.

Para os autores, a realidade subjetiva é explicada pela socialização primária e secundária, sendo que a primária surge na infância, cujos valores, conteúdos e estruturas apreendidos objetivamente constroem o primeiro mundo do indivíduo. A interiorização do conhecimento acontece pela linguagem, numa atitude reflexa da compreensão do papel dos outros e do próprio papel, ou seja, da personalidade na vida social. Já a socialização secundária é composta por significados que se encarregam da socialização quando os indivíduos interiorizam a existência de diversos submundos institucionais, os quais estão baseados na complexa divisão do trabalho e sua concomitante distribuição social. É na socialização secundária que o indivíduo se torna cômico de sua existência e compreenderá os aspectos cognoscitivos e emocionais da realidade experimentada (BERGER; LUCKMANN, 2014).

No entanto, os significados dos submundos interiorizados na socialização secundária serão sempre realidades parciais perante a base adquirida na socialização primária, mesmo que o sujeito absorva os papéis e as atitudes dos outros para criar o próprio mundo e apropriar-se de outra identidade. Na formação da consciência, o processo de interiorização, de identidade e de realidade são cristalizados subjetivamente por meio da linguagem simbólica, que exercerá um dos mais importantes conteúdos e instrumentos da socialização.

Na socialização secundária não há sobreposição da identidade criada na socialização primária, apenas sua reelaboração ou mesmo a reconstrução baseada em novos jogos, regras e modelos relacionais que surgem como formas de socialização, produzindo novas identidades e novos mundos que serão novamente interiorizados para dar base às mudanças sociais. Assim, as realidades objetivas e subjetivas não são co-extensivas, havendo sempre maior

---

<sup>47</sup> No processo de objetivação e exteriorização, não necessariamente ocorre em sequência temporal, pois a sociedade e suas partes estão caracterizadas por três momentos (exteriorização, objetivação e interiorização) e simultaneamente o ser humano exterioriza o próprio ser no mundo social e o interioriza como realidade objetiva (BERGER; LUCKMANN, 2014).

realidade objetiva disponível do que aquela interiorizada na consciência individual, já que o conteúdo da socialização é produto da distribuição social do conhecimento, não havendo um alcance total de interiorização da realidade pelo indivíduo<sup>48</sup>.

Por outro lado, a conservação e a transformação, da realidade subjetiva, ocorrem na consciência individual, mais densamente do que quando são institucionalmente definidas, pois os significados usados para a conservação desta subjetividade estão na rotina diária e na conservação crítica do pensamento, cuja interação social se encarrega de conservar.

Um dos principais agentes de conservação da realidade subjetiva é a própria confirmação da identidade por meio da objetivação das conversações ou das expressões linguísticas. Nesse caso, a realidade subjetiva depende de estruturas específicas de plausibilidade, ou seja, de uma base social e seus processos de conservação, a exemplo do que ocorre com os indivíduos que mantêm sua identidade através da conservação da crença construída nos encontros sociais de vivências com o sentido de comunidade. Através de exercícios religiosos, técnicas e contato social com outros membros da comunidade religiosa, a identidade é legitimada, vivificando o sentido religioso e a própria identidade social construída historicamente. Para Guareschi (2013), as práticas religiosas legitimadas no universo simbólico criam e mantem relações que apelam para o lado afetivo e emocional dos indivíduos e, quando submetidas à catarse e efervescência da coletividade, fortalecem os vínculos identitários criados pelo próprio grupo.

Na realidade subjetiva é possível que a sociedade seja marcada por relações de poder, imputadas nas experiências sociais, cuja obediência é resultado de dominações que por vontade do líder serão internalizadas na forma de valores, os quais serão repassados às gerações seguintes (WEBER, 2004). Nesse caso, as dominações que Weber (2004) considera como recorrentes na história ocidental apareceram como parte de uma ordem imutável, encontradas em relações servis, patriarcais, aristocráticas, comunitárias e familiares, que desencadearam certa dominação carismática, fazendo com que o dominado seja fascinado pelas virtudes de seu líder. Por isso, a realidade subjetiva pode ser transformada, e embora não seja completa, admite alterações que exijam a ressocialização do ser humano em

---

<sup>48</sup> Existem elementos da realidade subjetiva que não se originam da socialização, a exemplo da consciência da existência do próprio corpo, anteriormente e a par da apreensão social deste indivíduo (BERGER; LUCKMANN, 2014).



estruturas de plausibilidade para servir como laboratório de transformação e estabelecer novas identidades<sup>49</sup>.

Berger e Luckmann (2014) acreditam que os sujeitos podem interiorizar diferentes realidades sem identificar-se com elas afetivamente para se ressocializar friamente, utilizando-se da realidade para atender finalidades especiais, executar papéis e desligar-se subjetivamente das emoções que os acompanhavam. Assim, uma vez cristalizada na afetividade, a identidade poderá ser mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais e suas estruturas sociais. Nesse sentido, as identidades são embutidas no universo simbólico e suas legitimidades, permanecendo ininteligíveis se não estiverem localizadas em algum mundo, com suas interpretações correspondentes.

Na realidade subjetiva, a canalização social da atividade humana como essência da construção da realidade, também determina, para além da atividade e da consciência, o funcionamento orgânico do próprio organismo. Nesse caso, a expressividade, o modo de andar, os gestos, as funções biológicas serão socialmente estruturadas, numa dialética que evidencia tanto os limites da sociedade para o organismo, como deste para a sociedade. Ou seja, o indivíduo socializado tem em sua dialética interna uma ação contínua entre a identidade e seu substrato biológico, sentindo-se um organismo a parte das objetivações de si mesmo, originária do social e às vezes contra ela, numa luta entre um eu superior e um eu inferior, ou mesmo entre a identidade social e a antissocial (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Entretanto, na dialética entre a natureza e o mundo socialmente construído, o ser humano se transforma para produzir a realidade onde vive e a si mesmo, reafirmando a importância do sujeito na produção, reprodução e transformação da realidade social. Nesse sentido, a construção social da realidade é parte de um processo histórico das realizações humanas contínuas ou eventuais, presente nos embates dos interesses idealizados e materiais em disputa entre os sujeitos nos locais de vivência (WEBER, 2004). Ou seja, a compreensão da realidade social necessita da interpretação dos significados que traduzem as diversas configurações históricas nos territórios e as transformações desencadeadas pelos sujeitos na complexa dinâmica de suas construções sociais.

Nesse sentido, as identidades produzidas são como construções subjetivas criadas através de fronteiras simbólicas estabelecidas em grupos que instituem um limite ao repertório

---

<sup>49</sup> Geralmente as doutrinas políticas, psicoterapêuticas e religiosas são fornecedoras destas estruturas, pois quando os sujeitos se filiam, tais doutrinas se tornam o novo mundo dos sujeitos, superando todos os outros mundos que os acompanharam anteriormente (GUARESCHI, 2013).

de relações históricas e culturais das quais se apropriam num determinado território (FLORES, 2006). Enquanto parte da realidade vivenciada, essas construções resultam de um conjunto de elementos escolhidos arbitrariamente para dar significados a fatos e práticas por meio de seu aspecto simbólico (FLORES, 2006; MAUSS, 2003).

Por isso, as construções subjetivas resultantes da apropriação de elementos simbólicos, visualizados nas interações sociais, nas expressões e práticas da vida social podem expressar valores subjetivos constituídos na crença religiosa, as quais, por meio de seus símbolos representados intervêm na construção social da realidade. O aspecto simbólico das manifestações funciona como elemento mediador das relações do ser humano com a realidade que o cerca e as outras, imaginárias e simbólicas, bem como nas relações estabelecidas consigo mesmo e com o “ser superior” que ele acredita. Para Meslin (2014), o aspecto simbólico exerce um papel matricial na origem da linguagem e, através das expressões religiosas, tende a fortalecer os vínculos afetivos do grupo que os reconhece e identifica, assim como do território a qual pertencem.

Dessa forma, a cultura religiosa, enquanto parte identitária de um sujeito ou grupo social poderá expressar importantes sinais diacríticos na construção social do território, pois as identidades produzidas resultam de aspectos subjetivos e objetivos que os sujeitos se apropriam para legitimar determinadas realidades em meio às representações sociais manifestadas sobre aspectos da realidade vivenciada num determinado território.

### 2.3 CULTURA E RELIGIÃO NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DO TERRITÓRIO

Na construção social do território, a valorização de aspectos culturais e simbólicos que os sujeitos manifestam como representações sociais aparecem ligados a herança histórica de das vivências na sociedade. Para Featherstone (1996) geralmente estes aspectos são o saber-fazer local<sup>50</sup> que historicamente são escolhidos e apropriados pelos sujeitos em meio a um conjunto de valores, normas, ideias, regras e doutrinas que são instituídas como parte identitária e distintiva de um grupo que os reconhece como legitimidade.

Nos territórios construídos socialmente, os elementos simbólicos tornam-se sinais distintivos, isto é, diacríticos, permitindo identificar e reconhecer reciprocamente seus membros por meio de características materiais e imateriais formadas desde os recursos

---

<sup>50</sup> O saber local é resultado das interações sociais existentes nas práticas comuns de cada grupo identitário, onde os símbolos aparecem formados porque seus grupos representativos o institucionalizaram (FEATHERSTONE, 1996).

biofísicos e humanos, suas relações sociais, culturais, religiosas, espirituais, modos de produção e vivências identificadas nos territórios (FROEHLICH, 2015).

A identidade é formada por um conjunto de valores,<sup>51</sup> expressões e produtos específicos formados por afinidades históricas, culturais e negociações sociopolíticas representativas reveladoras de formas e intensidades sinérgicas que os sujeitos compartilham entre si para identificá-los e distingui-los dos demais grupos e territórios, isto é, para sua representação social (VENDRUSCOLO, 2009).

A capacidade de movimento dos indivíduos entre vários focos e escalas espaço-temporais, conectado ao material simbólico de onde várias identidades podem ser formadas e reformadas demonstra que não há mais uma única identidade presente no território, mas várias delas configuradas (FROEHLICH; ALVES, 2007). Com isso, as possibilidades de construção de novas e diferentes identidades a partir da coexistência de vários códigos simbólicos aparecem compreendidas na multidimensionalidade da “própria identidade humana, que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, biológica, social, cultural e espiritual” (BENI, 2014, p. 1).

As dimensões identitárias encontradas mostram-se organizadas em conjuntos históricos e culturais, mais ou menos estáveis, que se estruturam em grupos interétnicos, transclassistas e transnacionais de relações, com repertórios heterogêneos, bens e mensagens para gerar novos modos de segmentação e distintividade (CANCLINI, 2013). Dessa forma, as identidades são catalisadas por variáveis culturais, étnicas ou outras construídas territorialmente e resultam do duplo processo de afirmação e distinção formado desde a base das relações sociais que os indivíduos estabelecem entre si ao longo de sua socialização na realidade cotidiana.

As identidades construídas e conservadas na memória são vinculadas às manifestações culturais, edificações, patrimônios, línguas, ritos, atos de religiosidades, hábitos e diálogos, os quais são expressas por meio da linguagem e atos territorializantes, isto é, de pertencimento dos sujeitos sobre algo ou alguém (SILVEIRA et al., 2012). A cada nova situação de mudança e co-evolução social e espontânea produzida pelos sujeitos em seus entornos de vivências, tais atos carregam permanências e transformações que servem como sinais diacríticos entre os grupos e demais. Nesse sentido, a identidade e o sentido territorial do desenvolvimento são

---

<sup>51</sup> Os valores condizem com as características construídas e reproduzidas nas relações humanas, individuais ou coletivas, por vezes visualizados em relações de reciprocidade vivenciadas (TEMPLE, 2003). Existem valores fins (compondo o todo representativo) revestidos por questões fundamentais e universais da humanidade que aparecem, por exemplo, na Declaração dos Direitos Humanos, tais como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, e também valores meios, os quais são parte dos costumes e da moral que os grupos escolhem para os representarem, tais como o respeito, a alegria, a confiança, etc. (SABOURIN, 2009).

compreendidos em cumplicidade mútua, pois enquanto a identidade é reconstruída histórica e parcialmente por um grupo que se identifica, as ações políticas e culturais também se territorializam como sinal de distintividade perante a alteridade (SILVEIRA et al., 2012).

Por vezes as identidades produzidas resultam de um longo processo de construção social, cujo repertório de expressões e práticas sociais são oriundas de aspectos étnico-culturais herdados e presentes nas elaborações e vivências sociais do território. É o caso, por exemplo, da cultura identitária de matriz religiosa presente em algumas comunidades e grupos sociais, que em meio as representações sociais manifestadas em torno da crença e atos simbólicos sagrados fortalecem os vínculos identitários e a coesão social da própria comunidade nos territórios aonde pertencem.

Nesse sentido, as expressões culturais identitárias de matriz religiosa são parte das representações sociais que manifestam os sentidos de renovação cultural perante o sagrado seja pela fé, devoção, conforto espiritual, respeito ou outros sentimentos que os sujeitos revelam, mesmo em tempos que onde as sociedades secularizadas possam ter esquecido ou reduzido estritamente à religião ao campo privado ou individual de culto (BENEDUZI, 2008; MESLIN, 2014).

No catolicismo romano, todavia, a ação da Igreja Católica tem se pautado historicamente por tentar manter a imagem de força institucionalizada e do poder religioso exercido sobre a sociedade, cujas escolas católicas constituem um importante instrumento para a manutenção da religiosidade romanizada, dando legitimidade à relação humana com o ser superior (BENEDUZI, 2008). Por isso, o processo de emigração italiana para o Brasil no final do século XIX foi uma oportunidade de fortalecer o catolicismo romano em outros países, seja para a manutenção da fé entre os imigrantes, seja pelo fortalecimento social que a religião poderia representar (BIASOLI, 2010).

As transformações políticas e culturais da Europa no século XIX, a emigração italiana nos anos de 1870, em meio à finalização da unificação da Itália trouxeram para o Brasil, o enraizamento do catolicismo ultramontano<sup>52</sup>, especialmente no Rio Grande do Sul, servindo a Igreja Católica Apostólica Romana como força legitimadora e propulsora da religião e da ordem social e religiosa dos lugares (BIASOLI, 2010).

---

<sup>52</sup> O catolicismo ultramontano representa a posição da Igreja Católica (Cúria Romana) para concentrar o poder eclesiástico nas mãos do papado, a fim de oferecer resistência aos avanços liberais da Revolução Francesa em 1789, os quais proclamavam a liberdade política e religiosa. Os ideários liberais e a modernidade burguesa foram apontados como os inimigos do Papa, da Igreja e da civilização que acreditava nos valores cristãos. Assim, o ultramontanismo se consolidou nas reações conservadoras da Igreja Católica Apostólica Romana para não perder o poder na Europa e se expandir mundialmente (BIASOLI, 2010).

A identidade construída em torno de valores e práticas étnico-culturais de matriz religiosa funcionaria como um amálgama social e por vezes como um elemento catalisador de ações e sinergias do território materializado em projetos que utilizam como substrato, os recursos culturais e naturais dos locais envolvidos (FROEHLICH, 2015). Desse modo, as estratégias e construções sociais identitárias do território aparecem identificadas no estoque de discursos disponíveis (verbais e não verbais) resultantes de estilos de vida, costumes, formas culturais e racionalidades, dos quais os sujeitos participam e compartilham com outros sujeitos cotidianamente (PLOEG; LONG, 2011).

Como teias de significados, repleta de valores que o homem mesmo tece e com os quais se envolve enquanto procura o sentido de sua existência, Geertz (1989) referiu-se à cultura como sendo um sistema entrelaçado de signos interpretáveis, isto é, simbólicos, nos quais o homem está imerso e representado. Para o autor, a cultura é um contexto em que diversos fatores podem ser descritos diante dos significados transmitidos ao longo da história e representados simbolicamente, através dos quais a humanidade se comunica, perpetua e desenvolve o conhecimento e as atividades na vida (GEERTZ, 1989). Assim, a cultura aparece como projeção abstrata do processo de mediação material e simbólica entre as comunidades, gerando identidades e idealizações sobre os valores comuns presentes na coexistência dos grupos, tais como os aspectos morais, éticos e religiosos.

Por outro lado, a interpretação da cultura remete a própria institucionalidade religiosa, tal como propôs *Durkheim* no início do século XX, quando a religião havia constituído o próprio sistema cultural, ajustando ao mesmo tempo, as ações humanas à ordem cósmica imaginada e ao plano da experiência humana. Assim, enquanto a perspectiva religiosa repousa no sentido do real, suas atividades simbólicas se prestam a produzi-las, intensificá-las e torná-las invioláveis ao longo dos séculos, imbuindo na sociedade um complexo simbólico de autoridade persuasiva por meio dos rituais<sup>53</sup> na providência das convicções de sua veracidade através dos tempos (GEERTZ, 1989).

Nesse sentido, antes da vida moderna, a religião era vista como o centro do cotidiano e dos atos práticos da cultura no mundo, tendo sua importância atribuída a modelagem da ordem social, cujos valores religiosos emitidos eram como “a luz” sobre os aspectos sólidos da vida moral e funcional, espalhada para além dos contextos metafísicos que guardavam parte da experiência intelectual, emocional e moral (MESLIN, 2014).

---

<sup>53</sup> Os rituais são vistos como cerimônias totais de realizações culturais, em que o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas que a convicção religiosa faz emergir (GEERTZ, 1989).

Em Durkheim (2000), a religião era um fenômeno de ordem social, resultante das necessidades que a sociedade tinha para se organizar e legitimar sua estrutura social apresentando-se como um conjunto socialmente definido de prescrições obrigatórias com o papel fundamental na produção e reprodução das representações coletivas. Além disso, a religião estabelecia uma relação entre as representações coletivas e o fato social<sup>54</sup>, demonstrando que o conhecimento socialmente produzido pela vida religiosa e suas representações davam sentido à vida em sociedade.

As práticas religiosas eram consideradas lógicas e se materializavam para dar sentido a sociedade, porém sua função coercitiva derivada do fato social não permitia que as representações coletivas completassem o caráter associativo, espontâneo e efervescente da religião. Como o fato social era pouco operante e impositivo, tornando-se incapaz de explicar os fenômenos coletivos como produtores de conhecimento, as representações coletivas, identificadas no cotidiano das interações sociais tinha um espaço central nos estudos de Durkheim (OLIVEIRA, 2012).

As representações coletivas eram fenômenos coletivos, exterior e objetivo, podendo representar qualquer coisa que fosse mentalmente representada, onde socialmente era possível sintetizar o que os indivíduos pensavam sobre si mesmo e a realidade que os cercava defendia Durkheim (2000). Como uma forma de conhecimento produzida, as representações coletivas eram o resultado de um esforço coletivo, emancipado das representações individuais para criar novas ações e afirmar a existência da sociedade, numa autonomia própria (DURKHEIM, 2000). Dessa forma, a evolução religiosa era o exemplo deste fenômeno produzido na coletividade, pois na visão *Durkheimiana*, a religião articulava rituais e símbolos que criavam afinidades sentimentais constituidoras de tais representações e muitas vezes produtoras de valor simbólico superior ao valor material na vida social, ou seja, o valor sagrado.

As representações coletivas para Durkheim eram forças coletivas produzidas na vida social, as quais engrandeciam e fortaleciam os indivíduos enquanto grupo, permitindo que estes seguissem o fluxo de valores e padrões sociais de forma coesa, tal como a religião deveria ser, uma vez que esta cumpria o papel principal de orientar a vida e a ordem moral da sociedade em construção (DURKHEIM, 2004). O interesse em desvendar de onde emanavam

---

<sup>54</sup> Para Durkheim (1987), o fato social era o objeto de estudo da sociologia porque tratava de coisas e tinha como características ser anterior e exterior ao indivíduo e coercivo porque se impunha independente da vontade humana. Seu caráter geral e coletivo era em função de ser comum a todos os membros do grupo. Portanto, o fato social era a maneira de agir dos indivíduos sujeita a uma coerção exterior e gerada na extensão de uma sociedade por existência própria e independente das manifestações individuais. Para Durkheim, a independência dos fatos sociais em relação aos fatos individuais, os diferenciava do objeto da psicologia, e por isso à sociologia caberia analisar os estados da consciência coletiva, suas leis e representações (DURKHEIM, 1987).

as forças coletivas que guiavam os atos individuais fez Durkheim (2004) acreditar que as pessoas em sociedade não agem com base em sentimentos individuais, mas baseadas em valores morais e ideais, social e moralmente compartilhados<sup>55</sup>. A moral significou para Durkheim (2004) algo próximo à internalização das normas coletivas e era essencial para a coesão e boa convivência social. Essa internalização dos valores e normas coletivas era produtora de uma espécie de energia imaterial socialmente elaborada para gerar laços de solidariedade capaz de conduzir os indivíduos a uma vida coletiva gratificante e melhor do que se estes estivessem numa existência isolada e egoísta.

No início do século XX, *Durkheim* passou a direcionar seus estudos à sociologia e à religião a fim de desvendar, sob o olhar das sociedades primitivas, os processos sócio-históricos que levaram a emergência do individualismo moral nas sociedades modernas (DURKHEIM, 2000). Para ele, as representações coletivas enquanto forças simbólicas davam origem a autocriação das sociedades e mesmo diante dos ideais seculares presentes no individualismo moral, ainda permitiam guardar o caráter sagrado, tal qual a religião representava. Com isso, a religião para *Durkheim* era um fenômeno social e não uma escolha de consciência individual. Para ele, o fenômeno religioso era um conjunto socialmente definido de prescrições obrigatórias e um sistema de representações (OLIVEIRA, 2012).

Era na sociedade que a religião se definia e deveriam as consciências individuais se dobrar, sob pena de sanções, numa relação que levaria a apresentação das representações coletivas e o fato social. Além disso, *Durkheim* também definiu as categorias religiosas como sendo uma forma de conhecimento socialmente produzida, ou seja, como representações coletivas (DURKHEIM, 2000). Assim, a religião era o ato sagrado que na reunião do coletivo era capaz de fortalecer os vínculos e a coesão social, valorizando as forças e estruturas que conservavam o todo, agindo contra tudo o que pudesse desintegrar ou mesmo fragmentar a ordem moral. Ou seja, a religião estimulava a coesão social e reforçava os vínculos identitários por meio da crença coletiva no sagrado, com seus ritos e práticas derivadas (DURKHEIM, 1982). Mesmo reconhecendo que a religião havia perdido o espaço centralizador de irradiação moral sobre a sociedade moderna, Durkheim (1982) acreditava que as organizações profissionais serviriam para controlar o indivíduo, à medida que se estabeleciam normas de convívio para excluir a tristeza coletiva das sociedades contemporâneas. Ou seja, era por meio das instituições sociais que se poderia compreender as

---

<sup>55</sup> Para Durkheim (2004), as representações individuais se tornariam possíveis pela força coletiva que era maior que a força individual, dando-se por inteiro aos objetivos comuns emanados em situações coletivas produzidas pela religião.

ações dos indivíduos no desenvolvimento histórico da sociedade ocidental, sendo eles próprios responsáveis pelas opções intencionais de seus atos. Neste aspecto, relacionou o suicídio com fatos sociais, o qual também faz parte a religião, o que o fez pensar que a falta ou mesmo o excesso de integração social estava ligado a falta de regras que vinculassem os membros de uma sociedade. Portanto, a causa dos suicídios estava ligada a sociedade como tendências da coletividade (DURKHEIM, 1982).

*Durkheim* não apenas definiu o sagrado como resultado das representações coletivas, mas atribuiu às festas religiosas, o momento em que os indivíduos se sentiam “fora dele mesmo”, numa real efervescência sagrada da sociedade. Nesse aspecto, as representações coletivas eram classificações lógicas da realidade que permitiam a organização de ritos, ou seja, de práticas sociais específicas a cada forma de organização da vida social (OLIVEIRA, 2012).

Por isso, *Durkheim* defendia que as representações coletivas tinham o poder de integrar e conservar a sociedade coesa, constituindo um caráter sagrado para os indivíduos que dela participavam. Nesse aspecto, a religião era revivificada e celebrada por seus membros, sob o entendimento de que não poderia haver sociedade que não sentisse necessidade de conservar e reafirmar, em tempos regulares, os sentimentos e as ideias coletivas, já que estas constituíam a unidade e a personalidade dos indivíduos (DURKHEIM, 2000). Assim, as representações se manifestavam através de objetos, árvores, pedras ou vegetais que fossem considerados sagrados. Estes eram vistos na mesma condição de valor dos grupos sociais e não haveria o sagrado, isto é a religião, sem que houvesse suas práticas devotadas, ou seja, os cultos, os ritos e os sacrifícios.

Desse modo, estabelecia-se a origem social e lógica de todo o fenômeno religioso, produtoras da sociedade, o qual se construía na própria prática do sagrado e seus objetos simbólicos (DURKHEIM, 2000). Por isso, na origem das representações estavam formas de organização e classificação social, do mesmo modo que se fosse pensado num sentido inverso, também se reconhecia que através das representações coletivas se identificava o quão organizada e lógica era a vida em sociedade. Assim, nas reuniões, assembleias, cerimônias religiosas ou congregações os indivíduos renovavam e fortaleciam coletivamente os sentimentos sagrados e as normas da Igreja via religião. Como a personalidade individual e a identidade surgiam dos ideais da coletividade, elas também formavam as partes do fato social diante do sagrado, em meio à efervescência produzida pela coletividade (OLIVEIRA, 2012).

Neste aspecto, as cerimônias religiosas eram as produtoras desta efervescência e dos momentos de entusiasmo que vivificavam a vida social, provocando aderência, sobretudo nas



representações coletivas que enlaçavam os indivíduos e os conduziam à aproximação uns dos outros, desde os tempos das sociedades primitivas até as práticas da vida moderna como referia-se Durkheim (2000). Nas cerimônias festivas, os laços subjetivos dos indivíduos se fortaleciam e geravam impulsos de aproximação e coesão social através das representações simbólicas produzidas nas crenças sagradas. A demonstração de uma “força maior” produzida na efervescência do coletivo enlaçava os indivíduos e os colocava em interação através de um sentimento de complementação mútua desencadeada nas relações de solidariedade (DURKHEIM, 1999; 2004). A solidariedade era responsável pela harmonia que surgia entre os indivíduos, mesmo que tal sentimento produzisse além de homogeneidades, individualidades e transgressões normativas, também representativas. Dessa forma, os indivíduos socializados apresentavam uma consciência individual e outra coletiva, mas por meio da simbiose das solidariedades, a sociedade se mantinha integrada, coesa e superior ao pensamento individual.

Durkheim (2000) acreditava que era diante das cerimônias religiosas que se reafirmavam os sentimentos de comunidade, servindo para institucionalizar e legitimar a natureza religiosa dos fatos, mesmo que estes fossem de diferentes tipologias e vivenciassem cultos e rituais que variassem de conteúdo, tempo e espaço. Por isso, a religião era tudo o que havia de essencial na sociedade, sob a crença de que as forças religiosas eram também forças humanas e morais, as quais simbolicamente eram manifestadas como representações coletivas que serviam para explicar os fenômenos do mundo.

Na perspectiva sociológica *durkheimiana* as religiões eram todas verdadeiras enquanto fatos sociais geradores de efeitos e relações que a sociedade legitimava através das suas representações coletivas. O culto religioso era a materialização das condutas que reproduziam a crença no sagrado por meio do ato coletivo, enquanto os rituais sagrados prescreviam as regras do comportamento humano frente às coisas sagradas, numa lógica organizada conforme suas instituições legitimadoras (MENEZES, 2012).

Todavia, as religiões se distinguiam das práticas de magia<sup>56</sup> porque pressupunham a existência de uma igreja, isto é, de uma comunidade moral que comungava de práticas e concepções sobre o mundo sagrado e sua relação com o mundo profano. Com os sentidos opostos, os valores sagrados e profanos compreendiam tudo o que existia na sociedade, sendo que o sagrado era concebido como tudo o que a sociedade definia como sagrado, e o profano,

---

<sup>56</sup> A magia para Durkheim (2000) não pressupõe comunidade, mas uma relação de clientela, onde não havia necessidade de uma instituição representativa legitimar seu conteúdo como acontecia com a religião e sua ligação com o ser superior por intermédio da Igreja.

aquilo que não era sagrado e fazia parte da vida cotidiana. Nessa divisão bipartida do fenômeno religioso e da sociedade como um todo, Durkheim (2000) identificava que as coisas sagradas eram as que os indivíduos protegiam e isolavam ao elegerem como sagradas, isto é, santificadas e pertencentes a um deus, e as coisas profanas eram aquelas que permaneciam distantes das coisas sagradas.

Como sagrado e profano eram definições referenciais, era impossível de definir o sagrado, senão a partir do profano, e este a partir daquele. Isto é, só existia o sagrado se houvesse o profano e vice-versa, numa lógica de oposição que mostrava a diferença qualitativa de ambos (MENEZES, 2012). Assim, o sagrado podia ser um conjunto de coisas, crenças e ritos que mantinham relações de coordenação e subordinação para constituir unidade no sistema moral, e ao mesmo tempo constituir a religião. Na relação de subordinação e coordenação das coisas sagradas se formava o sistema cultural de uma sociedade, ou seja, a religião (DURKHEIM, 2000). A religião pressupunha crenças relativas ao sagrado, e os ritos e as práticas derivadas obedeceriam à lógica pregada para estabelecer a ordem moral entre todos os que acreditavam na instituição chamada igreja (RAYMOND, 2008; MENEZES, 2012).

A realidade objetivada da religião era assim explicada pela força da coletividade, que de forma autêntica, correspondia à própria realidade, pois no entendimento de Durkheim, a religião era a divisão bipartida entre o sagrado e o profano e não necessariamente a crença numa divindade transcendente. Sua teoria antes buscava fundamentar a realidade do objeto da fé, sem admitir o conteúdo intelectual das religiões tradicionais, condenadas, em sua visão, pelo desenvolvimento do racionalismo científico (RAYMOND, 2008).

A partir da investigação sobre a religião, em sua forma mais simples apresentada nos estudos do totemismo<sup>57</sup> estava a essência do fato religioso, que por uma força anônima, difusa, superior aos indivíduos, e significativamente próxima, formava o objeto simbólico e sagrado do culto. Neste fato, a sociedade tinha em si algo de simbólico, de sentimento divino que provocava o respeito, a devoção e a adoração a um ser superior transcendente.

Para Durkheim (2000), a convivência em comunhão nas cerimônias festivas permitia que os indivíduos adquirissem capacidade de construir subjetivamente o ser superior de sua

---

<sup>57</sup> O totemismo representa a origem da religião, identificada nas tribos australianas investigadas por Durkheim admitindo que havia implicitamente um processo de desenvolvimento da religião a partir de uma origem única (DURKHEIM, 2000). A essência da religião no totemismo mostrava ser deste a origem do fenômeno comum a todas as sociedades, utilizando-se das noções de clã (tribo) – grupo de parentesco não sanguíneo que possui como referência de sagrado uma planta ou animal, e de totem, isto é, do símbolo sagrado presente em animais ou plantas da natureza (RAYMOND, 2008).

crença. Nesse sentido, as cerimônias religiosas representavam ao mesmo tempo a festa e o culto, onde os indivíduos se aproximam uns dos outros por sentimentos, práticas comuns e comportamentos semelhantes. Era nos atos coletivos que os indivíduos experimentavam o sentimento que parecia arrastá-los para fora de si mesmo para formar a força coletiva, que extraordinariamente, era a “coisa” permanente e transcendente capaz de transformá-la no próprio sagrado (RAYMOND, 2008). Dessa forma, as crenças religiosas eram representações coletivas que manifestavam a natureza das coisas sagradas, enquanto que os rituais eram as regras de comportamento que prescreviam como o ser humano deveria se comportar diante de tais coisas.

Por isso, as festas religiosas produziam às maiores forças de coesão social, pressupondo significativa efervescência produzida pelas emoções durante os encontros sociais, dando aos sujeitos o sentido de pertencer a um todo mais amplo capaz de erguê-lo para além de si mesmo. Essas práticas manifestavam um profundo sentimento moral, experimentado na condição simbólica da existência, fazendo das festas religiosas o momento de fortalecimento da sociedade, pois se a religião produzia a sensação da parte-todo, os rituais e atos festivos eram fundamentais para a concretização da sociedade (DURKHEIM, 2000).

Nas festas e cerimônias religiosas, os valores sagrados se manifestavam através dos laços afetivos que produziam sentimentos de pertencimento nas comunidades morais que partilhavam suas ações e crenças sagradas, revelando diante da religiosidade o significativo papel da religião na construção da vida social. Dessa forma, a simbologia dos atos sagrados experimentados nas festas religiosas promovia o enlace e a aproximação dos indivíduos, alimentando a própria coesão social entre a comunidade. Ou seja, a coesão social e a forma de consubstanciar as normas e regras morais que efetivavam tal coesão vivificavam e justificavam a própria vida social.

Embora esses fatos representassem as evidências de Durkheim (2000) perante as sociedades tradicionais e primitivas, e derivando delas as explicações da auto existência das sociedades no contexto do início do século XX, as cerimônias sagradas, tais como as festas religiosas<sup>58</sup>, seguiram existindo na sociedade moderna. Os tempos experimentados por

---

<sup>58</sup> As festas na Europa tiveram uma origem comum atribuída ao culto religioso, compondo as celebrações religiosas para os deuses protetores das plantações do ciclo agrícola de plantio e colheita (DEL PRIORE, 2000). Com a expansão do cristianismo enquanto religião predominante, as solenidades pagãs foram sendo incorporadas ao culto cristão, passando ao controle da Igreja, que determinaria o dia que deveriam ser dedicados ao culto divino, isto é, aos dias de comemorações. Na América Latina, as colonizações espanhola e portuguesa foram responsáveis pela difusão das festas religiosas, inclusive com a veneração aos santos e padroeiros trazidos da Europa para o culto de devoção (D'ABADIA, 2010).

*Durkheim* em seus estudos sobre a religião e a sociedade atribuíram aos aspectos religiosos a materialidade das ações e condutas para reproduzir a crença coletiva no sagrado, o que dava legitimidade à estrutura social vivenciada e densamente orientada para conservar o todo social, isto é, as representações coletivas enquanto essência da realidade sociológica (DURKHEIM, 2000).

Atualmente, as festas religiosas remetem ao pensamento de *Durkheim* ao reproduzirem que na reunião coletiva das festividades, estão presentes as dimensões do sagrado e do profano, significativamente onde a religião foi e continua sendo parte de uma matriz cultural identitária de um determinado território.

Recentemente, tais aspectos foram investigados por Menezes (2012) no estudo da Festa da Penha no Rio de Janeiro. Para a autora, identificou-se que na oposição das dimensões do sagrado e do profano, o território aonde a festa acontecia era construído social e religiosamente, pois se por um lado as cerimônias religiosas apresentavam-se constituídas por novenas, procissões, missas, bênçãos e rezas, por outro traziam os festejos e as atratividades representadas por comidas, bebidas, jogos de diversão, banda musicais e barracas de artesanato. A dualidade do sagrado e do profano formava a própria dualidade da religião, demonstrando que sem a realidade do sagrado e do profano não haveria a vivência da festa religiosa e vice-versa, só assim seria possível compreender o que era a festa religiosa.

Parte do pensamento social tratado por Durkheim (2000) em torno da religião tinha o intuito de evidenciar que ela fazia com que a sociedade se mantivesse coesa, pois as forças e estruturas sagradas podiam conservar o todo contra qualquer fragmentação ou desintegração. A religião era capaz de tal fato, pois articulava ritos e símbolos entre os indivíduos por meio de atos religiosos que despertavam o sentimento da fé, numa efervescência que transcendia a realidade para buscar no universo simbólico e imaginário, a força subjetiva que fortalecia os grupos sociais e os aproximava do sagrado.

Por isso, as festas religiosas, produtoras singulares das efervescências em torno da coletividade se afirmavam na fé pela ordem moral da Igreja e os vínculos sociais por meio das forças sociais construídas, demonstrando a capacidade dos ritos e atos religiosos de manter e conservar o todo social na realidade vivenciada através de suas representações coletivas.

#### 2.4 A ELABORAÇÃO TEÓRICA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

O sentido das representações coletivas foi perdendo espaço nas ciências sociais e o renascimento do conceito aconteceria na psicologia social europeia na metade do século XX.

Tais mudanças pensadas sobre os comportamentos coletivos na sociedade resultavam de uma visão de mundo parcial e fragmentada da vida social, pois não se questionava os aspectos teóricos, da essência e origem da sociedade (HOROCHOVSKI, 2004).

A intenção de superar a ambiguidade do pensamento *Durkheimiano* da sociedade e seu mundo objetivado em torno da religião, bem como a convicção da composição dualística que separava o mundo em sagrado e o profano, a individualidade e a coletividade, fez com que Moscovici (2015) buscasse em seu ancestral a base teórica sobre as representações sociais. A singularidade do pensamento de Moscovici (2015) aparece com a explicação de que os fenômenos coletivos podem ser de naturezas diversas, oriundas tanto de crenças, do conhecimento popular, da magia, da religião ou mesmo de formas ideológicas de pensamentos. Desse modo, as representações sociais poderiam ser pensadas como um fenômeno com mobilidade, circularidade, explicações e capacidade de produzir conhecimento sobre o sentido das ações e pensamentos manifestados na realidade do cotidiano.

Originário do pensamento produzido nas ciências humanas, embora sem limitar-se à tradição de escola, Moscovici (2015) define as representações sociais como uma maneira de interpretar e comunicar os aspectos da realidade social, produzindo e elaborando conhecimentos, ao invés de visualizá-la apenas como parte de uma reprodução de conhecimentos ou práticas providas de estímulos externos ao indivíduo. Assim, a teoria das representações sociais tem o intuito de mostrar que a sociedade é formada por representações ou valores que dão sentido aos interesses individuais e sociais, ações e práticas manifestadas no cotidiano (MOSCOVICI, 2015). Ou seja, a sociedade é construída por um conjunto de crenças formadas por opiniões, rituais e símbolos que transformam os sujeitos em pessoas ativas e participantes das ações cotidianas e comunitárias do território onde vivem.

Para Moscovici (2015) o mundo moderno, as inovações, as mudanças ou mesmo os aspectos conservadores e de preservação cultural são a parte elementar da realidade social. O que mostra, por exemplo, que a passagem do mundo sagrado para o profano ou vice-versa pode ter seu conteúdo esclarecido para a sociedade, utilizando-se do conhecimento da psicologia social para identificar como se produzem os sentidos atribuídos aos fatos que permeiam a realidade social, ou seja, as representações sociais construídas. Desse modo, Moscovici (2015) procurou atualizar o conceito *Durkheimiano* das representações coletivas colocando sobre ele a valorização dos aspectos simbólicos, presentes na memória, trazendo para a sociedade contemporânea o envolvimento de diferentes dimensões na construção dos sentidos que a sociedade representa.

Os ideais propostos em sua obra seminal “A representação social da psicanálise”, no ano de 1961 na França marcaram a mudança conceitual, trazendo o caráter dinâmico para as representações coletivas na sociedade, no entendimento de que na realidade social há contradições e dilemas entre as relações indivíduo-sociedade (MOSCOVICI, 2015). Tais dilemas referiam-se aos interesses e dissociações que separam o mundo subjetivo do objetivo, o aspecto qualitativo do quantitativo, o coletivo do individual, e também o aspecto sagrado do profano no fenômeno da religião. São dialéticas concebidas e expressões de caráter simbólico presentes nas discussões sobre a realidade, cujas relações entre o mundo material e o imaginário ou simbólico evidenciam na objetivação do pensamento, a existência também de aspectos sociais desiguais e tensões que acontecem em todas as realidades, sejam estas, real, imaginária ou simbólica (MOSCOVICI, 2015).

A presença das dimensões simbólicas na composição das representações sociais cria um avatar central na unidade do sujeito diante dos pressupostos da psicologia, pois até então, as representações haviam sido alicerçadas numa única base coesa, homogênea, estáveis, racionalizadas, idênticas a si mesmo e distante de uma possibilidade de tensão, conflito, erro e dinamicidade entre os sentidos que os indivíduos e grupos sociais produziam em suas vivências sociais (JOVCHELOVITCH, 2013).

Embora a psicologia social tenha se encarregado historicamente de harmonizar as essências humanas em torno da unicidade, excluindo qualquer tensão entre o ser humano e o mundo, Moscovici (2001) considera importante fazer da representação do coletivo uma passarela entre os mundos social e individual. Sua intenção é revelar que as representações sociais se fortalecem com as mudanças sociais, na compreensão de que as inovações da vida se apresentam continuamente em construção. Assim, enquanto Durkheim concebia as representações coletivas como um grande guarda-chuva, de sentido abrangente que abrigava crenças, mitos, imagens, as tradições e todas as coisas que representavam o fenômeno religioso, deixando o conceito simples, comum e capaz de explicar os fatos sociais, Moscovici (2001) na modernidade buscou operacionalizar o conceito<sup>59</sup> das representações coletivas para torná-la a teoria das representações sociais.

A apreensão das representações sociais resultaria então nas atribuições de sentidos que surgiam da dinâmica das ideias, do conhecimento, das trocas, da religião, da ciência, das

---

<sup>59</sup> Para operacionalizar o conceito de representações coletivas Serge Moscovici recorreu a *Jean Piaget* (para entender o desenvolvimento do pensamento infantil), *Lucien Levy-Bruhl* (para compreender o pensamento místico e outras formas de compreensão do mundo) e *Sigmund Freud* (para saber sobre as teorias sexuais das crianças e sua compreensão das teorias internalizadas a respeito da humanidade), apoiando sua perspectiva sobre a construção do saber e o valor do saber prático (MOSCOVICI, 2015).

interações sociais e da comunicação, que tanto os mecanismos psíquicos como os de comunicação produzem em diversos momentos da realidade<sup>60</sup>, fazendo com que o fenômeno produzido tenha como produto a representação social. Assim, Moscovici (2015) atribui ao caráter moderno da sociedade, uma possibilidade de substituir os mitos, as lendas e o pensamento das sociedades tradicionais, embora reconheça a permanência da herança de certos sentidos e poderes cognitivos, pois o produto resultante continua sendo o equivalente.

Nessa dinâmica da realidade cotidiana, a perspectiva das representações sociais recoloca nos espaços teórico-metodológicos da psicologia, o mundo social e seus imperativos, incluindo a capacidade criativa e transformadora dos sujeitos sociais (JOVCHELOVITCH, 2013). A passagem das representações coletivas para o sentido do social enfatiza o caráter dinâmico de tais representações, superando o fato estático das representações coletivas apresentadas por Durkheim<sup>61</sup>.

A compreensão de Moscovici (2015) sobre a dinamicidade e diversidade das ideias nas sociedades modernas baseia-se no argumento de que tal situação é o reflexo da perda de homogeneidade nas sociedades, cujas diferenças refletem na distribuição desigual de poder e a própria heterogeneidade das ações dos sujeitos. Isso demonstra que em qualquer cultura há pontos de tensão capaz de gerar representações, pois nestes pontos estão a falta de sentido, o vácuo ou o vazio, que deverão ser substituídos para constituir cada sentido, cada expressão, transformando-se em algo familiar e representativo dos sujeitos na sociedade.

Duveen (2015) esclarece que ao mesmo tempo em que a natureza não suporta o vácuo, assim também a dimensão cultural refuta a ausência de sentido, acionando algum tipo de trabalho representacional para familiarizar o não familiar e reestabelecer a normalidade, ou seja, para apresentar uma ideia ou noção que se mostre representativa do fato vivenciado. Com frequência, as representações sociais podem emergir de pontos de conflitos existentes nas estruturas da própria cultura, a exemplo da tensão entre o reconhecimento formal da universalidade dos direitos humanos e sua negação para grupos específicos da sociedade, estimulando conflagração para gerar novas representações.

Nesse sentido, Moscovici (2013) considera que tanto a repulsa existente no dualismo entre o mundo individual e o coletivo, como a explicação de que o social é resultante somente

---

<sup>60</sup> Os atos vivenciados no senso comum, a exemplo das verbalizações do contar, reproduzir ou recontar fatos passados representam alguma coisa ou noção que não necessariamente exclusiva de um único indivíduo, mas como parte de um produto elaborado e apreciado em diferentes lugares, com sentido diversificado (MOSCOVICI, 2001).

<sup>61</sup> Enquanto Durkheim (2000) viu as representações coletivas como formas estáveis de compreensão da realidade, com o poder de obrigar os indivíduos a integrar a normas instituídas na sociedade como um todo, Moscovici (2015) construiu uma nova perspectiva, dinâmica e fluida da realidade e suas representações sociais.

das relações intersubjetivas ou interpessoais deverão ser superados diante da nova realidade social. Como o conflito e a tensão são parte das instituições formais que produzem de um lado a individualização e do outro a socialização, as representações sociais formadas trazem a marca desta tensão, dando-lhes sentido e mantendo-as nos limites do suportável. Logo, “não existe sujeito sem sistema nem sistema sem sujeito” (MOSCOVICI, 2013, p.11), pois o papel das representações partilhadas é assegurar que sua coexistência seja possível, tanto por meio das transformações cognitivas como das comunicações públicas, conflitivas ou não. Nesse aspecto, as representações sociais são uma forma de criação coletiva presente na modernidade e podem se manifestar de forma diferente, conforme cada situação da vida social.

Para Moscovici (2015), é preciso reconhecer o valor das dinâmicas e das complexidades sociais, a partir de uma perspectiva sociopsicológica, entendendo que as representações sociais não podem ser tomadas como algo dado, nem somente explicativo, mas discutidas enquanto fenômeno construído na própria dinâmica social<sup>62</sup>. Com isso, a noção de representação social compreende que os processos sociais sob as diferentes condições de vida social também retratam diferenças na própria criação do coletivo, pois se a vida coletiva se adapta às condições descentradas e diversificadas de sua legitimação, a ciência também irá representar o mundo moderno e suas vivências sociais cotidianas. Nesse caso, é possível superar o pensamento das sociedades antigas, legitimadas unicamente pela intervenção divina, pois o século XX retrataria tal dinamicidade como sendo parte da complexa realidade social em que as representações dos diferentes grupos na sociedade procuram conhecer como parte dos sentidos acionados para identificá-los e distingui-los na conjuntura histórica vivenciada (MOSCOVICI, 2015).

As representações sociais compreendem o processo pelo qual a vida social é elaborada e sob quais estruturas de conhecimento estas se estabelecem, desde a gênese até sua organização, perpassando por solos políticos, científicos, humanos ou outros representativos. Como nem sempre os saberes e as práticas possuem tempo suficiente para se sedimentar e tornarem-se tradições imutáveis, há que se considerar a coexistência de novas representações que surgem a todo momento, numa necessidade contínua do ser humano de se reconstruir o senso comum e suas formas criadoras de substratos imaginários e sentidos simbólicos em que a sociedade opera (MOSCOVICI, 2015).

---

<sup>62</sup> Assim como Moscovici (2015), Guareschi (2013) acredita que a dinamicidade e a fluidez da sociedade moderna apropriam melhor a ideia de representações sociais do que a ideia de coletivo tratada por Durkheim (2000), cujo modelo estático e tradicional de sociedade tinha na mudança um processo demasiadamente lento.



Sendo uma das principais características das representações sociais o fato de que elas corporificam ideias em experiências coletivas e as interações em comportamento, a realidade social apresenta-se composta não unicamente por um sistema econômico e político, mas também por um sistema atualizado que partilha, tanto de um universo consensual, cotidiano, como reificado, de domínio da ciência; ambos contrastados pelos impactos psicológicos e limitados da realidade cotidiana e física, isto é, do senso comum e da ciência.

Moscovici (2015) explica que o universo reificado se apresenta composto por entidades sólidas, invariáveis e indiferentes à individualidade e a identidade, cuja sociedade é vista como parte de objetos isolados, quer sejam pessoas, ideias, ambientes ou atividades, no lugar onde as ciências e as racionalidades ignoram a si mesmas e a suas criações. Sua finalidade é estabelecer um mapa de forças, objetos e acontecimentos independentes dos desejos e consciências dos sujeitos, optando pela precisão intelectual, metódica e de evidências empíricas.

Já o universo do senso comum, consensual, a sociedade é parte de uma criação visível e contínua, permeada por sentidos e finalidades resultantes da existência humana no cotidiano. Neste universo consensual prevalece a expressão livre, desimpedida e igual perante os grupos em interação e suas inter-relações subjetivas, presumindo que não existe ordem de precedência, nem hierarquia de falas, mas diálogos, conversações comuns e, singularmente, vínculos recíprocos entre os sujeitos e suas atribuições de sentido e práticas no dia a dia.

É no, com e para mundo consensual que as representações sociais se voltam e se ocupam para buscar sentido sobre o que ainda não está familiarizado, trazendo o que é próprio da consciência coletiva para dar forma, explicar objetos e acontecimentos, de tal maneira que estes fatos se tornam acessíveis na sociedade por meio da linguagem e da comunicação na própria realidade vivenciada (MOSCOVICI, 2015). Assim, o universo consensual constitui a natureza específica das representações sociais, expressando os produtos construídos e pertencentes à sociedade com suas exclusividades, ou seja, suas identidades construídas.

Por este fato, Moscovici (2015) atribuiu à psicologia social a natureza teórica do mundo consensual e do reificado, partindo do pressuposto que seria possível identificar claramente a natureza das ideologias a partir destes dois universos<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> A realidade moderna apresentada pela partilha em dois universos, consensual e reificado, facilitaria a transição de um mundo a outro, de uma categoria consensual a uma reificada e da subordinação da primeira pela segunda, diferentemente do que acontecia nas sociedades tradicionais, onde a passagem dos universos sagrados e profanos, pouco era esclarecido em sua essência coletiva (MOSCOVICI, 2001).

Ao referirem-se ao papel das comunicações e da linguagem como elementos essenciais para formar as representações sociais, Guareschi e Jovchelovitch (2013) afirmam que é na linguagem consensual, muitas vezes, mediada pelos canais de comunicação de massa, que as representações e os símbolos tornam-se a própria substância sobre as quais as ações se concretizam, atribuindo a tais elementos, o caráter inovador da teoria. Além disso, a inovação também é atribuída ao fato de que as representações sociais não servem apenas para compreender a formação de objetos e fatos sociais, mas revelam que os sujeitos sociais, individualmente ou em grupos, têm a capacidade de reivindicar e construir suas identidades, pois estas são uma das maneiras pela qual as representações sociais se baseiam para expressar o valor simbólico de objetos e fatos vivenciados (MOSCOVICI, 2015).

Assim, as representações sociais são manifestadas nos sujeitos (individual ou coletivo) e suas conexões aos objetos, que ao serem objetivados como parte da realidade prática, resultam nas experiências que comprovam suas produções, condições e referenciais que influenciam o mundo pessoal e dos outros (JODELET, 1989). Desse modo, as representações são produtos da interação e comunicação entre os sujeitos que as manifestam a todo e qualquer momento, num ato resultante do equilíbrio destes processos de influência social, implicando “que pelo menos duas pessoas compartilhem uma linguagem comum, valores comuns e memórias comuns” (MOSCOVICI, 2015, p. 105) para legitimar tal representação.

Diante disso, toda a representação social é uma representação de alguém ou de alguma coisa, e o alguém que o formula é um sujeito social, imerso em condições específicas de tempo e espaço, para dimensionar os sentidos da cultura, da comunicação, e da inserção socioeconômica, institucional, educacional e ideológica da realidade vivenciada (JODELET, 1989). A questão central está no fato de que as representações sociais não são obtidas em estudos sobre crença ou conhecimento explícito, nem mesmo por deliberação, mas através de influências subjetivas recíprocas, negociações implícitas entre conversações, pois as pessoas se orientam por modelos simbólicos, imagens e valores específicos compartilhados os quais acreditam e se identificam (MOSCOVICI, 2015).

Por meio das interações dos sujeitos, as representações sociais revelam os conteúdos culturais identitários que por vezes são resultantes de práticas de reciprocidades formadas numa relação reversível entre os sujeitos que materializam os valores e sentimentos durante o uso da linguagem e da comunicação. Tal reciprocidade é encontrada nos repertórios comuns de interpretações e explicações, regras e procedimentos presentes na realidade cotidiana, numa condição reversível de interações entre os sujeitos (TEMPLE, 2003).

Da mesma forma que as práticas de reciprocidades resultam de um compartilhamento de valores e sentimentos construídos pela memória ao longo do tempo, as representações sociais também aparecem como um produto simbólico das interações, influências, conhecimentos e linguagens compartilhadas entre os sujeitos, revelando como tais representações sociais se apropriam das próprias representações individuais para dar sentido as práticas e pensamentos de um determinado grupo e formar suas identidades (MOSCOVICI, 2015).

Nas representações sociais, o aspecto simbólico das interações e as práticas consensuais irão repercutir nas relações recíprocas que se identificam entre os sujeitos, pois a cognição, a emoção e o comportamento constituem os valores subjetivos que formam os sentidos construídos sobre a realidade vivenciada.

Jodelet (1989) considera que a própria possibilidade de distinguir o social do individual, o cultural do físico e o histórico do estático demonstram que as representações sociais são simbólicas, compostas por elementos que envolvem a percepção, a cognição e a representação de alguma coisa ou de alguém, surgindo de forma diferente em cada esfera ou sociedade que as constitui. Assim, a base teórica das representações sociais avança sobre as dialéticas do indivíduo e a sociedade, trazendo para o núcleo central, uma relação entre ambos, capaz de recuperar o papel do sujeito, construtor do mundo e de si próprio (JODELET, 1989).

Dessa forma, os fenômenos interligados nesta relação revelam que as dimensões cognitivas, afetivas e sociais são partes da própria noção de representação social, pois a teoria que se ergue para explicá-la é a própria construção dos saberes que se busca representar, pois são dos universos simbólico e imaginário que se extrai o empenho dos sujeitos em entender e dar sentido à realidade e suas experiências cognitivas, afetivas e sociais (GUARESCHI; JOVCHELOVITCH, 2013). Por isso, as representações sociais manifestam-se em diferentes lugares, instituições, ruas, meios de comunicação de massa, movimentos sociais, ou espaços públicos, concretizadas no momento em que as pessoas se encontram para falar, discutir e argumentar, e também quando as pessoas estão expostas as suas instituições, mitos e heranças histórico-culturais de suas sociedades (MOSCOVICI, 2013).

Com a comunicação<sup>64</sup>, as obrigações psicossociais incorporadas pelos sujeitos se tornam representações sociais, mostrando que a mobilidade existente na própria dinâmica do

---

<sup>64</sup> A comunicação só é possível, graças a formação de um conjunto de códigos que nomeia e classifica, sem ambiguidade, os aspectos do mundo e da história individual e social vivenciados (MOSCOVICI, 2015).

social aciona as práticas e pensamentos dos sujeitos perante o grupo, a comunidade, a sociedade ou o território. Assim, por trás de aspectos como ilusões, crenças, emoções, rituais ou sentimentos afetivos de solidariedade, compaixão, amizade, respeito entre outras, estão às representações sociais que são partilhadas e transmitidas de uma geração a outra, sem necessariamente serem alteradas para que construam os sentidos que identificam aspectos culturais e identitários dos grupos, tais como hábitos, estilos de vida, tradições, usos, saberes, crenças ou mesmo valores recíprocos de mutualidade, compaixão, hospitalidade, solidariedade ou outros de interesse (JOVCHELOVITCH, 2013; KUPER, 2002). Por isso, a comunicação adquire um *status* essencial junto à formação das representações, sendo nela revelados os sistemas de valores, ideias e práticas que os sujeitos se orientam na realidade social (MOSCOVICI, 2015).

Entre as características que ajudam a compreender as representações sociais, sua criação e propriedades cognitivas e afetivas, está o fato de tornar familiar àquilo que ainda não é, pois, o sentido que move as relações em todas as representações sociais é a busca da familiarização para reduzir a não comunicação. Tal fato acontece em meio a objetos, pessoas e acontecimentos percebidos nos encontros dos sujeitos e suas conversações, onde muitas vezes, a memória prevalece sobre a dedução, o passado sobre o presente, a resposta sobre o estímulo e as imagens sobre a realidade (MOSCOVICI, 2015). No entanto, tal familiaridade só será reconhecida quando se percebe que as representações formadas cresceram e foram construídas em meio aos atos habituais, de ação voluntária e sem imposição de regras, numa relação recíproca e consensual, porém nem sempre livre de conflitos e tensões entre os sujeitos.

Muitos fatos e acontecimentos descobertos na realidade consensual acabam sendo circunscritos e rerepresentados por mecanismos que compõem o processo de pensamento baseado na memória e em conclusões passadas. Neste caso, as representações sociais manifestadas necessitam de um processo de ancoragem e objetivação, que por um lado ancora o estranho para reduzi-lo a uma categoria comum e colocá-lo em um contexto familiar e na sequência, transfere o que está na intersubjetividade para algo que existe no mundo físico, ou seja, a objetivação (MOSCOVICI, 2015).

É por meio da ancoragem e da objetivação que o não familiar é transformado em familiar e, enquanto a ancoragem busca classificar e dar nome a alguma coisa, a objetivação é a maneira de domesticar tal coisa, ou seja, dando sentido ao pensamento para construir sua essência, suas representações (MOSCOVICI, 2015). Assim, a objetivação aparece fisicamente e acessível aos olhos quando torna real a própria representação num nível diferente da

realidade, os quais são criados e mantidos simbolicamente pela coletividade e se esvaem com ela, não tendo existência por si só.

A materialização das abstrações compõe uma das características misteriosas do pensamento e da fala, fundamentadas “na arte de transformar uma representação na realidade da representação e transformar a palavra que substitui a coisa, na coisa que substitui a palavra” (MOSCOVICI, 2015, p.71). Ou seja, é tanto descobrir uma qualidade icônica de uma ideia como reproduzir um conceito em imagem e símbolo.

A comparação que acontece é a própria representação, no sentido de preencher o vazio ou o vácuo com substância, e tornar o não familiar em algo familiar gradualmente, de tal modo que a complexidade da realidade não simboliza uma personalidade, mas a representa. É o que acontece, por exemplo, na idolatria coletiva sobre um objeto sagrado, onde a soma de experiências e memórias comuns aos grupos são extraídas das imagens, linguagens e gestos, a ponto de concretizá-los enquanto elemento simbólico representativo (MOSCOVICI, 2015).

Nesse processo, a ancoragem e a objetivação são maneiras de lidar com a memória, tanto para mantê-la em movimento pela ancoragem como para direcioná-la para fora através da objetivação, com o intuito de tornar os fatos mais familiares, a partir do que já foi conhecido. Assim, a teoria das representações sociais, tanto se articula com a vida coletiva de uma sociedade, como nos processos de constituição simbólica que dão aos sujeitos, o entendimento do mundo, permitindo encontrar seu lugar existencial, por meio de uma identidade social.

Para Jovchelovitch (2013) as representações sociais são fenômenos psicossociais radicados nos espaços públicos e nos processos através dos quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade dos mundos. Assim, as representações sociais produzidas por meio de símbolos construídos coletivamente são visualizadas como um fenômeno mediador entre o indivíduo e a sociedade, onde por um lado estão os sentidos que os sujeitos constroem na relação com o mundo e por outro, estão a existência de símbolos que as próprias representações permitem formar (JOVCHELOVITCH, 2013). Para o autor, a estrutura peculiar das representações sociais permite reconhecer as mediações entre as necessidades humanas e o material bruto da natureza, ritos, mitos e símbolos, ou seja, as mediações entre a alteridade de um mundo misterioso e o mundo da intersubjetividade que gera as representações sociais (JOVCHELOVITCH, 2013).

A formação de um grupo social evidencia um “nós” necessário para a constituição de cada ser humano, atestando que vidas privadas não surgem a partir de dentro, mas do fora, da esfera pública, onde a presença do outro, além de revelar identidades, traça parâmetros que

definem a vida comum, a vida em sociedade, partindo da abstração dos interesses individuais em favor da construção da noção deste “nós”. Ou seja, é do espaço comum a todos, que a esfera pública surge como um lugar em que uma comunidade pode desenvolver e sustentar saberes sobre si própria, isto é, suas representações sociais (JOVCHELOVITCH, 2013).

Nas representações sociais oriundas das expressões com sentido comunitário, a ligação com os valores subjetivos de solidariedade, a entrega, a entreatada ou a ajuda mútua tanto podem voltar-se para a obrigação de retribuir, no sentido da dádiva, como para a doação sem esperar algo em troca, em seu sentido recíproco (GUARESCHI, 2013; MAUSS, 2003; SABOURIN, 2009).

As representações sociais oriundas das práticas de reciprocidades são ancoradas nas interações subjetivas dos sujeitos, em meio às relações de parentesco, amizade e solidariedade que são objetivadas no momento em que revelaram pela linguagem, os elementos simbólicos da realidade experimentada no instante das interações.

Na dimensão religiosa, as representações sociais surgem fortalecidas entre as inter-relações dos sujeitos e a realidade que compartilham, pois, as crenças baseadas na fé se estruturam em torno das relações intersubjetivas presentes tanto no plano simbólico como no real e no imaginário, e são validadas num longo processo histórico e incerto, cujos paradigmas não podem ser nem confirmados, nem negados diante de sua complexidade subjetiva (JOVCHELOVITCH, 2013). Por constituir ferramentas cognitivas que operam na própria experiência, as representações sociais identificam o contexto em que os fenômenos estão radicados, revelando porque diferentes tipos de conhecimento e suas representações sociais podem coexistir sem jamais eliminar fatos e crenças antigas, mesmo que haja contradição entre elas (MOSCOVICI, 2015).

Enraizadas pela dimensão cultural, as representações sociais começam a ser criadas na infância como elementos da própria cultura e da língua materna, ou seja, da socialização primária, pois desde a infância, os elos afetivos que unem a psicologia humana com as questões sociais e culturais assumem a comunicação como centro das representações, que através dos discursos são objetos permanentes de trabalho social, incorporando fenômenos em modelos explicativos e justificativos familiares (BERGER; LUCKMANN, 2014).

A partir das interações e posições de ideias que suprem as exigências individuais e da coletividade, tanto para construir sistemas de pensamentos e sua compreensão, como para criar visões consensuais de ações é possível manter o vínculo social e a continuidade dos diálogos e laços afetivos entre as gerações. O ato de representar é trazer ao presente às coisas ausentes e apresentá-las de tal modo que satisfaçam as condições de uma coerência

argumentativa, racional e normativa de um grupo (MOSCOVICI, 2015). Assim, a teoria das representações sociais busca tanto na psicologia social como fora dela, as possibilidades de compreensão da construção da realidade num contexto moderno e conflitivo onde, a partir das interações sociais será possível reconhecer os conteúdos culturais identitários dos sujeitos, seus símbolos e práticas construídas na realidade a qual pertencem.

## 2.5 RECIPROCIDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Em meio às especificidades que dão sentido a perspectiva territorial do desenvolvimento, as práticas de reciprocidade aparecem como integrantes das relações intersubjetivas presentes na economia humana, a qual reúne características diferentes do sistema de acumulação de lucro no mercado capitalista (SABOURIN, 2011). Diferentes porque, no sentido antropológico, a reciprocidade valoriza aspectos humanos solidários como, por exemplo, dar algo sem esperar retribuição material, ajudar o outro pelo fato de ser solidário, de ver o outro bem e sentir o mesmo ou então prostrar-se diante do sagrado e acreditar no conforto espiritual, por exemplo. Desse modo, numa situação de reciprocidade serão revelados valores subjetivos presentes em atos reflexivos entre sujeitos, não se prestando apenas à simples permuta de bens ou de objetos<sup>65</sup> (SABOURIN, 2011a).

Nas representações sociais, Moscovici (2015) reitera a importância de identificar as práticas de reciprocidade, uma vez que durante as interações sociais, os pensamentos se manifestam para dar sentido aos conteúdos e identidades que permeiam a realidade subjetiva, revelando muitas vezes que tais reciprocidades vão revelar outros valores, que não cabem nos limites das trocas interessadas de mercado. As preferências e necessidades cognitivas, afetivas e emocionais dos sujeitos sociais nem sempre são dadas a priori, entre medidas da relação mercadológica, pois podem retratar questões mais amplas, envolvidas por dinamicidades, transformações, interações e representações expressadas sobre fatos e objetos do lugar onde se vive, isto é, da própria cultura identitária (MOSCOVICI, 2015).

Nos últimos anos, os estudos sociológicos reanimaram as dimensões da reciprocidade, trazendo temas como a universalização das relações de troca, material ou simbólica, o sentido das reciprocidades, a dádiva entre os modernos, as prestações de economia não mercantil, a

---

<sup>65</sup> Nos estudos clássicos de antropologia e etnologia, a reciprocidade foi identificada como sendo as prestações mútuas de troca de alimentos, de bens e serviços, presente no conjunto de relações, estruturas de parentesco e laços de consanguinidade nos grupos indígenas e de camponeses da época (LÉVI-STRAUSS, 1982; MAUSS, 1974).

economia solidária e as relações de sociabilidade nas comunidades (MARTINS, 2002; SABOURIN, 2011a). Nas produções geradas pela economia humana é que as práticas de reciprocidade sinalizarão um conjunto de valores subjetivos como os de solidariedade, de confiança, de gratidão, de fé, a justiça, a ajuda mútua, entre outros que irão compor as atribuições de sentidos.

Para Sabourin (2009), estes valores subjetivos de reciprocidade se estabelecem na dinâmica de reprodução de prestações humanas, sendo capaz de gerar vínculo social por meio de um redobramento das relações intersubjetivas que se iniciam entre os sujeitos em diferentes momentos da realidade vivenciada.

Numa perspectiva territorial de desenvolvimento, tais relações de reciprocidade aparecem entre as relações sociais e a valorização dos recursos locais, encontradas em outras relações para além dos sistemas mercadológicos padronizados, pois revelam valores humanos produzidos na própria realidade social do território. É possível identificá-las em meio às relações de parentesco, nas famílias e nas comunidades, ou em situações como as de compadrio, de hospitalidade, de ajuda mútua e de solidariedade que surgem entre os membros de uma comunidade com características de proximidade e laços de vizinhanças (SABOURIN, 2009). Entre os agricultores familiares, por exemplo, a reciprocidade pode aparecer associada às relações de troca de produtos, ou mesmo na redistribuição direta de alimentos entre familiares, vizinhos e amigos. Há, neste caso, uma relação espontânea de agradecimento por alguma ajuda mútua estabelecida ou mesmo pelo fato de compartilhar o sentimento de amizade, de aproximação e de comunidade, sem a intenção de esperar algo em troca (LÉVI-STRAUSS, 1982; SABOURIN, 2011a; TEMPLE, 2003).

Com o sentido espiritual, de transcendências, a reciprocidade pode se manifestar na relação humana com a natureza, mobilizando aspectos de interação com a mãe-terra, o solo, as plantas, o vento, a chuva, os animais, entre outros (SABOURIN, 2011a). Apesar das relações oniscientes do ser humano e a natureza ter se transformado com a modernização e a cientificidade dos meios de produção agrícola, é no âmbito da agricultura familiar e camponesa que as práticas de reciprocidade se aproximam de práticas produtivas para manifestar os valores subjetivos da crença, da espiritualidade, da religião e também da mutualidade, solidariedade, de agradecimento, compaixão entre outros. É o caso, por exemplo, da crença de rezar o terço para a boa colheita, as bênçãos sobre a lavoura, as comemorações aos santos pelas graças alcançadas, os castigos divinos sobre a produção agrícola, ou mesmo as plantações realizadas somente em determinados períodos, por orientação lunar, do clima, do vento, etc. (GIRARDI, 1995; SABOURIN, 2011a).



Nas relações recíprocas, os aspectos culturais são formadores de conteúdos identitários dos territórios, revelando que as representações sociais manifestadas podem resultar de um conjunto de substratos culturais construídos ao longo do tempo pelos moradores das comunidades. Neste aspecto, as práticas de reciprocidade coexistem com a produção e o consumo mercadológico, valorizando as dinâmicas culturais, econômicas e sociais ligadas a solidariedade, a partilha, a humanização, a hospitalidade, a mutualidade e ao fortalecimento dos vínculos sociais. (SABOURIN, 2011a; PECQUEUR, 2005).

Temple (2003) considera que, nas relações humanas, os indivíduos usufruem das próprias ações em reciprocidade, uma vez que a consciência de um envolvido redobra a consciência do outro e ambos se relativizam para construir a consciência comum dos fatos e para compor aspectos culturais e identitários. Assim, a reciprocidade pressupõe a existência de uma relação reversível entre os sujeitos, que por meio da palavra e da comunicação irão estabelecer rupturas entre a natureza intrínseca do instinto e a cultura humana diante das interações sociais estabelecidas para constituir suas representações (BERGER; LUCKMANN, 2014; TEMPLE, 2009).

Nos fundamentos teóricos que remetem a universalidade das práticas de reciprocidade, Mauss (1974) ao discutir as noções de dádiva e contra dádiva identificadas nas sociedades primitivas<sup>66</sup>, afirma que a reciprocidade estaria no princípio do ciclo da dádiva, baseado na tríplice obrigação: dar, receber e retribuir. Assim, a dádiva ou o dom era o resultado das relações de trocas e circulação de mercadorias entre os povos, causando pactos de dívida entre eles. Para Godbout (2002), as práticas da tríplice obrigação tinham uma relação puramente dadivosa<sup>67</sup>, geradora de endividamento e conseqüentemente vínculos comerciais provocativos entre os que recebiam e ofertavam objetos durante as relações dadivosas entre as sociedades que as praticavam. Apesar das práticas da dádiva terem sido evidenciadas nas sociedades primitivas, Mauss (1974) afirmava sua existência na sociedade moderna em meio às trocas de

---

<sup>66</sup> No “Ensaio sobre a Dádiva” publicado em 1924, Mauss (1974) apresenta a dádiva como uma lógica organizativa social de caráter universal que existia nas sociedades primitivas. É encontrada por meio de um sistema de troca de caráter interpessoal que se expande ou se retrai diante da tríplice obrigação coletiva de doação, recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais conhecido como dádiva ou dom. Para Mauss (1974), a dádiva não poderia ser reduzida aos aspectos particulares da economia, da religião, do mercado, pois reconhecia que havia sociedades primitivas que desconheciam tais complexidades sociais. Portanto, a obrigação da dádiva era como um fato total que considerava que tudo o que fizesse parte da vida humana, sejam bens materiais, sejam comportamentos e atitudes eram relevantes para a construção da sociedade.

<sup>67</sup> Nas sociedades arcaicas ou tradicionais e também referenciadas como sociedade primeira, as trocas não se efetuavam sob a forma de mercado, ou mesmo do escambo, mas no modelo que Mauss (1974) chamou de tríplice obrigação. A dádiva era a obrigação provocativa a um desafio de generosidade, que gerava uma aliança de dívida na troca simétrica (CAILLÉ; GRAEBER, 2002).

presentes, visitas, festas, esmolas, heranças e prestações simbólicas de atos de adoração e devoção religiosa.

No entanto, as novas concepções teóricas da reciprocidade mostraram outros sentidos que, em parte não aderiram às ideias de *Marcel Mauss*, buscando um caráter estruturante que validaria e universalizaria as relações de reciprocidade diante dos sentidos e valores humanos sem obrigação de troca ou endividamento (GODBOUT, 2002). Na lógica provocativa da sociedade primitiva, um dos mais importantes desfechos paradigmáticos da crítica de Godbout (2002) sobre a dádiva foi à resposta das boas razões para não dar algo numa relação dadivosa e, principalmente, a obrigação nesta prática de afastar as relações de reciprocidade entre os dadivosos. Para Godbout (2002), a lógica da dádiva constituiu um fator essencial para a perda da construção identitária, em função de que as doações ilimitadas nas relações dadivosas desprendiam o ser humano de qualquer vínculo afetivo em meio à circulação de objetos e bens materiais. O próprio postulado da dádiva poderia afastá-lo da reciprocidade, pois ao modelizar o dom a partir da reciprocidade, como afirmou Mauss (1974), concebe-se apenas a face positiva<sup>68</sup> da vingança, esquecendo que aquilo que põe fim à vingança seria a dádiva não recíproca (GODBOUT, 2002).

Desse modo, enquanto a reciprocidade for interpretada como a lógica binária que convém à troca, somente conduzirá ao fato confuso entre a troca simétrica reveladora da dádiva, que no limite se reduz à permuta de objetos (CHABAL, 1998). Por isso, as confusões entre a reciprocidade e a dádiva estão na constatação da retribuição comprometida e a vontade ou intenção de retribuir forçosamente (SABOURIN, 2011; TEMPLE, 2003). Assim, se a dádiva leva o sentido das relações baseadas em dar, receber e retribuir, num gesto de retribuição que inclui o laço social dos atos, reforçando o vínculo devedor entre os dadivosos, por outro lado, a reciprocidade gera o vínculo social sem a pretensão de troca física, mercadológica, voltando-se ao fortalecimento de laços afetivos e emotivos de gratidão, atribuindo a um ser superior imaginário a única forma de recompensa (CAILLÉ, 2002; CHABAL, 1998).

Nesse sentido, os estudos sobre a dádiva e a reciprocidade tiveram em *George Simmel*, *Bronislaw Malinowski*, *Marcel Mauss*, *Lévi-Strauss* e *Karl Polanyi* os principais teóricos que se dedicaram ao assunto no início do século XX. As diferenciações entre a dádiva e a reciprocidade foram tratadas somente a partir dos anos de 1950 por *Stéphane Lupasco*,

---

<sup>68</sup> A reciprocidade positiva é a que estabelece o vínculo social de envolvimento favorável recíproco, que nos estudos da antropologia aparece nominada de reciprocidade da dádiva (SABOURIN, 2009)

*Jacques Godbout, Alain Caillé, Dominique Temple, Mireille Chabal, Paulo Martins e Eric Sabourin*<sup>69</sup>(SABOURIN, 2011).

Ao aproximar-se dos valores humanos da vida social, tais como os de liberdade, igualdade, justiça, solidariedade, responsabilidade e confiança, a reciprocidade fundamenta-se em quatro princípios, sendo o primeiro com o sentido de opor-se ao sistema de troca<sup>70</sup>, o segundo com o fato de possuir diversas formas de evidências; o terceiro, de constituir-se em estruturas analíticas e de geração de valor; e o quarto, de provar a existência de diferentes níveis ou planos de reciprocidade.

No princípio de oposição à troca, a reciprocidade não se limita às relações de dádiva ou contra dádiva entre pares ou grupos simétricos, uma vez que sua origem está nas relações intersubjetivas, nas quais os atos liberam-se do laço social ou mesmo da dívida com o outro da relação (SABOURIN, 2009). Enquanto a dádiva não é desinteressada porque aparece motivada pelo interesse e pelas necessidades da coletividade, a reciprocidade representaria o ato sem contraparte, apresentando-se como um redobramento de uma ação ou de uma prestação, surgindo de forma gratuita e desinteressada (TEMPLE, 2003). Assim, na reciprocidade, o ato prevalece sobre a coisa, envolvendo a preocupação com o outro e não o interesse próprio em sentido de receber algo em troca, ou seja, não é o intercâmbio ou permuta de objetos que prevalece, mas a relação reversível entre os sujeitos.

Na reciprocidade, a releitura teórica das prestações econômicas e sociais não negam a existência ou a utilidade das relações de intercâmbio presentes no mercado capitalista de bens e trabalho, mas visualizam outras iniciativas e prestações em torno de uma noção solidária da economia, no sentido de valorizar as ações de cooperação, ajuda mútua para o bem-estar e melhoria da vida social das comunidades e suas famílias. Para Sabourin (2011), as práticas de reciprocidade tratam sobre inter-relações entre sujeitos, sua retribuição descomprometida, de doação voluntária, as quais estão presentes nos valores humanos, não prevalecendo às relações mercadológicas, mas sim, aspectos solidários de uma economia humana. Entre estes aspectos de solidariedade humanitária estão por exemplo, os valores afetivos de amizade,

---

<sup>69</sup> De forma breve, Sabourin (2011) apresenta um panorama das principais contribuições de *Simmel* no pioneirismo dos efeitos recíprocos nas relações sociais; de *Malinowski* na identificação das formas simétricas e assimétricas e suas variações; de *Mauss* ao redescobrir a dádiva na formulação da tríplice obrigação (dar, receber e retribuir) e sua origem natural nas condições de parentesco (exogamia e filiação); de *Lévi-Strauss* ao reconhecer a reciprocidade como estrutura elementar no parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1982); e de *Polanyi* ao identificar a reciprocidade como categoria econômica específica e diferente da troca e da redistribuição mercadológica.

<sup>70</sup> A reciprocidade não é uma dádiva completa, mas revela outros aspectos cuja essência não está no ato de dar, receber e retribuir, mas refere-se, sobretudo, na livre iniciativa social dos sujeitos ou do ser superior da crença em retribuir (GODBOUT, 2002).

solidariedade, carisma, amor, compaixão, generosidade, felicidade, entre outros; os valores éticos de convivência, confiança, justiça, responsabilidade, igualdade e honestidade e também os valores religiosos presentes nos atos de fé, crença, prostração, submissão, autoridade, obediência, respeito, entre outros (SABOURIN, 2011).

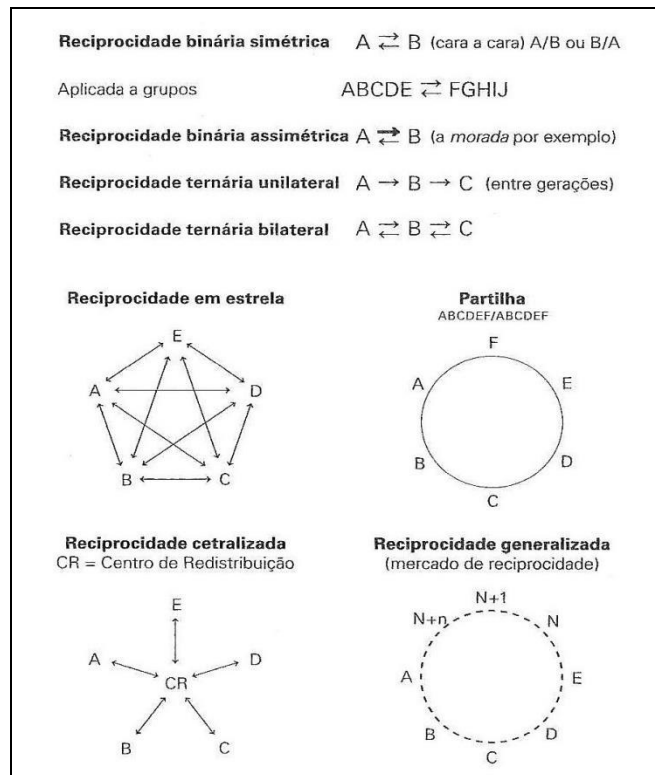
Nesse aspecto, o princípio contraditório presente nas interações sociais aparece nas práticas de reciprocidades como oposições complementares do tipo alegre e triste; união e oposição; atração e repulsão; sagrado e profano, que de forma equilibrada constituem os conteúdos da realidade social (BERGER; LUCKMANN, 2014). É no reconhecimento das distinções existentes nas oposições da reciprocidade, geradora de sentimentos e compartilhada durante as relações sociais que se constata a existência de um terceiro elemento presente na realidade intersubjetiva (LUPASCO, 1951). Ele aparece como sendo o “Ser” da relação, isto é, a estrutura originária da reciprocidade no universo simbólico e imaginário, instituídos pela intersubjetividade que aproxima o ser humano do ser superior de sua crença, ou seja, o deus, ou o maná que alimenta o espírito e a existência sobre todas as coisas e fatos (SABOURIN, 2011; TEMPLE, 2003).

Com isso, a reciprocidade assume diversas formas, entre elas, as positivas que representam as práticas das oferendas, das partilhas e das prestações totais; as negativas tais como as dos sentimentos de vingança, de poder, de ações conflitivas, punitivas, ou mesmo as intermediárias destes polos também chamadas de simétricas, as quais servem para controlar o crescimento das relações de dádiva, atribuídas à ostentação, a dádiva e ao prestígio (MAUSS, 1974). A reciprocidade simétrica não envolve necessariamente a igualdade, mas a busca por uma forma mais justa de redistribuição em função dos méritos de cada indivíduo, presente no sentimento de justiça, na qual estão os valores éticos (TEMPLE, 2003). Quando os valores produzidos por relações de reciprocidade são desiguais (assimétricos), aparece o sentido de desigualdade, revelada, por exemplo, nas hierarquias políticas, nas classes, nas divindades ou mesmo na relação colonizadora estabelecida historicamente em diversos países (SABOURIN, 2009). Assim, as formas de reciprocidade aparecem como sendo positivas, negativas, simétricas ou assimétricas.

O terceiro princípio da reciprocidade refere-se às estruturas elementares, as quais podem aparecer de diversas maneiras, conforme cada ser humano constrói subjetivamente seus sistemas específicos de valores, podendo ser do tipo básicas ou binárias, ternárias e complexas (SABOURIN, 2009).

Algumas representações esquemáticas das estruturas de reciprocidade são apresentadas por Sabourin (2009), adaptadas dos estudos de *Dominique Temple* sobre reciprocidade, como mostra a figura 4<sup>71</sup>.

Figura 4 – Representações das estruturas de reciprocidade



Fonte: Sabourin (2009, p.58).

A estrutura binária se divide em interações chamadas de cara a cara, frente a frente ou de compartilhamento das interações entre grupos. Nesta estrutura binária, também aparecem às tipologias simétrica ou assimétrica. A simétrica corresponde às relações de aliança presentes no casamento, nas relações de compadrio, interpessoais, de comunidade e remetem às interações positivas, enquanto a assimétrica corresponde às relações de submissão, prestígio e honra presentes nas interações negativas.

Já as estruturas ternárias envolvem pelo menos a interação entre três indivíduos e podem ser unilaterais ou bilaterais. Na unilateral estão às transmissões entre gerações, tais como as relações de pais para filhos que reconhece a importância do saber-local e a

<sup>71</sup> A figura 4 é apresentada de modo fiel ao apresentado por Sabourin (2009). Onde há a palavra “cetralizada”, Lê-se: centralizada.

valorização da tradição cultural, como a doação de terras, animais, enxovais matrimoniais e heranças. Na estrutura bilateral estão inseridos os compartilhamentos de recursos comuns, em que as prestações circulam em dois sentidos, de forma apropriada e equilibrada (SABOURIN, 2011).

Por fim, as estruturas complexas compreendem diferentes formas que aparecem territorializadas e bem definidas em cada instituição representativa. Entre as diversas estruturas estão a espiral, a estrela, a horizontal, a vertical, a trinitária, o dominó, e outras que se articulam para formar sentimentos e valores específicos e diferenciados (TEMPLE, 2003). Por exemplo, a estrutura centralizada refere-se às relações entre um centro de distribuição de prestações, em que um intervém entre os demais, tais como acontecem nos papéis exercidos por reis, presidentes, líderes religiosos, chefes de Estado<sup>72</sup>, etc.

Da mesma forma, a reciprocidade também pode aparecer no sentido de ser proporcionada a todos, ou seja, de ordem generalizada. Neste caso, as relações de reciprocidade aparecem muito próximas ao sentido de dádiva<sup>73</sup>, mas ainda assim, independentes, principalmente pelo fato de que a doação de produtos e os sentimentos envolvidos não tem a intenção provocativa da troca pela troca, mas uma relação de valor humano, de satisfação subjetiva, que provem da identidade (personalidade) construída.

As reciprocidades generalizadas acontecem por conta dos convites às festas familiares e religiosas quando o motivo principal não é causar a dívida com o participante, mas o ato solidário da partilha e da comemoração, geralmente resultante de promessas, celebrações festivas de santos e padroeiros, das relações familiares exaltadas por ocasião de batismo, casamento ou funerais. Com outro sentido, as reciprocidades generalizadas também aparecem ligadas às reciprocidades domésticas<sup>74</sup>, as quais expõem a doação de produtos agrícolas entre vizinhos, parentes e amigos. Neste caso, a reciprocidade estimula os vínculos identitários por meio das relações subjetivas, cujos sentimentos e valores humanos produzidos são também parte das representações sociais que ganham sentido em tais práticas (MOSCOVICI, 2015; SABOURIN, 2009).

---

<sup>72</sup> A personalização do poder e do prestígio nas estruturas centralizadas é representada pelo papel do rei, do imperador ou de deus, e, no caso de políticas de transferência de rendas e previdência social, aparece o Estado, que, em nome do povo, organiza a redistribuição (SABOURIN, 2009).

<sup>73</sup> As práticas dádivas por vezes aparecem como parte das reciprocidades generalizadas, como se referiu Temple (2003), ao mencionar que existem formas de dádiva que marcam relações socioeconômicas que circulam entre as estruturas binárias numa espécie de mercado da reciprocidade. No entanto, neste estudo, a dádiva e a reciprocidade são conceitos, valores e práticas distintas, tal como esclareceu Godbout (2002).

<sup>74</sup> O sentido que se pode atribuir à reciprocidade doméstica é o comunitário, já que envolve práticas de doar alimentos aos vizinhos próximos, parentes e amigos, como sentimento de partilha, de satisfação, de doação desinteressada (SABOURIN, 2009).

O quarto elemento teórico da reciprocidade busca comprovar a existência de diferentes níveis ou mesmo planos específicos nos quais os valores podem se manifestar tais como o real, o simbólico e o imaginário. Embora os três níveis sejam interdependentes, o plano real mostra as reciprocidades presentes nas atividades biológicas do ser humano de alimentar-se e reproduzir-se socialmente. Na vida camponesa, a ajuda mútua e o compartilhamento de recursos comuns mostram a reciprocidade da produção na estrutura familiar e doméstica, cujas práticas de mutirão, envolvimento comunitário, entreajuda e solidariedade são características reais visualizadas como sinônimas de reciprocidade (SABOURIN, 2009).

Se no plano real, os primeiros sentimentos nascem e mobilizam tais atividades através da consciência humana e seus referenciais de socialização construídos, como apresentam Berger e Luckmann (2014), no plano simbólico e imaginário, os sentidos são identificados nas expressões e pensamentos sociais mediante a coerência lógica que materializa a natureza das coisas, liberando o acesso ao simbólico através da linguagem.

Numa situação face a face, por exemplo, onde aparece a reciprocidade binária, a linguagem traduz as interações sociais, sincronizando sensivelmente as intenções subjetivas entre os participantes em conversa. A objetivação do pensamento por meio da linguagem é recíproca e torna mais real a intersubjetividade de ambos, podendo ser conservada mesmo quando a linguagem se afasta da relação face a face (BERGER; LUCKMANN, 2014).

As relações de reciprocidades presentes nas interações sociais são produtoras de esquemas tipificadores da realidade cotidiana traduzidas num conjunto de sinais que se distinguem de outras objetivações por sua intenção explícita de servir ao simbólico. A linguagem, além de construir símbolos abstraídos da experiência diária, retorna a estes símbolos apresentando-os como elemento objetivamente real da vida cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2014). Por isso, num plano simbólico, o símbolo<sup>75</sup> é a garantia dos valores que o imaginário desprende como parte da representação social de algo em que se acredita. A linguagem é a encarregada de construir tal representação simbólica e traduzir objetivamente no mesmo instante em que o interioriza enquanto conteúdo identitário.

Assim, as diversas estruturas de reciprocidade se articulam entre si para formar sistemas de reciprocidades, bem como cada sentimento e valor humano é concebido e gerado num nível de reciprocidade. Tais sentimentos e valores são capazes de se adaptar, reestruturar, criar novas estruturas ou mesmo permanecer ao longo dos anos entre os membros de uma comunidade para

---

<sup>75</sup> No estudo dos símbolos míticos e morais enquanto fatos psicológicos, Mauss (1974) vai definir os símbolos como a crença que anima a fé, inspira as confissões ou mesmo fatos normais da vida religiosa e estética presentes tanto na vida social como na consciência individual.

garantir coesão e relações de proximidade junto aos territórios onde vivem (SABOURIN, 2009).

Assim, entre os diferentes sentimentos e valores presentes nas relações de reciprocidade, por exemplo, as estruturas binárias simétricas mostram os valores de amizade, de amor generalizado pelos “irmãos humanos”, o reconhecimento, a identidade, bem como o sentimento de justiça e ética. Nas estruturas assimétricas aparecem os valores de respeito e dependência, de prestígio e honra do doador, revelando a submissão de um pelo outro, como acontece na dádiva (SABOURIN, 2009).

No caso das estruturas ternárias unilaterais, os valores produzidos remetem a responsabilidade e aparecem nas relações inter-geracionais (de pai para filho), cujo objetivo é assegurar que, quanto maior o sentimento de responsabilidade, maior será o vínculo social. Nas estruturas ternárias bilaterais são produzidos os valores de justiça e confiança nos compartilhamentos de recursos comuns, permitindo certo equilíbrio entre os sujeitos das relações.

Já nas estruturas complexas, como as estruturas de reciprocidade centralizada, o valor de confiança torna-se uma obrigação e obediência no centro da estrutura, enquanto a solidariedade aparece como valor redistribuído entre os demais integrantes. Nessas relações de reciprocidade desiguais da reciprocidade centralizada, os valores ficam presos ao imaginário que traduz essa desigualdade: a realeza, as divindades e o Estado. Forma-se uma espécie de reciprocidade assimétrica, como aconteceu, por exemplo, com os donos da terra e os artesãos e que historicamente se estabeleceu na América Latina entre colonos e índios, senhores e escravos, patrões e peões, entre outros (SABOURIN, 2011).

Numa relação de compartilhamento generalizado, os valores gerados são de sentimento de grupo, em que as diferentes formas de reciprocidade são proporcionadas a todos, verificadas em festas locais, religiosas, familiares, nas quais a generosidade e a prodigalidade conferem prestígio e reputação entre os envolvidos, mostrando, por vezes, autoridade e poder nos sistemas de reciprocidade construídos. Por isso, Temple (2003) considera fundamental conhecer as estruturas de produção desses valores humanos gerados nas próprias relações da reciprocidade, agregando o conhecimento dos diferentes planos (reais, simbólicos e imaginários), de construção das estruturas, pois cada estrutura elementar é a matriz de um sentimento específico: amizade, responsabilidade, confiança, carinho, alegria, solidariedade, entre outros. Nesse caso, a necessidade de inventariar as estruturas elementares formadas numa determinada situação serve para verificar o que cada uma delas produz e em que momento ela se manifesta (TEMPLE, 2003).



Ao tratar as práticas de reciprocidades como parte dos conteúdos culturais e identitários presentes numa construção social do território, Pecqueur (2005) afirma que tais práticas são como fertilizadores dos recursos específicos existentes nas localidades, podendo ser encontradas nas bases das relações informais, no sentimento de pertencimento ou em manifestações, tais como o sentimento de “casa”, os quais muitos lugares e produtos acionam diante de plano simbólico e imaginário de envolvimento.

Neste aspecto, as atribuições de sentidos que acompanham as práticas recíprocas não são em troca de algo, mas em função de um sentimento ancorado em práticas solidárias de entreajuda, mutualidade e afetividades entre familiares, amigos e vizinhos (MOSCOVICI, 2015).

Apesar das práticas de reciprocidades serem visualizadas nas comunidades rurais que praticam a economia humana, favorecidas pelas condições culturais e identitárias de formação, do compartilhamento de equipamentos, produtos e suas relações sociais, afetivas e religiosas, elas também acontecem como parte das relações intersubjetivas na realidade social do cotidiano em diferentes lugares (SABOURIN, 2009).

Nos momentos de sociabilidade, as práticas de reciprocidade aparecem com maior intensidade, principalmente nas interações entre dois, três ou mais sujeitos diante de encontros, festas e reuniões sociais. É o que acontece com as relações de reciprocidade desencadeadas em momentos festivos que projetam a renovação dos sentimentos e valores humanos, ativando nesses encontros, manifestações de solidariedade, de envolvimento comunitário, de pertencimento a uma instituição, de afetividades, de valor cultural, de religiosidade e outros sentidos que permeiam suas representações sociais (MOSCOVICI, 2015; TEMPLE, 2003).

Entretanto, são nas interações sociais que os valores humanos gratuitos ou mesmo desinteressados e incondicionais ligados a reciprocidade aparecem, não excluindo as trocas e os interesses mercadológicos da vida cotidiana, mas pelo contrário, ressurgem como possibilidade de sobrelevar outros valores subjetivos também representativos da realidade.

### 3 CAPÍTULO 2 - O TERRITÓRIO QUARTA COLÔNIA E AS FESTAS DE PADROEIROS

Localizada na Região Central do estado do Rio Grande do Sul, a Quarta Colônia situa-se cerca de 30 km do município de Santa Maria e 250 km da capital Porto Alegre. No processo de desenvolvimento em curso no território, seus aspectos sócio-históricos de formação ajudam a compreender a realidade atual da Quarta Colônia, bem como suas dinâmicas culturais identitárias oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana desde a origem.

#### 3.1 ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E ATUAIS DA QUARTA COLÔNIA

Desde a década de 1750, a região compreendida entre o Planalto e a Depressão Central era ocupada por portugueses e escravos africanos, mas por volta do ano de 1857, a margem esquerda do rio Jacuí foi ocupada pelos imigrantes alemães para a criação da Colônia Santo Ângelo<sup>76</sup> e 20 anos mais tarde, a ocupação do quarto lote de imigrantes italianos na margem direita do Rio Jacuí, conforme apresenta o Consórcio de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (SPONCHIADO, 1996).

Nascia assim, o processo migratório Europeu de fundação de colônias alemãs e italianas no Brasil a partir da metade do século XIX, trazendo para a região sul do Brasil também o quarto lote de imigrantes vindos do norte da Itália com o propósito de ocupar as terras devolutas do governo imperial e formar a Colônia Silveira Martins.

Por volta do ano de 1876, o Núcleo Silveira Martins forma a Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, mas em poucos anos foi desmembrada para se integrar aos municípios de Santa Maria, Júlio de Castilhos e Cachoeira do Sul (BIASOLI, 2010; SPONCHIADO, 1996). Na época, o descontentamento dos imigrantes diante da fragmentação foi um dos motivos que desestabilizou o desenvolvimento da região, perdurando severas fragilidades políticas até a metade do século XX.

Em meio às mudanças políticas que incidiram sobre os núcleos de colonização e seus vínculos como distritos municipais, as pequenas comunidades eram acomodadas em torno dos

---

<sup>76</sup> A colônia de Santo Ângelo foi formada por colonos de origem alemã e atualmente está presente nos municípios de Dona Francisca e Agudo (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; SPONCHIADO, 1996).

clarões das matas para exercer o trabalho camponês e sua religiosidade trazida desde a “antiga pátria”, a recém-unificada Itália.<sup>77</sup>

A formação da Quarta Colônia era mais um dos resultados das expedições Europeias junto ao Governo Imperial do Brasil no final do século XIX com a finalidade de ocupar as terras devolutas<sup>78</sup> (desabitadas) e fazê-las produzir, assim como acontecia com as demais áreas das terras disponíveis no país<sup>79</sup> em meio às crises na Europa. No entanto, o processo colonizador e as emancipações político-administrativas da Quarta Colônia se estenderiam por cerca de 40 anos, até que os núcleos de povoamento pudessem iniciar a formação dos atuais municípios do território<sup>80</sup> (BIASOLI, 2010; SANTIN, 1986; SPONCHIADO, 1996).

No Rio Grande do Sul, além da vinda dos imigrantes alemães por volta de 1824, para formar as Colônias de São Leopoldo, de Santa Cruz e de Santo Ângelo, os italianos chegariam ao estado no ano de 1875, para constituir os núcleos de Caxias do Sul, Conde d’Eu (atual Garibaldi), Dona Isabel (hoje Bento Gonçalves) e Silveira Martins (SPONCHIADO, 1996). Enquanto as três primeiras colônias já haviam se instalado na Serra Gaúcha, o quarto lote de imigrantes chegaria ao Barracão Val de Buia, no centro do estado, entre os anos de 1876 e 1877, para ser estabelecido nas encostas da Serra de São Martinho, vindos os imigrantes, em sua maioria, da região de Vêneto – Província de Treviso, no norte da Itália (CESCA, 1975).

Na sede da ex-colônia Silveira Martins se deu o marco da chegada das primeiras 70 famílias de imigrantes italianos vindos de Buia na Itália em 1877, na subida da Serra de São

---

<sup>77</sup> O término da unificação da Itália nos anos de 1870 se deu mediante uma aliança entre a burguesia industrial e a aristocracia fundiária, não permitindo que houvesse a reforma agrária e a formação de uma classe de pequenos e médios proprietários rurais. Com isso, a população local ficou desprotegida pelas medidas liberais do comércio e o aumento dos impostos que deveriam cobrir as reformas de infraestrutura do país (BIASOLI, 2010). A oferta de produtos industriais desarticulou o artesanato dos camponeses, acentuou a fome e as doenças, favorecendo um quadro sociopolítico de emigração italiana, principalmente das regiões do Vêneto e do Friuli. A maioria dos emigrantes saiu do distrito de Vicenza e foi direcionada para a Região Sul do Brasil, principalmente no território que formaria a Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana no ano de 1877 (DE BONI; COSTA, 1991).

<sup>78</sup> Devolutas, no sentido que se referiu Sponchiado (1996) às terras disponíveis no Sul do Brasil, ainda não demarcadas para ocupação dos imigrantes europeus do século XIX.

<sup>79</sup> No final do século XIX, o Brasil passava por transformações sociais, entre as quais a implantação do trabalho livre, necessitando atrair imigrantes para substituir a mão de obra escrava na economia. Os imigrantes italianos eram requisitados pelo fato de serem brancos, europeus, latinos, católico-romanos, apegados ao trabalho e menos exigentes para as duras tarefas da lavoura (ZANINI, 2006). Além de fatores econômicos e políticos das transformações do capitalismo, a Itália incentivava a vinda de imigrantes para o Brasil numa utopia libertadora na América, vista como um mundo de liberdade, com fartura de alimentos, trabalho e terras disponíveis, diferentemente dos retratos da Itália em crise na época.

<sup>80</sup> Emanciparam-se dos municípios de Santa Maria, Cachoeira do Sul e Júlio de Castilhos, respectivamente Restinga Seca, Agudo e Faxinal do Soturno no ano de 1959; Nova Palma no ano de 1960 e Dona Francisca em 1964. Após 24 anos foi a vez de Silveira Martins e Ivorá. Os últimos municípios constituídos foram São João do Polêsine e Pinhal Grande, em 1993 (SILVEIRA et al., 2012).

Martinho, considerado um lugar de muitas dificuldades para a posse das terras e a organização social, o que desenhou no território longos conflitos e sofrimentos no início da colonização.

Nos relatos de Sponchiado (1996) e Santin (1986), o esquecimento e o descaso das autoridades brasileiras para a distribuição dos lotes aos imigrantes, bem como as condições do acampamento no Barracão de Val de Buia<sup>81</sup> retratou um início de colonização envolto por epidemias,<sup>82</sup> fome, dificuldades e incertezas sobre o futuro de prosperidade prometido antes mesmo do embarque para a América.

Apesar das dificuldades, em poucos anos, a demarcação das linhas e a distribuição dos lotes para as famílias formariam os primeiros núcleos coloniais de Vale Vêneto, Val Veronês, Ribeirão, Polêsine, Soturno (atual Faxinal do Soturno), Barracão (atual Nova Palma), Núcleo Norte (hoje Ivorá) e Dona Francisca (CESCA, 1975). Entre os núcleos, o primeiro foi Vale Vêneto (hoje distrito de São João do Polêsine), o qual recebeu as primeiras 11 famílias de imigrantes italianos liderados pelo comerciante e padre leigo *Paulo Bortoluzzi*<sup>83</sup>, que imediatamente começou a construção do povoado por conta das epidemias que estavam dizimando diversas famílias no Barracão de Val de Buia, e findar com as ocupações dos caboclos e portugueses<sup>84</sup> no território (SPONCHIADO, 1996).

A colonização na nova pátria se deu em meio às dificuldades de abertura de estradas, a domesticação do espaço selvagem, o enfrentamento do desconhecido, à fé e o trabalho na lavoura que em pouco tempo resultaria na organização da sede da colônia, a construção das primeiras casas e a iniciação do plantio e colheita da primeira safra (ZANINI, 2006). Alguns anos mais tarde, por volta de 1884, a Colônia Silveira Martins possuía um sistema de produção agrícola policultor baseado na produção de milho, arroz, algodão, fumo, uva, trigo e

---

<sup>81</sup> O barracão de Val de Buia era uma espécie de galpão, isto é, um grande casarão de tábuas desbotadas, empenadas, cobertas de capim e pendidas para um dos lados que abrigava os imigrantes que chegavam (BUSANELLO, 1999).

<sup>82</sup> O surto de pestes eclodiu no Barracão de Val de Buia, com a presença dos poloneses que haviam chegado antes dos imigrantes italianos, mas que diante das doenças partiram para outras áreas devolutas. Em 1878, muitos imigrantes italianos foram infectados, dizimando cerca de 400 pessoas em meio às condições precárias de higiene, instalações, falta de alimentação, inexistência de médicos e a demora na demarcação dos lotes de terras (CESCA, 1975).

<sup>83</sup> *Paulo Bortoluzzi* foi um dos mais importantes líderes comunitários que exercia a liderança social e econômica entre os integrantes da comunidade, geralmente tinha influência sobre as decisões políticas para a Colônia, além de religioso e motivador entre o grupo (BIASOLI, 2010; SPONCHIADO, 1996).

<sup>84</sup> Nas terras devolutas que estavam à disposição da imigração italiana habitava uma população com significativa miscigenação étnica, identificada pelo padre e historiador *Luiz Sponchiado* como “caboclos”, isto é, pessoas de origem indígena expulsos das Missões Jesuíticas Guarany, negros-escravos foragidos das sesmarias de criação de gado e portugueses aventureiros em busca de “hipotéticos tesouros” (DIOCESE DE SANTA MARIA, 1985; RUBIN, 1988).

feijão, demarcando uma situação econômica próspera<sup>85</sup> quanto às outras três colônias italianas no Rio Grande do Sul (CESCA, 1975).

Apesar desta prosperidade, a extinção do regime de Colônia Imperial em 1882 fez com que a ex-Colônia Silveira Martins tivesse seu desmembramento acelerado entre os anos de 1886 e 1891, passando a integrar partes dos municípios de Santa Maria, Júlio de Castilhos e Cachoeira do Sul, em meio a disputas e descontentamentos políticos, que, por diversas tentativas já haviam fracassado, tanto na busca por reagrupar o território, como para propor outras novas divisões<sup>86</sup> (BIASOLI, 2010; SANTIN, 1986). Além da situação de instabilidade política na Quarta Colônia, as repressões<sup>87</sup>, desencadeadas pelo governo brasileiro entre os anos 1937 e 1945, durante o Estado Novo,<sup>88</sup> integrariam as motivações que dificultaram os avanços e o progresso do Núcleo Silveira Martins desde então.

Nesse contexto, o histórico de fragmentação dos núcleos, a falta de lideranças competentes para a emancipação política da ex-Colônia Silveira Martins, a intensa rivalidade entre os grupos de imigrantes e os refugiados da polícia que se encontravam em meio à mata, a situação geográfica íngreme e a baixa produtividade das terras também contribuíram para aumentar as instabilidades (CESCA, 1975; SANTIN, 1986; SPONCHIADO, 1996). A emancipação dos núcleos aconteceria somente a partir dos anos de 1950, através de tentativas isoladas dos distritos para formar pequenos municípios, muitos deles remanescentes das terras loteadas pelo governo no século XIX e da região que originou a Quarta Colônia de Imigração Italiana (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

Por outro lado, os fatos e vivências, da trajetória de colonização na Quarta Colônia só se tornaram reconhecidos após as comemorações do Centenário da Imigração Italiana no Brasil, no ano de 1975, facilitados singularmente pela valorização da cultura identitária que marcou a superação dos ressentimentos entre os imigrantes e descendentes, rememorado pela

---

<sup>85</sup> No ano de 1896, por exemplo, o núcleo Soturno (atual Faxinal do Soturno) se destacava no cenário nacional e internacional com a criação da fábrica de trilhadeiras de marca “Tigre” e a usina hidrelétrica Nova Palma Ltda., numa prosperidade que estabilizou a vida na colônia (SANTIN, 1986).

<sup>86</sup> Em 1898, alguns moradores de Silveira Martins foram ao governo do Estado para pedir a criação de um novo município, compreendendo os territórios de Silveira Martins, Arroio Grande, Vale Vêneto, Núcleo Norte (Ivorá), Faxinal do Soturno e Dona Francisca. Em 1963, novamente o pedido foi feito e negado. Este foi também um dos motivos de Silveira Martins ter fracassado economicamente em comparação às demais colônias de italianos (SANTIN, 1986).

<sup>87</sup> A violência física e moral chegou aos domínios domésticos e sociais dos imigrantes italianos, culminando em ressentimentos, medo e insegurança diante de sua identidade cultural italiana (ZANINI, 2006). A situação marcou a varredura cultural que destruiu parte das referências ancestrais dos imigrantes que viviam no Brasil e que tinham vínculos pátrios e de solidariedade com seu País de origem.

<sup>88</sup> A política de Estado Novo para a nacionalização instituiu, por meio de regras de inclusão e exclusão social, a construção imaginária do tipo ideal de brasileiro, do qual os grupos estrangeiros foram excluídos por não compartilharem da brasilidade pretendida (ZANINI, 2006).

trajetória difícil de adaptação no Brasil. O sentimento de italianidade presente nas narrativas dos descendentes rememorou aspectos culturais do trabalho, da religiosidade e dos valores humanos identitários do território que por muitos anos estiveram ressentidos pelas dificuldades de travessia, de colonização e das vivências cotidianas entre os imigrantes e seus descendentes (ZANINI, 2006). A superação das dificuldades socioeconômicas e políticas, os ressentimentos fizeram com que a cultura italiana instituída tanto no centro do Estado como nas demais regiões de colonização italiana passassem a ser visualizadas como parte de legado cultural ítalo-brasileiro, reanimado desde a década de 1970 no Rio Grande do Sul.

Para Zanini (2010) a colonização italiana no estado do Rio Grande do Sul resultou de uma multiplicidade de fatores que além de reunir forças políticas e econômicas, tiveram nas questões culturais, um significativo valor para a construção social do território em torno das comunidades dos imigrantes. Ao longo dos anos, muitas famílias de imigrantes e descendentes procuraram manter viva uma ordem moral e cultural herdada da Itália, juntamente com o modo de vida camponês e a própria fragilidade psicológica decorrente dos conflitos políticos, perdas humanas e dificuldades de sobrevivência na nova Pátria.

As situações nostálgicas porque passaram os imigrantes eram e seguem rememoradas por descendentes de imigrantes nas narrativas contadas sobre o território, principalmente referenciadas sobre as estratégias de sobrevivência que os primeiros imigrantes tiveram que se sujeitar desde a origem (SANTIN, 1986; ZANINI, 2006). Apesar dos conflitos políticos em torno do processo socioeconômico de desenvolvimento da ex-colônia Silveira Martins, a cultura religiosa manteve o papel fundamental de orientação e organização da vida social, política e familiar entre os imigrantes e seus descendentes, e ainda hoje permanece singularmente na realidade social da maioria dos municípios que integram a Quarta Colônia.

Por intermédio da Igreja Católica Apostólica Romana, o projeto de cristianizar a sociedade rio-grandense introduziu o processo de romanização da Igreja<sup>89</sup> no Brasil e no estado desde a segunda metade do século XIX, consolidando-se logo após a Proclamação da República devido à liberdade de ação provocada pela separação temporal e espiritual entre os poderes (MARIN, 1999). A chegada dos imigrantes europeus fez o cenário anticlerical passar por mudanças, favorecendo o surgimento de uma nova estrutura social que facilmente aceitou os ensinamentos da igreja, pois os imigrantes eram religiosos e com rígidos sistemas de

---

<sup>89</sup> A romanização através da igreja católica tinha como objetivo reverter a situação de lateralidade do catolicismo na sociedade da época, pois a formação histórica do Rio Grande do Sul era predominantemente tecida pela mentalidade pública masculina antirreligiosa e anticlerical, dificultando a internalização dos valores religiosos e sua manifestação pública. Somente mulheres e crianças revertiam tal cenário (MARIN, 1999).

valores morais e costumes introduzidos pelo catolicismo romano. Assim, a religiosidade cultuada desde a Itália pelos imigrantes italianos teve um papel importante na organização e construção social na nova Pátria, pois o isolamento das comunidades de imigrantes italianos perante a sociedade gaúcha e o modo de vida singular trazido da Itália, facilitou a adesão ao projeto de cristianização e as doutrinas católicas na colônia (MARIN, 1999).

Com isso, o processo de romanização encontrou reforços nas convicções religiosas dos imigrantes europeus, na associação com o Estado, na rede de colégios católicos e associações devocionais, muitas oriundas das ordens e congregações religiosas de Roma. As congregações de padres Jesuítas, de irmãs do Puríssimo Coração de Maria e de padres Palotinos<sup>90</sup> desde o ano de 1886 programariam um grande projeto de romanização nas colônias instaladas no Brasil.

O papel da Igreja Católica na ex-Colônia Silveira Martins foi integrar os imigrantes e descendentes à estrutura oligárquica política do Rio Grande do Sul e à vida política nacional, onde era preciso manter a estrutura hierárquica, dividida em papéis e posições, reforçando a subordinação dos imigrantes e, ao mesmo tempo, fortalecendo a hegemonia de seus dirigentes nas colônias. Mesmo diante das transformações em torno da sobrevivência e sua realidade social, a religião católica foi a base social e cultural da colonização no território, além de constituir entre os imigrantes e descendentes, os principais vínculos culturais e identitários institucionalizados pela Igreja Católica Apostólica Romana (SANTIN, 1986; ZANINI, 2006).

Na conjuntura atual, o território Quarta Colônia se apresenta como resultado de um conjunto de nove municípios, que se articularam administrativa e politicamente para formar o Consórcio de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (CONDESUS)<sup>91</sup> e pensar numa nova construção social e territorial (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012). Essa construção territorial apresenta-se vinculada à cultura local e sua origem étnica, utilizando-se da rememoração da trajetória da colonização, o saber-fazer, os laços familiares, as práticas

---

<sup>90</sup> Os padres Palotinos trouxeram um projeto disciplinar para compreender toda a tessitura social, inclusive normatizando e regulando as relações individuais na família, na escola, nas associações devocionais, na imprensa, na agricultura, no trabalho, no lazer, na política e na intimidade. Era preciso atingir todos os níveis sociais, provocando uma relação de interdependência e continuidade entre os imigrantes para redefinir valores, os atos, práticas e hábitos a fim de cumprir-se o lema beneditino “*Ora et labora*”, ou seja, “orar e trabalhar” a todo o tempo (MARIN, 1999).

<sup>91</sup> O CONDESUS é uma entidade de personalidade jurídica de Direito Privado, sem fins lucrativos, que busca promover os interesses de seus municípios-membros, a partir de iniciativas de planejamento, captação e execução, por meio de parcerias, ações, projetos e programas de desenvolvimento sustentável da Quarta Colônia. Os municípios-membros do Condesus são Silveira Martins, Faxinal do Soturno, Dona Francisca, Ivorá, Nova Palma, Pinhal Grande, São João do Polêsine, Agudo e Restinga Seca, localizados na região central do estado (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; SILVEIRA et al., 2012).

produtivas artesanais, a religiosidade e outros aspectos culturais para constituir identidades e representações (SILVEIRA et al., 2012).

Os municípios da Quarta Colônia são formados por Silveira Martins, Ivorá, Nova Palma, Pinhal Grande, Faxinal do Soturno, São João do Polêsine, Dona Francisca, Restinga Seca e Agudo, o qual compõem uma área total de 2.923 km<sup>2</sup> e abrigam um contingente de aproximadamente 63 mil habitantes (IBGE, 2010).

Em termos gerais, as condições naturais revelam que a Quarta Colônia se situa na área de transição entre a região de Planalto e a Depressão Central do estado, identificando-se como parte da microrregião que forma o Rebordo da Serra Geral (NEUMANN, 2003). Geologicamente, os municípios estão inseridos no limite meridional da Bacia do Paraná e apresentam-se formados por rochas sedimentares eólicas, fluviais e vulcânicas. A diversidade de relevo e litologia identificam áreas planas junto ao rio Jacuí, colinas distribuídas em todas as altitudes e relevo de morros com escarpas íngremes que constituem vales encaixados na faixa leste-oeste e centro-norte da área (SCHIRMER; ROBAINA; TRENTIN, 2013). De clima subtropical úmido, a Quarta Colônia apresenta chuvas durante todos os meses do ano e as temperaturas dos meses mais quentes são superiores a 22°C e dos mais frios, acima de 3°C (GODOY et al., 2009).

No estudo de Neumann (2003) sobre o impacto da fragmentação e formato das terras nos sistemas familiares de produção no centro do estado foram identificadas três zonas fisiográficas<sup>92</sup> relativamente homogêneas, mas com peculiaridades que descrevem um zoneamento agroecológico e biogeofísico diversificado. Entre essas zonas identificadas, os municípios da Quarta Colônia localizam-se, em sua maioria, junto à Zona II, isto é, na área do Rebordo da Serra Geral, a qual se caracteriza por sua paisagem agrícola disposta entre vales e várzeas delimitadas pelos campos do Planalto (Zona I) e pela Depressão Central (Zona III). Neumann (2003) também identificou que a agricultura segue sendo a principal atividade econômica da Quarta Colônia, apresentando uma estrutura fundiária formada por propriedades de agricultores familiares que possuem entre 20 e 30 hectares de terra. O sistema produtivo é do tipo colonial e diversificado, baseado nos sistemas produtivos de leite, fumo, soja, arroz, batata inglesa, milho e bovino de corte (NEUMANN, 2003).

---

<sup>92</sup> Neumann (2003) caracterizou de (formação do COREDE-Central) a) Zona I a microrregião do Planalto, de prática de agricultura modernizada de cultivo de soja, milho e pecuária de corte; b) Zona II a microrregião da Serra, de colonização alemã e italiana, formada pela agricultura familiar, diversificada e com um sistema de produção voltado à produção de fumo, arroz, batata inglesa, feijão e milho; e c) Zona III, formada pela Depressão Central, composta por uma região plana onde coexistem a agricultura modernizada com produção de arroz e latifúndios com a pecuária extensiva. Na Zona II estão os municípios da Quarta Colônia, com exceção de Restinga Seca, que pertence à Zona III.



Embora esse sistema tenha enfraquecido entre os anos de 1950 e 1970, por conta da modernização produtiva que desencadeou um processo de marginalização socioeconômica no território, os anos de 1990 oportunizariam novas estratégias para o desenvolvimento do território, principalmente a partir da valorização de uma nova construção social do território, juntamente com os incentivos políticos e econômicos de valorização dos recursos locais, identificados na produção agroalimentar, na atividade de turismo e atividades comerciais de alcance local e regional (GUIMARÃES, 2011; SILVEIRA et al., 2012).

A Quarta Colônia também passou a ser considerada área prioritária da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) para a criação da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, bem como área de preservação de flora e fauna natural (RIO GRANDE DO SUL, 2014). Além disso, um significativo patrimônio fossilífero do Período Triássico<sup>93</sup> foi identificado em sítios geológicos e paleontológicos encontrados no município de Agudo, Faxinal do Soturno, Dona Francisca e São João do Polêsine (CERETTA, 2012).

O CONDESUS é o principal órgão fomentador dos projetos de preservação dos sítios paleontológicos, os quais realizam pesquisas científicas junto ao Centro de Apoio a Pesquisa Paleontológica da Quarta Colônia (CAPPa) com a finalidade de reconhecer e integrar a geologia e a paleontologia nos projetos de desenvolvimento integrado do território (CONSÓRCIO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DA QUARTA COLÔNIA, 2013).

Mesmo com a agricultura familiar caracterizando a base econômica dos municípios da Quarta Colônia, outras iniciativas voltadas à valorização do patrimônio cultural e natural e do setor agroalimentar industrial vem sendo acionadas para constituir uma mudança qualitativa nas atividades sociais e produtivas do território. A atividade de turismo tem sido um importante dispositivo de movimentação socioeconômica e valorativa do patrimônio natural e cultural entre os municípios, mobilizando os recursos naturais e culturais oriundos, principalmente da identidade étnico-cultural dos imigrantes italianos e sua religiosidade manifestada nas cerimônias e festas religiosas, as quais possuem como parte dos atrativos, a culinária local (GUIMARÃES, 2011; VENDRUSCOLO, 2009).

Apesar da atividade de turismo ter sido inicialmente pensada como uma oportunidade animadora e produtora de entusiasmo entre os moradores locais pela possibilidade de

---

<sup>93</sup> Conforme os estudos realizados para a criação do Geoparque Quarta Colônia junto ao Serviço Geológico do Brasil (CPRM), a Quarta Colônia possui uma área rica em fossilífero do período Triássico Superior (251 milhões de anos à 199 milhões de anos). Os fósseis identificados formam alguns dos dinossauros mais antigos e relacionados à origem dos mamíferos (Cinodontes), aos ancestrais dos dinossauros (Tecodontes), peixes e pegadas de tetrápodes, entre outros (GODOY et al., 2009).

identificar novos recursos para a valorização do território, a agricultura familiar é a maior expressão econômica dos municípios, refletindo diretamente na prestação de serviços, as quais estão vinculadas às prefeituras e às cooperativas agropecuárias<sup>94</sup> presentes no território (GUIMARÃES, 2011). Com relação a educação, os municípios possuem escolas que atendem desde o ensino básico até o ensino superior e com relação a saúde pública, os hospitais possuem atendimento pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e pelo sistema particular, além de unidades de pronto atendimento e clínicas (GUIMARÃES, 2011).

Algumas iniciativas locais na Quarta Colônia surgiram como estratégias para o desenvolvimento territorial junto ao território, tendo no apoio político um marco representativo para as ações intermunicipais e a valorização dos recursos locais<sup>95</sup>. As lideranças público-administrativas do CONDESUS passaram a priorizar iniciativas articuladas politicamente entre os municípios<sup>96</sup> para realizar projetos e programas territorializados com base nos princípios de sustentabilidade social, cultural e ambiental do território (SILVEIRA et al., 2012; VENDRUSCOLO, 2009).

As estratégias adotadas em nome do desenvolvimento na Quarta Colônia elegeram os recursos naturais e culturais locais como oportunidades de valorização de dimensionalidades étnico-culturais, socioeconômicas, ambientais e turísticas presentes no território para identificar os elementos identitários e distintivos capazes de acionar uma nova construção social do território a partir das perspectivas territoriais do desenvolvimento.

Nesse processo, algumas características são acionadas como parte singular da construção territorial, tais como a identidade étnico-cultural formada em sua maioria por descendentes de imigrantes italianos, o sistema agrícola produtivo representado pela propriedade familiar, o setor de serviços que atende os pequenos comércios locais, a formação desde a origem da imigração de diversas comunidades rurais próximas, além de uma realidade social fortemente construída em torno do trabalho agrícola, da vida familiar e religiosa vinculada ao catolicismo romano, tal como acontecia no passado.

---

<sup>94</sup> Para Guimarães (2011), a importância socioeconômica das cooperativas na Quarta Colônia também está vinculada a estrutura fundiária do território, caracterizada pela presença de propriedades familiares com área média de cerca de 30 hectares, cujo setor agrícola é a base econômica dos municípios.

<sup>95</sup> Até meados da década de 1990, os recursos culturais e naturais existentes nos municípios eram, em sua maioria, vistos como parte da cultura e vivência local, sem iniciativas de valorização da identidade cultural e suas expressões, tais como a religiosidade, a culinária típica, o artesanato e os modos de vida (FROEHLICH, 2015; VENDRUSCOLO, 2009).

<sup>96</sup> Os municípios de colonização italiana (Silveira Martins, Faxinal do Soturno, Nova Palma, Ivorá, Pinhal Grande, São João do Polêsine e parte de Dona Francisca), alemã (Agudo e a outra parte de Dona Francisca) e portuguesa e afrodescendente (Restinga Seca) reuniram-se numa proposta de valorização de aspectos culturais e naturais do território para projetar iniciativas sustentáveis de desenvolvimento no território (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

### 3.2 AS DIMENSÕES CULTURAIS IDENTITÁRIAS DA QUARTA COLÔNIA

Com a construção de estratégias territoriais para o desenvolvimento sustentável na Quarta Colônia, alguns recursos culturais locais passaram a ser vistos como importantes elementos culturais identitários com condições de valorizar aspectos locais e divulgar turisticamente os municípios, principalmente em torno da formação étnica-cultural do território a partir da imigração italiana (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

Algumas mudanças pensadas para o desenvolvimento territorial surgiram com às iniciativas socioambientais e econômicas promovidas pelo Programa de Cooperação Científica Internacional *Man and Biosphere* (MAB) nos anos de 1991 e 1992, o qual escolheu a Quarta Colônia como sendo uma das áreas prioritárias de tombamento, dando origem à criação da Reserva da Biosfera na Mata Atlântica<sup>97</sup>.

Outras expectativas vieram com a aprovação do Programa de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (PRODESUS) no ano de 1996 e a criação do CONDESUS que identificou novas possibilidades baseadas na sustentabilidade social, cultural e ambiental dos municípios. Através do Consórcio, os municípios buscam superar dificuldades político-administrativas, crises econômicas em torno da agricultura familiar, dificuldade de competitividade para os produtos locais, incentivar o comércio local, bem como valorizar os recursos culturais, identitários e turísticos do território (FROEHLICH; ALVES, 2007; FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; SILVEIRA et al., 2012).

Entre as estratégias articuladas para dar visibilidade e reconhecimento ao território, são priorizados os projetos de desenvolvimento no território que valorizam recursos locais existentes; a capacitação dos sujeitos locais nos projetos de Formação em Educação Ambiental e Patrimonial; o resgate da memória cultural dos imigrantes; a inovação de técnicas e práticas de diversificação produtiva para a agricultura ecológica e sustentável, bem como a implantação de atividades ligadas ao turismo rural, cultural e ecológico.

Inicialmente, o turismo foi um dos principais dispositivos usados pelo CONDESUS para a divulgação e comercialização do território, cujas ações propostas junto ao PRODESUS culminaram na formatação de roteiros turísticos integrados; na capacitação de condutores de

---

<sup>97</sup> O MAB foi proposto pela Unesco e o Banco Mundial em parceria com o governo brasileiro (FROEHLICH; ALVES, 2007). Com foco ambiental, o Programa Mata Atlântica na década de 1990 implantou a Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (RBMA) no Rio Grande do Sul, priorizando a conservação da biodiversidade, o desenvolvimento sustentável e o conhecimento tradicional e científico. Em 1994, a UNESCO reconheceu o tombamento da Mata Atlântica no Estado e a criação da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, cujas áreas prioritárias escolhidas foram o Litoral Norte, a Quarta Colônia (Centro) e o entorno da Lagoa do Peixe, na região sul do Estado (RIO GRANDE DO SUL, 2014).

turismo local e guias de turismo regional; na sinalização turística dos recursos naturais e culturais e na elaboração de materiais de divulgação dos atrativos (FROEHLICH; ALVES, 2007). Com tais iniciativas, a Quarta Colônia passou a usufruir de um conjunto de elementos identitários construídos em torno do pertencimento ao mito de origem<sup>98</sup>; do passado sócio-histórico de formação da imigração italiana; da trajetória de colonização; do modo de vida dos imigrantes; da cultura étnica, religiosa e social; de aspectos da culinária local; da linguagem e dialeto usado pelos descendentes; da paisagem cênica, entre outros fatores identitários construídos (FROEHLICH; ALVES, 2007).

Tais elementos oportunamente foram acionados para construir e reconstruir sentimentos entre os grupos étnicos que se identificavam nos contextos sociolinguísticos e nas vivências do passado e do cotidiano, permitindo, sobretudo, que se renovassem constantemente para valorizar aspectos identitários, num processo de ressignificação das estruturas de pertencimento usadas para a afirmação e construção territorial (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

A identidade territorial formada por elementos e sentidos vinculados à cultura italiana se tornou a mais saliente entre as estratégias de divulgação e comercialização utilizadas pelo CONDESUS, mesmo que o Consórcio buscasse também referenciar outros elementos culturais presente nas diferentes etnias<sup>99</sup> do território, que não somente aqueles voltados à cultura italiana. Para incentivar o consumo turístico<sup>100</sup> na Quarta Colônia, os eventos festivos foram acionados como elementos culturais identitários do território, salientando aspectos como a italianidade, a religiosidade, o saber fazer local, a culinária típica, o modo de vida e práticas que retratam laços afetivos, familiares e de convivência entre os moradores locais (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

---

<sup>98</sup> O mito de origem corresponde às reivindicações das origens étnicas pelos imigrantes italianos, que, por meio de uma narrativa do passado, desencadeiam um processo de valorização das identidades ressentidas, positivando, assim, uma ressignificação da origem étnica como sinal distintivo dos descendentes no território, perante os demais grupos sociais (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

<sup>99</sup> Na Quarta Colônia, as diferentes etnias presentes no território são formadas por descendentes de alemães, africanos, portugueses e italianos, que, na narrativa de construção identitária do território aparecem reivindicados politicamente enquanto multiplicidade étnica. Esta se justifica diante das intenções e negociações políticas utilizadas para as ações conjuntas dos municípios–membros do CONDESUS em nome do desenvolvimento (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; SILVEIRA et al., 2012).

<sup>100</sup> Para Canclini (2008), o consumo no mundo globalizado vai além das relações de oferta e demanda, de valor mercantil exclusivo. Ele aparece como parte de interações socioculturais complexas, em que os bens e serviços constituem uma apropriação coletiva, adquirida nas relações de solidariedade e distinção entre indivíduos, capaz de provocar satisfações biológicas e simbólicas, tanto para enviar como para receber mensagens (CANCLINI, 2008). É por intermédio do consumo de produtos e serviços turísticos que muitos sujeitos retomam a sensação de pertencer a algum lugar, de identificar-se com um grupo, de fazer escolhas, de pensar a vida social ou de deslocar-se (BENI, 2003).

Como espaços de interação social, os eventos festivos da Quarta Colônia foram produzindo momentos privilegiados de sociabilidade e identidade cultural, valorizando os laços comunitários e afetivos que surgiam nas interações sociais produzidas diante das festividades oportunizadas. Froehlich e Vendruscolo (2012) revelam que muitos eventos realizados na Quarta Colônia servem para experimentar as encenações e reproduções do cotidiano presente e pretérito, num espaço fértil de construção e reiteração de sentidos que reivindicam e compõem a identidade territorial. Nesse sentido, as dimensões culturais identitárias da Quarta Colônia aparecem vinculadas as festividades, cujo conteúdo étnico-cultural herdado desde a Itália se salientam como parte dos recursos culturais identitários, servindo de substrato cultural da própria identidade territorial.

Entre as festividades, as expressões culturais revelam um conteúdo dotado de significados que guardam atribuições de sentidos valorativos da própria da cultura italiana identitária do território. São nas interações sociais produzidas pelas festividades que se encontram os acessos ao simbólico e aos sentimentos de pertencimento ligados à origem étnico-cultural, à italianidade, à culinária típica, aos dialetos linguísticos, à religiosidade ou outras manifestações culturais construídas no território (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012). Com isso, os eventos da Quarta Colônia caracterizam-se como parte das comemorações religiosas, de emancipação político-administrativa e de produção agroalimentar dos cultivos locais que são realizados frequentemente no território (VENDRUSCOLO, 2009).

Nestas festividades, os conteúdos culturais identitários são representações sociais que manifestam valores étnico-culturais herdados desde a origem da imigração e compartilhados entre os descendentes que vivem nas comunidades. Tais valores guardam os significados da religiosidade, dos saberes, da culinária típica, dos modos de vida, da cultura, dos laços afetivos e das vivências nas comunidades, reunindo um conjunto de especificidades identitárias que se expressam diante dos momentos de interações vivenciadas no território.

Essas especificidades são rememoradas entre os participantes das festas e também servem como produtoras destes reencontros sociais, principalmente porque ex-moradores da Quarta Colônia escolhem as datas festivas para visitar amigos, rever familiares e usufruir dos eventos gastronômicos (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

Muitos dos eventos realizados nas localidades da Quarta Colônia são festas de caráter religioso e desde os primeiros anos da imigração italiana são realizadas por moradores locais que vivenciam a cultura religiosa identitária construída em meio às vivências comunitárias e

as celebrações em honra aos santos e padroeiros trazidos da Itália, como parte da herança étnica-cultural religiosa.

Nesse sentido, a cultura religiosa presente no território, além de representar a crença ao catolicismo romano também foi responsável pelas primeiras organizações sociais das localidades, institucionalizando festas, escolas, pequenos comércios, indústrias artesanais e políticas de colonização e emancipações administrativas para o desenvolvimento do território (PIOVESAN, 1999; ZANINI, 2006). Assim, muitas localidades realizam suas festas religiosas, manifestando de tempos em tempos os conteúdos das vivências comunitárias e suas mobilizações em torno da crença e homenagens aos santos e padroeiros herdados e transmitidos de gerações em gerações como parte da cultura religiosa do território (SILVA, 2015).

Nas festas, os elementos étnico-culturais servem de motivação para atrair os visitantes e dar visibilidade ao território, geralmente aparecendo como parte das expressões culturais em torno da culinária típica local; nas relações afetivas e familiares entre ex-moradores da comunidade; nos encontros para o almoço festivo, repleto de fartura de alimentos e comidas típicas; nas ações de mutualidade e solidariedade entre os trabalhadores voluntários, bem como, nas expressões culturais de saudosismo do passado, religiosidade, de italianidade, de envolvimento social entre as comunidades, etc. (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; VENDRUSCOLO, 2009; ZANINI, 2006).

Por essas e outras especificidades presentes nas festividades do território, muitas delas tornaram-se atrativos culturais e identitários da Quarta Colônia, atraindo visitantes e mobilizando as comunidades em torno da realização dos eventos para a organização das festas e assim, identificar entre os recursos locais, os ativos específicos do território. Além disso, algumas festividades também servem de geradoras dos momentos de reafirmação e difusão espetacularizada dos mitos vinculados ao local, geralmente surgindo como forma representativa do passado colonial, revelando espaços privilegiados para a elaboração e reafirmação de sinais diacríticos na projeção da identidade territorial.

Desde que os eventos festivos vêm sendo acionados para compor as narrativas de construção social do território, alguns estudos realizados apontaram diferentes aspectos identitários, motivacionais e midiáticos como constituintes do mapa festivo da Quarta Colônia (FROEHLICH, 2002; KEGLER, 2011; VENDRUSCOLO, 2009). Parte deste mapa festivo constitui-se de festividades que expressam significativa estetização e espetacularização da cultura local, principalmente quando os elementos culturais ecléticos são vistos como dinamizadores de atratividades, mediante recriações da aura de autenticidades para envolver

objetos, encenações, desfiles etc., como identificou Froehlich (2002) durante o Festival de Inverno de Vale Vêneto no município de São João do Polêsine, considerado um dos eventos de maior fluxo turístico no território. Com motivação apoiada na trajetória histórica e tradição festiva religiosa do lugar, o festival mostrou que os elementos culturais do território são resgatados ou mesmo reinventados conforme os interesses do presente, apresentando práticas de proselitismo<sup>101</sup> quanto à italianidade, tendo em Vale Vêneto um lugar precursor e despertador de sentimento de emulação (FROEHLICH, 2002).

Além das festividades de Vale Vêneto, outras festas realizadas na Quarta Colônia também servem para construir os espaços de sociabilidade do território e revelar os elementos simbólicos de afirmação da identidade étnica e territorial usados para potencializar o consumo turístico (VENDRUSCOLO, 2009). Como a maior parte dessas festividades é organizada pelos próprios moradores locais, as interações sociais aparecem construídas em torno das ações comunitárias que se prestam a organizar as festas e receber os visitantes a cada nova edição dos eventos.

No estudo de Kegler (2011), sobre identidade territorial e mediação nas festividades da Quarta Colônia, os componentes da cultura local, como a multiplicidade étnica, a natureza, a religiosidade e a gastronomia aparecem como autonomizados e ganhando protagonismo junto às estratégias pensadas para as ações de desenvolvimento territorial. Para a autora, muitas festas que acontecem no território também se auto mediatizaram porque buscaram visibilidade e consumo turístico, além de buscar o reconhecimento da comunicação através de mídias tradicionais e de processos mediatizados de outras entidades, como governos, clubes, associações, etc.

Kegler (2011) acredita que as festas dos últimos anos no território têm um sentido eclético e regionalista como uma das estratégias usadas para ampliar as relações de mercado que se voltam ao consumo de atratividades, produtos e serviços. Assim, ao mesmo tempo em que as festividades trazem elementos distintivos vinculados à cultura italiana, a exemplo da culinária típica servida nos almoços festivos e da religiosidade perante o culto católico, também estimularam outras festas, valorizando o sentido da multiplicidade étnica e do ecletismo cultural presente nas festas (KEGLER, 2011).

Entretanto, no mapa festivo da Quarta Colônia, os diversos projetos de desenvolvimento articulados pelo CONDESUS com o intuito de valorizar aspectos

---

<sup>101</sup> Por proselitismo entende-se o empenho dos moradores locais em torno do resgate da cultura italiana e dos festejos temáticos envoltos na identidade étnica dos descendentes, enquanto a emulação é o sentimento de imitação e estímulo perante as demais localidades para organizar suas semanas culturais italianas com danças, jogos, gastronomia típica, desfiles etc. (FROEHLICH, 2002).

identitários não visualizaram as festas religiosas como parte relevante da construção identitária vinculada à dimensão cultural religiosa e suas iniciativas de valorização e divulgação do território.

É possível que muitas festas religiosas existentes nos municípios da Quarta Colônia ainda carecem de reconhecimento e investigação, pois mesmo possuindo singularidades vinculadas à identidade territorial e a construção social do território, permanecem desconhecidas, embora constituam um repertório de recursos locais disponíveis e pouco mobilizados. Tais festas religiosas, a exemplo das festas de padroeiros, mesmo não se prestando aos interesses políticos-administrativos articulados em nome do desenvolvimento, podem reunir em suas representações sociais, aspectos valorativos dotados de sentidos que interessam exclusivamente às comunidades que promovem e participam destas festas religiosas.

Nesse sentido, como as festas de padroeiros compõem parte das dimensões culturais identitárias da Quarta Colônia, vinculadas a religião Católica Apostólica Romana, a importância e permanência dessas festas podem compor os sentidos das representações sociais construídas sobre as festas, pois guardam em suas vivências, os conteúdos e práticas comunitárias construídas ao longo do tempo no território. Assim, ao enaltecer os sentimentos de pertencimento religioso, étnico-cultural, afetividades e solidariedades que os membros das comunidades expressam diante das festividades, também revelam o conjunto de elementos culturais específicos de uma construção social fortemente ligada a matriz religiosa do catolicismo romano<sup>102</sup> na Quarta Colônia.

Desde a Itália, a religião católica foi à base espiritual e material das comunidades inclusive para envio de emigrantes na formação das colônias no sul do Brasil. Em meio a diversidade étnica e religiosa do País, a colonização das terras devolutas por imigrantes europeus serviria para fortalecer a Cúria Romana e sua hierarquia eclesiástica, bem como para amenizar os conflitos espirituais em torno dos cultos africanos em crescimento no Brasil. A imigração italiana foi importante para a Igreja Católica Romana porque nas futuras colônias<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Historicamente, a cidade de Roma foi o centro das atividades religiosas cristãs e do poder organizacional do cristianismo católico cujas práticas culturais, expressariam a solidificação e expansão da religião católica no mundo. Na figura do Papa, está o maior expoente da religião católica, cujo poder representativo da organização religiosa se estenderia por estados nacionais e o Vaticano, dando ao continente europeu o centro difusor da religião católica mundialmente (D'ABADIA, 2010). Como no início da imigração italiana no Brasil, a situação sociopolítica vivenciada na Itália por conta da unificação não havia atingido o norte do País, impedindo assim, as influências do liberalismo agnóstico e anticlerical espalhado pela Revolução Francesa, às comunidades rurais do norte da Itália experimentavam um sentimento ingênuo e piedoso entre elas, aglomeradas em torno das Igrejas Romanas, Paróquias e práticas de ajuda comunitária (BENEDUZI, 2008).

<sup>103</sup> Nas vésperas da emigração na Europa, os emigrantes recebiam as recomendações do pároco local e, quando chegavam ao Brasil, as preocupações se voltavam para encontrar alguém entre os imigrantes que tivesse sido, em



haveria a disseminação da doutrina cristã romana e a retomada das práticas sacramentais do catolicismo romano (BENEDUZI, 2008; MARIN, 1999).

No centro do estado, os imigrantes italianos expressavam sua devoção ao catolicismo romano através das rezas, cantos e ladainhas católicas, buscando na crença, o fortalecimento espiritual e físico para enfrentar as longas caminhadas e aberturas de matas nativa que culminariam com as primeiras moradias, capitéis, capelas, plantações, pequenos comércios e indústrias nos povoados (GIRARDI, 1995). As trajetórias difíceis que marcaram o começo da colonização italiana na Quarta Colônia eram amenizadas pelas vivências religiosas, que sob a ordem e orientação de padres foram construindo os povoados.

Para Santin (1986), o padre era visto como o representante de Deus, servindo como orientador para a vida espiritual, sociopolítica e também econômica da colônia. Por isso, nos primeiros anos da chegada dos imigrantes italianos desde o ano de 1875 no estado, as comunidades rurais tiveram uma base organizativa vinculada à origem étnico-cultural, onde a Igreja Católica foi à única responsável pela instrução e a organização do ensino nas comunidades, pregando a moral e os bons costumes aos cristãos católicos (PIOVEZAN, 1999). A crença religiosa era tamanha que antes mesmo do término das construções das primeiras capelas era comum os imigrantes italianos se reunirem nas casas para improvisar os primeiros cultos públicos diante da imagem da Virgem Maria e de um santo trazido da Itália. Nas casas, as comunidades se reuniam para rezar, cantar, pedir saúde e proteção contra os animais ferozes e os homens desconhecidos que circulavam entre os povoados da nova pátria (CESCA, 1975).

Embora as superstições e as práticas de magia também fizessem parte da vida dos imigrantes na hora da solidão, do desespero e das revoltas diante das situações de abandono no Barracão de Val de Buia, o culto católico era a maior expressão de devoção, resistência, união e prosperidade entre os imigrantes. Por meio da fé e da obediência ao catolicismo, a religiosidade tinha o sentido de força e resistência para o trabalho na terra, de salvação e gratidão a Deus e aos santos católicos pela nova pátria e proteção contra as doenças (GIRARDI, 1995; SANTIN, 1986).

---

algum momento, sacristão, ou que tivesse algum livro de orações e cânticos ou a estátua de algum santo de devoção para dar sequência as práticas religiosas na nova Pátria (BENEDUZI, 2008). Os primeiros imigrantes italianos instalados no nordeste do estado do Rio Grande do Sul tinham uma religiosidade singular que refletia na dedicação ao trabalho familiar, nos cuidados com a vida social e a manutenção da religiosidade através dos ensinamentos da Igreja Católica, numa realidade social construída em torno das normas e ensinamentos do catolicismo romano. Assim, o trabalho no campo, a religião católica e a família formavam uma estrutura social coesa, servindo para afirmar os valores religiosos e conduzir a vida socioeconômica e política das colônias (SPONCHIADO, 1996).

O aparato religioso de doutrina católica entre as comunidades de imigrantes italianos na Colônia Silveira Martins era marcado pela presença dos Padres Palotinos<sup>104</sup>, servindo de subsídio para a conversão de fiéis nas pregações dos valores da vida religiosa, tais como a moralidade, a honestidade, a amizade, a compaixão, a ajuda mútua comunitária e o respeito ao sagrado, à Igreja, ao sacerdote e à família (SANTIN, 1986).

A organização religiosa nas colônias conferia ao sacerdote o prestígio e a autoridade incontestável, e sua imagem era o símbolo da presença de Deus e da civilidade, por muitos anos, considerado também o líder político e econômico das comunidades e distritos, inclusive influenciando as decisões administrativas de hospitais, cooperativas, prefeituras e demais atividades que se iniciavam nas colônias. Os imigrantes, fiéis ao catolicismo, consideravam o sacerdote um intercessor junto a “Deus” e aos santos de devoção, o que mantinha a Igreja Católica como o centro social, cultural, religioso e conselheiro da vida na comunidade.

Sob a orientação da Igreja, as pequenas capelas foram sendo reconstruídas para tornarem-se amplas igrejas e santuários de apurada arquitetura, completadas com corais e bandinhas formadas entre os moradores, servindo tanto para as missas, as procissões, as festividades religiosas, como os casamentos e batizados. Além disso, o catolicismo romano na Quarta Colônia era o incentivador dos chamados espirituais para a vocação sacerdotal entre filhos de imigrantes, dotando as famílias e as comunidades que enviavam seus filhos ao sacerdote, de grande prestígio e honra diante da Igreja e de Deus (GIRARDI, 1995).

Geralmente, os aspectos religiosos e os interesses econômicos compunham um único sentido social, pois desde a distribuição dos lotes, as disputas entre os imigrantes iniciavam na doação do terreno para construir o templo religioso, pois além da doação conferir prestígio e honra para as famílias que ofertassem parte dos bens a Igreja, ao lado da capela se iniciava os primeiros comércios chamados de bodega, onde imigrantes “bodegueiros”<sup>105</sup>, também eram favorecidos com a proximidade da capela. Da mesma forma, a ajuda comunitária para

---

<sup>104</sup> Os primeiros padres que chegaram na Colônia Silveira Martins foram os Palotinos, no ano de 1886, fundando a décima casa palotina no mundo, denominada Seminário Rainha dos Apóstolos. Esta serviu para abrigar os homens candidatos ao sacerdócio, além de demarcar o local de doutrina religiosa e educandário para os jovens. E, no ano de 1893 a presença das irmãs do Puríssimo Coração de Maria fundaria o colégio Nossa Senhora de Lourdes para compor o internato feminino e a doutrina religiosa feminina na Colônia. Assim, o povoado de Vale Vêneto se tornou o centro religioso da Colônia Silveira Martins e um dos mais importantes do Rio Grande do Sul (SANTIN, 1986).

<sup>105</sup> O bodegueiro era o proprietário da bodega ou da venda que na época da colonização funcionava como mercado de produtos alimentícios e domésticos nas comunidades, vilas e povoados (SANTIN, 1986). Geralmente era o primeiro estabelecimento comercial da colônia de imigrantes italianos e ficava ao lado da Igreja (GIRARDI, 1995).

construir os primeiros capitéis<sup>106</sup>, as capelas e a Igreja Matriz era um sinal de gratidão ao santo de devoção, orgulho entre as famílias e referência do progresso e força econômica das comunidades, pois toda a construção, mobiliários, imagens sagradas e a própria manutenção da capela e dos padres eram custeadas pela comunidade, devendo a ordem e o crescimento da comunidade ser dirigido pelos sacerdotes em nome da fé e doutrina cristã (MARIN, 1999).

Entretanto, a vida religiosa na colônia servia à manutenção cultural e moral entre os imigrantes e descendentes, ao mesmo tempo em que os aproximava espiritualmente da terra natal, numa relação de vínculos afetivos e culturais vivificados na memória e transformados em elemento orientador na configuração social do território (MARIN, 1999; ZANINI, 2006). Assim, os imigrantes construíram o território Quarta Colônia, simbolizado na fé, no trabalho e na vivência familiar, representados em capitéis, capelas, igrejas e nas imagens dos santos de devoção e padroeiros das comunidades, que, por meio de manifestações sociais fortaleciam os laços comunitários e a identidade cultural entre os imigrantes e seus descendentes. Não menos importante, os laços afetivos com a origem étnica, também revelava entre os imigrantes, forte apego às “coisas da Itália”, muitas vezes os distanciando daquilo que não fazia parte da realidade do cotidiano na Quarta Colônia.

Desse modo, o sentimento de italianidade ia sendo construído, tendo por base a tríade família, trabalho e religião e, de tempos em tempos, de geração em geração, essa italianidade assumia novos contornos e formas de expressão, especialmente nas manifestações religiosas que a vivência próxima, de comunidade, familiar e festiva permitiam (ZANINI, 2006).

Ao longo do tempo, a demarcação do cristianismo católico na ex-Colônia Silveira Martins foi se legitimando na presença de capitéis, capelas, igrejas, sinos, salões de festas comunitários e escolas construídas pelos imigrantes. Havia entre eles, desde o início da trajetória da imigração significativo envolvimento comunitário, trazendo sinais de solidariedade, de ajuda mútua, de espontaneidade para o trabalho comunitário, de doação sem contraparte no uso de ferramentas e o trabalho, o que remetia aos aspectos recíprocos nas relações. As edificações construídas, serviam tanto para cultivar a fé católica diante das devoções aos santos, como para demonstrar riqueza, opulência, conquistas materiais adquiridas pelo trabalho e a própria identidade entre as comunidades, numa vertente coesa de vínculo religioso (SPONCHIADO, 1996; ZANINI, 2006).

---

<sup>106</sup> Os capitéis eram oratórios construídos à beira de estradas, picadas, várzeas e povoados para servir de local de encontro para a recitação do terço, enquanto construía a capela junto aos povoados (SANTIN, 1986). Como embriões das futuras capelas, os capitéis também eram referência para as vendas de secos e molhados, escolas, jogos de bocha, reuniões sobre a vida social e religiosa da comunidade (DIOCESE DE SANTA MARIA, 1985).

No discurso religioso da narrativa católica, o colonizador era como um penitente, uma pessoa que somente no trabalho iria alcançar a salvação, fazendo das colônias de imigrantes, a expressão religiosa da própria salvação, onde o culto e práticas religiosas fortaleciam os vínculos afetivos e sociais dos membros da comunidade. Nesse aspecto, a conformação da vida religiosa comunitária era garantida na imagem do bom colono anunciada nos sermões e pregações pelas autoridades eclesiásticas, porém nem sempre espelhava a realidade comunitária, que por vezes transgredia os códigos morais impostos pelo catolicismo ultramontano em nome de uma vida social menos regrada.

Para que a Igreja evitasse as transgressões, bailes, festividades fora do âmbito religioso, relacionamentos escondidos, desobediências ao clero, blasfêmias, bebedeiras, preguiças, benzeduras e a moda<sup>107</sup>, estas expressões estavam sempre associadas ao desregramento moral e a corrupção dos valores cristãos, sob os quais pairava a ameaça constante de castigos divinos manifestados em doenças, desgraças e a ida para o inferno (MARIN, 1999).

Em especial, as casas paroquiais funcionavam como um centro de referência dos fieis com a Igreja Católica nos núcleos populacionais da Quarta Colônia, buscando nas ações comunitárias, a manutenção da vida religiosa e os ensinamentos da Igreja sob o comando dos párocos, subordinados a autoridade do bispado, nas proximidades do território (DIOCESE DE SANTA MARIA, 1985). Para controlar a vida social, as paróquias tinham suas estruturas eclesiásticas construídas nas sedes dos municípios, sendo elas responsáveis pela organização administrativa e espiritual das capelas nas comunidades, a formação dos conselhos, a construção dos centros comunitários e da Igreja Matriz.

Por isso, nas comunidades paroquiais, a vida social estava condicionada aos ensinamentos cristãos e em torno da Igreja eram construídas as casas comerciais, as escolas, a casa canônica, a casa paroquial, o cemitério e todas as casas dos primeiros habitantes. Além disso, os encontros e acordos econômicos e comerciais das comunidades eram centralizados na Igreja Católica, enquanto centro de orientação política, conduta social e dominação e imposição da própria igreja (BENEDUZI, 2008). Dessa maneira, o “modelo” italiano de religião nas comunidades construiu a vida social na Quarta Colônia e manteve o controle

---

<sup>107</sup> Os padres regulavam o vestuário feminino, com prescrições que iam desde a proibição do uso de adereços nos cabelos, de pinturas no rosto e nas unhas, até a proibição das roupas nos moldes inconvenientes imaginados por pessoas sem escrúpulos, pois levavam a ruína do sexo masculino, afirmavam os padres. Assim eram proibidas as mangas curtas, os decotes, as saias curtas, as roupas justas e transparentes e os sapatos com salto. Era obrigatório para as mulheres o uso de meias e véu para assistir à missa e comungar. Por isso, aqueles que desrespeitassem o conselho do padre poderiam contrair doenças incuráveis como o câncer (MARIN, 1999).

social formatado aos moldes do trabalho, da religiosidade e da família, numa tríade sinérgica que garantia a sobrevivência e os vínculos sociais entre os membros das comunidades paroquiais (SANTIN, 1986).

O regime familiar dos imigrantes italianos tinha um caráter rígido de ensinamentos, exercido de forma patriarcal e autoritária, conduzindo coercitivamente a vida social dos membros das famílias, apoiados nos ensinamentos religiosos e morais que pregavam a obediência aos mais idosos, a legitimidade do casamento monogâmico e indissolúvel, o poder legítimo da Igreja sobre a comunidade, bem como, a conduta familiar sagrada para a salvação dos fiéis do “fogo do inferno” (GIRARDI, 1995). Assim, as expressões da religiosidade dos imigrantes e descendentes eram presenciadas diariamente nas reuniões em torno da mesa e após o jantar, quando toda a família rezava o terço à Virgem Maria e outros santos de devoção. Além das rezas, e as imagens dos santos trazidas da Itália permaneciam expostas como símbolos de proteção e bênçãos para as casas, o trabalho e a família (MARCUIZZO, 1982).

A vida social fora da religião católica era proibida, pois o clero italiano obedecia a linha rígida e puritana com relação à vida social, especialmente com relação aos bailes<sup>108</sup>, sendo as festividades religiosas a única forma de manifestação permitida nas colônias, geralmente organizadas para agradecer aos santos de devoção pela sobrevivência. Fora das festas religiosas, os momentos de recreação entre amigos, familiares e vizinhos eram em torno dos jogos de cartas e bochas no salão da Igreja, sempre vigiados pelo olhar atento do padre.

Nos relatos de Busanello (1999), certa vez, o padre fez um sermão inflamado num domingo de igreja cheia de fiéis, por conta de ter sido avisado que havia um instrumento musical chamado de “gaita”, na casa de um imigrante em Novo Treviso. O fato fez o padre exclamar colocando as mãos na cabeça: *Dio mio, (...) má é próprio vero?*<sup>109</sup> (BUSANELLO, 1999, p. 102). Estes e outros fatos faziam parte da realidade cotidiana dos imigrantes e nem sempre condiziam com a vida regrada e homogênea que a igreja desejava, mesmo que o imigrante fosse portador de uma religiosidade ímpar herdada nos laços identitários desde o País de origem e reafirmadas cotidianamente nas vivências em torno do sagrado.

---

<sup>108</sup> Nos relatos de Cesca (1975) e Marcuzzo (1982), quando os fiéis desobedeciam à ordem da igreja ou mesmo quando se reuniam para dançar nos bailes junto as casas e o vigário ficava sabendo, a próxima missa tinha os sermões inflamados, excomungando os desobedientes e afirmando no final da missa que, se assim se comportassem, não iriam para o céu, mas para o fogo do inferno junto com o diabo.

<sup>109</sup> Essa exclamação traduzida como Meu Deus, é mesmo verdade? (Tradução nossa) mostrava a indignação do padre diante da chegada do instrumento musical chamado de gaita, que servia para animar os bailes escondidos. Os bailes eram proibidos e só se tornavam conhecidos se algum moço “dava com a língua nos dentes” e ia contar ao padre (BUSANELLO, 1999).

Desse modo, a Igreja católica controlava as atividades familiares, de trabalho e social na colônia, reservando ao sagrado tal obediência. O catolicismo romano era fortalecido pela crença e nos encontros religiosos o clero era a autoridade que garantia a manutenção da ordem, da obediência coletiva e da própria religião (BENEDUZI, 2008). Até o ano de 1889 a Igreja se manteve soberana, mas quando a sociedade burguesa, a ciência e os Estados nacionais capitalistas intensificaram o processo de distanciamento da igreja das decisões sociopolíticas, culminando com a Constituição de 1891<sup>110</sup> houve a redução gradativa do seu poder.

Mesmo com a ascensão da Igreja Católica entre os imigrantes nas colônias, a crise política também favoreceu a aparição dos movimentos sociais contrários, dispostos a minimizar o poder da Igreja Católica na condução da vida social. Naquele período outras congregações protestantes<sup>111</sup> chegaram ao Brasil e ao Rio Grande do Sul para evangelizar e ensinar outras doutrinas cristãs (MACHADO, 2014). O mundo imaginário e simbólico construído pelos imigrantes e colonizadores italianos tornou-se uma força transformadora da realidade social através da Igreja Católica, servindo inclusive para enfrentar o Estado, aceitar novas práticas religiosas e a coexistência conflitante da própria fé perante a ascensão de novas congregações<sup>112</sup> (BENEDUZI, 2008).

No entanto, mesmo com a crise da Igreja Católica no Brasil e a condução de reações institucionalizadas pela Igreja, os processos que ocorreram concomitantemente direcionavam-se para uma nova configuração do catolicismo, tendo nas colônias de imigrantes italianos os aspectos conservadores fundamentais para que as ideias ultramontanas ou romanistas permanecessem entre os fiéis. Por isso, mesmo depois da separação dos poderes do Estado e da Igreja, do surgimento de novas congregações cristãs e das emancipações político-administrativas entre os distritos, a religião católica apostólica romana na Quarta Colônia continuou expressando seus ensinamentos no território, alicerçada na cultura identitária vinculada a matriz religiosa Católica Apostólica Romana.

---

<sup>110</sup> Aos poucos o catolicismo foi perdendo sua centralidade na constituição da identidade na vida das colônias e de religião oficial do Brasil. Desde a Constituição de 1891, quando oficialmente foi separada a Igreja do Estado, o Brasil passou a não ter mais religião oficial e as paróquias acabaram perdendo a unidade administrativa sobre a colônia. Além disso, a educação, os registros civis de nascimento, casamento e óbito e os cemitérios comunitários passaram a ser públicos, dirigidos pelo Estado, culminando em grande descontentamento da Igreja Católica (BENEDUZI, 2008).

<sup>111</sup> A Assembleia de Deus foi fundada por missionários suecos que chegaram em Belém do Pará em novembro de 1910 e em 1924 no Rio Grande do Sul. Em Santa Maria, o quinto distrito Arroio do Só teve a primeira igreja Assembleia de Deus emancipada de Porto Alegre no ano de 1927, e dali se disseminando para outros distritos, inclusive na Quarta Colônia (MACHADO, 2014).

<sup>112</sup> Como nem todos os imigrantes aceitavam as normas impostas pela Igreja, a homogeneidade das condutas sociais pregada pela própria igreja era uma forma de evitar que o povo se dispersasse das regras instituídas (BENEDUZI, 2008).

### 3.3 A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DAS FESTAS DE PADROEIROS NA QUARTA COLÔNIA

Paralelamente ao poder secular da Igreja e sua separação doutrinária e política do Estado, os imigrantes italianos e seus descendentes seguiram conduzindo uma vida religiosa ímpar, não de forma institucionalizada e obrigatória, mas de sentidos que remetiam ora ao sentimento conciliador, solidário e de devoção que reavivavam a fé nas rezas do Rosário<sup>113</sup>, ladainhas a Virgem Maria e cantorias, ora demonstrando sabedoria e coragem nas expressões de provérbios<sup>114</sup> e de blasfêmias (MARCUIZZO, 1982). O sentimento sagrado era representado pela fé em Deus, a Virgem Maria e aos santos de devoção, manifestando-se tanto na oração individual, como nas preces familiares, nas liturgias dominicais, nas dezenas de vocações sacerdotais e religiosas dos filhos de imigrantes e nas edificações dos monumentos sagrados que os imigrantes construíam para venerar os santos do catolicismo (MARCUIZZO, 1982).

Desde Roma, a Igreja Católica Apostólica Romana reunia um conjunto de manifestações e festividades religiosas que aconteciam conforme estabelecido no ano eclesiástico e seu calendário para a expansão e ordem do catolicismo mundial. Constavam no calendário, as festas do Senhor (Paixão de Cristo), os dias comemorativos dos santos, e as festas em referência aos apóstolos, pontífices, mártires, à Virgem Maria e aos padroeiros (DEL PRIORE, 2000).

Os primeiros cristãos e seus discípulos canonizados pela Igreja Católica serviram para serem venerados pelos seguidores do catolicismo na Europa, dando origem às primeiras peregrinações e roteiros de festas e cultos ligados aos santos padroeiros, os quais chegariam ao Brasil na bagagem do colonizador português (D'ABADIA, 2010). Assim, enquanto Roma

---

<sup>113</sup> A reza do Rosário representava simbolicamente a religiosidade dos imigrantes, a tal ponto que entre as aberturas das clareiras das matas, alguns imigrantes levavam consigo uma estampa de Maria Santíssima e dos seus santos de devoção. Cotidianamente, afixavam a imagem da santa em algum tronco de árvore para iniciar as rezas do terço, as ladainhas, os cantos religiosos e as bênçãos na lavoura. Todas as famílias presentes se ajoelhavam no chão, por vezes recentemente queimado e davam início a reza em latim, juntamente com um padre leigo que entre eles clamava a ajuda divina diante das dificuldades de sobrevivência (DIOCESE DE SANTA MARIA, 1985).

<sup>114</sup> Os provérbios eram usados entre os imigrantes diante de indignações, afirmações ou mesmo exclamações. Marcuzzo (1982) conta que tais provérbios eram comuns até o período da repressão contra os imigrantes e só retornaram como parte das manifestações culturais dos descendentes após os anos de 1975, motivados pela valorização dos aspectos culturais da trajetória dos imigrantes junto às comemorações do centenário da imigração no Brasil. Alguns provérbios eram parte da religiosidade, como por exemplo a expressão *L'omo che no gá religiún, zê na béstia senza parón*, isto é, o homem que não tem religião é uma besta sem mundo (tradução nossa), ou mesmo: *Avanti col Cristo che la procession se imúcia*, ou seja, a frente com Cristo que a procissão anda (tradução nossa) (MARCUIZZO, 1982).

era o berço das atividades religiosas cristãs, Portugal e Espanha cumpriam o papel de difusores das Festas de Padroeiros na América Latina, estimulando a crença aos santos e padroeiros nos países colonizados (D'ABADIA, 2010).

Por imposição da Coroa Portuguesa, as Festas de Padroeiros no Brasil mostravam além da herança cultural portuguesa (SANCHIS, 1992), as alianças do Estado com a Igreja para instituir as organizações no território, pois se acreditava que a crença ao “santo padroeiro fortalecia as relações comunitárias e afinava os laços de pertencimento da comunidade” (D'ABADIA, 2010, p. 103). Isso justificava a quantidade de capelas, igrejas e paróquias necessárias às práticas de cultos católicos via modelo português, imposto pelo clero, para mediar à religiosidade popular, seus ritos e cultos festivos aos santos padroeiros de devoção. Mesmo com a reprodução do modelo português de colonização na maioria das regiões brasileiras, o catolicismo romano disseminado pela Igreja Católica encontrou na vinda dos imigrantes europeus ao sul do país, especialmente os italianos, a manutenção da própria doutrina católica e a realização das festas aos santos e padroeiros aos moldes do culto Católico Apostólico Romano.

Na Quarta Colônia as festas religiosas eram produtoras de um conjunto de celebrações e ritos sagrados festejados em honra aos santos católicos cultuados desde a Itália, por vezes venerados em diferentes locais, embaixo das árvores, nos pequenos clarões da mata que iam sendo apropriadas, nos pequenos galpões de madeira, ou qualquer outro lugar que pudessem reunir os cristãos enquanto as construções das pequenas capelas, capitéis e Igrejas fossem finalizadas (BONFADA, 1991).

A identidade étnico-cultural dos imigrantes com os santos de devoção do catolicismo romano conferia a cada comunidade a livre escolha de um santo padroeiro para venerar e representa-los simbolicamente perante Deus (RUBERT, 2010). Com a missão consolidadora da Igreja Católica na Quarta Colônia, as Paróquias eram fundadas no território, servindo tanto para coordenar as atividades eclesiais, como para controlar as demais atividades sociais, políticas e econômicas das famílias dos imigrantes ainda no final do século XIX e início do Século XX (SPONCHIADO, 1996).

Uma das primeiras Paróquias construída no território foi a Paróquia Santo Antônio de Pádua, no local onde hoje é a sede do município de Silveira Martins. Além de cumprir um papel importante na disseminação do catolicismo no território, a atuação fervorosa e dedicada do primeiro pároco, *Antônio Sório*<sup>115</sup> permitiu que fossem fundadas associações religiosas nas

---

<sup>115</sup> Na obra *O crime do Padre Sório*, Vécio (2001) revelou-se uma lacuna na historiografia brasileira sobre a maçonaria e sua relação com a Igreja Católica na Quarta Colônia, no final do século XIX e início do Século XX.



comunidades e expandisse a religião católica entre os primeiros povoados da Colônia (BONFADA, 1991). Além da Paróquia Santo Antônio de Pádua, outras Paróquias foram surgindo e difundindo a religião católica no início da colonização, a exemplo da Paróquia Corpo de Deus, criada no ano de 1882, na comunidade de Vale Vêneto<sup>116</sup>, atual sede do distrito de mesmo nome, no município de São João do Polêsine.

Nesta localidade, também foi celebrada a primeira festa de padroeiro da comunidade e da ex-Colônia como um todo, ocorrida no dia 07 de junho de 1888, em devoção Corpus Christi, que se tornou o padroeiro oficial, escolhido pela comunidade, embora haviam devotos de São Francisco, que disputavam a escolha do padroeiro (BONFADA, 1991). Em 1912, a igreja matriz é inaugurada com o padroeiro, Corpus Christi, mas a Festa de Corpus Christi, aconteceu antes mesmo do término da construção da Igreja Matriz “Corpus Christi” pela comunidade, acompanhada pela presença dos músicos de Silveira Martins e do Padre *Antônio Sório*, incumbido de amenizar o clima conflitivo entre os povoados de Silveira Martins e de Vale Vêneto, motivados por disputas entre os moradores para a escolha dos sacerdotes que iriam conduzir espiritual e materialmente as comunidades recém-formadas (BONFADA, 1991).

Na festa de Corpus Christi, após o almoço festivo houve a procissão do Santíssimo Sacramento, acompanhada de cantos sacros e uma multidão de pessoas que surgia dos pequenos povoados das proximidades. A festa se estendeu pela noite, em meio a foguetórios, músicas e animados participantes, como relatou um dos primeiros imigrantes, o professor da comunidade *Antônio Ceretta*<sup>117</sup>, que contava ter ouvido de um brasileiro<sup>118</sup>, um desabafo emocionado: “Quem teria imaginado, quando a gente vinha caçar nestas medonhas florestas, onde só havia feras e animais selvagens, que doze anos depois se teria tanta festa? (BONFADA, 1991, p. 53-54)”. Para o professor, os imigrantes italianos haviam transformado

---

A morte do Padre Sório segue comentada no presente, pois o crime era alguns, foi motivado pelo complô com a maçonaria local e para outros foi uma relação amorosa nunca esclarecida. No final da obra, o autor comunga do bom caráter do Padre Sório e atribui a maçonaria, a origem dos conflitos que levaram à desunião da freguesia de Silveira Martins, as mortes de dois padres fundadores das paróquias e as brigas frequentes entre famílias maçônicas e os primeiros imigrantes italianos no território.

<sup>116</sup> Antes mesmo de se tornar Paróquia, a localidade de Vale Vêneto deu início à consolidação de um dos maiores complexos religiosos Palotinos no País, disseminando o catolicismo por meio da educação religiosa no Seminário Rainha dos Apóstolos, servindo este para formação de seminaristas palotinos e do colégio das irmãs do Imaculado Coração de Maria para a educação das filhas dos imigrantes (PIVETA, 2010). O complexo religioso em Vale Vêneto marcou o início da representação religiosa do catolicismo romano no território.

<sup>117</sup> Quando não havia sacerdote nos povoados, os padres leigos assumiam as atividades comunitárias. Antônio Ceretta foi um dos primeiros padres leigos, pois era um católico piedoso, consciencioso e um dos primeiros professores da comunidade. Suas palavras e aconselhamentos eram seguidos fielmente entre os jovens, tornando-se o braço direito do padre nos povoados (BONFADA, 1991).

<sup>118</sup> Expressão usada no Rio Grande do Sul em comunidades de colonização de origem italiana e alemã para se referir aos descendentes dos colonizadores ibéricos.

as florestas em jardins, como forma de representar a conquista do território, com sua força social e religiosa.

Desde o início do povoamento, os desafetos entre imigrantes italianos eram comuns nas comunidades, mas poucas vezes aconteciam em função das escolhas de lotes de terra ou contra pequenos grupos invasores de terras. Geralmente os desentendimentos estavam ligados às atividades de construção das igrejas, das capelas e por conta das escolhas dos santos padroeiros da comunidade (RUBIN, 1988).

Em meio aos conflitos, as primeiras festas de padroeiros nos povoados da Quarta Colônia foram celebradas no final do século XIX e início do século XX, nos pequenos templos católicos construídos com poucos recursos, em tábuas cruas, pedras, tijolos e barro, onde os próprios membros das comunidades confeccionavam martelos, enxadas e pás. Com o trabalho braçal erguiam os monumentos em mutirão para edificar a religião católica, exercer a vida social e religiosa, bem como para venerar os santos protetores diante da situação de miséria e necessidade de sobrevivência na nova Pátria (RUBIN, 1988; SANTIN, 1986; SPONCHIADO, 1996).

No povoado de Faxinal, a discussão em torno da eleição do padroeiro da comunidade gerou uma grande disputa entre os moradores, de tal maneira que durante as desavenças acaloradas entre os fiéis optou-se por uma votação coletiva da comunidade em frente a primeira Igreja Matriz (RUBIN, 1988). Isso aconteceu no ano de 1900, quando alguns líderes comunitários, munidos de carvão, somariam os votos da Nossa Senhora do Rosário de Pompéia de um lado das paredes do templo e de São Roque do outro, riscando grande parte das paredes da primeira Igreja da Comunidade, erguida em madeira.

Vencendo São Roque, a comunidade tornou-se fiel ao santo padroeiro e em 16 de agosto do mesmo ano celebrou a primeira Festa de São Roque, que, ao invés de comemorações e homenagens ao Santo Padroeiro, gerou uma grande briga entre os participantes. De um lado, estavam os italianos que buscavam arrecadar fundos para a construção da igreja e do outro, os nativos que moravam sem autorização do governo nas terras destinadas aos imigrantes e tentavam sobreviver com a venda de amendoins e rapaduras durante a festa (RUBIN, 1988).

Como a Igreja Católica era responsável pela distribuição das datas e dias comemorativos dos santos católicos, as festas dos padroeiros na Quarta Colônia obedeciam ao calendário eclesiástico romano e contavam com os primeiros padres leigos para reunir a comunidade junto aos preparativos das festas. Esses padres escolhiam os fiéis que iriam conduzir o estandarte com a imagem do santo padroeiro na hora da procissão, dirigir os

cantos, organizar a banda instrumental, o coral da comunidade, a missa e os jogos recreativos, confirmando à Igreja Católica, a responsabilidade pelas atividades festivas e sagradas que aconteciam em honra ao padroeiro de devoção (MARIN, 1999).

As primeiras festas de padroeiros na Quarta Colônia duravam um único dia no ano, mas nas vésperas eram anunciadas com o festivo bimbalar dos sinos, o barulho dos morteiros e depois o “canhão” de carbureto<sup>119</sup>, para alegria da população e anúncio de que as comunidades estavam em festa, pois entre os imigrantes, a “festa religiosa sem banda de música, bimbalar dos sinos e, sobretudo, tiros e explosões, não era festa (BONFADA, 1991, p.117)”.

Nos domingos de festa, mal clareava o dia e a praça em frente à Igreja aparecia ornamentada para passar a procissão e esperar os moradores da vila que bem cedo se apresentavam ao Padre para confessar e comungar, antes da chegada dos “de fora”, que desembocavam das picadas a cavalo, a pé ou de carroça, vestidos de roupas novas e de melhor feitio para a comemoração (BUSANELLO, 1999).

Após a missa, a procissão era o ponto alto das cerimônias, num ritual simbólico que servia para conduzir a Cruz de Cristo na frente da confraria do Santíssimo Sacramento, reservando as primeiras filas da procissão do santíssimo para os menos dignos, ou seja, os pecadores. A fila seguinte era para os representantes das associações devocionais por ordem de antiguidade, seguidos pelo clero hierarquizado por idade e posição ocupada na Igreja, isto é, pelo padre que celebrava a missa e o bispo da Paróquia. Os militares estavam sempre dispostos ao lado do clero e na última hierarquia da fila ficavam os leigos que acompanhavam a procissão sem pertencer a nenhuma associação (MARIN, 1999).

Conta Girardi (1995) que nas procissões, os homens permaneciam cabisbaixos acompanhando a imagem do santo padroeiro de devoção, expressando na reza, o sentimento de respeito e recolhimento perante o sagrado. Entre os devotos, os coroinhas e o coral da comunidade cantavam louvores e suplicavam a proteção divina para saúde, boa colheita e a salvação eterna de toda a família e a comunidade. Durante a procissão, eram percorridas pequenas distancias em volta da Igreja ou ruas próximas, enquanto os sinos, os morteiros e os foguetes eram disparados o tempo todo, em sinal de agradecimento da comunidade, homenagem ao santo e chamamento dos fiéis, cessando somente quando a procissão terminasse na entrada da Igreja, pois dali em diante o padre cumpria o ritual da bênção final

---

<sup>119</sup> O canhão de carbureto era o instrumento que servia de comunicação nas localidades para anunciar as festas de padroeiro. Os estrondos ecoavam junto aos paredões da Serra avisando os moradores que no domingo haveria festa na comunidade (CESCA, 1975; GIRARDI, 1995).

aos devotos. No lado de fora da Igreja, não ficava uma viva alma, num sinal de respeito a missa e ao sagrado, religiosamente seguidos e venerados, porém assim que terminava a missa e a dispersão era imediata para o almoço festivo (BUSANELLO, 1999).

Nas festas de padroeiros, o almoço era um dos momentos mais esperados, pois o alimento era considerado sagrado para os imigrantes, principalmente porque era fruto do trabalho que permitia a sobrevivência da família na nova Pátria. Por isso, o almoço festivo tinha o sentido de agradecer ao santo pela comida, pelo trabalho que produzia o alimento e pela sobrevivência na nova pátria, livre da fome e das condições de miséria do passado (GIRARDI, 1995).

O almoço era servido sobre mesas compridas, improvisadas em tábuas quase plainas e cavaletes de madeira doados pelas famílias, mas sempre expostas com muita fartura de alimentos preparados pelos membros da comunidade considerados bons cozinheiros nas famílias. Mesmo que não havia salão comunitário para os festejos e preparo dos alimentos, as mesas eram improvisadas em tendas armadas no lado de fora da Igreja, junto à praça. Essas tendas eram confeccionadas pela comunidade que reutilizavam panos de malhar cereais, costurados à mão, lado a lado. Com o tempo estas foram substituídas por ramadas feitas com folhas de coqueiros tramadas até que a sombra fosse capaz de cobrir as mesas para o almoço (BUSANELLO, 1999).

O cardápio era quase sempre o mesmo e o churrasco nos dias de festa não tinha aceitação, mas sim a sopa de mondongo com pão, antes da primeira missa da festa marcada para as 7h da manhã, em forma de desjejum. Ao meio dia, o cardápio do almoço tinha novamente sopa, mas de *agnolini*<sup>120</sup>, *risoto*<sup>121</sup> e galinha assada, acompanhados de muita cantoria<sup>122</sup> e vinho (BUSANELLO, 1999). À tarde, como parte profana da festa, o povoado se

---

<sup>120</sup> *Agnolini* ou *capeleti* é um tipo de massa recheada encontrada em estabelecimentos gastronômicos nas regiões de imigração italiana, além de ser um prato típico tradicional dos imigrantes e descendentes italianos. Em sua variação, a sopa de *agnolini* tem o modo de fazer originário dos primeiros imigrantes que chegaram a região sul do Brasil no final do século XIX. Este saber-fazer é repassado de geração em geração pela *nonna*, a matriarca da família (FIGUEIREDO, 2009). É uma manifestação da gastronomia regional caracterizada como referência cultural imaterial nos termos do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e a medida que seu processo de saber fazer passe por mudanças, obtém-se variações da massa e do recheio (FIGUEIREDO, 2009). A dinamicidade da cultura apresenta bolinhas de recheio formadas por carnes, presunto cru, queijos, galinha, salame e o *pesto*.

<sup>121</sup> O *risoto* ou *risotto* é um prato italiano clássico de arroz proveniente da Lombardia, geralmente frito com cebolas, cheiro verde e pedaços de galinha, acrescido de caldo de carne e finalizado com queijo ralado (CATUREGLI, 2011).

<sup>122</sup> Geralmente o italiano cantarolava durante o dia todo durante o trabalho e, nas festas de padroeiro, os cantos religiosos se misturavam aos folclóricos, com temas voltados à saudade da terra de origem, à coragem de enfrentar o desconhecido, ao amor e à guerra, num conjunto de expressões quase sempre de alegria, mas por vezes, servindo de defesa contra o medo e a superstição (BUSANELLO, 1999; CESCA, 1975).

concentrava para jogar “tômbola”<sup>123</sup>, baralhos de *bisca*, *tressete*, *quatrilho*, *cinquilio* e *escova*, além dos jogos da *mora*<sup>124</sup> (CESCA, 1975).

Embora as missas aos domingos fossem esperadas como uma espécie de “festa” para os moradores das comunidades, mesmo rezadas em latim<sup>125</sup>, as maiores celebrações solenes aconteciam sempre nos dias da Festa do Padroeiro, cujos rituais festivos cumpriam a doutrina do catolicismo romano, num conjunto de rezas e rituais semelhantes em cada uma das comunidades da Quarta Colônia (GIRARDI, 1995).

Às vezes, as pequenas mudanças eram atribuídas à criatividade do padre, mas nada que alterasse a hierarquia dos rituais, cumprindo uma estrutura centralizada de valores que servia tanto para o fortalecimento das atividades doutrinárias da igreja como para oportunizar aos imigrantes, a vivência social comunitária, sob a autorização e controle da Igreja (GIRARDI, 1995). Com isso, os primeiros anos de festas de padroeiros na Quarta Colônia buscavam demarcar principalmente o poder da Igreja no território e a dominação das atividades sociais em nome de uma devoção e vida social regrada e ensinada conforme o ordenamento Católico Apostólico Romano.

Para Sponchiado (1996), as festas de padroeiros também eram um momento de envolvimento conjunto de ações da comunidade em torno dos preparativos da festa, de expressão da religiosidade dos imigrantes e descendentes de italianos e de agradecimento ao santo de devoção, pois graças à intervenção divina havia colheita, boa produção e fartura de alimentos. Havia a tradição disseminada entre as comunidades de dedicação aos preparativos da festa, ofertando para a Igreja os melhores alimentos e bens materiais necessários para festejar com honra o seu santo de devoção, inclusive, fazendo com que nos domingos de comemorações dos padroeiros, os fiéis percorressem longas distâncias a pé ou a cavalo para comparecer na festa, rezar, pagar promessas e agradecer a ajuda celeste (GIRARDI, 1995).

Muitas vezes, as expressões de religiosidade dos imigrantes e descendentes eram materializadas nos atos simbólicos de tiros de canhão de carbureto que aconteciam em meio à procissão, na relação de entreaajuda comunitária em torno dos preparativos dos alimentos, da

---

<sup>123</sup> A tômbola é uma brincadeira onde as pessoas compravam bilhetes para que os amigos entregassem um pedido de namoro nominal ao pretendente identificado durante a festa de padroeiro. Se a pessoa que recebia o bilhete com o nome da interessada aceitava, dava-se início a uma conversa para namoro.

<sup>124</sup> A *mora* era um desafio entre dois homens, que se posicionavam sobre uma mesa para apresentar na mesma hora os dedos de uma das mãos e fazer a contagem em somatório. Ganhava quem falasse o total de dedos expostos apresentados pela dupla. Este jogo veio da Itália com os primeiros imigrantes, mas teve sua origem na Grécia (FROEHLICH, 2002).

<sup>125</sup> As missas eram rezadas em latim pelos primeiros padres e por vezes incompreensíveis na linguagem dos imigrantes, mas em sinal de obediência à Igreja e ao sagrado, a comunidade sempre acompanhava e ouvia em nome da fé (GIRARDI, 1995).

limpeza e reparo dos bens e equipamentos adquiridos pela própria comunidade para mobiliar a igreja e o salão comunitário. Outras vezes, a crença era manifestada em forma de doações dos melhores alimentos e materiais, escolhidos especialmente para a Igreja e o preparo do almoço festivo no dia do santo padroeiro da comunidade. Ou mesmo quando os membros da comunidade se dedicavam ao trabalho voluntário junto ao salão comunitário, ficando semanas sem trabalhar em suas casas, a fim colaborar com os preparativos (GIRARDI, 1995). Para o autor, não havia chuva e nem frio que impedia os moradores de se envolver com os preparativos da festa, pois o ato de doar-se em nome da fé e devoção ao santo padroeiro marcava uma relação recíproca de solidariedade na comunidade e aqueles que se dedicavam à organização das festas de padroeiros (GIRARDI, 1995).

Assim, enquanto as coisas profanas marcavam as façanhas de diversão dos jovens na comunidade em festa, por vezes traduzidos em jogos e brincadeiras, a missa e a procissão eram a forma solene e sagrada de realização dos rituais simbólicos durante a oração do “Glória”, da Proclamação do Evangelho, da “Consagração” e da pequena caminhada em procissão com o santo padroeiro, num sinal de agradecimento, devoção e penitência (SANTIN, 1986). Ou seja, primeiro deveriam se cumprir os rituais sagrados de devoção ao Santo, depois a diversão festiva, numa espécie de cumplicidade mútua que formava um conjunto de rituais sagrados e profanos presentes nas festas de padroeiros da época.

Nos primeiros anos da imigração e colonização na Quarta Colônia, as festas de padroeiros simbolizavam a disseminação e o fortalecimento do catolicismo no território, cuja crença nos santos católicos e obediência a igreja eram os caminhos que garantiam salvação espiritual, a superação das dificuldades e das doenças, bem como a sobrevivência na nova pátria. Da mesma forma, as festas de padroeiros eram a única forma de socialização fora do âmbito familiar e do trabalho permitidos pela Igreja, permanecendo assim, até o surgimento de novas doutrinas religiosas e separação política do Estado no início do século XX.

Ao longo do processo de colonização e na medida em que os povoados foram constituindo comunidades, as festas de padroeiros seguiram celebradas em Capelas e Igrejas novas ou reformadas, sempre edificadas com os recursos financeiros e as doações das comunidades paroquiais, que seguidamente abdicavam de realizar melhorias nas próprias casas para colaborar com as obras da Igreja e de Deus (RUBIN, 1988).

Com as transformações socioeconômicas após a Segunda Guerra Mundial, um novo momento passou a configurar as festas de padroeiros na Quarta Colônia, durando

aproximadamente 30 anos<sup>126</sup>. Este período coincidiu com o aumento do número de filhos nas famílias dos descendentes de imigrantes na Quarta Colônia e as consequentes diminuições de terras produtivas entre os membros das famílias<sup>127</sup>; o esgotamento da terra; o êxodo rural<sup>128</sup> e a necessidade de muitos moradores saírem do território em busca de estudos e oportunidades de trabalho nas cidades (NEUMANN, 2003; SPONCHIADO, 1996).

No entanto, ao mesmo tempo em que houve o êxodo de muitos membros das comunidades na Quarta Colônia, os que haviam permanecido continuaram celebrando as festas, conduzindo as atividades de forma voluntária e motivadas pela devoção ao santo padroeiro. Assim, as festas de padroeiros na Quarta Colônia eram esperadas com entusiasmo entre os moradores, e além de serem organizadas com muita antecedência, dependiam do envolvimento da comunidade para iniciar as coletas de donativos junto às casas das famílias.

Nos estudos de Silva (2015) as festas religiosas eram realizadas pelos moradores em honra ao santo de devoção e deveriam render boas finanças para o sustento das obras da igreja e sua paróquia. Todos os anos, as pessoas encarregadas pela arrecadação de alimentos nas casas das comunidades eram indicadas pelo sacerdote, que sempre controlava para que não houvesse coincidência de pessoas, pois assim aliviava o fardo dos mais dispostos, e ao mesmo tempo oportunizava às outras pessoas da paróquia, a alegria de prestar serviço à comunidade. Nas últimas missas que se aconteciam antes dos dias da festa do padroeiro, o padre, responsável pelo acontecimento festivo, divulgava o nome de todos os membros da comunidade que deveriam trabalhar nas festas, pois assim as pessoas “se sentiam enviadas perante a assembleia para o desempenho consciente e responsável de tal cargo” (GIRARDI, 1995, p. 215).

Silva (2015), ao se referir à festa do padroeiro Santos Anjos da Guarda nas décadas de 1950 e 1960, conta da felicidade da comunidade quando se aproximavam os dias para as comemorações, pois era uma data especial, diferente do cotidiano. O evento movimentava o pequeno povoado, geralmente motivados para reunirem-se, conversar, rezar e rever os amigos, vizinhos e parentes. Para a autora, um dos momentos marcantes das festas dos

---

<sup>126</sup> Neste período que iniciou na década de 1950 aproximadamente, aconteceram muitas recordações e saudosismos sobre as Festas de Padroeiros do passado que os interlocutores (participantes) apontaram, enquanto rememoravam os acontecimentos das festas de padroeiros durante as entrevistas e as interações sociais nas Festas de São Roque, da Nossa Senhora do Monte Bérico e dos Santos Anjos da Guarda.

<sup>127</sup> Era comum nas famílias de imigrantes italianos dividirem com os filhos homens, alguns hectares do lote de terra recebido como contraparte do casamento, enquanto as filhas mulheres recebiam uma máquina de costura (SPONCHIADO, 1996).

<sup>128</sup> Parte da migração que ocorreu por volta dos anos de 1950 e 1970 na Quarta Colônia foi atribuído ao isolamento da colônia, as impossibilidades de expansão das áreas de terra, a saída de agricultores para outras áreas produtivas e questões políticas, o que fez com que Santa Maria se tornasse o maior polo comercial da região central do Estado (NEUMANN, 2003).

padroeiros era o barulho estrondoso que na madrugada anterior ao dia da festa, sempre ecoava do canhão de carbureto, armado aos fundos do salão comunitário para anunciar que a festa se aproximava. O barulho produzido pelo canhão sinalizava o chamamento da comunidade para se apresentar no salão nas madrugadas, pois as cucas e os pães exigiam cuidado especial e a atenção do povo antes mesmo de amanhecer.

Conta Rubin (1988) que na época de arrecadação para as festas de padroeiro da comunidade, os animais mais bonitos das propriedades eram doados para a festa do Padroeiro, São Roque, pois este é o santo protetor das pessoas e dos animais contra as pestes e doenças. Além disso, relata que as famílias nesta época possuíam uma situação econômica um pouco melhor do que no início da imigração e por isso, ofertavam os melhores produtos e alimentos, em sinal de agradecimento ao santo padroeiro.

Tão logo finalizasse as arrecadações, os encontros nos salões comunitários começavam com o abate dos animais recebidos das doações e preparo de cucas, pães e bolachas para consumir no dia da festa. Geralmente os porcos arrecadados eram para assar na véspera do dia da festa para serem vendidos em pedaços. O restante era sempre destinado para fazer salame que serviria para o recheio dos *agnolinis*, nominado de *pesto*<sup>129</sup>, enquanto as galinhas caipiras arrecadadas eram para o preparo do caldo da sopa de *agnolini* e do *risoto* (RUBIN, 1988).

Toda a preparação dos alimentos dependia do envolvimento da comunidade, que prontamente se mobilizava para iniciar a produção de cucas, pães e bolachas alguns dias antes da festa. Além do churrasco de gado, o cardápio da festa tinha como pratos principais sopa de *agnolini*, risoto, carne *lessa*<sup>130</sup>, pão e cuca.

Nas comunidades da Quarta Colônia, a programação da festa dos padroeiros não variava significativamente, pois nas primeiras horas do dia da Festa do padroeiro eram sempre dedicados ao culto sagrado, as confissões com o padre, a procissão do santo homenageado e as rezas. O almoço, os jogos recreativos e as cantorias eram a parte festiva e sempre

---

<sup>129</sup> Chamado de *pesto* entre os imigrantes e descendentes da Quarta Colônia, o recheio da massa da sopa de *agnolini*, é preparado artesanalmente em formato de bolinha, composto por uma base de salame ou de galinha ou carne moída. Embora o *pesto* seja um tradicional molho genovês feito com folhas de manjerição, alho, azeite de oliva e nozes misturadas e processadas (CATUREGLI, 2011), na Quarta Colônia é comum usar a palavra *pesto* para designar o tradicional recheio preparado com a base de salame, queijos, cheiro verde, noz-moscada, farinha de rosca, ovos e cebolas.

<sup>130</sup> *Lesso* é um prato de origem italiana e significa fervido ou cozido, geralmente a base de carnes e legumes (CATUREGLI, 2011). A carne *lessa* é uma comida consumida pelos imigrantes italianos e consiste em ferver as carnes de galinha caipira para fazer caldo da sopa e de risoto. Após 4 ou 5 horas de fervura, as galinhas são retiradas da água fervente, temperando-as com sal e servida em pedaços. Até hoje, nas casas de descendentes de imigrantes italianos a carne *lessa* é um prato apreciado. Nas festas religiosas também são preparadas como entradas antes da sopa de *agnolini* e do risoto.



começavam depois da “hora sagrada”, reservadas para a diversão dos moradores, que sempre contava com os jogos e as músicas animadas por gaiteiros e pequenos conjuntos musicais improvisados entre as famílias. Os jogos de latas, os aviõzinhos e as corridas de cavalinhos divertiam os mais jovens, enquanto os membros mais velhos da comunidade não trocavam os tradicionais jogos de baralhos, mora e a tômbola, improvisados nas mesas ao ar livre, sempre embalados pelas músicas italianas e um vinho tinto colonial (GIRARDI, 1995).

Assim, as festas de padroeiros além de prestar homenagens ao padroeiro da comunidade, agradecer a proteção divina e as bênçãos do trabalho na lavoura, também eram o momento de diversão e reencontros das famílias, amigos e parentes. Era o momento para também de fortalecimento da fé, da solidariedade, dos pedidos de livramento na produção agrícola do ataque de insetos e pestes, bem como para que o santo padroeiro protegesse às famílias e seus filhos que haviam deixado a comunidade para trabalhar e estudar em outras cidades (GIRARDI, 1995).

Em meio às mudanças sociais e econômicas do início dos anos de 1980, Santin (1986) descreve que as festas religiosas que marcaram a devoção e a união da imigração italiana no final do século XIX e início do século XX não tem o mesmo sentido daquele passado distante. O progresso e a modernização na segunda metade do século XX também transformaram as festas de padroeiros, pois em meio as comemorações festivas religiosas estavam presentes na realidade vivenciada na época, outros fatos sociais como o esvaziamento da vida familiar e religiosa, a diminuição das atividades comunitárias e a separação religiosa dos moradores das comunidades.

Da mesma forma, Girardi (1995) afirma que as festas religiosas perderam a beleza folclórica e cederam lugar aos grandes estacionamento de veículos, mesas com bons talheres, refrigerantes com marcas multinacionais, grandes panelas, espetos e anúncios de comida farta e enfeites estilizados. Em seus relatos, o autor comenta que há lugares onde a festa só é elogiada se gerar bons lucros, se venderem muitos almoços e se a venda de doces, pães e bolachas superar as expectativas dos organizadores, o que antigamente não acontecia, pois se buscavam outras finalidades que não as benesses econômicas, correspondendo aos valores da comunhão humana.

Nesse sentido, há a formação de um terceiro momento de configuração das festas de padroeiros que iniciaria por volta dos anos de 1980, quando a Quarta Colônia, em meio às acentuadas mudanças socioeconômicas mundiais, se reconfigura politicamente para buscar um desenvolvimento sustentável para enfrentar as crises socioeconômicas e fortalecer o território. Neste momento, além das festas de padroeiros, outras festividades surgem nos

pequenos municípios da Quarta Colônia, compondo um mapa festivo com diferentes apelos sociais e econômicos, que atenderiam não somente ao aspecto religioso, mas também servindo em sua maioria para dar visibilidade, a divulgação e estímulo ao consumo turístico do território (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012; KEGLER, 2011; VENDRUSCOLO, 2009).

Neste cenário, as festas religiosas, tais como as festas de padroeiros, continuam celebrando suas comemorações aos santos e padroeiros junto às comunidades e suas paróquias. Atualmente são 10 paróquias<sup>131</sup> na Quarta Colônia, as quais pertencem a ordem diocesana de Santa Maria. Cada paróquia é responsável pelas diversas atividades eclesiais nas comunidades do interior e nas sedes dos municípios, sejam festas, batizados, casamentos ou atos fúnebres, num conjunto arquitetônico religioso que abrange casas paroquiais, igreja matriz, capelas, centros comunitários e capitéis. Na Quarta Colônia, a cultura religiosa católica apostólica romana e seu patrimônio arquitetônico estão presentes em 147 comunidades dos municípios, como sintetiza o Quadro 1.

Quadro 1 – Paróquias da Quarta Colônia e suas comunidades e centros comunitários

Paróquias da Quarta Colônia	Municípios pertencentes atualmente	Ano de criação da Paróquia	Total de comunidades
Santo Antônio de Pádua	Silveira Martins	1878	16
São Bonifácio	Agudo	1889	13
Corpo de Deus ou Corpus Christi	São João do Polêsine	1911	6
São José	Ivorá	1918	22
Santíssima Trindade	Nova Palma	1922	18
São José	Dona Francisca	1934	7
Sagrado Coração de Jesus	Restinga Seca	1938	23
São José	Pinhal Grande	1942	16
São Roque	Faxinal do Soturno	1960	17
São João Batista	São João do Polêsine	1971	11
Total de comunidades			147

Fonte: Pesquisa de Campo, 2016.

<sup>131</sup> Entre os municípios da Quarta Colônia, o município de São João do Polêsine é o único que tem 2 Paróquias, pois além da Paróquia São João Batista na sede municipal, o distrito de Vale Vêneto manteve a Paróquia Corpo de Deus, dada sua importância religiosa para as missões palotinas no Brasil e a manutenção do catolicismo romano no território (DIOCESE DE SANTA MARIA, 2010). Apesar de celebrar uma das primeiras festas de padroeiros da Quarta Colônia, a Paróquia São Roque de Faxinal do Soturno foi uma das últimas a serem formadas no território, pois o povoado de Faxinal pertenceu até o ano de 1960 a Paróquia São Marcos, no núcleo Novo Treviso. Ao tornar-se um centro de referência comercial e industrial durante a colonização, Faxinal do Soturno conquistou sua emancipação político-administrativa em 1959, e em seguida tornou-se sede da Paróquia São Roque, consolidando o importante centro de difusão do catolicismo entre as comunidades próximas.

Nestas comunidades, as festas religiosas somam um total de 294 festas realizadas anualmente no território, pois cada comunidade comemora, além das festas de padroeiros, outras festas de santos de devoção da comunidade. Ou seja, além de cada comunidade realizar a festa do padroeiro de devoção, também realizam mais 1 ou 2 festas de homenagens a outros santos católicos, o que sinaliza um expressivo conjunto de festividades no território. Muitas dessas comunidades são localizadas na zona rural dos municípios, em pequenas localidades, por vezes contando com cerca de 100 moradores. Todavia, nas festas religiosas também são celebradas uma missa em homenagem ao santo e são servidos os almoços festivos, com os cardápios que contam com churrasco de gado, frango assado, saladas verdes, salada de maionese, sopa de agnolini e risoto. Por vezes, também acontecem procissões, romarias, novenas<sup>132</sup>, celebrações, *tríduo* pascal<sup>133</sup> e missas.

Assim como acontecia no passado, as Festas em honra aos Santos e Padroeiros de cada comunidade são celebradas sempre aos domingos e organizadas pelos membros da comunidade que atuam de forma voluntária, e por vezes em datas que coincidem com outras festas de padroeiros em localidades próximas ou nos municípios vizinhos.

E mesmo que as festas dos padroeiros da Quarta Colônia tenham se transformado ao longo dos anos, elas continuaram acompanhando as mudanças socioeconômicas da realidade, permanecendo celebradas em todas as comunidades oriundas de imigrantes italianos na Quarta Colônia. Isso mostra que estas festas revelam uma cultura identitária territorial construída em torno da matriz religiosa de herança sócio-histórica de origem étnica vinculada ao território Quarta Colônia desde a imigração (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012).

Entretanto, é possível que os conteúdos culturais e identitários produzidos sejam parte das atribuições de sentido construídas ao longo do tempo no território que se dinamizaram para continuar mostrando junto às festas de padroeiros, os sentidos sagrados e profanos construídos diante de uma matriz religiosa identitária do território. Assim, as Festas de Padroeiros na Quarta Colônia construíram uma identidade religiosa que revigora aspectos comunitários no território, por vezes visualizadas na movimentação dos membros da comunidade diante dos preparativos das festas, da organização das missas e celebrações, das preocupações com as imagens, da conservação do patrimônio e dos sentimentos de gratidão, respeito e amor com as coisas sagradas e profanas das festas.

---

<sup>132</sup> Na Igreja Católica, a novena representa o encontro de fiéis para orações, durante 9 dias consecutivos.

<sup>133</sup> Na Igreja Católica, o Tríduo Pascal refere-se aos três dias de rezas e celebrações festiva que antecede o domingo de Páscoa, ou seja, Quinta-feira Santa, Sexta-feira Santa e Sábado Santo.

#### 4      **CAPÍTULO 3 - AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA/RS**

Este capítulo aborda as análises resultantes da pesquisa sobre as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, de modo que a compreensão sobre estas festas remete a aspectos identitários e distintivos no processo de construção social do território. Para tanto, as respostas ao questionamento sobre de que modo as representações sociais presentes nas festas de padroeiros, legitimadas em torno de uma matriz religiosa manifestam-se e contribuem para fortalecer os vínculos identitários e estimular a coesão social no território são apresentadas em dois momentos. Um deles considerando as mudanças e permanências construídas socialmente diante da festa e sua matriz religiosa, os quais revelam os elementos culturais e identitários das festas de padroeiros; e o outro, trazendo os sentidos acionados para compor as representações sociais e sua interpretação diante das evidências de seus conteúdos culturais das festas e do próprio território, fundamentais para o fortalecimento dos vínculos identitários e o estímulo à coesão social nas atuais perspectivas territoriais de desenvolvimento.

Nesse sentido, o foco analítico no território Quarta Colônia foi direcionado para 3 festas de padroeiros na Quarta Colônia. Entre ele, à festa de padroeiro São Roque na sede do município de Faxinal do Soturno. Simbolicamente, as devoções a São Roque<sup>134</sup>, considerado o protetor contra as doenças, são comemoradas no dia 16 de agosto pelo catolicismo e desde a imigração para a Quarta Colônia, sua imagem trazida pelos imigrantes é venerada como símbolo de proteção e valor sagrado na comunidade. A indicação de São Roque como Padroeiro do povoado de Faxinal no ano de 1900 foi por conta da cura da peste “tifo preto” do líder comunitário *Batista Zago*, devoto de São Roque (RUBIN, 1988). Na época, o povoado de Faxinal pertencia à Paróquia de Novo Treviso e numa acalorada votação entre as comunidades para a escolha do padroeiro acabou escolhendo São Roque como padroeiro e santo protetor dos empestados. A primeira festa de padroeiro aconteceu em 16 de agosto de 1900, e o padroeiro foi aceito com grande devoção entre os imigrantes de Vêneto (DIOCESE DE SANTA MARIA, 1985; RUBIN, 1988).

---

<sup>134</sup> Para a Igreja Católica, São Roque foi um santo peregrino que nasceu por volta de 1295 na França e, ao ficar órfão aos 20 anos de idade, distribuiu sua herança aos pobres, passando a cuidar dos doentes necessitados (CONTI, 1997). Em suas peregrinações à Roma, São Roque teve contato com doentes, realizando os primeiros milagres e contraindo uma doença obteve a cura, mas ao ser confundido com um espião, foi preso e faleceu na prisão (SANTO PROTETOR, 2016).

A segunda festa investigada foi na localidade de Val Veronês. Naquela comunidade, a festa da padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico foi uma das primeiras festas da ex-colônia Silveira Martins<sup>135</sup> e celebrada pela primeira vez no dia 25 de agosto de 1909, um ano após a inauguração da atual capela, já que no ano anterior a chuva havia destruído os preparativos da primeira festa da padroeira (MARCUIZZO, 1982). Atualmente, a capela Nossa Senhora do Monte Bérico é um santuário de devoção e sua comemoração acontece no quarto domingo de agosto. No início do povoamento, o núcleo de Val Veronês escolheu a padroeira “*Madonna do Monte Bérico*”<sup>136</sup> por conta de graças alcançadas na família do líder comunitário *Domingos Zamberlan* no ano de 1883. No entanto, antes da indicação da padroeira da comunidade, a primeira festa de padroeiro foi registrada em 12 de abril de 1907 em honra ao padroeiro São Zeno<sup>137</sup>, santo indicado pelo Padre *Antônio Sório*<sup>138</sup>, porém nos anos seguintes foi mantido a devoção a São Zeno pela comunidade, mas a Nossa Senhora do Monte Bérico<sup>139</sup> foi eleita pela comunidade a padroeira oficial.

A terceira localidade escolhida para a pesquisa de campo foi Santos Anjos, que comemora, anualmente a Festa dos Santos Anjos da Guarda<sup>140</sup>, simbolicamente venerado como o anjo protetor das pessoas, em especial as crianças. Na localidade que leva o mesmo nome do santo, a festa do padroeiro é celebrada no primeiro domingo do mês de outubro, representando oficialmente o dia 02 de outubro como sendo o dia do padroeiro Santos Anjos da Guarda. Por volta do ano de 1913, o núcleo Santos Anjos teve sua primeira capela concluída, mas em anos anteriores já haviam celebrados as primeiras missas comunitárias<sup>141</sup>

---

<sup>135</sup> A estrada em frente à Capela e o Salão Comunitário é a linha limítrofe dos atuais municípios de Faxinal do Soturno e Silveira Martins. Politicamente, os terrenos da Capela e do Salão Paroquial pertencem ao município de Silveira Martins, porém a comunidade paroquial é subordinada a coordenação da Paróquia São Roque do município de Faxinal do Soturno.

<sup>136</sup> A *Madonna do Monte Bérico* significa Mãe do Monte Bérico (tradução nossa). Popularmente invocada no catolicismo romano como Nossa senhora.

<sup>137</sup> São Zeno é um santo venerado desde Verona no dia 12 de maio, que na crença cristã nasceu por volta de 302 depois de Cristo (d.C.) e invocado como protetor das crianças e contra as inundações dos rios (CATOLICISMO ROMANO, 2017).

<sup>138</sup> Marcuzzo (1982) relata que em Val Veronês o Padre *Antônio Sório*, responsável pela Paróquia de Silveira Martins até o ano de 1906, sugeriu inicialmente o nome do padroeiro São Zeno ao núcleo de Val Veronês em 1884.

<sup>139</sup> Na história do catolicismo romano, à devoção a Nossa Senhora iniciou na cidade de Vicenza, na região do Vêneto na Itália, por conta de uma aparição da Nossa Senhora a uma camponesa num local chamado Monte Bérico. A Santa em sua aparição por volta de 1426 e 1428 solicitou à camponesa que fosse construído uma Igreja para que as pestes terminassem na região (BATTISTI, 2014).

<sup>140</sup> No catolicismo romano, Santos Anjos da Guarda é um santo protetor e guardador das pessoas na caminhada terrena, atuando como mensageiro de Deus, testemunho e anunciante do nascimento e ressurreição de Cristo, conforme os ensinamentos cristãos (SANTO PROTETOR, 2016a). Para a igreja católica, a festa dos Santos Anjos da Guarda acontece porque além dos anjos em geral, há os ‘anjos da guarda’ que formam uma espécie de corte celeste (CONTI, 1997).

<sup>141</sup> Durante o estudo não foram localizados documentos que evidenciassem as datas das primeiras festas de padroeiros na localidade.

(BONFADA, 1991). No entanto, nos registros da Diocese de Santa Maria (1944), uma das festas do padroeiro Santos Anjos da Guarda aconteceu no ano de 1945, não identificando se naquele ano foi referida como a primeira festa do padroeiro comemorada pela comunidade<sup>142</sup>.

Contudo, nas festas de padroeiros investigadas, os primeiros contatos com os locais de pesquisa foram para a aproximação<sup>143</sup> com os membros da comunidade, conhecer os participantes das Festas de Padroeiros e as dinâmicas que permeiam a realidade social construída no território, diante da matriz religiosa que confere fortes contornos a sua identidade cultural.

#### 4.1 FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA: ONTEM E HOJE

Nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, o passado e o presente revelam algumas mudanças e permanências identificadas pelos participantes da festa, que de maneira singular reconheceram tais aspectos como parte de um conjunto de elementos culturais e identitários resultantes de uma matriz cultural religiosa presente desde o início do processo de construção social do território.

Nos últimos anos, as festas de padroeiros se tornaram abrangentes em sua programação festiva, singularmente conduzindo uma programação espiritual por cerca de 3 a 4 dias até o dia oficial da celebração da festa de padroeiro, ainda reservada para os domingos. As expectativas e euforias dos moradores locais para a chegada do dia festivo como aconteceram no passado, animadas pelo bimbalar dos sinos e dos tiros do canhão de carbureto já não acontecem com tanta intensidade. As bandas de músicas que animavam as procissões foram substituídas pelo coral da igreja e suas cantorias sacras apresentadas por crianças e idosos da comunidade, alguns deles envolvidos diretamente com os preparativos das festas.

---

<sup>142</sup> Durante as conversas informais com os moradores locais, um dos interlocutores comentou que aos 10 anos de idade já brincava nas festas de padroeiro que aconteciam na “capela velha”, confirmando as comemorações ao santo padroeiro antes do ano de 1944 (CG, 87 anos, interlocutor da festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda). Além disso, durante uma pesquisa documental na sacristia da Capela Santos Anjos da Guarda não foi encontrado relatos descritivos sobre as festas de padroeiros nos livros de registros da Capela. Para uma das interlocutoras e membro da comunidade (PL, 15 anos) provavelmente foram extraviados os registros ou queimados há poucos anos durante as “limpezas” da sala da sacristia pela diretoria da Capela.

<sup>143</sup> A aproximação com os membros da comunidade tinha o intuito de minimizar os sentimentos de timidez, receios ou desconfianças que pudessem prejudicar as entrevistas e a observação participante durante as festas de padroeiros.

Nas igrejas e capelas, as missas que representam o sagrado da festa, alguns aspectos simbólicos como as confissões não necessitam mais da figura do sacerdote, pois os participantes e os visitantes reservavam uns minutos antes da entrada da missa para ajoelharem-se nos bancos de madeira em sinal de sacrifício e oração. Por outro lado, as procissões são os pontos altos da cerimonia sagrada, e mesmo sem hierarquias aparentes, as primeiras pessoas próximas a imagem simbólica do santo padroeiro conduzido pelos penitentes durante o percurso, traduzem o sentimento de devoção e gratidão que rememoram as procissões do santíssimo nas festas do passado. Ao invés dos disparos de foguetes e morteiros na hora da procissão, somente os cantos e rezas dos devotos, que cabisbaixos acompanham a procissão enquanto alguns outros se prestam a observar de longe o momento sagrado que se desfaz em seguida, ao entrar na igreja ou na capela para a continuidade da missa do santo padroeiro.

Após a missa, o almoço festivo ainda permanece como um momento singular da dimensão profana da festa, que em seguida é acompanhado por uma reunião dançante e não mais pelos momentos de encontros da comunidade com cantorias improvisadas, jogos de tômbola, baralhos, latas e vinho. Com relação a comida da festa, as mudanças são poucas, mas o tradicional desjejum antes da missa já não acontece mais, e durante o almoço, a base do cardápio é a tradicional sopa de *agnolini*, o *risoto*, o churrasco de gado, galetto, pães e cucas. Nesse cardápio, surge o bife à milanesa e a maionese como inovações junto às negociações de atratividade gastronômica para os visitantes. O vinho e a cantoria não fazem mais parte das festas de padroeiros, substituídos por refrigerantes, cervejas e um som eletrônico contratado para animar os jovens após o almoço, com uma tímida reunião dançante, que geralmente é finalizada por algum descontentamento entre visitantes e os membros da comunidade.

Assim, os participantes da festa reconhecem que as Festas de Padroeiros nos últimos anos tornaram-se diferentes das festas do passado<sup>144</sup>, principalmente em função das melhorias de condições de trabalho e higiene dos salões, da aquisição de equipamentos, utensílios de cozinha e louças que facilitam o preparo dos alimentos, em meio às atividades profanas das festas. As maiores mudanças percebidas nas festas foram em relação à diminuição de participantes atuando nos preparativos das festas e a perda da parte recreativa formada por jogos de Tômbola, cavalinho, baralhos e jogos de lata. Para os interlocutores, as atividades

---

<sup>144</sup> Em muitos relatos, o uso dos termos “passado” e “antigamente” referenciavam às lembranças das Festas de Padroeiros que aconteciam na infância dos entrevistados e sua adolescência, compreendidos na faixa etária de 10 a 16 anos dos interlocutores, o que provavelmente aconteceu entre as décadas de 1940 e 1970, coincidindo na maioria das vezes com o segundo período de festas dos padroeiros no território.

sagradas voltadas às missas, procissões, encontros para novenas, tríduos e celebrações se tornaram mais intensificadas nas programações festivas, o que demonstra uma permanência dos atos sagrados que expressam a fé e a devoção dos participantes, reafirmando assim, os sinais da religiosidade, característica do território.

Para os interlocutores, as tarefas da cozinha voltadas à produção de bolachas, pães, cucas, doces, e o cardápio dos almoços do dia da festa, se tornaram menos trabalhosos em função da agilidade dos serviços com a aquisição de equipamentos e máquinas para alimentação. Além disso, as facilidades de informações e as proximidades com as localidades do município, tanto colaboram para arrecadar os alimentos doados pelos devotos dos padroeiros nas comunidades, como para aproximar as negociações com os supermercados locais, para a aquisição dos ingredientes para o preparo dos alimentos e também a devolução das quantidades que não foram utilizados, abatendo das despesas finais.

Num dos relatos sobre a Festa de São Roque, a interlocutora CL de 73 anos considerou que as festas de padroeiros do passado eram mais trabalhosas porque a produção de comida demorava mais tempo. Em sua fala narrou: *tudo era produzido manualmente e quando a gente se sentava em 3 ou 4 pessoas, cada uma com uma bacia de louça branca e 2 garfos para bater merengue, passávamos horas batendo as claras até dar o ponto certo para não açucarar ou desandar. Era muito trabalhoso e ficávamos com os pulsos doloridos 2 ou 3 dias.* Acompanhando a narrativa a interlocutora fez referência ao santo padroeiro, contando que após aprontar diversas bacias de merengues, as mulheres tinham o hábito de pedir ao padroeiro para acertar a temperatura do forno e rezar enquanto descansavam para que não perdessem o ponto certo para assar os merengues. *A gente ficava rezando o terço porque não podia desandar e quando víamos, as fornadas de merengue saíam uma mais linda que a outra. A gente usava a mão como termômetro para identificar a temperatura ideal para assar os merengues ou mesmo uma folha de couve, pois se ela queimasse, o forno estava muito quente.*

Para ela, hoje nas festas as mãos foram quase substituídas pelos equipamentos automatizados, diferentemente do passado que era muito trabalhoso sovar o pão, espichar a massa do *agnolini* com um rolo de madeira e ainda colocar as bolachas para secar no sol e o merengue ficar grudado na bolacha. Ao concluir sua fala, expressou com indignação: *agora tudo mais fácil, mais rápido e ainda assim, tem gente que reclama do serviço. Eu acho que agora é melhor para trabalhar e venho ajudar em todas as festas porque meus pais me faziam ajudar desde pequena e até hoje me sinto bem aqui. Se a gente briga, logo vem o serviço e a gente esquece* (CL, 73 anos e membro do conselho da Igreja Matriz São Roque). Assim, na



narrativa da interlocutora, as melhorias para as produções de comida da festa superavam as dificuldades recorrentes no passado, não havendo motivos para reclamar. Possivelmente, estas reclamações espontâneas possam rememorar as exclamações e provérbios habituais dos imigrantes italianos, manifestados principalmente durante os momentos de dificuldades e cansaço físico, vivenciados durante as trajetórias e vivências da colonização, embora mantivessem o hábito de fazer exclamações, blasfemar, maldizer e amaldiçoar a todo o momento (MARCUIZZO, 1982).

Se nas Festas de Padroeiros do passado, eram comuns as exclamações e os provérbios aparecerem diante das dificuldades dos preparativos, cessando rapidamente nos apelos de intervenção divina para o perdão das blasfêmias, no presente, as exclamações, os pedidos de oração em voz alta percebidos durante as interações entre os participantes tinham o sentido de fé e devoção ao padroeiro da comunidade. Muitas vezes, as invocações eram de veneração do sagrado, de agradecimento pela proteção divina na vida pessoal e de familiares, inclusive manifestando tais atos durante as festas religiosas. Além disso, algumas vezes, as blasfêmias aconteciam diante dos preparativos de homenagem ao próprio santo protetor das famílias da comunidade e imediatamente um participante que estava próximo se pronunciou: *Anjo da Guarda! Nos perdoa! Depois não sabem o porquê aparecem doenças* (CI, 68 anos). Para ela, as exclamações não se justificavam diante do sagrado, pois o santo protetor poderia castigar não impedindo as doenças.

A diminuição de membros da comunidade atuando junto aos preparativos das Festas de Padroeiros também foi parte das preocupações que surgiu entre os participantes das festas, onde a maioria deles considerou fundamental a presença de jovens entre os participantes, a fim de dar continuidade nas festas de padroeiros no futuro. Numa das reuniões dos conselheiros da Festa de São Roque, enquanto o padre fazia uma lista das tarefas e as nominava para que os conselheiros distribuíssem aos membros da comunidade, alguns deles conversavam sobre a compra de fogos de artifício para anunciar a festa, o uso do canhão e a falta de pessoas para trabalhar na festa, especialmente aqueles que faziam tarefas específicas, como a pessoa para tocar os sinos. Neste momento, um dos membros do conselho indagou: *e quem irá tocar os sinos este ano?* Prontamente o pároco parou subitamente de escrever e respondeu: *este é outro grande problema, pois os sineiros estão envelhecendo e ninguém sabe tocar os sinos*. Suas preocupações foram confirmadas por um dos conselheiros, que sorriu e confessou: *daqui a poucos anos, nem para morto vai ter sino. E quando estes sineiros que já estão velhos morrerem, ai sim vai terminar tudo* (DE, 64 anos). Esta preocupação gerou um rápido silêncio entre eles, fazendo com que o padre retomasse a conversa e encerrasse a

reunião pedindo a todos que rezassem um Pai Nosso e uma Ave Maria. Esta era uma das preocupações que permeavam os preparativos da Festa de São Roque, sobre a qual todos os conselheiros deveriam venerar a Deus rezando para encontrar uma solução e superar a falta de sineiros, problema que não ocorreu até então. Desse modo, a oração entre os participantes parecia aliviar as preocupações e superar os problemas que surgissem durante os preparativos da Festa do Padroeiro, inclusive legitimando a força da oração e o seu poder secularizado pela Igreja de mediar a relação humana com o ser superior (BENEDUZI, 2008).

Durante uma conversa informal entre dois interlocutores da Festa dos Santos Anjos da Guarda, um deles expressou que também se sentia muito preocupado com as próximas festas, pois acreditava que nos próximos anos, não haveria pessoas para assumir as tarefas e fazer as comidas da festa com o sabor ensinado pelos antepassados. Num dos relatos, o interlocutor CG, de 87 anos, considerou que a maioria dos jovens não se interessa em ajudar na festa, não quer e nem sabe o que é trabalhar numa festa para ajudar a comunidade. No meio da conversa, o outro participante que ouvia atentamente confessou: *Como é que vão saber cozinhar para 1000 pessoas, se não sabem fritar nem ovos?* Sua expressão de indignação foi compartilhada pelo interlocutor ao lado, que logo se pronunciou: *vá, vá, nunca passaram dificuldade na vida e não sabem mais nem rezar, quanto mais ajudar o santo padroeiro* (SL, festeiro).

Dessa maneira seguiam conversando sobre o assunto enquanto separavam os temperos verdes para os preparos dos molhos. A ausência de jovens nos preparativos da Festa de Padroeiro era uma ameaça a continuidade da Festa, pois o sentimento entre os membros mais antigos da comunidade era que a cada nova edição houvesse menos pessoas com habilidades de preparar as comidas conforme haviam aprendido com os antepassados.

Para os interlocutores, a continuidade das Festas de Padroeiros também era um sinal de valor moral vinculado ao trabalho, a devoção e a ajuda sem contrapartida que os jovens deveriam saber, da mesma forma que eles aprenderam com seus antepassados. O respeito e a participação nos atos religiosos continuavam vinculados à moralidade humana ensinada na Igreja, onde a participação de todos os membros da sociedade era uma obrigação moral de todos os sujeitos, seja por coação ou respeito às coisas sagradas (DURKHEIM, 2000). Para os participantes, a ajuda espontânea dos membros da comunidade era uma obrigação moral perante si mesmo e a Igreja e uma gratidão reversível entre eles e o santo padroeiro da comunidade (CHABAL, 1998).

Num dos intervalos para o café da tarde no salão comunitário da localidade de Santos Anjos, o assunto sobre a falta de jovens para trabalhar nas festas gerou algumas opiniões e desconfortos entre os participantes. Enquanto alguns lamentavam a falta de jovens na

comunidade, porque muitos estavam estudando e trabalhando em outros municípios, outros pareciam incomodados porque acreditavam que existiam jovens na comunidade, mas não estavam ali presentes ajudando nos preparativos da festa.

Um dos membros da comunidade ao interromper uma das conversas, sobrelevou seu pronunciamento em tom mais alto e disse: *pior que entre nós, tem pais que não trazem os filhos e a gente precisando de ajuda. Os meus filhos sempre vieram ajudar até que estavam aqui na comunidade e não tinha não querer. Depois acontecem as desgraças na família e não sabem o porquê!* (RM, 54 anos). O silêncio foi geral e todos voltaram às atividades, num sinal de que trabalhar era uma forma de superar as desavenças. Novamente a preocupação com as punições divinas, em sinal de castigo pela falta de doutrina religiosa dos pais com os filhos, o que demonstrava que entre os membros mais velhos havia certo temor quanto à continuidade da festa, seja pelo desinteresse dos jovens, seja pela falta de incentivos dos pais. Quando as conversas delatavam alguns participantes que não incentivavam os filhos a se envolver com os preparativos da festa, as ofensas e ressentimentos eram minimizadas pelo silêncio e retorno ao trabalho, para evitar a perda de respeito entre eles.

Para Santin (1986), muitas vezes, os imigrantes e seus descendentes no início do século XX tinham o mesmo comportamento diante dos momentos de revolta frente a situação da imigração, permanecendo em silêncio e retornando ao trabalho para evitar discussões e a dispersão do grupo. Por outro lado, Froehlich e Vendruscolo (2012) afirmam que a falta de jovens junto às atividades festivas das comunidades na Quarta Colônia está ligado em parte à redução do número de filhos por família e o fato de que muitos filhos de imigrantes e descendentes foram embora das comunidades para estudar e trabalhar, como aconteceu desde os anos de 1960. Atualmente, os ex-moradores tem o hábito de retornar às comunidades durante as festividades por conta dos vínculos afetivos familiares, como comentaram Froehlich e Vendruscolo (2012).

Entre os interlocutores identificaram-se também mudanças significativas nas estruturas físicas dos salões, principalmente quando faziam comparativos com os anos de 1950 e 1960, relatando que as atividades na época eram preparadas em pequenos salões comunitários, havendo somente o espaço de uma modesta cozinha, a churrasqueira de vala e um telhado de folha de coqueiro para dispor as mesas onde seriam servidos a sopa de mondongo no desjejum e também o almoço, como comentaram os participantes ao lembrar que nas festas do interior e da cidade não havia muitos lugares para almoçar na Festa, apenas uma área coberta com ramadas de taquaras e folhas de coqueiros. Era comum as famílias sentarem embaixo de árvores para almoçar o churrasco, o risoto e a carne à *lessa* que eram vendidos na

Festa ou mesmo degustar as comidas<sup>145</sup> trazidas de casa no estilo piquenique, comentaram 2 interlocutores da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda, enquanto moíam os queijos na máquina para usar na sopa de *agnolini* e no risoto no dia da festa. Comentaram também que antigamente a bebida era trazida de casa ou quando conseguiam algum dinheiro dos pais dividiam uma garrafa de gasosa<sup>146</sup> entre todos da família, lamentando que hoje não se obtém mais essas bebidas (CG, de 87 anos; CZ, de 63 anos).

Uma das interlocutoras revelou que hoje a comemoração das festas são melhores e com boas estruturas físicas, pois os salões de antigamente eram pequenos para acomodar os participantes e as famílias não tinham dinheiro para fazer as melhorias<sup>147</sup>. Para BI, de 82 anos, *tudo era mais difícil de produzir e por isso, cada família fazia uma fornada de pão ou de cuca para doar na Festa de Padroeiro*. Em seu relato afirmou: *parte das comidas das festas eram produzidas nas casas das famílias dos imigrantes, onde cada família doava uma fornada de pães ou de cucas<sup>148</sup> para o dia de festa, até que o passar dos anos trouxe melhores condições econômicas para as famílias que passaram a doar quantias em dinheiro à Igreja ou Capela. A partir disso compramos panelas maiores, insumos e tudo o que fosse necessário para prestar as homenagens aos santos de devoção. Que alegria sentimos quando conseguimos construir o salão*, exclamou ela. Ao concluir seu relato afirmou que hoje as festas são muito diferentes mesmo e num gesto de oração, trouxe as mãos próximas ao peito e disse: *Graças a Deus* (BI, 82 anos).

<sup>145</sup> O significado de comida para Da Matta (1986) refere-se ao fato que a comida supera o sentido substancial de alimentação para demonstrar o modo, o estilo e o jeito de alimentar-se, que tanto irá definir não somente o que é preferencialmente ingerido como aquele que ingere o alimento. Por isso, a comida é um elemento cultural que se transforma em marca identitária, apropriada e utilizada por grupos como sinais diacríticos, ou seja, símbolos de uma identidade reivindicada (MACIEL, 2005).

<sup>146</sup> Era uma espécie de refrigerante nos anos de 1960, confirmou com entusiasmo a interlocutora CZ, 63 anos e festeira responsável pelos serviços de salão e igreja da Festa dos Santos Anjos da Guarda.

<sup>147</sup> Na Quarta Colônia, os pequenos distritos e o recém emancipado município de Faxinal do Soturno, sentiram os reflexos do modelo de desenvolvimento brasileiro, baseados na modernização produtiva (CEPEDA, 2012; FURTADO, 1996). Com a marginalização socioeconômica no território, houve o êxodo rural e as pequenas propriedades que possuíam um sistema produtivo do tipo colonial passaram a sofrer as consequências deste processo (NEUMANN, 2003). Mesmo assim, os impactos socioeconômicos não impediram que as comunidades se reunissem para continuar os festejos de seus santos de devoção.

<sup>148</sup> Era comum ouvir que as *nonas* (vó materna ou paterna) faziam uma fornada de pães para passar a semana, com famílias de 8 a 10 pessoas. Hoje os pães produzidos nas festas são parecidos com aqueles das fornadas dos imigrantes, com alguns ingredientes produzidos em casa, como é o caso do fermento de batatas (BI, 82 anos). Nos salões das festas de padroeiros da Quarta Colônia ainda existem os fornos a lenha, servindo para assar bolachas, merengues e carne de porco como relatou CG de 87 anos, interlocutor da Festa do Anjo da Guarda. Ele relatou que *perdeu as contas* das vezes que fez fogo nos fornos à lenha do salão e que ainda hoje são melhores que os elétricos para assar pães, cucas, bolachas e merengues nas festas. Contou também que passava muitas horas cuidando a temperatura dos fornos para não queimar os alimentos e que às vezes demorava uma madrugada inteira para *assar* porque a temperatura tinha que ser bem baixinha, quase morna, senão iria uma fornada inteira fora e se isso acontecesse, o Anjo da Guarda, não iria gostar.

Outra participante da festa de São Roque, CL, de 73 anos também foi enfática afirmando que as festas mudaram significativamente porque tudo ficou moderno, melhor de trabalhar e fácil. Para ela, antigamente era comum as pessoas permanecerem as madrugadas cuidando de cucas e pães nos salões das comunidades e poucas vezes conseguiam recostar-se para descansar alguns minutos, diferentemente de hoje que não se tem mais este hábito. Para ela, se hoje precisar pernoitar alguém no salão, estes possuem boas acomodações, com quarto mobiliado, banheiro privativo, camas e colchões novos, cômodas, televisão e rádio, o que não acontecia no passado, *pois não existia água encanada nos salões, nem panelas para trabalhar*, exclamou.

Da mesma forma, o relato de SC, de 80 anos confirmou as mudanças relatando que as Festas de Nossa Senhora do Monte Bérico de antigamente eram boas e às vezes até mais divertidas. No entanto, as mulheres passavam muito trabalho porque não havia iluminação pública e saiam de casa de madrugada para ir trabalhar nas festas com tempo de chuva, frio e caminhando pelos campos a fora. Em seu depoimento, contou que numa noite fria, estava tão cansada de fazer cuca, que resolveu deitar um pouco embaixo das mesas sobre uma toalha de mesa, enquanto as outras mulheres ficavam cuidando a hora de colocar as cucas no forno a lenha. Porém, o medo de estarem sozinhas naquele lugar fazia as mulheres que estavam cuidando as cucas conversar tão alto que ela não conseguiu dormir e logo se levantou para voltar ao trabalho<sup>149</sup>.

A interlocutora WM<sup>150</sup>, de 70 anos, também confirmou as mudanças nas festas em função das facilidades, mas lembra que no passado havia maior adesão dos membros da comunidade para ajudar. Para ela, antigamente as mulheres iam trabalhar no escuro, na madrugada, e enquanto cuidavam os fornos com pães e cucas rezavam intensamente para esquecer o medo e o frio das madrugadas, pois o salão fica no pé do cerro, longe da sede e ainda havia uma parte do salão que não estava pronta, ficando tudo aberto, concluiu ela.

A maioria dos interlocutores se referiram as mudanças sentidas com relação aos jogos recreativos, que por muitos anos eram o auge das atividades profanas e que atualmente desapareceram. Num dos relatos, o interlocutor DE, de 64 anos afirmou: *os jogos eram comuns durante as tardes de festas e não existem mais porque há poucos jovens participando*

<sup>149</sup> Ao relatar o fato, a interlocutora SC achou engraçado a situação vivenciada na época, sorrindo alegremente e orgulhosa das festas que atuou nos anos passados. Ela comentou várias vezes que tinha saudade do passado, apesar das dificuldades da época.

<sup>150</sup> Atualmente ela é festeira e relatou que alcançou saúde, graças a devoção à Nossa Senhora do Monte Bérico. Expressando seriedade e compromisso com os preparativos da festa, a interlocutora finalizou seu relato afirmando que vai trabalhar mais uns 20 anos para a Nossa Senhora, mas depois vai passar o cargo para as mulheres mais jovens.

*das festas, além de que os visitantes almoçam e logo vão embora.* Para ele, as festas da sede não têm mais atração suficiente para segurar o pessoal nos salões e os jogos que eram característicos das festas de padroeiro, perderam-se porque faz parte da “evolução das coisas”. Em sua opinião não há mais “espaço” para acontecer tais jogos, embora ele preferia que voltassem as Festas de Padroeiros do passado.

Reconheceu também que atualmente, *as reuniões dançantes da melhor idade estão começando a ganhar espaço nas festas, mas não têm o mesmo entusiasmo e a alegria dos momentos vivenciados no passado (DE, 64 anos).* Em seu comentário afirmou que alguns anos atrás houve uma tentativa de refazer alguns jogos no início da tarde numa das Festas de São Roque, mas que não houve adesão e animação dos visitantes<sup>151</sup>. O interlocutor foi categórico ao afirmar que muitas coisas mudaram nas festas de hoje, menos o espírito da festa, porque esse permanece junto com a religiosidade e a tradição italiana dos descendentes, onde o Padroeiro São Roque e outros santos seguem sendo venerados no município (DE, 64 anos). Tais aspectos atribuídos à religiosidade demonstram como a fé e a devoção permanecem cultuadas na comunidade, onde a Festa do Padroeiro é parte da matriz religiosa legitimada no território, que aproxima os membros da comunidade, anima a própria crença, e fortalece os vínculos comunitários perante o papel da religião na realidade da vida social (DURKHEIM, 2000).

Assim, durante os preparativos das comidas seguidamente os interlocutores apresentavam lembranças saudosas dos jogos recreativos, principalmente da tómbola, do jogo de latas e da corrida de cavalinho que animavam as tardes das festas, juntamente com as cantorias e o vinho. Entre eles, os sorrisos sobre os fatos engraçados vivenciados nos tempos de infância junto às festas eram para contar que sentiam até ‘dores de barriga’ quando sabiam que a festa estava se aproximando, pois aguardavam ansiosamente para participar dos jogos da Festa de Padroeiro<sup>152</sup>.

Um dos interlocutores da Festa de São Roque, VD, 62 anos, se emocionou ao lembrar os jogos, pois para ele havia mais alegria nas festas, e tanto ele como seus amigos podiam brincar, repartir uma gasosa e jogar a tómbola. Lamentou dizendo: *infelizmente aquelas Festas de Padroeiro no interior, não voltam mais. Tinham alegria, diversão e a gente esperava o ano todo para ir à festa, querendo sempre participar de todos os brinquedos ao mesmo tempo. Tinham os jogos de latas, de corrida de cavalinhos e da tómbola.* E após um curto silêncio, com o olhar voltado para o horizonte parecendo sentir saudade daquela época,

<sup>151</sup> Seu olhar neste momento conferia tristeza e saudosismo.

<sup>152</sup> Neste instante, todos em volta da mesa sorriam e diziam entre eles que era de emoção.

concluiu seu depoimento: *Hoje, as festas são só a missa e o almoço. Aqui na sede é ainda pior, porque logo almoçam e saem correndo (VD, 62 anos).*

Da mesma forma, a interlocutora RN, 55 anos, lembrou com contentamento que a festa de São Roque era esperada durante todo o ano e que os pais davam *roupinhas novas* aos seus 5 irmãos para irem juntos à festa. Porém, antes de sair de casa, todos eles tinham que fazer o *servicinho* de casa e se arrumar *direitinho* para ir com a família de charrete até a Igreja, já que o caminho era longe. Para ela, os pais sempre diziam que deveriam ficar *bem quietinhos na missa para rezar e depois nós poderíamos brincar na praça da matriz*, num sinal de respeito às práticas sagradas acima de tudo. Em seu relato foi possível perceber o quão afetivas estavam sendo aquelas lembranças da infância, ora contagiando a interlocutora pela alegria, ora pelo respeito aos atos sagrados. Sua emoção talvez tivesse implicação pessoal<sup>153</sup>, já que a interlocutora atuava na Igreja, cuidando da liturgia, da ornamentação da missa e se dizia triste porque nas festas de hoje os jovens não participam, perdendo a espiritualidade. Para ela, a maioria dos jovens hoje apenas buscam alguns sacramentos, a exemplo da primeira comunhão e da eucaristia e depois desaparecem das missas, lamentando o tempo presente.

Por outro lado, enquanto o sentido da espiritualidade parece não ter sofrido grandes mudanças para os interlocutores, a programação religiosa da festa tornou-se mais abrangente nos últimos anos, afirmaram alguns interlocutores, especialmente para confirmar que as festas não duram só um domingo como era no passado, mas cerca de 2 dias festivos com almoço e jantares, além de 3 ou 4 dias de programação religiosa, incluindo missas, celebrações, tríduos, novenas e pequenos jantares de acolhida dos visitantes.

Para o interlocutor ZN, de 75 anos, *as festas se tornaram mais abrangentes em relação à acolhida de visitantes de outros municípios e na realização da programação espiritual que contempla mais rezas e missas nas comunidades*. Estas mudanças com relação a programação têm acontecido a poucos anos. As comunidades anfitriãs das festas de padroeiros recebem as comunidades das paróquias dos municípios vizinhos, que também se responsabilizam pela organização da missa na comunidade anfitriã, trazendo um sacerdote da Paróquia convidada para conduzir a missa. Assim, nas noites em que houve programação religiosa na capela das localidades de Val Veronês e Santos Anjos, havia hospitalidade e confraternização entre as comunidades anfitriãs para receber os visitantes com um jantar que

---

<sup>153</sup> Neste relato, conforme Le Breton (2009) a emoção pode ter advindo de uma implicação pessoal deliberada pela reação à situação incômoda vivenciada pela interlocutora referente a falta de jovens nas missas da Igreja Matriz atualmente.

simbolizava agradecimento e aproximação dos vizinhos das localidades através dos momentos sagrados e profanos vivenciados. Como esta prática acontece há cerca de 3 anos, eles relataram que ainda não tiveram tempo suficiente para elaborar um cardápio especial, com vários pratos. No entanto se sentiam tranquilos quanto ao cardápio, pois geralmente os visitantes sugeriam o que gostariam de jantar, o que facilitava os preparativos em meio aos preparativos da Festa do Padroeiro.

Na semana da programação da Festa da Nossa Senhora do Monte Bérico, uma das Paróquias visitantes pediu antecipadamente que servissem apenas o *risoto* feito pelas mulheres da comunidade e nada mais, pois o lugar tinha fama de fazer um *risoto* saboroso. Para uma das festeiras, ME, de 68 anos, o pedido para fazer o *risoto* delas era percebido como sinal de reconhecimento de que a comida era boa e isso as orgulhava, pois os visitantes eram da comunidade de Vale Vêneto, que também já tinha fama de fazer uma festa com comida excelente, disse ela. Por isso, para a interlocutora, mesmo com muito trabalho na cozinha elas sentiam satisfação de preparar algo para os visitantes de outras Paróquias.

Em outro momento, a participante da festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, MI, de 57 anos, disse de sua alegria em receber os visitantes durante a semana, mesmo que às vezes tivessem permanecidos o dia inteiro no salão se preparando para o dia da Festa da Padroeira. Em sua fala, considerou: *nós aqui nos sentimos muito bem e feliz em agradecer a visita com um bom risoto, mesmo que seja trabalhoso, pedimos força a Nossa Senhora e a canseira vai embora* (MI, 57 anos).

Os sentimentos de gratidão e satisfação em receber os visitantes mostrou o quanto os membros das comunidades mantiveram os laços recíprocos entre eles e com os visitantes, além de agradecer o santo padroeiro pela disposição em preparar a festa, retribuindo com a comida da festa o sentimento de agradecimento aos visitantes da comunidade. Nesse sentido, a comida preparada é a materialização da reciprocidade generalizada, ou seja, proporcionada a todos igualmente, uma vez que a gratidão e a recompensa se traduziram no sentimento de alegria e bem-estar que os membros da comunidade expressavam em meio a solidariedade e devoção que fortalecia os laços culturais e afetivos compartilhados (TEMPLE, 2003).

Além do aumento da programação dos dias destinados ao culto religioso relatado nas festas das localidades de Santos Anjos e de Val Veronês como um fato recente, eles também afirmaram ter percebido um aumento de pessoas desconhecidas que acompanham os ex-moradores durante o domingo festivo. No entanto, os interlocutores da Festa de São Roque não mencionaram tais aspectos, mesmo acontecendo a programação religiosa durante a noite na Igreja Matriz em sinal de preparação para o dia do padroeiro São Roque.



Todavia, afirmaram que na Festa de São Roque os visitantes são os moradores e ex-moradores da cidade e familiares, o que mantinha o caráter comunitário da festa, conforme salientou o interlocutor MR, de 60 anos. Para ele e outros participantes da festa, na sede ainda mantém um público familiar, formado por ex-moradores que retornam para visitar os parentes e as famílias da cidade, tendo por tradição participar da festa do padroeiro, conforme se referiu Vendruscolo (2009) ao identificar parte do mapa festivo da Quarta Colônia. Para o interlocutor, MR, de 60 anos, *é uma tradição da comunidade local ir à missa do padroeiro e depois almoçar na festa, mas as localidades do interior do município não têm o hábito de participar do almoço no dia da festa, e sim da parte religiosa e doar muitos produtos para ajudar a festa de São Roque.*

Embora as Festas de Padroeiros das localidades do interior do município recebem muitos participantes da sede, as localidades do interior não têm o hábito de almoçar na festa, mas participam da missa do padroeiro e fazem doações de alimento. Para os coordenadores das festas de padroeiro das localidades de Santos Anjos e Val Veronês, as comunidades do interior do município são devotas de São Roque desde os antepassados, mas a maneira de participar da festa é diferente, pois se sentem presentes e cumprindo com suas obrigações religiosas, oferecendo os alimentos produzidos em suas propriedades rurais, geralmente os mais bonitos e de melhor sabor. Tais alimentos são considerados como diferenciais do sabor e preparo das comidas da festa, a exemplo da banha de porco, as galinhas e ovos caipiras, a cachaça artesanal, os temperos verdes e vinagre caseiro. Para um dos interlocutores, as doações são *uma espécie de colaboração com o santo padroeiro da própria sede, pois São Roque é o padroeiro do município de Faxinal do Soturno e o protetor contra as doenças e pestes de todos nós aqui da Quarta Colônia* (PO, 51 anos).

Num dos depoimentos sobre as doações de alimentos à São Roque, o interlocutor VD, de 62 anos comentou que São Roque era um santo venerado não somente por descendentes de imigrantes, mas por muitos moradores de outras localidades e etnias da Quarta Colônia, pois as lavouras dependiam da proteção dele. Por isso, entendia que as pessoas faziam questão de doar alimentos para a festa, mesmo que não participassem do almoço, o que os fazia ter um cuidado especial de não esquecer de chegar em todas as famílias para arrecadar. Caso contrário, saberiam pelo padre que eles não haviam buscado os alimentos em determinada famílias. Assim, as doações de alimentos pelos devotos a São Roque são práticas espontâneas que se materializam na oferta de produtos caseiros, configurando práticas recíprocas positivas onde os valores humanos sobrepõem qualquer expectativa de retorno material da ação, mas o laço afetivo demonstrado nos atos sagrados que se referem ao respeito ao santo padroeiro, a

gratidão e fé ao santo de devoção. Ou seja, há uma aliança simétrica que remete às interações positivas, isto é, de sentido comunitário, obtidas através de atos recíprocos binários, neste caso entre os devotos e o santo padroeiro (SABOURIN, 2009; 2011).

Durante as narrativas rememorando a história da imigração italiana na Quarta Colônia e as festas de padroeiros, em diversos momentos percebeu-se que a disseminação de doenças entre os animais domésticos eram comuns no passado, dizimando as criações de galinhas, porcos e gados de leite, bem como o surgimento de pragas nas lavouras e doenças entre os imigrantes desde os primeiros anos da imigração, como retratou Sponchiado (1996). Por isso, as doações de alimentos a São Roque, o protetor contra as pestes e doenças tinham o sentido de gratidão pela proteção que poderiam voltar e assolar a família e os animais domésticos.

Entretanto, alguns aspectos sobre as mudanças nas festas de padroeiros não foram salientados durante as entrevistas, mas haviam entre as interações vivenciadas aspectos valorativos singulares que permaneciam como parte de uma tradição religiosa construída em torno das relações recíprocas da comunidade que acionavam a coesão social e fortaleciam os vínculos identitários por meio da própria religiosidade característica dos imigrantes e descendentes. Tais aspectos são parte da dinâmica construída socialmente no território e que diante das manifestações religiosas, tais quais como nas festas de padroeiros são reconhecidas pelos membros da comunidade através de um conjunto de elementos culturais e identitários construídos.

#### **4.1.1 Elementos culturais identitários das festas de padroeiros**

As festas de padroeiros da Quarta Colônia aparecem compondo parte da cultura e identidade do território, desempenhando um papel fundamental não só para a manutenção da cultura religiosa nas comunidades, mas no fortalecimento dos vínculos sociais dos moradores das localidades próximas e o reconhecimento de recursos culturais específicos que tanto podem identificar como distinguir o território numa condição territorial de desenvolvimento (PECQUEUR, 2005; SABOURIN, 2009).

Nas Festas de Padroeiros, os conteúdos culturais reconhecidos entre os membros da comunidade revelam parte dos sentidos acionados para compor as representações sociais entre os participantes das festas, pois expressam um conjunto de sentimentos, experiências e comportamentos que as comunidades se identificam ao longo do tempo no território, como parte de sua construção social.

Entre os elementos culturais reconhecidos pelos participantes diante dos momentos festivos e sua matriz religiosa aparecem a fé e a devoção nos padroeiros trazidos da Itália, como principais elementos culturais identitários e responsáveis pela continuidade das Festas de padroeiros no território. Além destes, os participantes das festas de padroeiros reconheceram também o envolvimento comunitário, a tradição festiva e as comidas da festa como os demais elementos culturais presentes nas festas de padroeiros. Especificamente, durante o acompanhamento das atividades da Festa de São Roque, os participantes afirmavam que os principais elementos identitários eram, em primeiro lugar, a fé e a devoção à São Roque, seguidos da tradição de realizar a festa e do próprio envolvimento da comunidade com os festejos.

O fato da comunidade se dispor a colaborar voluntariamente, doar produtos e trabalhar durante os preparativos da Festa de São Roque demonstrou ser a devoção, a principal motivação e recompensa para tais atos. Para os participantes, a festa é uma tradição da comunidade que deve continuar mantida e a participação da comunidade acontece em razão das crenças e valores comunitários mantidos desde que foi ensinado pelos antepassados. Muitos dos valores subjetivos que interferem nas expressões e atos de participação da comunidade são sentimentos característicos das práticas de reciprocidade que se manifestavam com o sentido de solidariedade, ajuda mútua, voluntarismo e gratidão entre os membros da comunidade e o santo padroeiro. Há neste ato uma relação de prestações humanas redobradas, as quais a fé e a devoção atuavam como condição mobilizadora dos membros da comunidade perante a Festa (SABOURIN, 2009; TEMPLE, 2003).

Num dos relatos sobre a Festa de São Roque, a interlocutora comentou que da mesma maneira que ela pensava, muitos estavam ali pela devoção e fé ao padroeiro, pois *se não fosse por São Roque, ninguém viria para a festa, pois o risoto, a sopa e o churrasco eram sempre a comida de domingo em casa (DD, responsável pelo setor de saladas)*. Para ela e outros membros da comunidade, a realização da festa do padroeiro tinha em primeiro lugar o sentido religioso, sagrado, pois a comida servida no almoço de domingo era recorrente na maioria dos finais de semana. Durante seu depoimento revelou que os ensinamentos dos pais sobre a moral e a ordem cristã, os tornaria pessoas devotas e com a responsabilidade de repassar os ensinamentos aos filhos. Ao finalizar seu depoimento afirmou: *por isso estamos todos ajudando nos preparativos da Festa. Aqui na festa somos devotos porque a mãe e o pai ensinaram desde pequenos a rezar e ajudar uns aos outros que sempre Deus protegia e abençoava na vida.*

Tal aspecto foi também identificado quando os participantes comentavam entre si que as festas só aconteciam por causa da fé e devoção, já que todos os anos surgiam discussões durante os preparativos da festa que fazia com que alguns membros da comunidade se sentissem ofendidos, podendo gerar dificuldade de encontrar pessoas para trabalhar nos próximos anos. No entanto, para os interlocutores os ressentimentos durante o trabalho sempre existiram na cultura italiana e nas festas geralmente surgiam durante o preparo das cucas, pães e bolachas, motivados pela preocupação entre os participantes de acertar o sabor e as quantidades dos produtos para serem comercializados na semana que antecedia a festa.

Nos comentários sobre os ressentimentos que faziam parte da festa, um dos interlocutores, DO, disse que o fato de ser comum discutir durante os preparativos da festa de São Roque os fazia retornar todos os anos para trabalhar mais um tempo, como se o trabalho voluntário servisse para punir os desafetos que surgissem entre eles. Em meio aos sorrisos, a colaboradora, SC, de 63 anos confirmou o comentário, e em voz alta para que todos à ouvissem, disse que eram tantos desentendimentos que a cada nova edição da festa aparecem mais colaboradores nos dias da produção de *agnolinis* e bolachas, além de aumentar o número de mulheres para descascar batatas. Para a interlocutora, isso era um sinal de castigo para os que haviam provocado tais desavenças (Figura 5).

Figura 5 – Participantes da Festa de São Roque contando sobre as desavenças enquanto faziam bolachas e descascavam batatas



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Por outro lado, em meio às tarefas de cozinha era comum identificar momentos de descontração e alegria, por vezes rememorando fatos engraçados ou contando sobre os pedidos que faziam à São Roque para que ele ajudasse a vender os alimentos produzidos na festa, para o pagamento das reformas e das contas da Igreja e sua Diocese.

Para a interlocutora, VE, de 61 anos, desde a infância ela participa da festa de padroeiro de sua comunidade de origem, localizada no interior de Nova Palma. Para ela, a fé e a devoção ao santo é o principal motivo que faz a festa permanecer existindo desde o passado, mesmo reconhecendo que nos últimos anos tem havido uma diminuição de pessoas envolvidas nos preparativos dos festejos. Mencionou em seu relato que há poucos meses faleceu um casal que sempre doava galinhas para a Festa de São Roque e que agora os filhos assumiram o compromisso de continuar doando galinhas porque o pai sempre teve esta prática, o que confirmava que a fé e a devoção entre as pessoas mais idosas da comunidade também continuam presente nos filhos, de geração a geração. Ao comentar sobre a continuidade de festa, a interlocutora atribuiu seguramente que a fé e a devoção faziam as pessoas trabalhar voluntariamente para agradecer a São Roque pela saúde ou porque precisavam superar as dificuldades afetivas na família. *Ninguém quer nada em troca, apenas ajudam e participam porque são devotos a São Roque*, afirmou VE.

Ao finalizar seu depoimento disse que trabalha há anos para a Festa de São Roque, e vai continuar trabalhando porque antes da festa, tinha decidido desistir de trabalhar na festa porque sentia dores crônicas, mas o marido a convenceu a participar novamente, e milagrosamente sentiu que as dores acabaram, nem percebendo que estava passando por uma enfermidade. Em sua percepção, a colaboração com os preparativos da festa do santo padroeiro fez com que as dores fossem superadas em função da fé no santo padroeiro que a curou da dor. Num ato de devoção e fé, a interlocutora olhou e apontou para a imagem de São Roque ao lado do altar da Igreja, confirmando em seu ato que a imagem simbolizava o ser superior da sua crença, que no seu íntimo, o trabalho voluntário realizado era uma forma de gratidão ao santo (CHABAL, 1998).

Os outros elementos culturais presentes nas Festas de São Roque foram a tradição da festa e o envolvimento comunitário, que em meio as entrevistas e os diálogos, reconheciam que ainda havia uma geração de pessoas dispostas a trabalhar na festa do padroeiro porque era parte da tradição e porque a comunidade mantinha o sentimento de agradecimento pela saúde e livramento das doenças entre as famílias.

Num dos relatos, a informante CL, 73 anos, responsável pelo preparo da sopa de *agnolini* e o *risoto* nos dias de festa afirmou que a comunidade *sempre fazia a festa acontecer porque não seria possível perder a tradição deixada pelos antepassados*. Para ela, era um hábito de muitos membros da comunidade aparecer durante a semana da festa para ajudar voluntariamente, sem precisar que o sacerdote os convoque durante as missas, como acontecia no passado.

Para um dos padres da Paróquia São Roque, GR, de 63 anos, mesmo sendo recente o exercício do seu sacerdócio no município de Faxinal do Soturno, ele percebia que a tradição acompanhava a religiosidade desde sempre na comunidade e em outros municípios da Quarta Colônia, o que demonstrava uma profunda importância dada pelas pessoas com relação a cultura religiosa no território. Em sua entrevista, considerou: *existe aqui, além do religioso que é verdade, mesmo que hoje o sistema brasileiro é laico, uma forte tradição. Quando se fala em Quarta Colônia, se fala de tradição porque eles [referindo-se aos descendentes de imigrantes italianos] querem ressaltar muito isso. O povo pouco briga para que ela apareça, mas eles lutam por isso, pela sua identidade, que é uma coisa boa. Há um sentimento onde eles querem segurar esta raiz. A Quarta Colônia fala com orgulho desta tradição* (GR, 63 anos).

Durante o seu relato, o sacerdote destacou que aquilo que acontecia na Quarta Colônia era diferente de outras regiões de imigrantes que ele havia atuado, citando a região alemã no norte do Estado, de onde é oriundo, e do estado do Mato Grosso, locais onde percebia *uma miscigenação de muitas culturas diferentes*, o que, segundo ele, *não acontecia nas Paróquias da Quarta Colônia*. Para ele, *a cultura religiosa é católica porque o povo da Quarta Colônia trouxe a devoção de fora com os antepassados, motivo pelo qual não se apegam a qualquer santo* (GR, 63 anos), e concluiu: *na Quarta Colônia ainda não houve uma mistura religiosa, prevalecendo a identidade católica sobre as demais, porque é tradição, é identitário do território*.

Nesse aspecto, reconhecia-se que a devoção dos imigrantes italianos, desde a *Itália* apresentava um sentimento de identidade com as coisas sagradas do catolicismo e, neste caso, as imagens dos santos de devoção trazidos desde o país de origem era um símbolo de fé, devoção e capaz de manter a tradição das festas religiosas, fortalecidas nos vínculos étnico-culturais da construção social do território.

Para Meslin (2014), os valores culturais oriundos da crença religiosa ajudam a manter e reanimar os laços afetivos da comunidade, fortalecendo também os vínculos identitários dos grupos que se sentem pertencentes. Por isso, o fato de “não se apegar a qualquer santo” dá o entendimento de que os elementos simbólicos exercem o papel matricial nas expressões de religiosidade, que além de fortalecer a identidade cultural, servem para construir um conjunto de valores subjetivos resultantes de afinidades históricas, culturais e sócio-políticas que formam as identidades (MESLIN, 2014; VENDRUSCOLO, 2009).

Durante a festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, a fé e a devoção à santa padroeira como sendo o principal elemento cultural e identitário da festa eram percebidos em meio aos

diálogos e encontros dos participantes junto às atividades festivas. Para a participante MC, de 62 anos, a festa de Nossa Senhora do Monte Bérico acontecia na comunidade pela fé, pois não haviam muitos moradores para ajudar nos preparativos da festa. Em seu depoimento afirmou: *é a fé na nossa padroeira que faz nós nos reunirmos e por isso nunca faltou gente*, exclamou ela batendo com a palma da mão sobre a mesa num sinal de convicção. Para ela, a Festa da Padroeira existe porque a fé e a devoção são ensinados desde crianças e por isso os ex-moradores retornam para rezar e visitar os familiares justamente no dia da Festa, enchendo a capela de pessoas para alegrar a santa, considerou MC, 62 anos.

No depoimento da participante WM, de 70 anos, a festa de Nossa Senhora do Monte Bérico continua sendo realizada desde os antepassados porque a padroeira não iria permitir que a comunidade deixasse de celebrar suas homenagens, o que fazia com que a Festa fosse a própria identidade da comunidade: *a festa é a marca da nossa comunidade, da fé e devoção do povo que acredita na imagem trazida da Itália pelos nossos familiares antepassados* (WM, 70 anos).

Para um dos participantes, MV, de 82 anos a festa em Val Veronês é mais espiritual do que festiva, alegando que as pessoas se deslocam primeiro para rezar e depois para almoçar no salão, conforme expressou: *aqui na festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, todos os anos vem muita gente de fora, a maioria ex-moradores que vem primeiro rezar, agradecer pela proteção e depois se encontram aqui no salão para almoçar. Eles têm saudade da comida de casa, da sopa e do risoto* (MV, 82 anos).

Além da fé e devoção à santa padroeira ser o principal elemento cultural identitário da festa e da comunidade, os participantes destacaram que o amor da comunidade em organizar a festa da padroeira é parte da cultura religiosa da localidade, pois mesmo com tão poucas mulheres, e muitas responsabilidades com os preparativos, a santa sempre envia pessoas para ajudar no dia da festa, misteriosamente. Para a festeira ME, de 68 anos, *o amor da comunidade dedicado à festa também é outro aspecto que faz a festa permanecer existindo*, pois graças ao envolvimento de todos e o cuidado com a preservação da Igreja e do Salão comunitário, eles conseguem preparar uma festa grandiosa para a padroeira.

Outro elemento importante da festa de Nossa Senhora do Monte Bérico foi referido como sendo a comida da festa, que além de ser um dos fatores de continuidade, sempre atrai muitos visitantes para a comunidade de aproximadamente 100 habitantes, conforme revelou MM, de 66 anos. Em seu depoimento afirmou: *fazer a comida da festa é uma satisfação e as pessoas sempre me perguntam se depois da missa, vai ter bife?* [neste momento a interlocutora sorriu com a expressão de alegria]. *Pra nós, é muito gratificante servir uma boa*

*comida, mesmo com poucas pessoas aqui na comunidade. A gente deixa tudo pronto em casa antes de vir trabalhar e sempre dá tempo. A Nossa Senhora merece tudo do bom e do melhor, porque sem ela, não íamos conseguir fazer tudo o que fazemos durante o dia em casa e ainda aqui no salão. Tu viu que não tem quase ninguém ali na cozinha, e a gente dá conta. No dia da festa sempre aparece gente para ajudar a fritar bife, graças a Deus e a Nossa Senhora (MM, 66 anos).*

Certa ocasião, em meio ao tempero dos bifés e preparo das bolachas para assar, as participantes contavam sobre as graças alcançadas e o amor que tinham com a santa, por vezes, manifestando tais atos, a relação íntima entre elas, os alimentos e a fé na santa padroeira (Figura 6).

Figura 6 – Preparação da comida para a Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Para os participantes a comida da festa é uma característica singular, em especial o bife à *milanesa*<sup>154</sup>, e o *risoto*, pois as pessoas se deslocavam de outros municípios para prestigiar também o almoço, como considerou a coordenadora da Festa: *a Festa da Nossa Senhora do Monte Bérico já está sendo sucesso desde o primeiro dia, pois as pessoas também estão vindo todas às noites em que há novena e missa, lotando a nossa capelinha, inclusive superando o público dos anos anteriores* (MI, 57 anos). Durante o depoimento, havia entusiasmo e alegria em sua narrativa quando se referiu que, para ela, estar trabalhando na festa era uma motivação pessoal e exemplo de vida, pois olhava para as senhoras mais velhas e via o esforço para ficarem em pé por várias horas na frente dos panelões e nunca

<sup>154</sup> Os bifés *alla milanese*, na língua italiana, ou à *la milanaise* como é conhecido na gastronomia francesa são os bifés a moda de Milão. São pratos de filés de carne ou peixe empanados com farinha de rosca e fritos na manteiga (CATUREGLI, 2011). Nas festas de padroeiro investigadas o bife *alla milanese* é conhecido como bife à milanesa. Seu modo de preparo é a base de farinha de trigo, farinha de rosca, ovos batidos, sal e temperos verdes. Os bifés são empanados com ovos e fritos em banha de porco.



reclamavam. Para ela *o sucesso da Festa todos os anos era atribuído primeiro a fé a Nossa Senhora do Monte Bérico, e depois a comida, no sentido festivo do evento, em especial ao bife à milanesa, que na comunidade era servido há mais de 30 anos como uma identidade, uma tradição da festa.* Ao concluir sua fala, afirmando que a comida era também responsável pela presença de visitantes na comunidade, ergueu as mãos para o alto e falou *Graças à Deus.* Isso era o sinal de gratidão com o ser superior de sua crença cristã.

Assim, a comida da festa era um dos elementos culturais reconhecidos pelos interlocutores como parte das permanências e características da festa de Nossa senhora do Monte Bérico, e em muitos momentos, diziam entre eles que sempre preparavam a comida com amor, por mais simples que fosse aqueles pratos, tão comuns no dia a dia, ensinado pela mãe, tias e avós. Apesar de poucas participantes para fazer as comidas, diziam que não se preocupavam com a quantidade de pessoas que poderiam aparecer no domingo da festa, pois sabiam improvisar o preparo de mais comida se fosse preciso.

Com o semblante de tranquilidade e sabedoria sobre o que estava fazendo, a interlocutora CA, de 77 anos, afirmou sorrindo: *eu criei meus filhos embaixo dessas mesas, enquanto eu fazia o jantar e o almoço da festa. Sempre ajudei a minha comunidade e não me arrependo. Tanto faz eu fazer risoto e sopa para 1 ou 1000 pessoas, eu gosto e faço com amor, finalizou ela.* Após o almoço, os elogios no dia da festa eram o resultado do amor e carinho com que preparavam os alimentos, e o cuidadoso movimento com a colher de madeira que mexia a sopa de *agnolini* e o risoto nos panelões de ferro com capacidade para servir 500 pratos (Figura 7).

Figura 7 – Preparação da sopa de agnolini e a organização das saladas na Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Na figura acima, os alimentos que foram retirados dos panelões iam sendo colocados quase alinhados em panelas e travessas sobre as mesas da cozinha, até que houvesse a liberação dos serviços de mesa para o salão. Observou-se que as participantes tinham o hábito de trabalhar alegres, mesmo quando se intensificavam os trabalhos na hora de servir os alimentos nas mesas do salão. A satisfação no olhar traduzia a alegria de finalizar os serviços e entre uma atividade e outra, agradeciam à Nossa Senhora por mais uma bonita festa na comunidade.

No entanto, o cuidado com o preparo da comida da festa começava antes mesmo do início da festa, pois a tradição de doar os melhores alimentos para homenagear a santa de devoção era uma prática desta e outras comunidades em suas festas de padroeiros. Talvez pudesse traduzir o amor que os participantes se referiram entre eles e a própria santa de devoção, como relatou uma das interlocutoras: *nós sempre fizemos assim, a comida só é boa porque é feita com amor, não sabemos fazer de outro jeito, ainda mais que é para a santa e os nossos familiares que vem nos visitar. As pessoas da comunidade cuidam dos canteiros de salsa, de alface e repolho para doar para a Festa, então não podemos deixar de usar no preparo da comida que é sagrada* (AG, festeira responsável pelas saladas).

Assim como a fé e a devoção foram reconhecidos como os principais elementos culturais reconhecidos pelos participantes das festas de São Roque e Nossa Senhora do Monte

Bérico, na Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda tais valores também surgiram em meio aos encontros e depoimentos dos participantes.

Numa das entrevistas realizadas na localidade de Santos Anjos, a jovem interlocutora, PL, de 15 anos, que há 4 anos acompanhava os pais nas atividades da festa, afirmou com convicção que para ela a Fé e a Devoção no padroeiro Santos Anjos da Guarda fazia a Festa permanecer na comunidade. Para ela, enquanto ela estiver viva vai continuar ajudando nos preparativos da festa, revelando: *Eu acredito que é a fé a devoção ao Anjo da Guarda que faz a festa existir, porque aqui é sempre uma briga e as pessoas ainda voltam para ajudar. Eu vou sempre ajudar porque a mãe ensinou a rezar desde pequena e vou vir até ficar bem velhinha.*

Durante seu depoimento comentou que no dia da Festa do Padroeiro, enxergava as pessoas esperando para ir à missa, mesmo o salão estando aberto desde cedo para a venda de ingressos para o almoço, o que demonstrava que as pessoas eram devotas e por isso primeiro iam rezar para o Anjo da Guarda<sup>155</sup>. Após uns segundos de silêncio em sua fala, concluiu: *porque se não fosse à fé no Anjo da Guarda, como é que se explica a Igreja lotada de gente no dia da Festa!*

Em outro depoimento, a interlocutora, CZ, de 63 anos afirmou que desde que começou a ajudar na Festa há 40 anos percebia que, mesmo os cartazes de divulgação da festa do padroeiro salientando principalmente o cardápio do almoço, as pessoas comentavam com ela que era a fé que os fazia ir à festa, geralmente para pagar promessa de cura e de boa colheita na lavoura. Para ela, a devoção aos Santos Anjos da Guarda é ensinado desde criança, assim como acontece com o coral infantil Anjo da Guarda, que durante o ano se prepara para cantar na missa da festa, emocionando os visitantes. Tais valores manifestam a devoção e fé no padroeiro, da mesma forma que nos relatos sobre as graças alcançadas apareciam situações inusitadas de fazer com que muitos devotos interrompessem suas atividades domésticas durante a semana para se dedicar aos preparativos da Festa.

Um dos interlocutores expressou: *eu estou aqui porque pedi ao Anjo da Guarda que ajudasse meus filhos a arrumar trabalho e eles conseguiram. Então eu vou trabalhar para agradecer a graça alcançada. E também porque minha filha está gostando do trabalho (RM, 54 anos).* Em meio a conversa, outra interlocutora, LL, confessou: *olha gente, eu devo muito ao anjo, pela saúde da minha mãe, então a nossa fabriqueta de pão vai esperar porque a*

---

<sup>155</sup> Em muitas falas foi possível identificar que os interlocutores se referiam ao Anjo da Guarda e não ao Santos Anjos da Guarda, numa relação reversível de intimidade e familiaridade com o santo de devoção, comprovando as práticas recíprocas entre eles (SABOURIN, 2011; TEMPLE, 2003).

*Festa do Anjo é uma vez ao ano, e eu vou trabalhar de dia e de noite se precisar. Trago minhas pequenas [as duas filhas menores de 6 anos] e coloco um colchão no chão. As senhoras de mais idade que estavam ouvindo os comentários e concentradas fazendo as roscas de gema comentavam: claro, é bem assim, a gente sempre fez isso pelo padroeiro e ninguém morreu.*

Além do compromisso social que havia entre os participantes com a própria comunidade, os vínculos afetivos construídos diante da fé e devoção se fortaleciam nas relações recíprocas de gratidão pelas graças alcançadas. Para Meslin (2014) e Menezes (2012), a gratidão recíproca construída em nome da fé mobiliza e renova os laços comunitários e afetivos, pois diante da religião, os sujeitos demonstram os laços de amizade, de ajuda mútua, de gratidão e de solidariedade entre os que recebem a graça por intermédio do santo de devoção. Os sentimentos compartilhados em atos de reciprocidade vivenciados entre os participantes da festa de padroeiro são também os produtores de valores culturais subjetivos, por vezes recorrentes entre as comunidades rurais próximas, como salientou Sabourin (2009).

Tamanha era a devoção que durante os preparativos das comidas no salão comunitário, alguns participantes se prestavam a parar as atividades rapidamente para olhar acima de uma das geladeiras e fazer o sinal da cruz, num ato de devoção frente a imagem dos Santos Anjos da Guarda. A vela acesa sobre o eletrodoméstico foi colocada nos primeiros dias de trabalho, como um pedido para a proteção ao padroeiro, a benção durante a execução das atividades e singularmente para minimizar as desavenças que poderiam surgir durante os encontros no salão comunitário (Figura 8).

Figura 8 – Os sinais de fé e devoção diante dos preparativos da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Entre um olhar e outro, aconteceram alguns episódios, onde os interlocutores passavam próximo da imagem do padroeiro, olhavam e pediam para aliviar os ânimos entre eles, pois estavam todos trabalhando voluntariamente e temiam pelas discussões entre os membros da comissão da capela como já havia acontecido em função das escolhas de ingredientes e das pessoas para fazer as comidas da Festa. Um dos interlocutores, ZH afirmou entre os que estavam próximo: *Não sei o porquê discutem por nada, a gente é uma comunidade e cada um sabe um pouco de cada coisa. Tem que fazer como fizemos o ano passado, é só olhar no caderno que mais ou menos tem as quantidades feitas. Olha que o Anjo da Guarda tá vendo. Todos os anos é a mesma coisa, brigam e depois fica tudo bem.* Neste momento se olhavam friamente, e em seguida abaixaram a cabeça, dando a entender que era melhor finalizar a conversa e seguir trabalhando.

Pode-se perceber que na Festa dos Santos Anjos da Guarda, os conflitos entre os participantes em anos precedentes foram comuns, por vezes motivados por discussões em torno da quantidade de alimentos preparados, do ‘ponto’<sup>156</sup> das bolachas, das preocupações com os cortes dos bifes à milanesa, dos envios de convites para a participação das pessoas nos preparativos e das diferentes opiniões dos colaboradores a respeito do sabor dos alimentos. No entanto, presenciou-se que no momento em que discutiam, rapidamente invocavam a presença do Anjo da Guarda, pedindo em volta que refletissem a respeito das tensões. Uma das interlocutoras, BI de 82 anos sorriu e disse: *vamos se acalmar, senão o Anjo não vai gostar. Vamos trabalhar que tem serviço!* Diante do silêncio, os trabalhos seguiam e as tensões eram esquecidas em nome da fé e devoção ao Anjo. Neste momento, percebia-se que em nome do sagrado, a força do coletivo representava algo maior do que os interesses individuais, tendo assim condições de prevalecer a coesão do grupo (DURKHEIM, 2000).

Se a fé e a devoção serviam também para acalmar os ânimos, a comida da festa também parecia interferir em nome do sagrado, pois sempre que os desentendimentos surgiam, as atividades em torno dos alimentos eram acionadas para minimizar tais aspectos. Também na Festa dos Santos Anjos da Guarda, ex-moradores escolhiam o dia do padroeiro para visitar familiares e amigos, atribuindo à comida da festa uma das principais escolhas para visitar a comunidade e encontrar a comida saborosa e farta que rememorava a casa da família. Assim, observou-se que no dia da Festa muitos ex-moradores se dirigiam primeiro à missa e depois ao salão comunitário, cumprindo o ritual de que em primeiro lugar deveriam cultivar fé e a devoção ao sagrado e depois os festejos profanos. Esse respeito ao sagrado foi identificado

---

<sup>156</sup> As discussões sobre o ponto das bolachas e de outros alimentos à base de farinha e ovos era para encontrar a textura correta de cada massa preparada, já que sempre eram produzidas grandes quantidades por receitas.

durante a missa festiva, que mesmo reencontrados os amigos e conhecidos, os visitantes não tiravam a atenção do sermão do padre para cumprimentar os moradores que os aguardavam. Era somente depois da missa que os reencontros e os cumprimentos aconteciam, num sinal de respeito aos atos sagrados, como acontecia nas festas dos padroeiros do passado.

Durante um diálogo em frente ao salão, enquanto aguardavam para o almoço da Festa dos Santos Anjos da Guarda, um ex-morador comentou com 2 amigos que residiam na comunidade e estavam trabalhando na festa: *Aqui vocês são felizes, com esta fartura. Quero comer risoto e bife até explodir porque na cidade ninguém sabe fazer o nosso risoto. É triste. Eu tenho saudade do gosto do risoto, me faz lembrar nossa infância e às vezes que queimei as mãos servindo sopa nas mesas. Era bom aquele tempo! Na cidade não tem nada disso, ninguém se conhece.* Rapidamente, um deles completou: *lá na cidade tem coisa boa sim, comida diferente, mas eu prefiro as nossas temperadas. Como risoto e bife quase toda a semana, inclusive na Festa e nunca enjoiei de tão bom que é.*

Naquele momento, os interlocutores se olharam e sorriram, dando a entender de que a conversa estava reiterando os laços afetivos entre eles e a própria comida da festa, compartilhando assim de aspectos culturais que os identificavam perante a festa e a vida na comunidade. A comida da festa se revela como um dos elementos culturais que rememora os laços afetivos entre os ex-moradores e os que haviam permanecido na localidade, revalorizando as vivências presenciadas nas festas de padroeiro.

Para um dos coordenadores da festa do padroeiro Santos Anjos da Guarda, PO, 51 anos, o sucesso da festa está *nas mãos da comunidade*, reconhecendo a dedicação dos participantes com os preparativos da comida apresentada no dia da festa. Em seu depoimento, confessou que os desentendimentos que surgiam entre os membros da comunidade sempre aconteciam próximos ao dia da festa porque cada membro da comunidade quer agradar o santo do seu jeito, e muitas vezes, não ouvem aos participantes mais novos, com medo de perder as identidades construídas sobre os sabores, os modos de preparos e os ingredientes que conhecem. Para ele, *a comida da festa é, depois da devoção, responsável pela existência da festa na comunidade e sua diferenciação perante as outras festas de padroeiros* (PO, 51 anos). Durante o seu depoimento, afirmou que era o sabor da comida e a fama de ser uma festa de fartura e bem servida, que a destacava das outras festas da Quarta Colônia, pois nunca houve falta de sopa de *agnolini*, *risoto* ou bife à milanesa durante a festa. Isso também justificava alguns dos desafetos que aconteciam entre os participantes, receosos de não acertar a quantidade de alimentos para servir os visitantes.

No depoimento de um dos interlocutores foi possível identificar sua preocupação sobre a quantidade de bife à milanesa produzido para o almoço no dia da Festa do Padroeiro, pois acreditava que as pessoas gostavam de comer o *bife da festa* e, por isso, se sentia feliz de sair às 4 horas da manhã de sua casa para começar a fritar cerca de 5 mil bifés no domingo de madrugada. Em seu depoimento, SL, revelou tal compromisso: *eu não me importo de sair cedo e vir fritar bife, ainda mais que é para o anjo. As pessoas querem tomar sopa, comer risoto e muito bife. A gente sabe que não devemos exagerar demais, mas é melhor sobrar comida do que faltar. Seria uma vergonha para nós e para o Anjo. Deus nos livre!*

Sua preocupação com a comida da festa e o sacrifício em torno dos fogões para preparar os bifés era compensado pelo sentimento de alívio espiritual, não deixando a comunidade envergonhada e principalmente o “dono da festa”, ou seja, os Santos Anjos da Guarda o qual lhe havia confiado tão significativa tarefa. O sentimento de responsabilidade e conforto espiritual diante do santo homenageado e também da própria comunidade era uma prática desejada por todos os participantes, de tal maneira que o prestígio e a reputação entre eles era a recompensa recíproca com o santo de devoção (MESLIN, 2014; TEMPLE, 2003).

Para os interlocutores a Festa dos Santos Anjos da Guarda era um acontecimento tradicional, por isso permaneceu sendo realizada ao longo dos anos, motivada principalmente pela crença ao padroeiro, protetor contra as pestes da lavoura e enfermidades nas famílias. Num dos depoimentos, o interlocutor CJ, de 70 anos, comentou que sempre após o domingo da Festa do Padroeiro, o dia seguinte havia uma nova festa onde participavam só os moradores locais, permanecendo como tradição na localidade de Santos Anjos até hoje. Para ele, a devoção aos Santos Anjos da Guarda os fazia realizar uma nova missa para pedir a benção da lavoura e o novo almoço era o sinal de agradecimento a comunidade que se dedicou voluntariamente para a festa. Em sua declaração revelou: *É tradição na comunidade fazer uma Festa do Padroeiro no domingo e outra na segunda de manhã, mas só que essa é uma festa mais para a comunidade, para quem trabalhou para ajudar o Anjo. A gente faz uma missa de benção da lavoura e depois o almoço, com comida nova, sopa, risoto e churrasco. É aberta para o público visitante e quase todos os anos são servidos perto de 300 almoços, e cada um dos trabalhadores também paga seu almoço porque é para ajudar o Anjo da Guarda.*

Para ele, o fato de pagar o almoço, mesmo sendo eles que preparavam era um ato de compromisso e justiça como o santo e a comunidade, já que ajudar o santo faz parte da tradição da comunidade, e, em poucas palavras finalizou seu discurso: *aqui ninguém ganha nada e nem queremos vantagens, todos nós colaboramos porque somos comunidade e*

*queremos agradecer ao padroeiro pela proteção.* Assim, percebia-se que em nome da devoção ao santo padroeiro, havia o valor comunitário se manifestando em torno da festa de padroeiro, e coletivamente os participantes vivenciavam o ato sem contraparte, que de forma ampla, retratavam a reciprocidade de ajudar o Anjo, pagando voluntariamente o próprio almoço no dia em que era dedicado a eles mesmos pela dedicação à Festa. Houve neste ato voluntário sem contraparte, a diferenciação do que representa os vínculos de reciprocidade e as expressões dádivas, pois o vínculo social sem a pretensão da troca física era o sentimento afetivo da gratidão perante o santo padroeiro (CAILLÉ, 2002; CHABAL, 1998). Assim, o envolvimento da comunidade em torno da tradição da festa demonstra o fortalecimento dos vínculos sociais e religiosos entre os participantes e a festa, pois em nome da matriz religiosa e a identidade construída socialmente no território, os participantes mantinham relações recíprocas que os dotava de sentimento de responsabilidade, solidariedade, compaixão e doação pessoal para manter a tradição festiva.

Em torno das festas de padroeiros, a convivência em comunidade os aproximava entre si e do próprio santo de devoção, pois o compromisso com a festa, a gratidão ao santo, a responsabilidade com o preparo da comida, a ajuda mútua entre os participantes era parte dos sentimentos construídos em nome do sagrado e que ao longo dos anos faziam a festa permanecer no território. Mesmo que os valores subjetivos negativos surgissem em forma de ressentimentos entre alguns participantes, como confessou a interlocutora, HZ, que reconheceu que desde que começou a trabalhar na Festa dos Santos Anjos da Guarda, percebeu desafetos entre os participantes como fato comum das vivências festivas.

Apesar das discussões pontuais que se intensificaram nas últimas edições da festa de padroeiro na localidade entre a diretoria da capela e os membros mais antigos da comunidade, as vivências afetivas na festa eram permeadas por momentos alegres e de descontração entre os participantes que enquanto se envolviam com os preparativos profanos do preparo da comida, contam piadas, expressam provérbios em língua italiana e narram fatos engraçados que acontecem na comunidade e nas festas passadas. Observando as pessoas reunidas nas mesas de serviços, a alegria pareceu contagiar todos e liberar os laços tensionados em forma de gargalhadas, sorrisos e gesticulações com as mãos que mais parecem com ritmos orquestrados, mostrando que os momentos de interações vivenciados são parte dos conteúdos culturais que os acompanham nas vivências cotidianas.

Entretanto, as festas de padroeiros da Quarta Colônia, retratam parte dos conteúdos e experiências vivenciadas da comunidade no território, seja em função da herança étnico-cultural ou das mudanças de ontem e hoje. Assim, em meio à construção social do território,



as festas de padroeiros da Quarta Colônia continuam sendo realizadas como parte da cultura e identidade territorial porque, em primeiro lugar, há no território uma força social coesa em torno da fé e devoção aos santos trazidos da Itália. Vinculados a ela, os participantes reconhecem a importância do envolvimento comunitário construído ao longo dos anos que, além de manter a tradição da festa, faz com que o preparo da comida seja acionado como uma das identidades das festas de padroeiros no território. Nesse aspecto, o envolvimento comunitário que revela atos de reciprocidade entre os participantes se manifesta também durante os preparativos da comida da festa, como parte de um conjunto de elementos culturais e identitários singulares que compõem as representações sociais nas Festas de Padroeiros.

Assim, a compreensão de que no território Quarta Colônia, as festas de padroeiros são parte dos sentidos acionados por um conjunto de aspectos culturais e identitários oriundos de uma matriz religiosa Católica Apostólica Romana, também mostra que tais elementos, ou seja, a fé e a devoção, o envolvimento comunitário, a tradição festiva e a comida da festa compõem o conjunto de conteúdos que dão sentido as representações sociais nas Festas de Padroeiros da Quarta Colônia.

#### 4.2 OS SENTIDOS DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NAS FESTAS DE PADROEIROS DA QUARTA COLÔNIA

A valorização da dimensão cultural e identitária no processo de construção social do território Quarta Colônia, concebida de longa data e renovada continuamente nas experiências da realidade social, com suas formas concretas e abstratas da realidade cotidiana compreendem o território como um conjunto de conhecimentos, práticas, ideias, valores, saberes, crenças, entre outros aspectos que os sujeitos constroem objetiva e subjetivamente nas mudanças e permanências vivenciadas.

Na Quarta Colônia, parte dos conteúdos que configuram as representações sociais manifestadas pelos sujeitos locais são oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana que desde a origem da imigração, se presta a moldar e transformar cotidianamente, o conjunto de sentidos e práticas sociais da comunidade, sobrelevando as festas de padroeiros, como expressão singular da identidade territorial. Assim, as representações sociais manifestadas nas festas de padroeiros revelam aspectos identitários e, ao mesmo tempo distintivos da cultura territorial, pois reúnem um conjunto de valores subjetivos que reafirmam a cada nova edição da festa de padroeiro, os conteúdos da construção social do território.

As comemorações das festas de padroeiros da Quarta Colônia são parte das manifestações religiosas do catolicismo romano no território e acontecem anualmente conforme o calendário eclesiástico institucionalizado pela Igreja Católica e contemplado nas dioceses e paróquias. Na Quarta Colônia, a Paróquia São Roque de Faxinal do Soturno atende às programações religiosas, incluindo as festas de santos e padroeiros.

Próximo às datas das festas de padroeiros, mal clareavam os dias e os participantes aguardavam em frente à porta do salão comunitário a chegada do coordenador para iniciar as atividades. Era o começo da “função da festa” como comentavam 4 ou 5 membros da comunidade que logo se preparavam para dar início à organização da cozinha, do salão, da Igreja ou da Capela até o dia da festa de padroeiro na sede do município e nas localidades da área rural.

Construía-se ali uma atmosfera de conhecimentos, conteúdos, ideias, valores humanos, saberes comuns, crenças, hierarquias de trabalho e tensões, dimensionados temporalmente para tecer as realidades das festas de padroeiros do território Quarta Colônia. Nesse aspecto, a religião Católica Apostólica Romana representa parte da identidade territorial projetada no processo de mediação material e simbólica recorrentes nas comunidades desde a origem, formando identidades e representações sociais em meio à construção social do território.

Na Quarta Colônia, a matriz religiosa constitui a teia de sentidos, que ao longo dos anos configura parte dos conteúdos culturais e identitários do território, onde as festas de padroeiros são uma das fontes privilegiadas de compreensão e valorização destes conteúdos, pois constroem suas fronteiras simbólicas, dando sentido aos conteúdos das representações sociais na realidade vivenciada. Mesmo sem grandes nostalgias entre os visitantes e participantes das festas de padroeiros na Quarta Colônia, as diversas comunidades existentes continuam fazendo mobilizações sociais em torno dos atos festivos de caráter sagrado.

Dessa forma, enquanto as expressões culturais são construídas e reconstruídas entre os participantes das festas de padroeiros por meio de um conjunto de crenças, ideias, valores, práticas e saberes, as representações sociais manifestadas evidenciam os conteúdos presentes na construção social do território. Assim, o reconhecimento destes conteúdos culturais identitários pelos membros da comunidade são representações sociais manifestadas com os sentidos simbólicos de objetos, fatos e momentos vivenciados numa determinada realidade, os quais fortalecem os vínculos identitários e a própria coesão social (MOSCOVICI, 2015).

Ao longo dos dias de envolvimento comunitário junto às Festas de Padroeiros, os sentidos da fé e devoção ao santo padroeiro foram identificados nas interações que aconteciam em torno da dimensão sagrada e profana da festa, expressadas entre conversações,

afetividades, emoções, valores humanos compartilhados, imagens e símbolos sagrados reivindicados que os participantes recorriam a todo o momento nas celebrações do santo padroeiro na comunidade.

Mesmo com particularidades de estrutura física, datas comemorativas, santos de devoção, comunidades distintas e conteúdos singulares, os sentidos elaborados pelos participantes das festas de padroeiros, os aproximavam étnica e culturalmente, dando origem à identidade cultural territorial e suas representações sociais. Assim, os sentidos das representações sociais nas festas de padroeiros, tanto eram revelados nos diálogos sobre a fé e a devoção da comunidade no santo padroeiro, nos depoimentos das graças alcançadas, nas confissões das rezas aos santos, nas preocupações com os rituais sagrados das missas, como nos momentos de convivência festiva no salão comunitário que traduziam-se em expressões e diálogos de envolvimento comunitário, de tradição festiva e de preocupações com os ingredientes, as quantidades de insumos, os sabores dos alimentos e os modos de preparo das comidas da festa.

#### **4.2.1 A fé e a devoção nas festas de padroeiros da Quarta Colônia**

No dia da festa de São Roque, cedo da manhã, os participantes estavam reunidos para os trabalhos da cozinha e a produção do cardápio da comida da festa, a base de *risoto*, sopa de *agnolini*, saladas; bifes à milanesa, pães e cucas, churrasco de gado e galeto assado. No salão onde é servido o almoço, antes mesmo do sinal de entrada da missa, eram realizados os últimos ajustes na disposição das mesas e cadeiras, nas contagens de louças. Também a copa de bebidas e produtos agroalimentares estavam prontas para as vendas. Na Igreja Matriz, os visitantes e devotos de São Roque eram recebidos pelos sacerdotes da paróquia até que minutos antes da missa, marcada para as 10 horas, os representantes das comunidades paroquiais do município se aproximavam da frente da Igreja para dar início à procissão das imagens dos santos padroeiros na abertura da missa. Neste dia, a missa em homenagem ao santo padroeiro foi de aproximadamente 2 horas<sup>157</sup>, por conta do tempo da procissão, dos momentos de bênçãos, das cantorias, do sermão dos sacerdotes e suas referências ao santo padroeiro homenageado. Após a missa, o almoço foi servido no salão paroquial, contando com a presença de moradores e ex-moradores da sede do município de Faxinal do Soturno, que se destacavam como sendo a maioria, em meio aos demais visitantes de outros

---

<sup>157</sup> Geralmente as missas em dias não festivos duram cerca de 50 minutos.

municípios. À tarde, a missa da saúde foi à última atividade prevista para encerrar as comemorações em homenagem ao Padroeiro São Roque (Box 1).

BOX 1

Entre às 6h e 16 horas foram acompanhadas as festividades na sede do município de Faxinal do Soturno em honra ao padroeiro São Roque. Neste dia, os participantes da festa aprontaram rapidamente as atividades previstas e ainda no meio da manhã já estavam com algumas comidas prontas para serem servidas na hora do almoço. Percebeu-se que na cozinha haviam poucas pessoas, apenas os chefes do risoto e da sopa, das saladas, dos bifes e dos serviços de salão, além de dois ou três ajudantes para cada função. Os participantes estavam com roupas de festas, algumas mulheres maquiadas e aparentemente tranquilas com as atividades que estavam sendo preparadas. As preocupações com o almoço não haviam causado desconforto entre eles, nem desentendimentos, até que a hora do almoço chegasse. Com alguns desajustes na distribuição das tarefas e horários dos serviços de mesa, os ânimos se exaltaram e um dos participantes logo se pronunciou: *chegou à festa e as mesmas pessoas aparecem para dizer o que devemos fazer, nem o dia do santo perdoam*. Na missa em honra ao padroeiro, percebeu-se que haviam muitos devotos emocionados, alguns concentrados ouvindo o sermão do padre, outros com as mãos entrelaçadas com o terço fechavam os olhos e escutavam as palavras do sacerdote que falava de amor entre irmãos, união e celebração ao padroeiro do município, que naquele dia estava sendo acompanhado pelos outros santos das comunidades, abrilhantando o momento festivo. Após a missa, o salão foi rapidamente ficando pequeno para receber tantos visitantes, os coordenadores da festa relatavam que estavam preocupados pois fazia alguns anos que não recebiam tanta gente, atribuindo à fé a presença dos visitantes. A falta de algumas saladas parecia inaceitável entre os participantes que não se conformavam, dizendo que se sentiam envergonhados diante dos visitantes, amigos e familiares. Com cerca de 650 almoços, os participantes não tiveram muito tempo para lamentar o ocorrido e logo explicaram que infelizmente venderam as saladas prontas antes do almoço. Durante o almoço, percebeu-se que os visitantes estavam contentes com os encontros, muitos abraçavam-se e rapidamente sentavam aguardando o momento de serem servidos as saladas, a sopa de *agnolini*, o risoto e os bifes *à milanesa*. Por volta das 13h 30min o almoço já havia finalizado e o salão estava quase sem visitantes. Alguns almoçaram e logo foram embora, outros foram para a igreja aguardar a missa da saúde. Uma das mesas foi preparada para que todos os que haviam trabalhado pudessem almoçar e naquele momento percebeu-se que as manifestações eram de alegria, de alívio, de gratidão entre os que haviam se dedicados. Uns serviam os outros e quando todos terminaram de almoçar, cumprimentavam-se em sinal de agradecimento pela ajuda mútua realizadas. O padre e o coordenador do evento agradeceram os quase 100 trabalhadores voluntários reunidos no dia e afirmaram em voz alta que São Roque estava satisfeito com a linda festa ofertada. Após a missa, houve uma pequena reunião dançante para a melhor idade e alguns pastéis eram vendidos na copa. No final da tarde, a cozinha e o salão já estavam organizados e muitos participantes se despediam e diziam: até o ano que vem.

*Nota de campo da autora em 16 de agosto de 2016.*

Em meio às atividades festivas do Padroeiro São Roque, os primeiros sentidos de fé e devoção foram identificados nas interações dos participantes desde que chegavam para realizar as tarefas no salão e na Igreja Matriz, principalmente nas expressões de alegria, saudosismo e entusiasmo pelos reencontros de amigos, vizinhos ou parentes. Em diversos momentos, os participantes também invocavam o nome do santo padroeiro para pedir bênçãos, tanto nos momentos de preparo dos alimentos, como no cerimonial da missa festiva. Entre os depoimentos, os sentidos da fé e a devoção surgiam principalmente durante as produções de alimentos, pois era o momento de reunião dos membros da comunidade para executar as tarefas da festa de padroeiro.

Ao se referir às produções de comida da festa do padroeiro, um dos interlocutores foi incisivo ao invocar o santo padroeiro para evitar a falta de alimentos no dia da festa: *tomara que este ano São Roque não deixe faltar bolacha, porque todos os anos chega o dia da Festa e nunca tem nada, só uns pacotes de bolachas. É uma vergonha porque as pessoas comentam que isso é desorganização nossa, pois se sabemos que vai vender porque não fizemos mais* (AG, membro do Conselho da Paróquia). Os participantes que estavam arrumando as amassadeiras para fazer as massas das bolachas se olharam e após um breve silêncio, um dos participantes completou sua afirmação dizendo que certamente farinha e ovos não iriam faltar, dando a entender que os coordenadores deveriam permitir que fossem produzidos mais alimentos, já que os ingredientes eram doações.

Outras vezes, percebeu-se que os sentidos da fé e devoção se manifestavam diante da visita do sacerdote da Paróquia na cozinha do salão paroquial, traduzidas nas expressões de admiração e veneração dos participantes com o representante de Deus. A visita do sacerdote desencadeava um ritual de oferta dos primeiros alimentos produzidos no salão para a figura do padre, pois a sua aprovação era o sinal de que poderiam continuar com os mesmos modos de preparos, quantidades de ingredientes e tempo de cocção. A confiança atribuída ao sacerdote conferia a ele o reconhecimento de sua santidade e intercessão junto ao santo padroeiro, traduzindo no ato recíproco de aproximação dos participantes com o sagrado, mesmo nos momentos profanos da festa. Por vezes, percebeu-se que o padre era considerado um santo entre os participantes da festa, como se observou num dos dias destinados à produção de *agnolini* para a sopa do dia da festa de São Roque.

Os grupos da melhor idade presentes causaram certo alvoroço ao perceber a presença do padre, muitos deles se dizendo emocionados porque era a primeira vez que um sacerdote estava presente na cozinha, o que para eles era a própria presença de um escolhido de Deus para acompanhar os preparativos de homenagem do padroeiro da comunidade. A própria interação do sacerdote com os participantes eram expressões de sentido sagrado, manifestados pelo respeito à autoridade representante de Deus e da Igreja Católica na comunidade, auferindo prestígio a divindade representada e repercutindo reciprocamente entre todos os que estavam próximos. Nesse sentido, os valores de reciprocidades produzidos na relação com o sagrado aparecem em formas complexas traduzidas em valores de confiança e obediência a um centro de estrutura<sup>158</sup> representado pela divindade religiosa (SABOURIN, 2011; TEMPLE, 2003).

---

<sup>158</sup> Ver Figura 4, conforme Sabourin (2009).

Nos encontros durante a festa do padroeiro São Roque, os comentários que surgiam entre os participantes geralmente faziam referência a devoção à São Roque, produzindo relatos sobre as graças alcançadas, as bênçãos recebidas e os milagres contra as pestes nas lavouras.

Na missa da festa do padroeiro São Roque, a pequena procissão com as imagens dos padroeiros das comunidades do município era o ato simbólico de congregação de todos os santos padroeiros das comunidades para prestar homenagem ao padroeiro da sede e do município, expressando a fé e devoção dos visitantes e membros da comunidade, num ritual sagrado que os aproximava dos santos padroeiros da sua comunidade e do município. Os sinais de fé e devoção manifestados durante a missa, também aconteciam diante da reunião das imagens em frente ao altar para receber as bênçãos e a proteção contra as doenças e pestes nas lavouras, retornado assim, as imagens sagradas para cada comunidade. Além disso, a exposição de alimentos, remédios caseiros e plantas medicinais no altar simbolizavam a fé e a devoção ao santo protetor contra as pestes e doenças, como mostra a Figura 9.

Figura 9 – Os representantes das comunidades com os padroeiros para a procissão e a bênção dos alimentos no altar durante a missa de São Roque



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Na figura acima, os representantes da comunidade seguravam as imagens dos santos padroeiros abraçando-as enquanto se preparavam para a procissão até o altar, num sinal de proteção e respeito ao sagrado. Na imagem do altar, os alimentos que simbolizavam a proteção contra as doenças e pestes eram representados pelo sal<sup>159</sup>, com a função de dar sabor e conservar os alimentos, purificar a alma e a vida; as frutas, representadas pelas bergamotas

<sup>159</sup> O sal que aparece ofertado no altar durante a missa do padroeiro é também utilizado em outras religiões como elemento purificador da vida (GIRARDI, 1995).

estavam dispostas representando simbolicamente o alimento e a fartura da natureza; água em pequenos frascos era também um sinal de purificação do corpo e da alma, presente desde o batismo; e os remédios caseiros eram os sinais de que aquilo que vinha da natureza curavam as enfermidades quando abençoadas por Deus e seus intercessores. Nesse ínterim, na Festa do padroeiro São Roque, os sentidos da fé e devoção aparecem como parte dos conteúdos das representações sociais manifestadas nos pedidos de bênçãos junto às imagens ao santo padroeiro; nos diálogos que revelavam as graças alcançadas e a crença ao padroeiro; nos sentimentos de respeito e reverência ao sacerdote da paróquia durante os preparativos da festa e principalmente nas orações de gratidão em meio à procissão dos santos padroeiros das comunidades.

Na localidade de Val Veronês, a festa da padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico também teve início cedo da manhã, e os poucos membros da comunidade haviam se preparado a alguns dias para realizar uma das maiores festas de padroeiros da Quarta Colônia, que anualmente recebe muitos devotos de comunidades vizinhas e cidades próximas. No entanto, para dar conta das atividades de cozinha e a organização da missa na capela muitos voluntários de comunidades próximas ajudam mutuamente no dia da festa. Mesmo o dia estando chuvoso e dificultando o acesso de estradas não pavimentadas, muitos visitantes aguardavam o início da procissão e a missa das 10 horas.

Durante o almoço festivo, muitas pessoas cumprimentavam-se entusiasmadamente, demonstrando ser a festa, um momento de reencontros, de fortalecimento dos laços afetivos e de lembranças de ex-moradores das vivências de infância na comunidade. Enquanto os visitantes estavam almoçando, o músico contratado para animar a reunião dançante se dirigiu ao microfone e agradeceu a presença de todos, em nome da comunidade, fazendo um agradecimento especial aos trabalhadores pedindo uma salva de palmas. Os participantes que estavam trabalhando na cozinha se mostravam satisfeitos pelo reconhecimento do público enquanto recebiam os cumprimentos de alguns ex-moradores que surgiram na porta da cozinha para agradecer pela comida da festa que estava saborosa. A reunião dançante após o almoço durou pouco tempo, pois um desentendimento entre um visitante e um morador da comunidade fez os organizadores encerrarem o evento cedo da tarde (Box 2).

## BOX 2

No dia 27 de agosto de 2016, a localidade de Val Veronês realizou a festa de Nossa Senhora do Monte Bérico. Neste dia, apesar da chuva que poderia diminuir a presença de visitantes marcou a presença de mais de 800 visitantes. Na cozinha alguns voluntários das comunidades vizinhas apareceram cedo da manhã para ajudar a empanar e fritar cerca de 3,5 mil bifês *à milanesa* que seriam fritos para o almoço. Como os participantes haviam realizado o tradicional jantar na noite anterior, muitos participantes nem tinham ido para casa descansar, pois argumentavam que todos os anos limpam o salão na madrugada e por volta das 5 horas da manhã já começam a aquecer as águas para preparar a sopa de *agnolini* e o risoto, enquanto alguns participantes lavavam as saladas verdes e os outros preparavam as carnes para o churrasco. No salão, enfeitado com balões e algumas fitas crepe coloridas, os ex-moradores cumprimentavam os conhecidos e rapidamente se posicionavam em frente a porta de acesso a cozinha para dizer que estavam ansiosos pelo almoço. Entre um sorriso e outro, cumprimentavam os participantes e diziam que depois da missa retornavam. Alguns participantes eram também diáconos e ministros, e na hora da missa estavam conduzindo a procissão e as cantorias em honra a Nossa Senhora do Monte Bérico. A capela da comunidade foi pequena para tantos visitantes e fieis, e em meio ao sermão do padre, muitos visitantes comentavam em voz baixa que a imagem da santa padroeira estava *lindíssima, cheia de rosas vermelhas doadas por uma devota*. Após a missa, o salão estava lotado e pouco antes de servir o almoço, um visitante foi ao microfone e agradeceu pela acolhida de todos os amigos e moradores daquela comunidade, manifestando com orgulho pertencer àquela comunidade. Na cozinha, os participantes aprontaram o almoço pouco depois do meio dia e sem nenhum contratempo entregavam numa boqueta<sup>160</sup>, os alimentos para os mais de 70 colaboradores que recebiam a tarefa de servir o almoço como garçons e garçonetes da festa. Animados estavam os visitantes que após o almoço, cantavam em pequenos grupos algumas músicas italianas, enquanto o conjunto musical se preparava para uma reunião dançante. Alguns participantes, no final do almoço pareciam emocionados, pois haviam recebido muitos elogios dos visitantes a respeito da comida da festa. Diziam entre eles que estavam contentes, satisfeitos porque tinham feito com amor, sem nenhum segredo aparente. Os participantes eram em sua maioria, idosos e em nenhum momento, houve queixas de cansaço físico ou de algo sobre os modos de preparos utilizados. Entre eles comentavam que se sentiam bem por ajudar a Nossa Senhora do Monte Bérico, pois ela representava a vida espiritual da comunidade. As festividades em honra a Nossa Senhora do Monte Bérico terminaram a tarde, após os desentendimentos de um morador local com um visitante. Apesar do ocorrido, os coordenadores e participantes estavam alegres e demonstrando satisfação com os resultados da festa, pois não esperavam receber tantos visitantes num dia chuvoso, e mesmo assim estavam preparados para servir o almoço sem faltar comida e com o gosto típico da festa. Em nenhum momento os participantes comentaram sobre a importância do lucro da festa, do número de almoços vendidos ou se a tenda de doces deveria vender todos os produtos, mas estavam preocupados em saber se haviam agradado aos visitantes, que diversas vezes chamavam de convidados.

*Nota de campo da autora em 28 de agosto de 2016.*

Em meio às festividades de Nossa Senhora do Monte Bérico, os primeiros sentidos de fé e devoção foram identificados nos relatos das graças alcançadas na comunidade, nas rezas a padroeira pedindo proteção das famílias e saúde, bem como nos depoimentos de que aquela comunidade mantinha a tradição dos antepassados de rezar em casa à noite, depois do trabalho da lavoura. Numa das conversas informais que surgiam durante o preparo das bolachas no salão comunitário, os participantes comentavam entre si que rezar o terço diariamente para a Nossa Senhora do Monte Bérico era um sinal de fé e devoção à santa da comunidade, pois o faziam para agradecer a proteção, a saúde e manter os ensinamentos religiosos dos pais e avós.

Uma das interlocutoras, aparentemente a mais jovem, afirmou com seriedade entre os demais que a ouviam atentamente: *lá em casa, a gente ainda reza o terço todos os dias depois*

<sup>160</sup> A *boqueta* é uma espécie de janela onde são passados os pratos da cozinha para o salão de serviços.



*da janta, sem choro. É sagrado, pode estar caindo um toró de água ou faltar luz. Nós rezamos até no escuro. Somos só nós dois em casa, não temos filhos, então rezamos todos os dias para a Nossa Senhora* (EA, de 48 anos). As outras participantes que ouviam atentamente o relato, também se pronunciaram argumentando que isso era comum. Em meio a seriedade com que ouviam o depoimento, uma delas se pronunciou em tom de brincadeira, afirmando que a mais nova do grupo ali reunido, provavelmente era a que mais tinha pecados, por isso precisava rezar todos os dias. Entre um riso e outro, outra interlocutora expressou: *só pode que ela tem mais pecado que nós todas, por isso se mata rezando* [riram todas e logo trocaram de assunto, em sinal de respeito à colega que se intimidou diante da brincadeira]. Duas participantes que estavam atentas aos comentários confessaram que rezavam quase todos os dias, porque às vezes estavam cansadas de passar o dia todo na lavoura, embaixo do sol, que não conseguiam ficar acordadas para rezar o terço.

Durante os encontros dos participantes, os assuntos que circulavam entre eles referenciavam às graças alcançadas, contando com orgulho que a devoção da comunidade era tamanha que sempre que a santa era invocada, os pedidos eram atendidos, curando inclusive muitos doentes também de outras comunidades. Para os interlocutores, o sentimento de compaixão da padroeira sobre a comunidade era retribuído pela intensidade da fé e as rezas, o que justificava as graças de cura e a proteção das famílias, principalmente quando surgiam doenças como a depressão e o câncer. Estes sinais de fé e devoção permeavam todos os encontros entre os participantes e em alguns momentos parecia mais intenso, a exemplo da noite de encenação da aparição de Nossa Senhora do Monte Bérico em Vicenza, na Itália, no século XV (Figura 10).

Figura 10 – Encenação da aparição de Nossa Senhora do Monte Bérico na comunidade de Val Veronês



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Durante a encenação, os membros da comunidade ouviam atentamente as narrativas da história da aparição da santa e, em muitos momentos, as expressões de fé e devoção eram percebidas no ato de imposição das mãos em sinal de oração, nos olhares atentos para o cenário e nas exclamações em voz baixa com a pessoa próxima: *minha nossa senhora, ela é milagrosa mesmo!* Quando terminou a encenação, uma das interlocutoras, CA de 77 anos, comentou: *que linda a Nossa Senhora, que emoção!* E logo saiu com os olhos cheios de lágrimas em direção à cozinha para finalizar a sopa de *agnolini* e o *risoto* do jantar que seria servido em seguida para os visitantes. Em meio aos olhares atentos, outros cochichos surgiam referindo ser aquela encenação um momento sagrado porque era uma emoção de todos os presentes diante da imagem simbólica de Nossa Senhora do Monte Bérico, como afirmou um dos participantes: *Que coisa linda! Eu nunca tinha visto a história da Nossa Senhora ser encenada antes. É emocionante. Ela fez milagres mesmo* (MM, 66 anos). Assim, a fé e a devoção diante da encenação era o resultado da relação recíproca da confiança da divindade com os participantes, numa intermediação com o sagrado, que naquela encenação, os aproximava da Nossa Senhora do Monte Bérico e de Deus. Durante a encenação, um dos participantes comentou com o outro interlocutor que estava próximo: *no próximo ano, certamente terá que acontecer novamente esta encenação, assim mais pessoas poderão ver os milagres da Nossa Senhora do Monte Bérico* (CA, de 77 anos). Tal expressão era a confirmação da fé e devoção a santa, que logo foi concluída com um novo comentário: *é a cena de mais pura verdade. Foi bem assim que aconteceram os milagres que meu pai falava.*

No dia da Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, minutos antes do início da missa festiva, os sentidos da fé e da devoção apareciam quando os visitantes e participantes se dirigiam até a imagem da Padroeira para venerar a imagem da santa e rezar, expressando neste ato os conteúdos da crença. O olhar atento à imagem da padroeira era acompanhado de silêncio, gestos de sinal da cruz, mãos postas em oração e pequenas falas que pediam proteção e saúde em voz baixa. Após alguns minutos que as pessoas permaneciam em frente a imagem de Nossa Senhora do Monte Bérico, se despediam do ato, com um último sinal da cruz e logo retornavam aos bancos da pequena capela, aguardando o início da procissão, visivelmente cabisbaixos, resguardados pelo momento de renovação da fé e suas devoções ao sagrado.

Tão logo o padre anunciou o ritual da procissão, os devotos acompanhavam a retirada da imagem de Nossa Senhora do Monte Bérico do santuário lateral do altar enquanto um dos membros da comunidade dava início as rezas à Nossa Senhora, os cantos de louvores e os relatos sobre as aparições e os milagres da santa para que os visitantes soubessem da história e dos milagres realizados, num ato de confirmação recíproca entre a santa e seus devotos. Em

torno da Capela, os visitantes acompanhavam lentamente a procissão, enquanto ouviam as mensagens sobre a aparição de Nossa Senhora, até retornar à capela para a celebração da missa.

Desse modo, os sentidos de fé e devoção eram os conteúdos que surgiam tanto nos momentos sagrados da festa, como durante o envolvimento comunitário para os preparativos e vivências da festa. Assim, parte dos conteúdos que compõem as representações sociais na Festa da Nossa Senhora do Monte Bérico manifestavam-se nos relatos sobre as graças alcançadas em nome da padroeira; nos diálogos sobre a tradição da comunidade de rezar à santa; nas conversas sobre os milagres realizados pela santa padroeira na comunidade; nas emoções provocadas durante a encenação dos milagres de Nossa Senhora na Itália; nas rezas, cantos e histórias da vida e devoção da santa reveladas durante a procissão; nos sentimentos de amor expressados e contados pelos participantes sobre a importância da festa da padroeira para a vida espiritual e social da comunidade.

Da mesma maneira que aconteceu com as Festas de padroeiros da sede do município e de Val Veronês, no dia da Festa dos Santos Anjos da Guarda, os participantes se apresentaram cedo da manhã para as homenagens ao padroeiro. Muitos participantes estavam entusiasmados e alegres neste dia, conversavam alto e ouviam algumas instruções dos coordenadores. Próximo ao horário da missa marcada para as 10 horas da manhã, não havia muitas tarefas pendentes, pois, as atividades da cozinha estavam adiantadas e o salão organizado para receber os visitantes. Minutos antes da missa, a procissão chamava a atenção de todos os visitantes que atentamente sorriam quando percebiam que era uma procissão conduzida por crianças da comunidade, todas vestidas simbolicamente de anjinhos da guarda.

Enquanto acontecia a missa do padroeiro, os comentários que chegavam na cozinha era de que possivelmente seriam servidos muitos almoços, o que gerava preocupação e ao mesmo tempo alegria entre os participantes, que logo aumentavam as quantidades de ingredientes nos panelões de sopa de *agnolini* e *risoto*, pois os bifes à milanesa e o churrasco de gado estavam com quantidade suficiente, garantiam os assadores de carne. Durante a missa, mesmo com muitas pessoas, o silêncio era um sinal de respeito ao momento sagrado, repercutindo também entre as pessoas que trabalhavam na cozinha do salão como parte do respeito as coisas sagradas. Após a missa, o salão aos poucos foi recebendo os visitantes e os que não couberam eram acomodados numa tenda ao lado, feita de taquaras e coberta por uma ramada de coqueiros, tal como acontecia nas festas de padroeiros do passado (BUSANELLO, 1999).

Durante o almoço, as manifestações de afetos e alegria pareciam celebrar as amizades e os laços de parentesco entre visitantes e membros da comunidade que se reencontravam por conta da festa de padroeiro. Após o almoço, alguns ex-moradores permaneciam em frente ao salão, demonstrando ser aquele lugar, um momento de saudosismo e vivências na localidade. Enquanto isso, na cozinha do salão, os participantes se diziam satisfeitos com o dia bonito e a quantidade de visitantes que haviam participado da missa e do almoço, comentando entre eles que a festa não estava terminando, pois além da pequena reunião dançante a noite, o outro dia também era de festa (Box 3).

### BOX 3

No dia 09 de outubro a localidade de Santos Anjos realizou a sua Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda. O chamamento da comunidade para iniciar as atividades no salão não teve o tradicional canhão de carbureto, pois na véspera da festa, o excesso de carga explosiva rompeu o equipamento. No entanto, mesmo sem ele, os participantes estavam desde às 3 horas e 30 minutos envolvidos com os preparos dos 5 mil bifés para serem preparados para o almoço. Quando o dia amanheceu, os seis painéis já estavam com os caldos da sopa sendo preparados, e alguns participantes envolvidos com as saladas, os temperos das carnes para os churrascos, e colocando os produtos agroalimentares em exposição para serem vendidos na tenda de doces. Alguns participantes pareciam ansiosos e outros aparentavam preocupação em fazer preparar todas as comidas até o horário do meio dia. Na cozinha, os participantes responsáveis pela sopa de *agnolini*, pelo risoto e as saladas de maionese seguidamente paravam suas atividades para buscar orientação com os coordenadores e pessoas mais antigas que estavam acompanhando as quantidades de alimentos preparados, o horário de adicionar o arroz no molho para fazer o risoto e as quantidades de temperos necessárias, demonstrando naquele momento as hierarquias e respeito às sabedorias dos membros mais antigos da comunidade. Próximo do horário da missa, marcada para as 10 horas, a maioria das comidas da festa já estavam sendo finalizadas, restando apenas o aval do coordenador para dizer quantos almoços seriam servidos e com isso, as quantidades de arroz e *agnolini* a serem preparados. Para dar início a programação festiva, a procissão partiu da frente da Igreja até o altar, acompanhada por crianças representando os Anjinhos da Guarda, uma tradição realizada na comunidade. Durante a missa, a capela ficou lotada de visitantes e fiéis que ouviam atentamente as orações e cantos do coral infantil da comunidade. Após a missa, muitos visitantes estavam reunidos na praça em pequenos grupos, que em voz alta, cumprimentavam-se e sorriam contando fatos e rememorando vivências, tais como relatou um dos visitantes: *que bom te ver aqui, por onde tu anda?* Imediatamente o amigo concluiu: *bem capaz que eu não ia vir na nossa festa, esta é sagrada*. Tal momento expressava a identidade do visitante com o lugar e a festa, justificando sua presença em valorização ao sentido sagrado que a festa representa. Na hora do almoço, os participantes demonstravam concentração para encher as panelinhas de sopa e risoto que estavam sendo distribuídas para os 100 serventes que iriam servir as mesas. Naquele momento, não houve desentendimentos entre os participantes, mas o sentimento de medo de faltar comida para os 900 almoços fez com que sobrasse mais de mil bifés fritos. Entre eles, a sugestão foi vender para os participantes, mas o preço não animou as vendas e muitos colaboradores disseram que o anjo ia castigar pela ganancia daqueles que haviam colocado o preço nos produtos. Terminado o almoço, muitos participantes ajudaram na limpeza da cozinha e foram para casa, pois na segunda-feira haveria novamente almoço para a comunidade, como era tradição do lugar de comemorar em dois dias a festa do padroeiro. No domingo à noite uma pequena reunião dançante durou uma hora, pois não havia público, o que fez com que os participantes agradecessem ao Anjo, porque estavam cansados e ainda havia festa no outro dia.

*Nota de campo da autora em 9 de outubro de 2016.*

No dia seguinte, a continuidade da festa do padroeiro Santos Anjos da Guarda na comunidade foi celebrada somente entre os membros da comunidade como era tradição do lugar. Durante a manhã, havia diminuído a quantidade de tarefas e de participantes, pois o

almoço era preparado somente para os membros da comunidade. Neste dia, após a missa dos trabalhadores e a bênção da lavoura foi realizado o almoço para cerca de 250 pessoas da comunidade, numa vivência festiva entre os membros da comunidade, que mais parecia como uma comemoração do estilo “comunidade em festa” (CHAMPAGNE, 1977). Isso porque não havia visitantes de outras localidades, cujas preocupações com os serviços pareciam mais espontâneos, liberando-os das exigências de prestações de serviços com fins arrecadatários.

Após o almoço, alguns membros da comunidade permaneceram no salão, conversando e cantando algumas músicas da cultura italiana, compartilhando um pouco de vinho tinto trazido por um morador e um jogo de baralhos. Ao final da tarde, os participantes se despediam dizendo que durante a semana estariam no salão para fazer o fechamento econômico da festa e devolver os equipamentos emprestados pelas comunidades vizinhas (Box 4).

#### BOX 4

Durante os preparos do almoço não houve reclamações de cansaço físico ou mesmo descontentamentos. Enquanto esperavam a hora de servir o almoço, os participantes relatavam que todos os anos sempre alguns membros da comunidade aparecem no dia da festa para criticar e dizer como deveriam ter sido feito determinados alimentos, reclamando dos sabores das comidas, o que para eles era um sinal de que aquelas pessoas estavam ressentidas porque estavam perdendo o espaço que tinham. Uma das participantes revelou que isso era parte da festa e da cultura local, mas isso não era por maldade, apenas porque se sentiam donos da festa, resistindo às mudanças da vida moderna. Na hora de servir o almoço, os participantes estavam mais contentes que o domingo da festa, sorriam e diziam entre eles que aquele dia era melhor porque era mais fácil de servir, tinha menos pessoas e eram todos da comunidade. Por volta das 15 horas ainda haviam pessoas conversando e cantando algumas músicas antigas, parecendo reunidos para conversar, descansar das tarefas do almoço e ao mesmo tempo conversar entre vizinhos, amigos e parentes da comunidade. Percebeu-se ali um momento de rememorar as festas do passado e até o final da tarde faziam pequenas cantorias, bebiam um pouco de vinho e praticavam alguns jogos de baralho. Assim, a Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda encerrava suas atividades comemorativas, sem demonstrar muitas euforias entre os participantes, talvez pela timidez e desavenças que surgiam entre os participantes e os membros da diretoria da capela. Os coordenadores encerraram as atividades com os visitantes e marcaram de voltar ao salão durante a semana para finalizar as prestações de contas.

*Nota de campo da autora em 10 de outubro de 2016.*

No decorrer da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda, os sentidos de fé e devoção estavam presentes desde a preocupação dos participantes com a descida da imagem do padroeiro do oratório até a frente do altar. Os momentos de apreensão e dificuldades para segurar a imagem do padroeiro demonstravam a responsabilidade da incumbência dos participantes em realizar uma das mais difíceis tarefas da festa, pois havia tamanha responsabilidade com a salvaguarda da imagem do santo protetor da comunidade, que cuidadosamente era levado até a frente do altar (Figura 11).

Figura 11 – A imagem do padroeiro Santos Anjos da Guarda sendo retirada do altar



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Poucas palavras eram pronunciadas diante da imagem dos Santos Anjos da Guarda, pois os participantes pareciam concentrar-se profundamente em sinal de cuidado e respeito à imagem representada, que naquele momento representava a materialização dos santos Anjos da Guarda, o padroeiro da comunidade. Um dos interlocutores, ao segurar a imagem do santo, exclamou: *Deus nos livre de deixar cair o Anjo. Nunca mais nos recuperamos!* Imediatamente em voz baixa, o outro colaborador complementou: *Fica quieto, vira a boca pra lá*, dando a entender que era um pedido de atenção para não perderem a concentração e seguirem protegendo a imagem da queda, pois a responsabilidade com a proteção do santo era o compromisso com toda a comunidade. Além deste momento, a fé e devoção também estavam representadas nas reverências e olhares junto às imagens dos santos dispostas juntamente com uma vela, flores e água benta sobre uma das geladeiras da cozinha do salão comunitário. Ao acender a vela ao lado da imagem do padroeiro, um dos interlocutores comentou com os demais participantes que a presença dos Santos Anjos da Guarda na cozinha do salão era para proteger os que ali estavam, além de ajudar para o bom andamento das tarefas realizadas, impedir desentendimentos entre os membros da diretoria e a própria comunidade que organizava a festa do padroeiro.

Sempre que os participantes passavam em frente à imagem do santo padroeiro paravam, rapidamente faziam o sinal da cruz e retornavam ao trabalho, demonstrando neste ato, a fé e a devoção aos santos em sinal da crença religiosa. O ato de colocar sobre a geladeira a imagem, a vela, as flores e água benta eram as expressões materializadas que simbolizavam a proteção contra desentendimentos entre os participantes, conforme revelou um dos participantes em seu depoimento: *eu coloquei o Anjo para não deixar espalhar as intrigas. E depois que eu acendi a vela, parece que acalmou os ânimos de alguns*

*participantes. Não podemos deixar a vela apagar* (CJ, 70 anos). Para ele, tal ato era uma maneira de pedir ao santo padroeiro a proteção da comunidade contra os desafetos, ao mesmo tempo em que reiterava a fé e a devoção ao santo padroeiro. Tal ato era a convicção de que a religião representava as forças da comunidade, capaz de reafirmar e resguardar os valores morais e sociais da comunidade, em nome da fé (DURKHEIM, 2000; GUARESCHI, 2013). Assim, entre os participantes da festa, mesmo em meio as práticas profanas, a fé e a devoção estavam presentes, pois muitos deles paravam em frente a imagem do santo padroeiro para pedir proteção e agradecer pelas graças alcançadas.

Num dos momentos de reunião na cozinha do salão comunitário, uma das participantes da festa, enquanto colocava as bolachas nas formas para assar no forno a lenha, comentou com os demais presentes: *eu sempre rezo para o anjo da guarda e já alcancei uma graça para a minha filha, por isso venho trabalhar na festa. É uma maneira de agradecer* (RM, 54 anos). As participantes que ouviam também se pronunciaram, afirmando também ter o hábito de pedir graças ao santo e por isso estavam ajudando na Festa, num sinal de retribuição espiritual existente entre eles e o próprio santo de devoção.

No dia da Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda, a fé e a devoção estavam simbolizados na apresentação das crianças vestidas de “anjinhos da guarda” em frente a imagem do padroeiro para conduzir a procissão com a imagem do padroeiro até o altar na abertura da missa do padroeiro (Figura 12).

Figura 12 – Procissão dos anjinhos da guarda na Festa dos Santos Anjos da Guarda



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

Assim, estes e outros momentos de fé e devoção percebidos durante a Festa do Padroeiro Santos Anjos da Guarda eram parte dos conteúdos das representações sociais

manifestadas em torno do sagrado, seja nos pedidos de orações e bênçãos ao santo padroeiro, nos relatos que aconteciam na cozinha sobre as graças alcançadas, nos cuidados com as imagens do santo padroeiro, nas expressões pedindo proteção contra doenças ou mesmo nos momentos em que invocavam a intervenção do Anjo da Guarda para finalizar as tarefas da cozinha sem permitir desentendimento na comunidade.

Entretanto, além dos sentidos de fé e devoção identificados nas festas de padroeiros de São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico e Santos Anjos da Guarda, as representações sociais manifestadas também apareciam nos atos de envolvimento da comunidade com as atividades profanas da festa, as referências a tradição festiva das comunidades e a importância da comida da festa. Tais sentidos manifestavam-se em meio ao conjunto de conversações, exclamações, interações recíprocas, tensões, gestos e ritos nos encontros dos participantes, visitantes e membros da comunidade nas festas de padroeiros.

#### **4.2.2 O envolvimento comunitário, a tradição e a comida das festas de Padroeiro na Quarta Colônia**

As relações de envolvimento comunitário com as Festas de Padroeiros eram identificadas nas práticas de mutirão realizadas para executar as tarefas de cozinha durante a preparação do almoço e dos produtos que eram comercializados durante a semana que antecedia o domingo da festa. Entre os participantes o sentimento solidário de ajuda mútua para preparar todas as atividades de organização, limpeza e preparação das comidas eram percebidos nas entreajudas e ações coletivas para comprar ou arrecadar os ingredientes; na manutenção dos equipamentos domésticos; no preparo das comidas; na ajuda mútua para a limpeza e organização da cozinha e do salão, bem como na disposição dos participantes para acompanhar dia e noite, a produção deucas, pães, bolachas e *agnolini*, deixando em segundo plano, as atividades particulares a fim de se dedicarem à festa.

O depoimento de um dos interlocutores, que participa das atividades da Festa de São Roque desde a sua infância, revelou o seu envolvimento e compromisso com a realização da festa do padroeiro. *Todos os anos, quando nos reencontramos, é uma conversa só, cada um querendo contar mais alto o que fez. É coisa de italiano mesmo. A gente quase não se encontra durante o ano, então a Festa é um lugar que a gente também se atualiza das fofocas da comunidade e rever os amigos. Esse envolvimento é parte da nossa história (RA, 78 anos).* O relato revela o quão pertencentes se sentem os participantes da Festa de São Roque, pois esta era também uma oportunidade de atualização dos acontecimentos da comunidade, por



vezes dificultadas na realidade cotidiana. A festa era, para o interlocutor, o lugar de lembranças, de reencontros, que diante dos momentos de convivência em torno da festa de padroeiro contribuía no fortalecimento dos laços afetivos e identitários construídos socialmente na comunidade, graças ao envolvimento comunitário com a festa de padroeiro.

Certa ocasião, alguns participantes da festa de São Roque recorriam ao padre da Paróquia para pedir a intervenção junto aos estabelecimentos comerciais e públicos do município, a fim de oficializar um pedido de dispensa no período da festa do padroeiro. Tais atos expressavam a responsabilidade e o sacrifício entre os participantes para colaborar com a festa, assumindo assim, o compromisso com o sagrado em primeiro plano, sobrelevando o sagrado perante a valorização das forças sociais que conservavam o todo, graças a presença da religião na vida social (DURKHEIM, 2000). Além dos pedidos de dispensa do trabalho habitual para se dedicar as festas de padroeiros, a ajuda mútua entre os participantes era significativa, principalmente em função do compromisso recíproco com as coisas sagradas e os valores humanos herdados das famílias de imigrantes e descendentes com relação as vivências religiosas e sociais com vizinhos, amigos e parentes nas comunidades da Quarta Colônia (SPONCHIADO, 1996).

Para MR, de 60 anos, o trabalho nas festas sempre foi voluntário e a família participava em todos os momentos, conforme revelou: *quando eu era pequeno vinha com o pai e a mãe. Eles me colocavam a dormir num canto e não tinha hora para irmos para casa. Eles diziam que era um compromisso com o santo e com os nossos vizinhos, por isso nós tínhamos que participar. Hoje a gente continua trabalhando voluntariamente para agradecer ao santo por tudo o que conseguimos ter e em respeito a eles que já se foram e gostavam de ver a gente ajudando o santo.* Compreendia-se que naqueles momentos de envolvimento comunitário com as Festas de Padroeiros, a ajuda mútua reforçava o sentido de comunidade das festas, manifestando valores recíprocos de solidariedade entre os participantes e o santo padroeiro, além de expressar gratidão e respeito aos ensinamentos religiosos construídos junto às famílias dos participantes, fossem descendentes de imigrantes italianos ou de outras etnias.

O envolvimento da comunidade com a festa de padroeiro também aconteceu durante as doações de alimentos e o sentimento de gratidão da comunidade com o santo padroeiro, manifestada nos diálogos sobre a importância espiritual de praticar tal ato entre as famílias de imigrantes e seus descendentes. Numa conversa informal entre 3 assadores, enquanto preparavam os churrascos do almoço durante a Festa de São Roque, um deles comentou que antigamente as doações de alimentos aconteciam não somente para São Roque, mas também em todas as missas da Igreja Matriz, numa prática comum seguida pelas famílias católicas.

Em seu relato revelou: *lembro que quando eu era pequeno o pai sempre dizia para a mãe guardar a galinha e o porco mais gordo da propriedade para doar a Igreja, pois era preciso manter bem alimentados os representantes de Deus para que eles pudessem ter força para rezar as missas todos os domingos* (AA, interlocutor). Entre os demais assadores que ouviam atentamente seu depoimento, um deles confirmou que nas últimas festas de padroeiros havia diminuído consideravelmente as doações, mas ainda sim existiam muitas famílias que mantinham a tradição de guardar o melhor alimento para doar à São Roque.

A tradição de doar alimentos à Igreja era comum entre as famílias de imigrantes, inclusive provendo o sustento dos sacerdotes. As doações de animais e produtos alimentícios reforçavam os sentimentos de fé e devoção ao santo padroeiro e construía a solidariedade em forma de partilha, passando de geração a geração. A satisfação em doar alimentos para a Igreja e ao santo padroeiro era uma forma de gratidão e doação desinteressada que, além de expressar a fé e a devoção, fazia os membros da comunidade se sentirem pertencentes à vida social e religiosa da comunidade (MARCUIZZO, 1982).

Em outro depoimento na Festa do Padroeiro São Roque, um dos interlocutores afirmou que, mesmo com a diminuição das doações nos últimos anos, às festas continuarão sendo celebradas enquanto tradição da comunidade, conforme relatou: *eu penso que a diretoria do conselho paroquial tem a obrigação moral de realizar a Festa de São Roque, com ou sem sineiro, com ou sem dinheiro, com ou sem doações, pois a Festa representa a comunidade e a nossa devoção. A doação dos produtos é uma tradição e não importa a quantidade arrecadada. É da nossa cultura*, finalizou DE, de 64 anos. Para ele, mesmo com ou sem doações, os membros do conselho devem comprar os ingredientes necessários para atender os visitantes, pois as doações não têm o intuito de suprir todas as necessidades de insumos utilizados para as festas, mas sim, representar a comunidade e sua festa em homenagem ao santo padroeiro.

Além das doações e a tradição de realizar a festa de padroeiro como resultado do envolvimento da comunidade com a vida religiosa, alguns momentos de divergências e tensões entre os participantes da festa também integram os sentidos que compunham os conteúdos das representações nas festas de padroeiros. Para Moscovici (2015) e Jovchelovitch (2013), os sentidos das ações e pensamentos manifestados no cotidiano podem ser de diferentes naturezas, inclusive oriundos de interesses individuais presentes nas relações indivíduo-sociedade, trazendo possibilidades de tensões e conflitos em suas representações. As situações conflitivas por vezes encontradas nas festas eram motivadas por pequenas resistências ao modo de preparo da comida, interesses divergentes entre as hierarquias e

escalas de trabalho ou ressentimentos pessoais entre os participantes. Para um dos interlocutores da festa de São Roque, sua sugestão de alterar o formato do *agnolini* da festa, motivado pela praticidade, acabou gerando um sentimento de ofensa entre os participantes, que se espalhou por toda a comunidade e ele nunca mais se atreveu a opinar sobre o assunto.

Geralmente, as tensões nas festas de padroeiros eram oriundas de disputas de poder, prestígios e desafetos entre os participantes, a exemplo das discussões que surgiram em função da produção de cucas na Festa de São Roque, pois uma das participantes acrescentou açúcar no fermento da massa, aparentemente motivada por sentimentos de inveja. Para a interlocutora, AS, de 63 anos, a colocação de açúcar na massa foi uma espécie de boicote dos participantes do turno da noite, motivado pelo sentimento de ciúmes e pouco prestígio que havia entre os responsáveis da festa como um todo e alguns colaboradores do turno da noite. A motivação deste ato, e outros que surgiam, como o furto de receitas durante os preparativos de bolachas, por exemplo, eram decorrentes das resistências dos membros mais antigos para mudar algum ingrediente ou o modo de preparo apresentado pelos mais novos. Assim, as representações sociais na festa de São Roque também estavam vinculadas aos conteúdos identificados no envolvimento comunitário e as referências dos participantes em relação a tradição festiva que desencadeavam valores de ajuda mútua, de solidariedade, de ações voluntárias, de responsabilidade, mas também disputas de poder entre os participantes da Festa de São Roque.

Já na festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, os sentidos das representações sociais foram percebidos em meio ao envolvimento da comunidade e os relatos sobre a continuidade dos ensinamentos dos antepassados no modo de preparo da comida das festas. Durante os preparativos da festa da padroeira, os participantes relatavam que nunca houve erro no preparo da comida da festa, seja em quantidade, sabor ou mesmo estrago de algum alimento, pois para eles, os modos de preparo ensinados pelas mães, tias e avós é a maneira que eles acertam as quantidades e o sabor, por isso não necessitam fazer diferente.

A forte relação afetiva com a comida da festa também traduzia o envolvimento da comunidade com a celebração festiva e a própria comunidade, pois sempre comentavam que as proporções da festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, mesmo numa comunidade de poucos membros, resultavam do amor com que preparavam os alimentos para agradar os visitantes, a comunidade e a santa de devoção. Os saberes e os modos de preparo dos alimentos são parte da cultura transmitida pelos antepassados e seguem expressadas no uso de receitas antigas, nos modos de preparo dos molhos para os risotos, nas marinadas das carnes e seus segredos de sabores, nos recheios das massas, no modo de preparar bolachas, cucas e

pães. Embora estando numa dinâmica social fluida e em constante transformação do uso de produtos e modos de preparo dos alimentos, a realidade das festas de padroeiros usufrui das dimensões culturais e identitárias do território para valorizar ações e práticas herdadas, principalmente vivenciadas nos lugares com características comunitárias (GINSBERG, 1966). Assim, a festa de Nossa Senhora do Monte Bérico representa a continuidade daquilo que foi aprendido e transmitido de geração a geração entre os membros da comunidade, presente nos rituais de preparo dos molhos, das bolachas, das cucas, dos pães, da sopa de *agnolini* e do *risoto*, principalmente. Ao mesmo tempo em que valorizavam tais permanências, também produzem características identitárias manifestadas em expressões do tipo: *a comida da festa de Val Veronês é diferente; a comida da festa de Val Veronês tem tempero caseiro.*

Da mesma forma, a presença de ex-moradores da localidade de Val Veronês para vivenciar a Festa da Padroeira era um sinal de afetividade entre os moradores e ex-moradores e seus vínculos comunitários, traduzidos na solidariedade, ajuda mútua e reconhecimento dos esforços para realizar uma festa grandiosa, mesmo com poucos participantes (Box 5).

#### BOX 5

Na véspera da Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, por volta das 11 horas, o salão comunitário parecia já estar em efervescência festiva. Muitos familiares estavam chegando para encontrar com os amigos e as famílias que estavam finalizando os molhos para o *risoto* e também descongelando as galinhas para o caldo da sopa de *agnolini*. Havia muita alegria entre os que chegavam e aqueles que estavam trabalhando na cozinha. Muitos dos ex-moradores que chegavam na pequena porta de acesso a cozinha vestindo roupas de grife, sorriam de orelha a orelha e soltavam em tom mais alto para que todos ouvissem: *chegamos em casa, que cheiro de comida boa.* Entravam sorridentes e abraçavam os que apareciam pela frente, até encontrar as senhoras que estavam mexendo os panelões para dizer: *oh coisa boa, que maravilha! Eu sabia que era a senhora que estava aqui!* Eram todos tomados pela emoção de rever os familiares e amigos e por ali ficam cerca de 30 ou 40 minutos, até que o *risoto* ficasse pronto para servir. Na localidade de Val Veronês, o sábado de meio dia era reservado para preparar a festa da noite e esperar os familiares para um risoto em família ao meio dia.

*Nota de campo da autora em 27 de agosto de 2016.*

Os conteúdos presentes no envolvimento comunitário foram identificados tanto durante as atividades de envolvimento com o preparo das missas, quanto nas atividades de cozinha e do salão, pois eram atos solidários, de ajuda mútua, de colaboração nas atividades de limpeza, de organização de materiais, de produção de comidas e outras atividades que surgiam em torno dos preparativos para a Festa. Certa ocasião, em meio aos preparativos dos docinhos da festa da padroeira, uma das interlocutoras comentou que a comunidade era comprometida entre si e com as coisas sagradas, mesmo que tais atividades produzissem certos esforços físicos: (...) *nós todos aqui sempre fizemos um pouco de tudo e nos ajudamos no que for preciso, sem escolher trabalho, pois a nossa doação vem do coração e não importa*

*o tipo de esforço. Às vezes é madrugada e uma das nossas vovós pega o foque [lanterna] e sai campo a fora, atravessa o riacho até chegar em casa. No outro dia ela chega cedo para fazer os molhos. Não tem jeito, é uma doação que a gente sabe que é do coração (MI, 57 anos).* Neste instante, o envolvimento comunitário traduzia-se na satisfação de trabalhar sem recompensa material ou pagamento em dinheiro, pois o sentimento de amor e dedicação que os envolvia mostrava uma relação afetiva entre os participantes e a santa padroeira, acionada espontaneamente pelo sentido comunitário e a própria comida da festa. Por isso, as relações recíprocas entre os que estavam se doando para a Festa e o santo padroeiro era um sentimento reversível de valor humano, de solidariedade, de cooperação e ajuda mútua que provinha da própria identidade construída pela comunidade ao longo do tempo (SABOURIN, 2009).

Em alguns momentos, o assunto das doações para a festa da padroeira também surgia entre os sentidos que evidenciavam o envolvimento comunitário com a festa, pois revelavam que o fato de doar era mais um ato de devoção e compromisso da comunidade do que suprir à quantidade de insumos para a produção da comida da festa. Os interlocutores comentaram que muitos moradores locais e de localidades próximas aguardavam o período da festa para doar alimentos porque o ato de ajudar a comunidade e a padroeira era importante para a manutenção da vida religiosa e familiar, como relatou MI, de 57 anos: *as doações vindas da comunidade não suprem as quantidades necessárias, mas o fato de arrecadar os alimentos é mais um motivo de respeito a tradição e respeito com os moradores, do que adquirir insumos para diminuir os gastos econômicos da festa.*

Para os participantes da festa de Nossa Senhora do Monte Bérico, a comida da festa era também um dos principais conteúdos da festa da padroeira, servindo inclusive de diferenciação entre as demais festas de padroeiros de outras localidades do entorno. No relato de MC, de 62 anos, a comida da Festa de Nossa Senhora do Monte Bérico era diferenciada: *aqui é o sabor do risoto e do bife que faz a festa ser diferente das demais festas da região. Nós conservamos o gosto de comida caseira, bem temperada. Os visitantes adoram e a gente se sente realizada.* Havia neste depoimento, a valorização afetiva da cultura alimentar herdada dos antepassados, que além de representar simbolicamente a comida de domingo nas casas dos descendentes de imigrantes, também continuava presente nas festas de padroeiros da comunidade.

Assim, as representações sociais na Festa da Nossa Senhora do Monte Bérico manifestavam-se em meio ao envolvimento da comunidade com a festa que produzia os sentimentos de ajuda mútua, de solidariedade e de carinho manifestados também durante o preparo da comida da festa; nos depoimentos de valorização da identidade étnica-cultural na

cozinha; nas expressões de alegria dos participantes em preparar e vivenciar a festa e, nos momentos de brincadeiras e descontrações que contagiavam os participantes e visitantes que chegavam na festa.

Por outro lado, os sentidos produzidos junto a festa dos Santos Anjos da Guarda estavam ligados a tradição festiva e a comida da festa, percebidos nas doações de alimentos, na ajuda mútua durante os preparos dos alimentos, no comprometimento de ex-moradores da comunidade que aguardavam o período da festa para fazer doações em dinheiro para aquisição de produtos e alimentos. Algumas vezes, percebeu-se que os participantes pediam dispensas do trabalho remunerado realizados no pequeno comércio local para se dedicar a Festa, pois entre os membros da comunidade este sacrifício era uma forma de agradecimento ao santo, abdicação pessoal pela comunidade e o santo padroeiro.

Para um dos interlocutores, apesar do trabalho ser cansativo, a tradição de realizar a festa de padroeiro na comunidade superava o clima tenso e de desconfiança que às vezes surgia entre os participantes quando compartilhavam a mesma tarefa de cozinha. Para ele, estes desconfortos eram resultados das indicações do coordenador da festa de nomear os responsáveis para o preparo da sopa de *agnolini*, do *risoto*, da salada de maionese e do tempero dos bifes à *milanesa*, o que nem sempre agradavam os participantes mais velhos, motivando descontentamentos. Especificamente na localidade de Santos Anjos os momentos de desconformidades entre os membros da comunidade apareciam durante a espera do “bilhete” para participar das atividades da festa. Este bilhete era um convite simbólico distribuído pelo coordenador para os membros da comunidade participar da produção de *agnolini*, pães,ucas e bolachas ou para os serviços de mesas no dia da festa. A espera do convite gerava desafetos entre os participantes porque geralmente chegava na véspera da festa, por vezes agregando ressentimentos afetivos e familiares que vinham à tona na festa. Por isso, nesta localidade os interlocutores poucas vezes mencionaram o envolvimento comunitário como um dos elementos culturais da festa, mas sim, a tradição da festa na localidade e a comida.

No entanto, era em nome do santo e da tradição da festa que muitas vezes superavam os ressentimentos para retomar os preparos dos alimentos, as organizações de materiais e equipamentos, e outras atividades que estavam por concluir. Por isso, em função da tradição festiva que os participantes da festa do padroeiro Santos Anjos da Guarda justificavam muitos dos atos de solidariedade, de ajuda mútua, de envolvimento comunitário, de participação espontânea na produção de comidas e a superação dos ressentimentos para continuar realizando as festas de padroeiros na localidade.

Além da tradição da comunidade de realizar a festa de padroeiro, a comida da festa também é uma parte importante dos conteúdos das representações sociais, ora revelada entre as permanências das hierarquias de serviços para a execução das atividades da cozinha, ora identificadas nas expressões de alegria e entusiasmo que os participantes manifestavam ao comprovarem as formas, sabores e quantidades de alimentos produzidos para a festa de padroeiro.

Nesse sentido, durante o preparo da comida na festa do Santos Anjos da Guarda, os participantes comentavam entre si, que geralmente as funções mais fáceis como fechar as bolachas, carregar as cucas até o forno, cortar temperos e lavar a louça eram sempre para as pessoas mais jovens e as atividades mais difíceis como os pontos das massas e o preparo dos molhos eram para os participantes mais experientes, pois estes em poucos anos estariam prontos para assumir a coordenação da comida da festa, respeitando as hierarquias de serviços transmitidas de geração a geração.

A produção das massas dos pães e cucas, os recheios dos *agnolinis* e os molhos do *risoto* são atividades destinadas às mulheres mais antigas, como revela RM, de 54 anos, em seu depoimento: *quando eu era jovem, só podia ajudar merengar as bolachas e fazer os serviços mais leves, depois fui crescendo e me mandaram servir as mesas no dia da Festa. Passou alguns anos, casei e continuei trabalhando até que aos poucos foram me ensinando a preparar as bolachas, acertar as quantidades de ingredientes e assumir a produção de bolachas. Assim acontece hoje, os mais novinhos fazem só o que não compromete o sabor da comida, pois eles ainda não entendem de temperos e dos segredos das massas.* Em seu relato, a interlocutora segue a hierarquia dos serviços de cozinha, justificando que os rituais de preparo dos alimentos na festa acompanham a maturidade da idade dos participantes até que se alcance a coordenação das funções consideradas essenciais.

Numa das tardes de preparo das bolachas, percebeu-se que sempre que surgiam dúvidas sobre a quantidade de ingredientes utilizados era costume os mais jovens se reportar aos mais velhos para lembrar os modos e quantidades de ingredientes usados em festas do passado, o que fortalecia os sentimentos de orgulho e prestígio dos mais velhos. Na maioria das vezes, os participantes jovens optavam por continuar usando os modos de preparo ensinados pelos mais velhos, refutando as novidades de preparações, ingredientes ou equipamentos modernos. Entre eles, a justificativa era de que se fizessem como haviam dito os mais velhos, não iriam perder o sabor típico da sopa de *agnolini* e do *risoto* da festa dos Santos Anjos da Guarda que há tantos anos faz com que a comida seja uma identidade da festa.

Numa das noites programadas para assar cucas, havia 10 pessoas para ajudar a colocar a farofa sobre as cucas e aguardar o tempo de assar. Não havia muitas tarefas, mas a expectativa para ver como ficariam as cucas da Festa reuniu os participantes próximos ao forno enquanto aguardavam o momento de tirar as cucas do forno. Quando as cucas ficaram prontas, um dos participantes ficou visivelmente emocionado e expressou: *que coisa mais linda, o Anjo deve estar feliz!* Imediatamente os demais olharam atentamente para o forno e foram se aproximando para confirmar a narrativa. Entre eles, as expressões da alegria e alívio se transformavam em risos e comentários dizendo que nunca tinham visto tantas cucas iguais e bonitas, necessitando contar aos demais participantes o acontecido, pois o Anjo tinha sido generoso com eles (Figura 13).

Figura 13 – A produção de cucas da Festa dos Santos Anjos da Guarda



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

A atribuição à generosidade ao Padroeiro da comunidade era a única forma de recompensa aguardada pelos membros da comunidade, pois a dedicação ao trabalho era espontânea e logo se transformava em sentimentos recíprocos de orgulho e prestígio com o santo, ao mesmo tempo que contagiava os participantes com alegria e alívio pela gratidão do santo.

Outro sentido atribuído a comida da festa era a necessidade de fartura no dia da festa de padroeiro, pois para os participantes da festa, uma das maiores preocupações durante as atividades festivas era de nunca faltar alimento na festa do padroeiro. No depoimento de um dos interlocutores, o alimento é sagrado e a fartura na mesa era resultado da união da comunidade que superou os tempos difíceis na vida da colônia. Essa preocupação com a fartura dos alimentos tomava conta dos que ouviam a narrativa do interlocutor, logo finalizada por um participante que estava atento ao depoimento: *nunca faltou comida na festa do anjo, e*



*este ano também não vai faltar, nem que a gente traga cuca e pão de casa* (CI, 68 anos). Para os participantes da festa do padroeiro na localidade de Santos Anjos, tamanha preocupação era o reflexo das lembranças sobre as situações familiares de penúria e fome que muitos imigrantes e seus descendentes haviam passado no início da imigração. Por isso, nas festas simbolizam a superação da pobreza e da fome, inclusive na fartura dos alimentos presenciados na hora do almoço no dia da festa, mas também nas diversas refeições que aconteciam durante as semanas dedicadas aos preparativos da festa, sempre com muitasucas, bolachas, geleias, queijos, salame e outros alimentos que podiam ser degustados a todo o momento.

A fartura era tanta que num dos momentos de produção de bolachas e merengues, um dos participantes chegou atrasado na cozinha do salão e fez um comentário irônico em voz alta para que todos ouvissem: *Gente de Deus, quanta bolacha! Será que vão vender tudo?* Como estavam no primeiro dia de produção, um dos festeiros responsáveis pela quantidade produzida de bolachas sorriu e disse: *daqui dois dias, vai faltar salão para armazenar tanta bolacha e se não vender, vamos nos estufar de tanto comer. Tu vai ter que vir mais cedo ajudar* (RM, 54 anos). Naquele momento houve gargalhadas e a produção de bolachas continuou em série.

O relato de um dos interlocutores confirmou ser preferível que sobrasse comida no final da Festa, do que ter que ouvir comentários de que havia faltado comida na Festa, pois a fartura era resultado das doações arrecadadas na comunidade em forma de agradecimento ao santo, pouco importando o tempo de trabalho e o valor da venda dos produtos excedentes nas comemorações festivas.

As ações que aconteciam em torno da comida da festa são também parte dos conteúdos das representações sociais que surgiam em meio ao preparo dos alimentos, das receitas e do cardápio para o dia da festa; as mobilizações em torno das arrecadações dos alimentos na comunidade; a solidariedade e a ajuda mútua que aconteciam a todo o momento e nas expressões de alegria e satisfação quando os alimentos ficavam bonitos. Além destes, os sentidos das representações sociais eram percebidas diante dos atos de respeito às hierarquias de serviços realizados no salão, por vezes oriundos dos ensinamentos dos antepassados; nas recompensas afetivas, gratidão e generosidade do santo padroeiro com os participantes da festa diante dos trabalhos realizados; bem como nas preocupações com a fartura de alimentos, pois traduziam a superação de um passado de penúria e fome que marcou o início da imigração no território (SPONCHIADO, 1996).

A intensidade destes conteúdos era percebida singularmente no dia da festa de padroeiro, pois o momento festivo era a própria efervescência festiva que aproximava os participantes e o santo padroeiro, ao mesmo tempo em que fortalecia os vínculos afetivos e a coesão social (Figura 14).

Figura 14 – Expressões de afetividade e ajuda mútua nas Festas de São Roque, Nossa Senhora do Monte Bérico e Santos Anjos da Guarda, respectivamente



Fonte: pesquisa de campo, 2016.

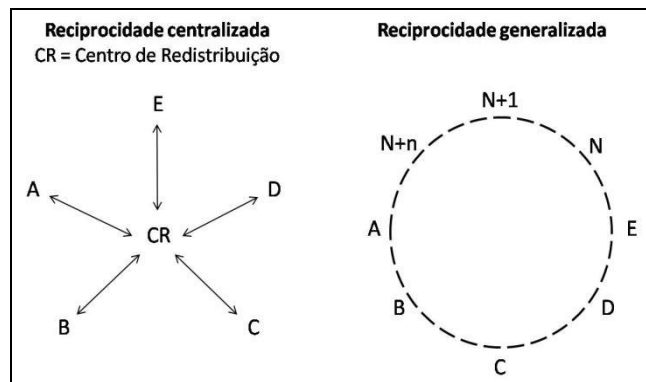
As imagens acima mostram os valores recíprocos vivenciados durante o preparo da comida das festas, o que aproximava os participantes pelas efervescências produzidas em torno das atividades da Festa de Padroeiros.

As manifestações de fé e devoção, do envolvimento comunitário, da tradição e da comida da festa formam o repertório de conteúdos das representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, os quais são oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana. Desse modo, os conteúdos étnico-culturais legitimados pela matriz religiosa Católica Apostólica Romana diante da crença no santo padroeiro, os quais também fortalecem os vínculos identitários e a própria coesão social no território. Mesmo que com, sobre e no tempo, as representações sociais manifestadas possam ter superado as limitações da homogeneidade coletiva imposta pela Igreja Católica desde o início da imigração italiana, pois atualmente, as dinâmicas da realidade social soblevam outros conteúdos, os quais a própria religião se ocupa de legitimar.

Nas festas de padroeiros na Quarta Colônia, os conteúdos culturais são valores subjetivos ancorados nos valores de reciprocidade, pois se formam com o sentido de solidariedade, de entreaajuda, de compaixão, de entrega física e espiritual sem esperar algo em troca, apresentando-se como valores humanos recíprocos de estruturas complexas. Assim, as

relações de reciprocidades formadas aparecem como parte de uma estrutura centralizada em função da matriz religiosa identitária do território que configura obediência ao centro de redistribuição de prestações e, em parte de um conjunto de conteúdos generalizados, traduzidos em atos afetivos de compaixão, de solidariedade, de ajuda mútua, de comprometimento social que espontaneamente aparecem nas interações sociais como apresentam os estudos de reciprocidade de *Dominique Temple* (Figura 15).

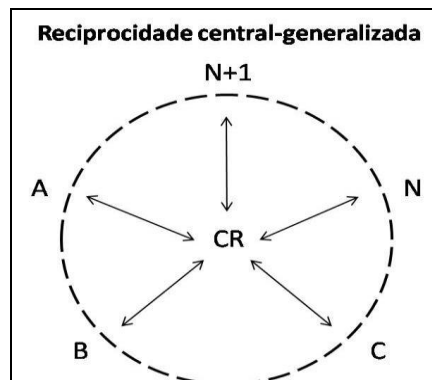
Figura 15 – Estruturas complexas de reciprocidade



Fonte: baseado no diagrama de Sabourin (2009, p.58).

Nesse sentido, as representações sociais nas festas de padroeiro da Quarta Colônia manifestam-se numa estrutura de reciprocidade que reúne ao mesmo tempo, a centralidade e a generalidade dos conteúdos culturais identitários, compondo assim, a estrutura de reciprocidade caracterizada como sendo central-generalizada, como mostra a Figura 16<sup>161</sup>.

Figura 16 – Estrutura elementar das reciprocidades nas festas de padroeiros da Quarta Colônia/RS



Fonte: pesquisa de campo, 2017.

<sup>161</sup> Na Figura 15, os signos A; B; C; N; N+1 representam os valores subjetivos manifestados pelos participantes das Festas de Padroeiros da Quarta Colônia, e o signo CR mostra o centro de redistribuição de valores subjetivos ligados a matriz religiosa, que tanto influencia como é influenciada pelos participantes das festas de padroeiros.

Assim, enquanto o seu centro de redistribuição (CR) é oriundo da matriz religiosa, que forma o centro da estrutura por uma relação recíproca assimétrica entre a Igreja e os membros das comunidades envolvidos com as festas de padroeiros, mantem-se também valores recíprocos de sentido generalizado (A...N+1), presentes nas vivências de sentido comunitário. Ou seja, a estrutura de reciprocidade em seu sentido central é formada por valores subjetivos de matriz religiosa, que se mantem fortalecida por uma relação recíproca assimétrica, desigual, de obrigação moral, submissão, respeito e veneração a divindade da crença, ou seja, ao santo padroeiro e sua instituição representativa maior, a Igreja Católica. Já a reciprocidade generalizada mostra os valores subjetivos de distribuição igualitária das prestações entre os participantes da festa de padroeiros manifestados pelos sentimentos de solidariedade, compaixão e voluntariedade, formando sentimentos identitários e distintivos em sua territorialidade cultural.

As elaborações culturais e identitárias da Quarta Colônia revelam valores subjetivos distantes da dádiva, pois estão ancorados próximos das satisfações humanas de sentido solidário, da partilha, das comemorações e homenagens religiosas que através das representações sociais fortalecem os vínculos identitários e a própria coesão social. Os conteúdos elaborados não remetem às situações provocativas de troca ou de dívida entre os participantes da festa e o santo padroeiro de devoção, pois nas representações sociais manifestadas não estão conteúdos comprometidos com a troca material, a compensação mercadológica ou com sentidos que remetem as relações dadivosas do passado (CAILLÉ, 2002; CHABAL, 1998).

Nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, os valores subjetivos de crenças, solidariedade, ajuda mútua, voluntariedade e partilha, aparecem como características identitárias da trajetória sócio-histórica da imigração e colonização italiana no território, os quais permanecem presentes, mesmo diante das transformações e influências mercadológicas atuais. Os elementos culturais reconhecidos pelos participantes são parte das representações sociais manifestadas através de valores recíprocos que constituem a própria dimensão cultural e identitária do território.

A fé e a devoção dos participantes, as práticas e os sentimentos produzidos tem o sentido conciliador, solidário e de gratidão ao santo de devoção, observados nos diálogos que relatavam as graças alcançadas entre os membros da comunidade; as mudanças de atitudes perante as atribuições punitivas do santo padroeiro; a veneração, a imposição das mãos e os sinais da cruz em frente às imagens dos santos padroeiros. Além desses, o respeito ao sacerdote e sua autoridade legítima; os cuidados com as imagens dos santos para apresentá-los

à comunidade na festa do padroeiro; no acompanhamento cabisbaixo em sinal de respeito ao santo durante a procissão; nos relatos de reza, gratidão e pedidos de intervenção divina dos santos para superar dificuldades. Nos dias das festas dos padroeiros, os encontros de visitantes e participantes junto aos salões pareciam fortalecer os laços afetivos, familiares e sociais, a ponto de que as efervescências produzidas entre os participantes no momento da festa desconstruíam os desentendimentos e desavenças individuais, fortalecendo em meio ao sagrado, a coesão social e os vínculos comunitários dos participantes acima de todo e qualquer desentendimento.

Nesse sentido, a dimensão do sagrado ao mesmo tempo em que construiu permanências e transformações junto às festas de padroeiros, reanimavam em nome da fé e das devoções trazidas da Itália, os aspectos culturais e identitários do território, cujas manifestações compunham as representações sociais que tanto identificam como distinguem as festas de padroeiros das demais festividades do território. Da mesma forma, a dimensão profana da festa parece compor os sentidos comunitários de participação e envolvimento com o sagrado, aproximando os participantes por meio de práticas e sentimentos ligados à ajuda mútua, à partilha, à compaixão, à solidariedade, numa total adesão dos participantes com as tarefas de cozinha e preparo dos alimentos.

Portanto, as representações sociais das festas de padroeiros, oriundas da matriz religiosa Católica Apostólica Romana revelam a complementariedade entre as dimensões sagradas e profanas das festas, pois a identidade cultural do território constitui-se de aspectos valorativos objetivos e subjetivos que interferem na construção social da realidade territorial. Assim, os conteúdos culturais manifestados pelos participantes das festas de padroeiros revelam que os diferentes estilos de vida, costumes, vivências, hábitos, racionalidades, emoções, crenças, acionam e renovam valores humanos subjetivos recíprocos de solidariedade, de ajuda mútua, de compaixão, de afetividades que simbolicamente constituem os sinais diacríticos que caracterizam as especificidades da Quarta Colônia, recursos importantes a se considerar nas atuais perspectivas territoriais do desenvolvimento.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais, mesmo despretensiosas de conclusões definitivas, são apresentados os principais aspectos da compreensão sobre as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, partindo inicialmente de uma síntese do problema de pesquisa e os objetivos que nortearam a pesquisa. Além disso, são confirmados os pressupostos levantados em torno da temática e algumas contribuições do estudo para a Quarta Colônia diante das pretensões de uma perspectiva territorial de desenvolvimento. Nas últimas considerações desta tese estão presentes as limitações da pesquisa e as possibilidades de continuidade de investigação sobre esta e outras temáticas relacionadas.

Desde que a Quarta Colônia vem buscando alianças governamentais para a efetivação de estratégias socioeconômicas e políticas de desenvolvimento junto aos 9 municípios-membros do CONDESUS, uma nova construção social tem sido pensada a partir da valorização de aspectos culturais e identitários do território. Estes conteúdos reconhecidos pelos membros das comunidades são parte dos valores subjetivos acionados como distintividade e identidade do território e aparecerem como resultado da construção social do território, oriunda da formação sócio-histórica da Quarta Colônia, fortemente vinculada a herança étnica-cultural e a matriz religiosa Católica Apostólica Romana.

Com a criação do Consórcio de Desenvolvimento Sustentável da Quarta Colônia (CONDESUS), as estratégias políticas integradas passaram a incentivar a divulgação e o consumo de bens e serviços no território através de um conjunto de atrativos turísticos que constantemente são acionados e valorizados pelas comunidades locais. Muitos destes atrativos turísticos utilizam-se das paisagens rurais; da arquitetura colonial; da culinária típica de herança italiana; da religiosidade vinculada ao culto Católico Apostólico Romano; das diversas festividades realizadas nos municípios, entre outros aspectos valorizados em nome de uma nova perspectiva de desenvolvimento do território.

Singularmente, entre as especificidades acionadas para divulgação e incentivo do consumo turístico na Quarta Colônia, aparecem as festividades de apelo étnico-cultural que além de constituírem um espaço fértil de construção identitária territorial são também parte de um mapa festivo formado por feiras comerciais, exposições, comemorações política-administrativas municipais, eventos gastronômicos, festas de produtos agrícolas locais, jantar-bailes e carnavais (FROEHLICH; VENDRUSCOLO, 2012). Muitas destas festas que tem servindo de estratégias políticas para o desenvolvimento do território também tem se prestado mais a estetização e a espetacularização da cultura local do que ao enaltecimento de aspectos

culturais identitários do território (KEGLER, 2011). Com isso, a existência de outras festividades representativas da cultura local, tais como as festas de padroeiros, sequer aparecem entre as estratégias de desenvolvimento pensadas para o território, apesar de representar uma das singularidades da cultura e identidade do território, celebradas desde a origem da imigração e colonização italiana na Quarta Colônia.

No entanto, a compreensão de que as festas de padroeiros poderiam evidenciar sentidos e especificidades que fossem além das expectativas de caráter mercadológicos e consumo turístico, pois os conteúdos culturais presentes nestas festividades são representações sociais oriundas de uma matriz religiosa Católica Apostólica Romana fortalecida ao longo do tempo nas vivências cotidianas e legitimadas na própria construção social do território. Estes conteúdos das representações sociais aparecem como parte dos valores recíprocos da crença mantida pela fé e devoção ao santo padroeiro, em meio ao envolvimento comunitário, que os mantem em união e coesão social, rememorados e vivenciados simbolicamente nas efervescências festivas representativas de uma condição inseparável de vivência do sagrado e do profano, sobretudo.

Assim, como resposta ao problema de pesquisa desta tese, tem-se que as representações sociais manifestadas nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, legitimadas em torno da matriz religiosa Católica Apostólica Romana também contribuem para fortalecer os vínculos identitários e estimular a coesão social, pois fazem parte das interações e vivências cotidianas da comunidade, que ao longo dos anos formam as dimensões culturais e identitárias das comunidades e seu território. Por isso, as festas de padroeiros continuam sendo realizadas como parte das representações sociais e da própria identidade territorial, que de tempos em tempos, reúnem os membros das comunidades para celebrar suas festividades em honra ao santo padroeiro, e espontaneamente evidenciando valores recíprocos que singularmente compõem os conteúdos das representações sociais. Estes conteúdos são percebidos nos atos de solidariedade, na ajuda mútua, nas ações voluntárias de preparo das atividades festivas, nas doações, na fartura da comida da festa, nas relações afetivas que guardam sentimentos de alegria diante da festa, de compaixão, entreatajuda, amor ao santo de devoção, de veneração as imagens e símbolos sagrados, de sacrifício, entre outros.

Para tanto, *o primeiro objetivo específico* que se atendeu nesta tese foi a identificação dos elementos culturais presentes nas festas de padroeiros reconhecidos pelos participantes diante do momento festivo e sua matriz religiosa instituída ao longo do tempo. Esses elementos culturais são a fé e a devoção, o envolvimento comunitário, a tradição festiva das comunidades e a comida da festa. A revelação destes elementos culturais confirma que a

matriz religiosa Católica Apostólica Romana cultuada desde a Itália permanece produtora da cultura identitária responsável pela própria construção social da Quarta Colônia.

A partir da fé e a devoção aos santos padroeiros a formação sócio-histórica, política e cultural da Quarta Colônia é fortemente legitimada pela Igreja Católica presente no território desde o início da imigração italiana. Enraizadas na cultura religiosa das comunidades de imigrantes e descendentes italianos na Quarta Colônia, as festas de padroeiros mantiveram-se em meio às transformações e dinâmicas da vida social, como parte das representações sociais manifestadas em meio aos conteúdos da fé e a devoção, do envolvimento comunitário, da tradição festiva e dos apelos vinculados à comida da festa. Tais conteúdos presentes nas festas de padroeiros formam os sentidos das representações sociais, pois é diante da efervescência festiva produzida entre os participantes, que as expressões e elaborações culturais são produtoras de conhecimentos, práticas, valores, saberes, crenças e símbolos que permeiam a realidade do cotidiano e espontaneamente formam as representações sociais. Desse modo, contemplando também o *segundo objetivo específico* desta tese.

Os sentidos acionados em torno destes elementos culturais, compondo as representações sociais aparecem principalmente nos diálogos sobre a fé e a devoção ao santo padroeiro; nas referências e emoções afloradas nos relatos das graças alcançadas; nos olhares piedosos e prostrações diante das imagens dos santos padroeiros; nas confissões dos hábitos cotidianos de rezas junto à família; nas preocupações dos participantes da festa e outros membros da comunidade com a realização da festa de padroeiro, suas organizações e negociações de trabalho, de arrecadações de alimentos, de modos de preparo, quantidade, fartura e sabores identitários e distintivos; bem como, nas relações recíprocas manifestadas nos atos de solidariedade, ajuda mútua, de trabalho voluntário e da crença ao santo padroeiro.

Os conteúdos das representações sociais das festas de padroeiros são oriundos da matriz religiosa que traz à tona os sentimentos de obediência, submissão, veneração e respeito ao sagrado, em sua centralidade recíproca. Ao mesmo tempo em que formam sentimentos generalizados entre os participantes, tais como a solidariedade, a entreajuda e responsabilidade com as práticas profanas da festa. Tais sentimentos são valores de sentido recíproco, pois o vínculo social produzido volta-se ao fortalecimento dos laços afetivos e emotivos da gratidão, sem o compromisso dádivo, dando sentido às representações sociais das festas de padroeiros da Quarta Colônia. Assim, estes valores recíprocos aparecem numa estrutura complexa que tanto permanece centralizada diante da autoridade do sagrado, quanto se mantém generalizada entre os participantes das festas de padroeiros, presente nos atos profanos da festa, formando desse modo, uma estrutura de reciprocidade caracterizada como



sendo central-generalizada. Por isso, tempos em tempos, as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia reanimam e legitimam a realização destas festas religiosas nas comunidades, mantendo os laços afetivos, a manutenção da religiosidade, a cultura e a identidade do território, o que fortalece e mantém os pilares fundamentais da construção e coesão social no território.

Desse modo, as representações sociais são catalisadas por ações e sinergias recíprocas mantidas pela matriz religiosa que constituiu o próprio conteúdo das representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, contemplando neste aspecto, *o terceiro objetivo específico* desta tese. Ou seja, as representações sociais nas festas de padroeiros da Quarta Colônia são também parte da dimensão cultural e identitária do território, concebidas nas relações sociais e práticas vivenciadas cotidianamente. Os conteúdos das representações sociais nas festas de padroeiros extrapolam o sentido mercadológico e de consumo exclusivos pensados como condição e iniciativa para o desenvolvimento da Quarta Colônia, pois as dimensões culturais e identitárias do território, se mostram fundamentais para um novo processo de construção social da Quarta Colônia em curso. Assim, o reconhecimento das dimensões culturais é essencial para encontrar as singularidade e distintividades do território, onde as representações sociais são elementos importantes a se considerar quando o processo de desenvolvimento territorial baseia-se na própria construção social. Desse modo, atendeu-se *o objetivo principal* desta tese que buscou analisar as representações sociais manifestadas nas festas de padroeiros da Quarta Colônia, compreendendo ser estas festas parte dos conteúdos identitários e distintivos do atual processo de construção social do território Quarta Colônia.

Entretanto, reservaram-se para este momento breves limitações da pesquisa que surgiram ao longo desta tese, servindo por vezes, de incertezas e desafios para superar aquilo que parecia ser um conflito intelectual perante os diferentes fios teóricos que necessitavam ser tecidos para a feitura coerente e satisfatória desta tese. Entre estes, surgiram às teorias do desenvolvimento revisitadas e a perspectiva territorial; a construção social de realidade e as representações sociais; as dimensões culturais, religiosas e os vínculos recíprocos; bem como, o reconhecimento dos sentidos e conteúdos das representações sociais junto às festas de padroeiros. Tais limitações se somaram a tantas outras de ordem intelectual, que mesmo presentes não inibiram suficientemente, a persistência do conhecimento e da compreensão mínima do que as representações sociais das festas de padroeiros na Quarta Colônia configuram.

Por outro lado, o estudo das representações sociais nas festas de padroeiro da Quarta Colônia também serviu para animar novas investigações no território, uma vez que a

dimensão cultural é produtora de valores importantes a se considerar quando se busca uma nova construção social. As representações sociais manifestadas são fundamentais para a perspectiva territorial de desenvolvimento, trazendo para o âmbito local, aspectos importantes para que o processo de desenvolvimento territorial articulado junto às entidades representativas da Quarta Colônia tenha suas estratégias de valorização dos recursos culturais e identitários revistos, principalmente em seu apelo turístico. O turismo é, sem sobra de dúvidas, uma oportunidade de valorizar as representações sociais no território pois são conteúdos construídos ao longo da formação sócio-histórica do território, o que sobreleva atributos importantes para a perspectiva territorial de desenvolvimento em curso na Quarta Colônia. Com relação das demais festividades usadas como estratégias de divulgação e consumo turístico na Quarta Colônia, será que as representações sociais manifestadas nesta parte do mapa festivo, também contribuem para o fortalecimento dos vínculos identitários e a coesão social no território?

Compreende-se que as festas de padroeiros são parte dos conteúdos de mobilização do potencial humano e a evidência da superação qualitativa de sobrevivência ao longo do tempo, graças ao reconhecimento de outros valores, que não exaltam somente o sentido mercadológico e de consumo para o sentido do desenvolvimento. Será que diante das representações sociais nas festas de padroeiros não podemos pensar o termo desenvolvimento de forma mais ampla, onde as dinâmicas sociais fazem parte das vivências cotidianas e suas expressões?

Os sentidos da fé e a devoção ao santo padroeiro nas comunidades, bem como o envolvimento comunitário em torno da festa de padroeiro são os fôlegos que animam e valorizam a dimensão cultural e identitária, possibilitando verificar que numa outra perspectiva, o mapa festivo da Quarta Colônia pode reconhecer as festas de padroeiros como parte da identidade territorial. Assim, as representações sociais que constituem uma condição identitária e distintiva, ainda resistentes à estetização e a espetacularização das comemorações festivas de sentido religioso e comunitário, são as especificidades de um território construído socialmente e com possibilidade de releituras das ações existentes. A perspectiva territorial de desenvolvimento busca na instalação de um processo inscrito na longa história, a especificação de ativos reconhecidos pelos sujeitos locais, como garantia de singularidade, distinção e valorização de subjetividades intransferíveis, tais quais as encontradas nas expressões culturais, simbólicas, religiosas que as representações sociais nas festas de padroeiros nos fizeram compreender.

Contudo, a finalização desta tese não tem o propósito de um fim em si, mas a convicção de que surgem novas possibilidades investigativas junto a esta temática e outras relacionadas. Com isso, o afastamento teórico das dimensões do turismo no território Quarta Colônia foi proposital para que, a partir de agora, novas teias e sentidos possam ser construídos, pois ainda falta verificar se as representações sociais presentes nas outras partes do mapa festivo da Quarta Colônia contribuem para o fortalecimento dos vínculos identitários e a coesão social no território em meio a construção social pensada com o sentido territorial de desenvolvimento.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, R. Para uma teoria dos estudos territoriais. In: ORTEGA, A. C.; ALMEIDA FILHO, N. (Org.). **Desenvolvimento territorial, segurança alimentar e economia solidária**. Campinas: Alínea Ed, 2007, p. 19-37.
- ALMEIDA, J. A.; BLÓS, W. **Turismo e desenvolvimento em espaço rural** – uma abordagem regional. *Ciência e Ambiente*. Nº 15. Santa Maria. UFSM, Julho/Dezembro, 1997.
- BAGNASCO, A. A teoria do desenvolvimento e o caso italiano. In: ARBIX, G.; ZILBOVÍCIUS, M.; ABRAMOVAY, R. (Org.). **Razões e ficções do desenvolvimento**. São Paulo: Unesp/Edusp, 2001, p. 349-363.
- BARROS FILHO, C.; POMPEU, J. **A filosofia explica grandes questões da humanidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2014.
- BATTISTI, J. **Maria: uma mãe, muitos títulos**. Santa Maria: Edição do Autor, 2014.
- BENEDUZI, L. F. **Imigração italiana e catolicismo: encruzando olhares, discutindo mitos**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- BENI, M. C. **Análise estrutural do turismo**. 9. ed. São Paulo: Senac, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Mensagem de Natal: o corpo, a mente e o contexto [mensagem pessoal]**. Mensagem recebida por <carolineceretta@hotmail.com> em 22 dez. 2014.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. 36. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- BIASOLI, V. O. F. **O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria (1870/1920)**. Santa Maria, RS: Ed. UFSM, 2010.
- BRADACZ, L. **Festa da Colônia de Gramado/RS (1985/2004): evolução histórica e atração turística**. 2005. 144 f. Dissertação (Mestrado em Turismo)–Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2005.
- BRANDÃO, C. Territórios com classes sociais, conflitos, decisão e poder. In: ORTEGA, A. C.; ALMEIDA FILHO, N. (Org.). **Desenvolvimento territorial, segurança alimentar e economia solidária**. Campinas: Alínea Ed, 2007, p. 39-61.
- BRESSER-PEREIRA, L. C. Reflexões sobre o Novo Desenvolvimentismo e o Desenvolvimentismo Clássico. **Revista de Economia Política**, v. 36, n. 2, p. 237-265, 2016. Disponível em:< <http://www.rep.org.br/PDF/143-1.PDF>> Acesso em: 29 dez. 2016
- BONFADA, G. **Os palotinos no Rio Grande do Sul: 1886 a 1919 - fim da província Americana**. Porto Alegre: Pallotti, 1991.
- BOURDIEU, P. **O senso prático**. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009.

BUSANELLO, P. J. **A história da nossa gente**. Santa Maria: Palotti, 1999.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAILLÉ, A.; GRAEBER, D. Introdução. In: MARTINS, P. H. (Org.). **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e regras do social**. Trad. Guilherme João Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 17-31.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais de globalização**. Trad. Mauricio S. Dias. 7. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2008.

\_\_\_\_\_. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. 6. reimp. São Paulo: Edusp, 2013. (Ensaio Latino-Americanos, 1).

CATOLICISMO ROMANO. **São Zeno de Verona – 12 de abril**, 2017. Disponível em: <<http://www.catholicismoromano.com.br>> Acesso em: 22 jun. 2017.

CATUREGLI, M. G. **Gastronomia de A a Z: principais alimentos, bebidas, utensílios e modo de preparo da cozinha mundial descritos e traduzidos para o português**. São Paulo: Aleph, 2011.

CAZELLA, A. As bases sociopolíticas do desenvolvimento territorial: uma análise a partir da experiência francesa. In: FROEHLICH, J. M. (Org.). **Desenvolvimento territorial: produção, identidade e consumo**. Ijuí: Edijuí, 2012. p. 15-52.

CERETTA, C. C. Turismo, paleontologia e ruralidade: sinergias futuras. In: CERETTA, C. C.; JASPER, J. R. (Org.). **Turismo no espaço rural: oportunidades e sinergias contemporâneas**. Pelotas, RS: Ed. UFPEL, 2012. p. 159-187.

CEPÊDA, V. A. Inclusão, democracia e novo-desenvolvimentismo: um balanço histórico. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 26, n. 75, maio/ago. 2012, p.77-90.

CESCA, O. **Faxinal do Soturno: sua história e sua gente**. Santa Maria, RS: Rainha, 1975.

CHABAL, M. **Echange et réciprocité**, 1998. Disponível em: <<http://mireille.chabal.free.fr/index.htm>> Acesso em: 23 jun.2016.

CHAMPAGNE, M. P. La fête au village. In: **Actes de la recherche em sciences sociales**. V. 17-18: La paysannerie, une classe objet. 1977, p. 73-84.  
Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1977\\_num\\_17\\_1\\_2577](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1977_num_17_1_2577)>. Acesso em: 7 abr. 2017.

CHIAMULERA, M. **Identidade e performance: um estudo etnográfico sobre as festas de capela no Berço da Quarta Colônia de Imigração Italiana/RS**. 2010. 221p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade de Santa Maria, Santa Maria, 2010.

CONSÓRCIO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DA QUARTA COLÔNIA (CONDESUS). **CONDESUS Quarta Colônia: 24 projetos desenvolvidos e em desenvolvimento**. São João do Polêsine, 2013, 12 p. (Documento).

CONTI, D. S. **O santo do dia**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

D'ABADIA, M. I. V. **Louvação e proximidade**: as festas de padroeiros fora do Brasil. B. Goiano de Geografia, Goiânia: Universidade Estadual de Goiás/Pires do Rio, v. 30, n. 1, p. 93-110, jan./jun. 2010.

DAMATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986. 126p.

DE BONI, L. A.; COSTA, R. **Far la Mérica**: a presença italiana no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Riocell, 1991.

DEL PRIORE, M. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DIOCESE DE SANTA MARIA. **O Santuário**: 100 anos de história, Santa Maria, Ed. Especial, Ano XXXIII, ago. 2010.

\_\_\_\_\_. **Registro de atas**. Livro nº 3. 100f. Santa Maria: Diocese, 1944.

\_\_\_\_\_. A história da Diocese. **O Santuário**, Santa Maria, Ano III, n. 8, p. 5-7, ago. 1985.

DULLIUS, P.; FROEHLICH, J. M.; VENDRUSCOLO, R. Identidade e desenvolvimento territorial: estudo de experiências de indicações geográficas no Estado do RS. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL – SOBER, 46., 2008, Rio Branco, AC. **Anais...** Rio Branco, 2008. Disponível em: <<http://ageconsearch.umn.edu/bitstream/109985/2/524.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2015.

DURKHEIM, D. É. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. In: RODRIGUES, J. A. (Org.). São Paulo: Ática, 2004.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. 13ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

\_\_\_\_\_. **O suicídio**: estudo sociológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

DUVEEN, G. **Introdução**: o poder das ideias. In: MOSCOVICI, S. Representações sociais: investigações em psicologia social. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

ELIAS, N. **Introdução a sociologia**. Lisboa, Portugal: Edições, 1999.

FAGAN, E. B. Quarta Colônia: terra, gente e história. São João do Polêsine: Pallotti, 2015.

FAVARETO, A. **Paradigmas do desenvolvimento rural em questão**: do agrário ao territorial. 2006. 220 f. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. A abordagem territorial do desenvolvimento rural: mudança institucional ou inovação por adição? **Estudos Avançados**, São Paulo: USP, v. 24, n. 68. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142010000100021](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100021)> Acesso em: 8 jul 2015.

FEATHERSTONE, M. Localismo, globalismo e identidade cultural. **Revista Sociedade e Estado/Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, DF**, v. 11, n. 1, p. 9-42, jan/jun. 1996.

FIGUEIREDO, F. B. **Patrimônio imaterial e turismo: a cultura gastronômica do agnolini**. 2009. 143 p. Dissertação (Mestrado em Turismo)–Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2009.

FLICK, U. **Introdução à metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes**. Trad. Magda Lopes. Porto Alegre: Penso, 2013.

FLORES, M. **A identidade cultural do território como base de estratégias de desenvolvimento: uma visão do estado da arte**. Territórios con Identidad Cultural. RIMISP, 2006.

FROEHLICH, J. M. **O ‘local’ na atribuição de sentido ao desenvolvimento**. In: Textos CPDA, nº 7. Rio de Janeiro: UFRRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. **Rural e natureza: a construção social do rural contemporâneo na região central do Rio Grande do Sul**. 2002. 220 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade)-Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Construção identitária e estratégias de visibilidade territorial no Rio Grande do Sul**. Relatório técnico de pesquisa. Processo CNPq 307490/2011-4. Santa Maria, RS. Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

FROEHLICH, J. M.; ALVES, H. F. I. Novas identidades, novos territórios: mobilizando os recursos culturais para o desenvolvimento territorial. **Revista Extensão Rural**, UFSM: CCR: DEAER, n. 14, p. 65-90, jan./dez. 2007.

FROEHLICH, J. M.; VENDRUSCOLO, R. A construção social da identidade territorial Quarta Colônia: tramas e sentidos da narrativa. In: FROEHLICH, J. M. (Org.). **Desenvolvimento territorial: produção, identidade e consumo**. Ijuí, RS: Ed. da Unijuí, 2012. p. 305-352.

FURTADO, C. **Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

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

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

- GIRARDI, L. L. **Memórias e vivências**: do meu pequeno mundo. Porto Alegre, RS: Pallotti, 1995.
- GINSBERG, M. **Psicologia da Sociedade**. Trad. Methuen & Co. 9. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.
- GODBOUT, J. Homo donator versus homo economicus. In: MARTINS, P. H. (Org.). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e regras do social. Trad. Guilherme João Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 63-97.
- GODOY, M. M. et al. **Geoparque Quarta Colônia (RS)**: proposta. Serviço Geológico do Brasil. Brasília: MME, 2009. Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/geoecoturismo/geoparques/quartacolonia>>. Acesso em: 10 ago. 2015.
- GRAY, D. E. **Pesquisa no mundo real**. Trad. Roberto Costa. 2. ed. Porto Alegre: Penso, 2012.
- GUANZIROLI, C. Desenvolvimento territorial rural no Brasil: uma polêmica. In: FROEHLICH, J. M. (Org.). **Desenvolvimento territorial**: produção, identidade e consumo. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2012, p. 203-224.
- GUARESCHI, P. “**Sem dinheiro não há salvação**”: ancorando o bem e o mal entre neopentecostais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Org.). Textos em representações sociais. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 153-181.
- GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. **Introdução**. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Org.). Textos em representações sociais. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 17-24.
- GUERREIRO, M. G. **La red social como elemento clave del desarrollo local**. Lisboa: Sociedade portuguesa de estudos rurais, 1996.
- GUIMARÃES, G. M. **Racionalidades identitárias na produção e comercialização de alimentos coloniais na Quarta Colônia - RS**. 2011. Tese (Doutorado)–Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad. Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HOROCHOVSKI, M. T. H. Representações sociais: delineamentos de uma categoria analítica, **Em Tese**, Santa Catarina, v. 2, n.1, p. 92-106, jan/jun. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13629/12494> Acesso em: 17 jan. 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**. Resultados do universo. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 20 jan. 2015



- IVO, A. B. L. O paradigma do desenvolvimento: do mito fundador ao novo desenvolvimentismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 65, p. 187-210, maio/ago. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v25n65/v25n65a02.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2015.
- JODELET, D. **Représentation sociales**: um domaine en expansion. In: JODELET, D. (Org.). *Représentation sociales*. Paris: PUF, 1989, p. 31-61.
- \_\_\_\_\_. **Representações sociais**: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). *As representações sociais*. Trad. Lilian Ulup. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, p. 17- 44.
- JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 53-72.
- KEGLER, J. Q. S. **Identidade territorial e mediação**: os sentidos identitários acionados pelas festividades da Quarta Colônia de Imigração Italiana. 2011. Tese (Doutorado)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.
- KUPER, A. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Trad. Mirtes Pinheiros. SP: EDUSC, 2002.
- LE BRETON, D. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Trad. Luiz Peretti. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares de parentesco**. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LUPASCO, S. **Le prince d’antagonisme et la logique de l’énergie**. Paris: Herman, 1951.
- MACHADO, E. S. **História da fundação da Assembleia de Deus no Rio Grande do Sul**. Alvorada: Provedor Produções, 2014.
- MACIEL, M. E. **Olhares antropológicos sobre a alimentação**: identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível* [online]. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, p. 48-55, 2005. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/v6rkd/pdf/canesqui-9788575413876-03.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2017.
- MARCUZZO, C. **Centenário de Vale Veronês**: epopeia da imigração italiana de Val Veronês com seus costumes e tradições. Santa Maria: Palotti, 1982.
- MARIN, J. R. **Combatendo nos exércitos de Deus**: as associações devocionais e o projeto de romanização da igreja católica. In: MARIN, J. R. (Org.). *Quarta Colônia: novos olhares*. Porto Alegre: Edições EST, 1999, p. 74-94.
- MARTINS, P. H. (Org). **A dívida entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Trad. Guilherme João Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARTINS, G. de A. **Estudo de caso**: uma estratégia de pesquisa. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENEZES, R. C. Espaço, religião & antropologia: uma leitura das formas elementares da vida religiosa, de Durkheim. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, n. 32, p. 30-47, 2012.

Disponível em:

<<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6974/4912>>.

Acesso em: 21 jul. 2015.

MESLIN, M. **Fundamentos de antropologia religiosa**: experiência humana do divino. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MOSCOVICI, S. **Das representações coletivas às representações sociais**: elementos para uma história. In: JODELET, D. (Org.). As representações sociais. Trad. Lilian Ulup. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001, p. 45-64.

\_\_\_\_\_. **Prefácio**. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.) Textos em representações sociais. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 11.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

NEUMANN, P. S. **O impacto da fragmentação e do formato das terras nos sistemas familiares de produção**. 2003. Tese (Doutorado)—Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

OLIVEIRA, M. O conceito de representações coletivas: uma trajetória da divisão do trabalho às formas elementares. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 13, n. 22, p. 67-94, jul/dez, 2012.

Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/30352/23579> Acesso em: 12 jan. 2017.

PECQUEUR, B. O desenvolvimento territorial: uma nova abordagem dos processos de desenvolvimento para as economias do Sul. **Raízes**, Campina Grande, v. 24, n. 01 e 02, p.10-22, jan./dez. 2005.

\_\_\_\_\_. A guinada territorial da economia global. Dossiê. Parte 2. Trad. Anne-Sophie Vieira. **Política & Sociedade**, Florianópolis, n. 14, p. 79-105, abr. 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2009v8n14p79/10955>> Acesso em: 06 mai. 2016.

PEREIRA, J. M. D. Uma breve história do desenvolvimentismo no Brasil. **Cadernos do Desenvolvimento**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 9, p. 121-141, 2011. Disponível em: <[http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201111011216170.CD9\\_artigo\\_5.pdf](http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201111011216170.CD9_artigo_5.pdf)> Acesso em 02 jan. 2017.

PIOVESAN, R. V. **Educação e Imigração**: a história da escola entre os imigrantes italianos, Quarta Colônia. In: MARIN, J. R. (Org.). Quarta Colônia: novos olhares. Porto Alegre: Edições EST, 1999, p. 95-109.

PIVETA, L. G. S. **Corpo de Deus**. In: DIOCESE DE SANTA MARIA. O Santuário: 100 anos de história, Santa Maria, Ed. Especial, Ano XXXIII, p. 20, ago. 2010.

PLOEG, J. V. de; LONG, N. Heterogeneidade, ator e estrutura: para a reconstituição do conceito de estrutura. In: SCHNEIDER, S.; GAZOLLA, M. (Org.). **Os atores do desenvolvimento rural**: perspectivas teóricas e práticas sociais. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2011. p. 21-48.

PREFEITURA DE FAXINAL DO SOTURNO. **Localização**. Faxinal do Soturno, 2016. Disponível em: <<http://www.faxinaldosoturno.rs.gov.br/o-municipio/localizacao>> Acesso em: 23 set. 2016.

\_\_\_\_\_. Secretaria Municipal de Saúde. **Fichas cadastrais das comunidades**. Faxinal do Soturno, 2016a.

RAYMOND, A. **As regras do pensamento sociológico**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REIS, J. Uma epistemologia do território. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro: CPDA – UFRRJ, v. 13, n. 1, p. 51-74, 2005. Disponível em: <<http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/258>>. Acesso em: 6 jul. 2015.

RIO GRANDE DO SUL. **Projeto RS Biodiversidade**. Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<http://www.sdr.rs.gov.br/portal>>. Acesso em: 5 jul. 2014.

ROSTOW, W. W. **Etapas do desenvolvimento econômico**: um manifesto não comunista. 5. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

RUBERT, H. A. **Feliz e abençoada Diocese de Santa Maria**. In: DIOCESE DE SANTA MARIA. O Santuário: 100 anos de história, Santa Maria, Ed. Especial, Ano XXXIII, p. 3-4, ago. 2010.

RUBIN, D. **Faxinal do Soturno e os 50 anos de sua igreja**: edição comemorativa dos cinquenta anos da Igreja Matriz de Faxinal do Soturno. Santa Maria: Pallotti, 1988.

SABOURIN, E. **A reciprocidade e os valores éticos da solidariedade econômica**. Jornal do Mauss, 2007. Disponível em: <[http://www.jornaldomauss.org/jornal/extra/2007\\_11\\_21\\_16\\_48\\_04\\_sabourin\\_mr\\_sbs\\_2007.pdf](http://www.jornaldomauss.org/jornal/extra/2007_11_21_16_48_04_sabourin_mr_sbs_2007.pdf)> Acesso em: 13 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Trad. Leonardo Milani. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

\_\_\_\_\_. Teoria da reciprocidade e sócio-anthropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 24-51, maio/ago. 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/22435/13008>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Políticas públicas de desenvolvimento sustentável e reciprocidade. **Raízes**, Campina Grande, v. 31, n. 2, p. 9-24, jul/dez. 2011a. Disponível em: <[http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo\\_268.pdf](http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_268.pdf)>. Acesso em: 22 jun. 2016.

SACHS, I. Em busca de novas estratégias de desenvolvimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 9, n. 25, p. 29-63, 1995. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141995000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300004)>. Acesso em: 1º jul. 2015.

SANCHIS, P. **Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

SANTIN, S. **A imigração esquecida**. Porto Alegre: EST, 1986.

SANTO PROTETOR. **São Roque**. Santos, 2016. Disponível em: <http://www.santoprotetor.com/sao-roque/>>. Acesso em: 28 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. **Santos Anjos da Guarda**. Santos, 2016a. Disponível em: <http://www.santoprotetor.com/santos-anjos-da-guarda/>>. Acesso em: 28 jul. 2016.

SARDAR, Z. **Beyond Development: an Islamic Perspective**. In: The European Journal of development research. London: Frank Cass & Co, v. 8, n. 2, p. 36-55, 1996.

SCHIRMER, G. J.; ROBAINA, L. E. S.; TRENTIN, R. Unidades geomorfológicas em municípios da Quarta Colônia do Rio Grande do Sul. **Geografia, Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, v. 17, n. 2, p. 199-212, maio/ago. 2013. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/geografia/article/view/9244/pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2015

SCHNEIDER, S. A abordagem territorial do desenvolvimento rural e suas articulações externas. **Sociologias** (Dossiê), Porto Alegre, ano 6, n. 11, p. 88-125, jan/jun. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n11/n11a06.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2015

SILVA, A. P. da. **Turismo e desenvolvimento territorial na Quarta Colônia-RS/Brasil: uma abordagem na perspectiva do capital social**. 2014. Tese (Doutorado)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

SILVA, R. C. **Um lugar no coração: retalhos de memória do povoado de minha infância: Santos Anjos**. Santa Maria: JG design, 2015.

SILVEIRA, P. R. C. et al. Identidades socioculturais e sistemas agroalimentares localizados: o percurso da Quarta Colônia, RS – Brasil. In: FROEHLICH, José M. (Org.). **Desenvolvimento territorial: produção, identidade e consumo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012. p. 353-383.

SPONCHIADO, B. L. **Imigração & 4ª Colônia**: Nova Palma & Pe. Luizinho. Santa Maria, RS. Universidade de Santa Maria: UFSM, 1996.

TEMPLE, D. **Teoría de la Reciprocidad: uma antologia en tres volúmenes**. Trad. Juan Cristobal MacLean et al. La Paz, Bolívia, Padep-GTZ, 2003. Disponível em: <<http://dominique.temple.free.fr/>>. Acesso em: 26 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. As origens antropológicas da reciprocidade. *Jornal do Mauss. Periódico del Ibero-latinoamericano*, 2009. Disponível em: <[http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/04/temple\\_origensantropologicasdareciprocidade.pdf](http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/04/temple_origensantropologicasdareciprocidade.pdf)>. Acesso em: 16 abr. 2015.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação – o Positivismo, a Fenomenologia, o Marxismo. São Paulo: Atlas, 2011.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA (UFSM). **Termo de consentimento livre e esclarecido**. Santa Maria, RS. UFSM, 2016. Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/depe/images/comitedeetica/8MTCLE.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2016.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito do capitalismo”**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VEIGA, J. E. da. O Brasil rural ainda não encontrou seu eixo de desenvolvimento. *Estudos Avançados*, v. 15, n. 43, p. 101-119, 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9826/11398>> Acesso em: 15 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. **Desenvolvimento sustentável**: desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

VENDRUSCOLO, R. **Somos da Quarta Colônia**: os sentidos de uma identidade territorial em construção. 2009. 209 p. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural)–Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

VÉSCIO, L. E. **O crime do Padre Sório**: maçonaria e Igreja católica no Rio Grande do Sul/1893-1928. Santa Maria: editora UFSM; Porto Alegre: editora da UFRGS, 2001.

YIN, R. K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Trad. Ana Thorell. 4. ed. Porto Alegre: Bookman, 2010.

ZANINI, M. C. C. **Italianidade no Brasil Meridional**: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria –RS. Santa Maria: UFSM, 2006.

\_\_\_\_\_. **Escrever e resistir**: a literatura de descendentes de imigrantes italianos na região central do Rio Grande do Sul. In: TEDESCO, J. C.; ZANINI, M. C. C. (Orgs.). *Migrantes ao sul do Brasil*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2010, p. 259-276.

## APÊNDICE A – ROTEIRO ORIENTADOR DE ENTREVISTAS

Entrevista nº: \_\_\_\_ Data: \_\_\_\_ Hora: \_\_\_\_

Localidade:

Festa de Padroeiro:

Entrevistado:

Ocupação:

Idade:

Estado Civil:

Escolaridade:

Já morou/mora na localidade?

Quanto tempo?

Religião:

Descendência:

Função atual na festa:

Parte I<sup>162</sup> –

Quais elementos culturais (características) você acredita que são reconhecidos pelos participantes da festa diante do momento festivo e sua matriz religiosa instituída ao longo do tempo no território? Que fatores ou fatos você acredita encontrar nas festas de padroeiros que as identifica com a comunidade local?

Você acredita que as festas de padroeiros têm algo de diferente das demais festas da Quarta Colônia? Se sim, quais seriam estas diferenças? Você participou das festas antes dos anos de 1990?

Hoje, como você vê esta festa em relação aquelas do passado? Existem mudanças, quais você apontaria? O que mudou e por que motivos?

Que motivos vocês acredita que fazem as festas de padroeiros ainda continuar existindo na comunidade? O que você identifica como elementos fundamentais que as fazem permanecer? Você acredita que elas irão acabar? Quais são os motivos?

Parte II -

Você acredita que existe algum significado por traz (subjetivamente) que faz com que as festas seguem acontecendo atualmente? O que você apontaria como elemento ativador destas festas?

Como você percebe a participação da comunidade na preparação da festa?

Por quais motivos você participa da festa da comunidade?

Em que momento você percebe maior preocupação e envolvimento das pessoas para a realização da festa? Que tipo de sentimento ou expressões elas demonstram?

Você acredita que existem elementos culturais em torno das festas de padroeiro que são parte dos significados simbólicos acionados para compor as representações sociais dos atores em festa?

Parte III -

Qual é o teu sentimento em trabalhar nos preparativos da festa de padroeiro? E no dia da festa, que tipo de sentimento você percebe entre os coordenadores, festeiros e colaboradores? Existem desavenças, momentos de oração, momentos de alegria, que tipo você identifica? Qual o significado da festa de padroeiro para você?

Em termos de desenvolvimento do território, qual a importância da festa de padroeiro para a Quarta Colônia?

Na sua opinião, quem são as pessoas que participam da festa? Você sabe de onde são? Quais motivações você acredita que as fazem participar?

---

<sup>162</sup> A intenção de dividir as perguntas que compõem o roteiro orientador de entrevista é para que o pesquisador possa obter maior domínio das questões no momento da entrevista, de modo que facilite o diálogo e as conversas informais entre ele e o entrevistado.

## APÊNDICE B – QUADROS REPRESENTATIVOS DOS PARTICIPANTES DAS FESTAS DE PADROEIROS

Quadro 1 – Interlocutores da Festa do Padroeiro São Roque na sede do município de Faxinal do Soturno

Interlocutores e suas iniciais fictícias	Papéis exercidos	Idade
DE	Coordenador geral da Festa	64 anos
VD	Membro do conselho da Igreja (setor de carnes e bifés)	62 anos
RA	Membro do conselho da Igreja (Presidente do conselho)	78 anos
VE	Membro do conselho da Igreja (setor de salão)	61 anos
RN	Membro do conselho da Igreja (Igreja)	55 anos
AS	Membro do conselho da Igreja (setor de pães e cucas)	63 anos
CL	Membro do conselho da Igreja <sup>163</sup> (setor da sopa e risoto)	73 anos
SC	Colaboradora da cozinha	63 anos
SE	Colaborador do salão	31 anos
MR	Membro do conselho da Igreja (setor de carnes e bifés)	60 anos
DD	Membro do conselho da Igreja (setor de saladas)	não solicitado
AA	Colaborador esporádico das carnes	não solicitado
RN	Colaborador esporádico das bolachas	não solicitado
DO	Colaborador dos serviços de louças e salão	não solicitado
AC	Colaborador esporádico da Igreja	não solicitado
GI	Membro do conselho da Igreja (setor de cozinha e bolachas)	não solicitado
AD	Colaborador esporádico	não solicitado
VA	Membro do conselho da Igreja	não solicitado
GR	Sacerdote – Padre	63 anos

Fonte: elaboração da autora, 2016.

<sup>163</sup> Na sede do município, o termo festeiro foi substituído por membro do Conselho da Igreja.

Quadro 2 – Interlocutores da Festa da Padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico na localidade de Val Veronês

Interlocutores e suas iniciais fictícias	Papéis exercidos	Idade
MI	Coordenadora geral da Festa	57 anos
MM	Festeira (setor de cozinha)	66 anos
ME	Festeira (setor de cozinha)	68 anos
AS	Colaboradora esporádica (setor de cozinha)	46 anos
WM	Festeira (setor de cozinha)	70 anos
SC	Colaboradora esporádica (setor de cozinha e carnes)	80 anos
MC	Colaboradora esporádica (setor de cozinha e carnes)	62 anos
SM	Festeiro (setor de salão)	42 anos
ZJ	Colaboradora esporádica <sup>164</sup>	96 anos
CA	Festeira (setor da sopa e risoto)	77 anos
AE	Colaboradora esporádica (setor de cozinha)	48 anos
AF	Colaborador esporádico (setor de carnes)	não solicitado
AG	Festeira (setor de cozinha - saladas)	não solicitado
AH	Colaborador esporádico (setor de carnes – bifés)	não solicitado
ZN	Sacerdote - Padre (natural da comunidade)	75 anos
MV	Sacerdote - Diácono (natural da comunidade)	82 anos

Fonte: elaboração da autora, 2016.

<sup>164</sup> Esta informante-chave é moradora da localidade e colaborou por muitos anos para a realização da festa de padroeiro, conforme seu relato de vida. Atualmente não exerce nenhuma atividade porque tem problemas de mobilidade, porém acompanha o andamento da festa, por vezes sentada em uma cadeira na cozinha, por vezes, numa das bancas de madeira presente no salão, como se aquele espaço vivenciado ainda fosse parte de seu compromisso comunitário de ajudar na Festa da Padroeira.



Quadro 3 – Interlocutores da Festa da Padroeira Nossa Senhora do Monte Bérico na localidade de Val Veronês

Interlocutores e suas iniciais fictícias	Papéis exercidos	Idade
PO	Coordenador geral da Festa	51 anos
CG	Colaborador esporádico (setor de cozinha)	87 anos
PL	Colaborador esporádico (setor de cozinha)	15 anos
PH	Colaborador esporádico (setor de vendas)	17 anos
CZ	Festeira (setor de salão e capela)	63 anos
CI	Festeira (setor de cozinha)	68 anos
SM	Colaboradora (setor de cucas e pães)	62 anos
BI	Colaboradora (setor de cozinha)	82 anos
RM	Festeira (setor de doces e bolachas)	54 anos
CJ	Festeiro (sub-coordenador da Festa)	70 anos
CA	Colaboradora (chefe de cozinha)	56 anos
PM	Festeira (cozinha, louças e capela)	não solicitado
BZ	Festeira (cozinha e igreja)	não solicitado
LL	Festeira (cucas e pães)	não solicitado
CN	Colaboradora esporádica (setor de doces e cozinha)	não solicitado
HZ	Colaboradora esporádica (cozinha)	não solicitado
SL	Festeiro (setor de carnes)	não solicitado
GM	Colaborador (setor de carnes e fornos)	não solicitado

Fonte: elaboração da autora, 2016.

## APÊNDICE C – CATEGORIAS ANALÍTICAS E OS ELEMENTOS DE OBSERVAÇÃO DAS FESTAS DE PADROEIROS NA QUARTA COLÔNIA, RS

Quadro 4 – Categorias analíticas e seus elementos de observação

Categorias analíticas	Principais elementos de observação
<b>Dimensão do Sagrado</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) expressões linguísticas e corporais da crença;</li> <li>b) beijar e tocar imagens e objetos santos;</li> <li>c) rituais da missa, da procissão, das ofertas;</li> <li>d) sinais de devoção e fé;</li> <li>e) orações em torno dos símbolos objetivados;</li> <li>f) conversações sobre a crença no sagrado;</li> <li>g) legitimações produzidas em torno da vida religiosa;</li> <li>h) doação de bens, produtos e serviços em torno do sagrado;</li> </ul>
<b>Dimensão do Profano</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) práticas de mutirão;</li> <li>b) envolvimento comunitário nas atividades de salão e cozinha;</li> <li>c) ajuda mútua na prestação de serviços;</li> <li>d) trabalho voluntário nas ações de limpeza, decoração e organização do salão comunitário;</li> <li>e) hierarquias da preparação dos alimentos e serviços de alimentação;</li> <li>f) conversações sobre ingredientes, quantidades e sabores dos alimentos;</li> <li>g) decisões sobre quantidade, receitas, tempo de preparação e hierarquias de trabalho;</li> <li>h) jogos, brincadeiras, reuniões dançantes;</li> <li>i) diálogos e gestos produzidos em torno das atividades;</li> <li>j) namoros;</li> <li>k) piadas, observações jocosas e maliciosas, entre outras.</li> </ul>

Fonte: elaboração da autora, 2016.