

TRADIÇÕES E HISTÓRIAS LOCAIS: AS ESPERANÇAS NAS BANDEIRAS DO DIVINO EM SÃO LUIZ DO PARAITINGA (SÃO PAULO/BRASIL)**Sandra C. A. PELEGRINI***

Resumo: As celebrações em louvor ao Divino Espírito Santo evidenciam vínculos com o catolicismo lusitano, mas apresentam atributos peculiares que transitam nas fronteiras do sagrado e do profano, comuns a outras festas populares reconhecidas como bens patrimoniais imateriais. A análise de meticulosos afazeres coletivos expressos na cultura e na religiosidade popular implica a percepção das peculiaridades desse ritual e dos embates entre sujeitos sociais que dela participam. Embora sejam realizados em diversas regiões do Brasil, destacar-se-á os festejos realizados em São Luiz do Paraitinga, Estado de São Paulo.

Palavras-chave: Festa do Divino. Cultura Popular e Patrimônio Imaterial. Memórias e Identidades.

TRADITION AND LOCAL HISTORIES: HOPE IN THE HOLY FLAG – SAO LUIZ DO PARAITINGA – SAO PAULO – BRAZIL

Abstract: The celebrations in praise of the Holy Spirit show connections with Lusitanian Catholicism, but they present peculiar attributes that span the sacred and the profane, as in other popular commemorations recognized as intangible cultural heritage. The analysis of meticulous collective activities expressed in the culture and in the religiosity of the common people calls attention to the perception of the peculiarities of these rituals and the clashes among the community members that participate in them. Although they are celebrated in several regions throughout Brazil, the festivals which stand out are held in Sao Luiz do Paraitinga in the State of Sao Paulo.

Keywords: Holy Festival. Folklore and Intangible Heritage. Memories and Identities.

A Festa do Divino Espírito Santo é uma das manifestações da cultura popular mais tradicionais de São Luiz do Paraitinga, uma cidade cercada pelas montanhas da Serra do Mar do Litoral Norte de São Paulo, situada no cone leste do Estado. Os festejos datam

* Doutora em História pela FFLCH/USP e Pós-doutora em Patrimônio Cultural pelo NEE/UNICAMP. Professora Associada do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá - Av. Colombo, 5790 - Jardim Universitário, CEP 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: sandrapegrini@yahoo.com.br.

oficialmente do século XIX e, ao longo de mais de duzentos anos, quase sempre foram realizados no mês de maio, cinquenta dias após a Páscoa Cristã, ora dependendo do calendário litúrgico católico, ora de acordo com calendário agrícola da região.

A celebração ultrapassou as fronteiras culturais e territoriais do catolicismo português e adquiriu singularidades relacionadas à história dos lugares onde se realiza e se transforma, descartando ou incorporando novos elementos lúdicos e sujeitos sociais. Estas razões já indicam a relevância do estudo sobre a Festa do Divino, registrada como um bem cultural luizense pelo poder executivo municipal em 2002¹, no entanto, os embates pela memória e as lutas pelo poder que a envolvem merecem particular atenção.

Dos primeiros tempos aos atuais, os tributos ao Divino têm se tornado terrenos férteis para a materialização de laços de pertença entre os grupos sociais que dela participam, propiciando uma atmosfera promissora para fazer aflorar e, depois, consolidar, vínculos identitários em meio a uma diversidade considerável de crenças, costumes e etnias². Em contrapartida, há que se admitir que o respeito a essa pluralidade cultural desencadeia confrontos perceptíveis na análise dos bens patrimoniais materiais ou imateriais. Portanto, a apreensão do sentido dessa festa religiosa só é possível se não forem negligenciadas as relações entre o passado e o presente que enredam as temporalidades e os cenários da trama histórica.

As rivalidades entre as autoridades provinciais e as eclesiásticas, entre estas e os grandes proprietários, somadas às estratégias utilizadas pelos segmentos sociais menos abastados para conservarem suas práticas culturais e religiosas, constituem aspectos significativos a serem investigados, pois estão diretamente relacionados à dinâmica da festa e da cidade, cujo núcleo histórico foi tombado em 1984, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico, do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT) e reconhecido como patrimônio brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2010³.

Posto isso, opta-se por uma abordagem que prime por historicar as práticas socioculturais presentes nesses rituais e por uma interpretação que não tenda a espalmar as negociações entre sujeitos sociais com interesses distintos, mas, por vezes, convergentes. Talvez, à luz dos conceitos de “hibridismo” e de “fronteiras culturais” essa proposição se torne exequível.

Assim sendo, cabe lembrar que Nestor Canclini, em sua apreciação sobre as culturas híbridas, ratifica a postura de que os cruzamentos culturais “incluem uma reestruturação radical dos vínculos entre o tradicional e o moderno, o popular e o culto, o local e o estrangeiro” (CANCLINI, 1998, p. 241). Assinala que pensar a hibridação como um processo sociocultural permite a compreensão de “estruturas ou práticas discretas, que

existiam de forma separada”, mas podem se ajustar “para gerar outras estruturas, objetos ou práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX).

Já Stuart Hall, ao referir-se ao conceito de hibridação também o concebe como um processo, porém como um “processo” de “tradução cultural [...] agonístico” (HALL, 2003, p.74), e sempre incompleto, no qual as identidades se encontram em transição e suspensas, à espera de barganhas estabelecidas em campos de disputa pelo poder, nos quais são concebidos outros sentidos aos encontros e às práticas culturais.

As assertivas de ambos se mostram pertinentes à análise da Festa do Divino, pois, de pronto, constata-se as suas origens no catolicismo europeu e uma espécie de releitura daquele formalmente instituído pela Igreja Católica Romana; é trazida pelos portugueses ao Brasil, onde é reestruturada mediante negociações entre os sujeitos sociais que aqui passaram a viver. Mas, antes de referendar a positividade do conceito de hibridação, fundamentado na ideia das trocas culturais, há que se atentar para o fato de que esses encontros, como bem o lembra Peter Burke, apresentam as ambiguidades das misturas e a complexidade dos traços que se mesclam (BURKE, 2003). Nesse caso, eles não só determinaram as continuidades da tradição e produziram o enriquecimento dos rituais, mas, também envolveram perdas e exclusões.

Se assim for, as identidades culturais, presentes nos ritos em honra do Divino Espírito Santo não se restringem ao escol do catolicismo instituído ou do popular, mas espalha-se por meio da mobilidade das fronteiras culturais permeáveis a outras formas de manifestação da religiosidade, nas quais prevalece a esperança no porvir.

Nos limites de uma pesquisa em andamento, não se tem a pretensão de elencar a vasta produção acadêmica sobre a festa do Divino, tampouco subtrair a sua significativa contribuição àqueles que se debruçam sobre o tema. Porém, entende-se que seja necessário enfrentar os paradoxos das práticas coletivas de devoção, de modo a aprofundar os estudos sobre o patrimônio imaterial. Como não se trata de uma tarefa fácil, talvez seja mais prudente enveredar por um breve histórico de São Luiz do Paraitinga, capaz de oferecer visibilidade às comunidades devotas do Divino, observando como se dão as relações de dádiva e contradádiva no universo mítico; e procurar apreender os sentidos atribuídos pelos fiéis às experiências vivenciadas nos rituais religiosos que surgem dos anseios presentes no mais íntimo de suas almas e da tradição que alimenta o prazer de celebrar a vida.

A cidade cresce entre rezas e labores

Muito antes de ser elevado à condição de cidade, o acanhado lugarejo serrano era, no século XVIII, um dos recantos onde a população rendia homenagens ao Espírito Santo.

Era comum entre as famílias lusitanas possuírem cada qual o seu orago e quando adquiriam terras no Brasil transportavam imagens de sua devoção e as instalavam em altares portáteis, denominados oratórios. Assim que se fixavam, construíam ermidas e as nomeavam em honra do seu santo protetor (TIRAPELI, 2005, p. 17-19), desse modo foram surgindo as igrejas, inclusive aquela que viria a ser a matriz São Luiz de Tolosa, do centro histórico de Paraitinga, onde atualmente se concentram os devotos que participam da Festa do Divino.

Construir templos católicos e ofertar seu respectivo terreno aos membros do clero consistia um acordo tácito entre eles, os latifundiários e os comerciantes. Atitudes como essas eram bem vantajosas: criava-se as condições para atrair moradores e, conseqüentemente, reunir maior número de fiéis e de trabalhadores com ofício diversificado – vetores que, por sua vez, contribuíam para a formação dos povoados na circunvizinhança das igrejas.

Como assinala Tirapeli:

Detrás do ato piedoso, há a busca de fins lucrativos com a venda de terras ao redor do patrimônio, reservando o fazendeiro para si e sua família os melhores lotes. À parte o lucro com as terras, sendo o pároco ligado às famílias, promove-se um entendimento entre o clero e os comerciantes (TIRAPELI, 2005, p. 18).

Conforme acordado entre os padres, os comerciantes e os fazendeiros elegiam-se as melhores datas para a realização de festanças, inclusive os casamentos e os batizados. Nesses dias, aqueles que assim o desejassem poderiam comemorar e efetuar suas compras. No Vale do Paraíba, bem como em outras regiões da Colônia, ao “fazendeiro benfeitor” que doava as terras e edificava as capelas era facultado o direito de ser sepultado no interior da igreja ou no seu entorno, prerrogativa que reforçava o seu prestígio social e afiançava o descanso eterno para os seus espíritos. Afinal, o campo santo tornava-se ainda mais sagrado em um espaço imaculado, e ainda, demarcava muito bem as fronteiras sociais e territoriais ocupadas pelos segmentos dominantes.

Com certeza, os fidalgos da coroa portuguesa gozavam de tal privilégio, em especial aqueles considerados responsáveis por povoados prósperos ou pela fundação de cidades. Aliás, no que diz respeito a São Luiz do Paraitinga, alguns estudiosos destacam que o local teria se tornado povoado em 1769, outros afirmam que nesta data teria sido reconhecido como cidade⁴. Mas consta dos documentos da Prefeitura Municipal que o local teria se transformado em vila nos primeiros meses de 1773, com o apoio do governador, capitão-general D. Luís Antonio de Souza Botelho Mourão e, posteriormente, elevada à condição de cidade em 1857⁵.

A despeito dessa anódina celeuma⁶, interessa a esse estudo palmilhar dados indicativos que possibilitem a compreensão de como se formaram as comunidades que organizavam as festividades religiosas em honra do Divino na região do Vale do Paraíba. Sabe-se que, inicialmente, as margens mais estreitas do Rio Paraitinga serviram de entreposto aos tropeiros e bandeirantes – homens dispostos a capturar indígenas e a encontrar ouro, prata e pedras preciosas nos rincões da Província de São Paulo. A propósito, os locais de pouso ou das paradas destinadas ao registro, pedágio e fiscalização de mercadorias, locados nas grandes propriedades determinaram a maior parte da fundação das vilas⁷. Se elas fossem serpenteadas por rios como ocorria em São Luiz do Paraitinga, maiores seriam as suas chances de se tornarem núcleos populacionais, uma vez que favoreciam o comércio fluvial, o transporte e o deslocamento de pessoas ou simplesmente figuravam como pontos adequados à travessia.

Nos primeiros tempos, a agricultura de subsistência (feijão, mandioca, milho e cana de açúcar) e a expansão das lavouras de algodão e café propiciaram um momentâneo desenvolvimento ao lugarejo que, anos mais tarde, voltaria efetivamente a crescer em função da economia cafeeira. Aos poucos São Luís do Paraitinga, além de produzir certa variedade de gêneros agrícolas, tornou-se um centro de abastecimento das tropas que transportavam o café do Vale do Paraíba para o litoral.

A riqueza das famílias da região perdurou por poucas décadas. Na passagem do século XIX para o XX, “a economia do município caracterizava-se muito mais pela produção de gêneros alimentícios básicos [...], do que como produtora concorrente de café no Vale” (LOPES, 2007, p. 126). A decadência econômica não tardou, ela

[...] se consolidou definitivamente a partir dos anos 20 do século XX, com o deslocamento da produção de café para a região Oeste do Estado de São Paulo e o esgotamento do solo, em virtude da forma predatória de cultivo empregada. As grandes fazendas de monocultura e escravistas fragmentaram-se, em um primeiro momento devido ao sistema da herança divisível; depois foram os próprios herdeiros que se incumbiram de negociar a sua parte (LOPES, 2007, p. 126).

A partir das décadas de 1930-1940, o valor dessas terras baixou e acabou atraindo interessados do sul de Minas Gerais que introduziram as atividades pecuárias e mantiveram a tradição de erguer igrejas. Em 1950, iniciou-se a obra da Capela Santa Cruz, agregadora de famílias devotas dos Santos Reis Magos e da Santa Cruz⁸.

Certo é que, desde o início, as paragens no entorno do Rio Paraitinga prosperavam com a edificação das capelas, as quais, por sua vez, catalisavam as festas religiosas sempre patrocinadas pelos benfeitores – aspecto que a princípio estaria em consonância com a hipótese inicialmente levantada nessa reflexão, pois explicaria a estrutura

organizacional, os choques de interesses e a constituição de hierarquias entre os participantes das festas. A distinção entre os saberes sagrados, os afazeres prosaicos e a condição socioeconômica dos fiéis constituem uma das características das festividades sacralizadas desde os tempos da colônia, costume que se manteve inclusive nas homenagens ao Divino, em São Luiz do Paraitinga.

Essa pista torna relevante a observação atenta dos sentidos atribuídos pelos sectários das celebrações em tributo ao Santo Espírito, sugere que as formas de organização da festa e sua estrutura protocolar possam colocar em evidência algumas práticas diretamente articuladas aos valores socioculturais e às fronteiras simbólicas do poder presentes na sociedade brasileira.

Se, entre o final do século XVIII e início do XIX, esses rituais apresentavam traços significativos do catolicismo lusitano, aos poucos adquiriram características próprias de uma releitura resultante do hibridismo cultural e religioso entre os colonizadores portugueses, os africanos, os indígenas e os seus descendentes nascidos no Brasil. De todo modo, no período da festa em Paraitinga, intensificavam-se as interações entre os fiéis brancos e os senhores devotos, e entre os escravos e os pobres livres, todos aparentemente se uniam no anseio de agradecer as bênçãos recebidas, renovar seus votos e cumprir penitências. Porém, enquanto uns penhoravam a sua gratidão ao Divino ou aos santos que representavam o êxito das colheitas e clamavam a Ele que “evitasse as intempéries, granizo, geadas e até mau olhado” (ARAÚJO, 1949, p. 81), outros louvavam aos negros bem-aventurados como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, rogando-lhes proteção no seu dia a dia e, quiçá, a sua liberdade.

Nessa linha interpretativa, torna-se relevante observar os protocolos da Folia do Divino e apreender como se dão as relações de dádiva e contradádiva, nessa circunstância.

Os cerimoniais em tributo ao Santo Espírito

No século XIX, as datas de realização da Festa do Divino Espírito Santo em São Luiz do Paraitinga, coincidiam com o período da sementeira de grãos e de poucas chuvas – um clima propício à efetivação de comemorações ao ar livre que incluíam a ritualização de crenças, a comensalidade⁹ e as manifestações de fé de toda a gente. No entanto, esta conformação alterou-se com o passar das últimas vinte décadas, diante das transformações atinentes aos ciclos econômicos, ao manejo inadequado do solo e da ocupação das várzeas do Rio Paraitinga – aspectos que elucidam os relatos de viajantes e as correspondências de padres comentando os alagamentos da parte baixa da cidade, como por exemplo, o ocorrido em dezembro de 1863¹⁰.

Dos preparativos à sua concretização, os festejos incluíam uma série de protocolos a serem seguidos no decorrer do ano, com o objetivo de que transcorressem da melhor forma as procissões e rezas do terço, entremeados por cavalhadas, rodas de jongo, congadas, moçambiques, dança das fitas, paus-de-sebo e cantorias. Entre um labor e outro do cotidiano, várias pessoas se ocupavam dos afazeres do folguedo, das atividades prosaicas às mais sacralizadas.

As comemorações em honra do Divino normalmente se iniciavam, como se afirmou anteriormente, no dia de Pentecostes: referência ao quinquagésimo dia depois do sábado da semana da Páscoa cristã. Acreditam os fiéis que “de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa” onde estavam os apóstolos de Cristo. “E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem”.

Essa manifestação de Deus, narrada no Ato dos Apóstolos¹¹, referenda o poder fantástico manifesto por meio do controle sobre elementos da natureza (o vento e o fogo) e delimita as fronteiras imaginárias e territoriais da força transformadora de Deus sobre os homens, bem como a necessidade de que eles se submetessem aos seus desígnios¹².

A alusão ao fato de que os discípulos de Cristo teriam ficado repletos do Santo Espírito e, nessa circunstância, passaram a se expressar em diversos idiomas, materializa a fé naquele que tudo pode. O simbolismo do milagre fundamenta, do ponto de vista dos fiéis, o sentido da celebração, motivada tanto pelo reconhecimento das supostas bênçãos alcançadas, quanto pela expectativa do atendimento de novas promessas. Ambos os sentimentos justificam o dever de render periodicamente gratidão ao Divino, para tanto, os fiéis se organizam em grupos.

Um desses grupos é o de foliões, constituídos basicamente de seis figuras principais, mas esse número de pessoas pode variar de um ano para o outro, ou de acordo com região onde se realiza. Em Paraitinga o “alferes” sai à frente, sendo incumbido do traslado da bandeira, posto de prestígio, comumente assumido pelo “festeiro” ou “imperador”, ou seja, pelo organizador administrativo da festa; na sequência seguem quatro músicos, dois tocadores de viola (mestre e contramestre), um percussionista de caixa (contralto) e outro de triângulo (tipi); por fim, vai o “cargueiro”, responsável por angariar as “prendas” doadas pelas comunidades¹³.

Os seis integrantes, ao visitarem as residências, cumprem um protocolo recorrente: o alferes ocupa posição destacada, os músicos tocam e cantam uma ária para cada ocasião: na chegada, no momento do peditório e no final para penhorar a gratidão do grupo às famílias que os recebem (SANTOS, 2008, p. 107-108). Os anfitriões, por sua vez, também seguem as formalidades, cabe à dona da casa receber a “santa bandeira” e atrelar fitas

coloridas ao seu mastro e, em sequência, oferecer aos membros da família para que seja beijada, num ritual de louvor ao Divino. Enquanto isso, os foliões retomam a cantoria, o dono da casa entrega a prenda e a sua esposa passeia com a bandeira pelo interior casa, adentra cada um dos seus ambientes para que sejam abençoados.

Nos meses que antecedem a festa, os foliões assumem uma função primordial, qual seja a de preservar os símbolos que representam o Espírito Santo e peregrinar no perímetro rural de São Luiz do Paraitinga, nos distritos do município e nas cidades vizinhas como Cunha, Lagoinha, Natividade da Serra, Taubaté, entre outras, para arrecadar prendas e motivar os devotos a se prepararem para o grande encontro de louvação ao Divino.

Os elementos simbólicos como a “bandeira”, a “santa coroa”, a “pomba branca” e o “cetro” representam a realeza da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, sua benevolência e compaixão. Os foliões e aqueles que os acompanham personificam os pecadores arrependidos e dispostos, simultaneamente, a aproximar o Santo Espírito das comunidades onde habitam e prestar homenagens ao Divino. Por esta razão, vestem suas indumentárias, adoram os símbolos que o representam, tocam cânticos animados e dançam alegremente. Eles oram por meio de suas expressões corporais e alegorias.

A bandeira é confeccionada com tecido rubro e adereços dourados, encimada por uma pomba branca, às vezes, prateada. Os tons de vermelho desse artefato simbolizam o fogo que se refere à forma pela qual o Espírito Santo se manifestou aos apóstolos e à Virgem Maria no cenáculo, conforme narrativa bíblica. No seu mastro são ostentadas fitas coloridas que vão sendo acrescentadas à medida que ela vai passando de casa em casa.

Os cânticos em louvor ao Espírito Santo e aos veneráveis São Benedito e Nossa Senhora do Rosário adquirem destacada importância social nessas formas de manifestação da religiosidade, pois reavivam a fé e o entusiasmo das comunidades no decorrer do ano. As músicas estão presentes durante todo o tempo dedicado aos preparativos da festa; seus temas se adequam a cada situação: do recolhimento das prendas nos giros dos foliões às novenas, procissões, missas e também nos demais rituais festivos.

Já o oratório oficial, denominado “Sala do Império” é uma referência emblemática para os fiéis luizenses. O maior e mais adornado deve ser aquele disposto na residência do responsável pela festa (o imperador), neles são depositados os ex-votos – alcunha doura atribuída ao testemunho material e agradecimento público aos santos de predileção pessoal que atenderam aos pedidos de seus fiéis¹⁴.

Na imagem abaixo, observa-se elementos habitualmente encontrados na Sala do Império:



Figura 1- Sala do Império – São Luiz do Paraitinga
Fotografia de Tom Villanova
Data: maio de 2009

Como se pode observar, esse oratório recebeu ornamentos com insígnias douradas (bordados, fitas) e veludo vermelho (cor e textura das vestes da realeza). As flores e demais enfeites são todos em reverência ao Divino. A coroa, que representa a sua presentificação entre os fiéis, é destacada por suas dimensões e centralidade da sua disposição em relação aos demais artefatos. O manto roxo lembra a paixão de Cristo, símbolo da penitência e da escuridão da noite, propícia às vigílias e peregrinações dos devotos, como demonstração do arrependimento dos seus pecados.

A baixa iluminação no ambiente e o brilho da luz na sustentação da coroa reforçam o contraste claro/escuro, criando a atmosfera adequada à reflexão. As pombas dispostas à frente e na mesma direção da coroa remetem às passagens bíblicas que antecedem a manifestação do Santo Espírito; além disso, as aves brancas representam a pureza e um elo de ligação entre a terra (fronteira territorial dos humanos) e o céu (espaço do sagrado, dos santos e das divindades).

O uso intenso das cores em questão é frequente nos oratórios menores montados nas outras casas que acolhem os foliões do giro para reza dos terços. Eles podem ser plasticamente mais simples, mas também recebem ex-votos, como cartas com pedidos e agradecimentos, velas, fotos de parentes e amigos que se encontram enfermos ou não puderam estar presentes na ocasião.

A prática de generosa distribuição de alimentos é uma tradição presente em inúmeras festas populares, nesse caso o “afogado” representa a “comida consagrada”, ou seja, a “hóstia do povo” (SILVA, 2009, p. 94). O prato, preparado com as prendas recolhidas pelos foliões, mistura a carne bovina bem temperada com os insumos verdes, os legumes coloridos e os tubérculos (dependendo da região). Ele é cozido lentamente em panelões aquecidos em fogões a lenha, armados com tijolos de barro, cerca de 90 cm do chão.

Os recipientes utilizados no feitiço do prato possuem cerca de um metro de diâmetro e 60 cm de profundidade, trata-se de uma espécie de caçarola de ferro com quatro alças, cujo tamanho oferece uma dimensão da abundância almejada por todos os devotos e a benevolência do Divino que, providencialmente, garantiu solo fértil e temperaturas adequadas ao plantio, às fartas colheitas e aos bons pastos para as “criações”, ou seja, para os rebanhos de bovinos, suínos, entre outros animais.

O antigo costume de ofertar os alimentos que nutrem a alma e o corpo, somado ao de doar a si mesmo e o seu tempo para os afazeres das cerimônias em tributo ao Espírito Santo, representa para os devotos a redenção momentânea dos seus pecados e reascende a esperança na chegada de uma nova era, na qual haveria igualdade, prosperidade e abundância para todos.

A intenção dos fiéis retribuírem as benesses recebidas envolve o trabalho coletivo e individual em um circuito de “dádiva” e “contradádiva” que caminham lado a lado – aspecto que, do ponto de vista de José Reginaldo Santos Gonçalves e Márcia Contins, gera “simbolicamente uma relação permanente com o Espírito Santo” (GONÇALVES, 2008, p. 79). Esse tempo, conforme os autores, é

[...] fortemente demarcado por meio de uma série de alterações espaciais, comportamentais, emocionais, fisiológicas, usos de objetos materiais e que vêm estabelecer simbolicamente uma delicada e progressiva separação em relação a um tempo cotidiano, um tempo profano, voltado para atividades mundanas (GONÇALVES, 2008, p. 74).

As percepções das fronteiras culturais, temporais e territoriais tornam-se diferenciadas, pois ocorrem relativas trocas entre os próprios fiéis (esposos e esposas, padrinhos e afilhados, familiares e amigos), e entre eles e o Espírito Santo representado especialmente na coroa e na bandeira. As relações de dádiva e contradádiva tornam as mediações entre os devotos e o clero desnecessárias, pois os contatos com o Divino se dão noutra plano – aspecto que desagrade o clero, rejeitado na sua função primordial de intercessor entre Deus e os pecadores.

A dinâmica e a função dos espaços privados e públicos também se alteram: as residências são preparadas para acolher o visitante ilustre, transmutado nos símbolos acima

referidos. As igrejas e o núcleo histórico são adornados para receber todos que aguardam o início dos rituais religiosos e o tempo da consagração, o da meditação e o de se alinhar à procissão do Divino. Do mesmo modo, os locais de tráfego de automóveis dão lugar aos grupos de dança que vão se apresentar e à multidão que vem em busca de graças e da renovação de promessas.

A reverência ao sagrado se materializa no respeito distintivo dedicado à recepção da Bandeira. A ela são devotadas todas as honrarias e candidamente Ihe é reservado o mais prestigiado lugar da residência. A Sra. M. H. M. (76 anos), orgulhosa por ainda continuar recebendo a Bandeira em sua casa, afirma que manterá a tradição até a morte. Ela monta o seu oratório no lugar privilegiado da sala de visitas, após a reza do terço serve aos foliões do Divino, como fazia na mocidade, o costumeiro “café com paçoca”. Acompanhada pelos filhos P. I. M. J. e M. A. M. C., relembra, durante a entrevista, que ela e a filha faziam uma limpeza impecável e enfeitavam toda a casa para receber a Bandeira do Divino:

A gente ajeitava o altazinho e colocava flor fresca, apanhada dos canteiros de casa e dos vasos de rosa, cravo, copo-de-leite, samambaia. Hoje não posso mais cuidar do jardim, mas a Cida compra as flores mais bonitas da feira! Era e continua sendo um dia feliz, mas de muita oração¹⁵.

Esta acolhida expressa a devoção dos fiéis que acreditam estar recebendo em seus lares o próprio Espírito Santo. Para tanto, seguiam cuidadosamente todos os protocolos dos rituais. Do ponto de vista da Sra. M. H. M. “havia muito respeito” e transitar à frente da Bandeira sem Ihe render os devidos tributos, ou seja, sem ao menos fazer um sinal da cruz ou uma genuflexão, era algo repudiável. Como bem o lembra João Rafael C. C. dos Santos, esta continua sendo uma atitude considerada desrespeitosa em relação “ao símbolo, mas, sobretudo, àquela comunidade identificada pelo culto ao Espírito Santo” (SANTOS, 2008, p. 108).

As lembranças do filho primogênito da Sra. M. H. M. ratificam, por meio da história da “surra do Zezinho”, a reverência que cabia aos devotos e seus familiares. Por esta razão, P. I. M. J. pede para a mãe lembrar o episódio que envolveu seu irmão. Um tanto constrangida ela revelou: “Isso não é coisa prá ficar lembrando filho”. Mas, por certa insistência do filho, relatou: “O meu falecido marido Pedro, sabe, ele era severo com as crianças e chegou a bater de cinta no nosso filho do meio, que Deus o tenha em bom lugar, falecido de acidente, ano passado”¹⁶.

Ela se emociona, silencia e chora, porém logo se recompõe e continua:

Zezinho era um piá bonito que só vendo, né Cida? Mas era um moleque atentado! Num dia de reza durante o giro da bandeira, ele corria de um lado para o outro com os primos pela casa, então se esqueceu de fazer o sinal

da cruz na frente da Bandeira. Meu marido foi ficando vermelho, foi ficando nervoso [...] Quando a reza terminou e todos foram prá casa da vizinha, Dona Antônia, ele tirou o cinto das calças e levou o menino pro quarto. Eu fiquei com pena, mas não interfeiri, naquele tempo a gente respeitava muito o marido. Além disso, Zezinho tinha dado motivo. Os outros irmãos, a Cida e o Júnior, ficaram assustados e só ouviram o choro do irmão bem quietinhos. Nunca mais eles esqueceram dessa surra¹⁷.

O filho P. I. M. J. , um tanto arrependido por provocar o choro da mãe, rapidamente retoma a fala:

Meu pai era muito rigoroso, é verdade, porém era devoto fervoroso do Divino. Ele não admitia que ouvíssemos música, fizéssemos barulho ou brincássemos nos dias da reza do terço aqui em casa. Ele era religioso mesmo e queria nos ensinar esses valores. Meu irmão José Isidoro era levado, coisa de criança. Já, eu era o mais velho e sempre acompanhava o nosso pai, P. I. M. nas peregrinações, nos giros do peditório e nos terços. Eu me lembro ainda de algumas cantigas que entusiasmavam o povo que acompanhava o giro, os terços e as procissões [...] mas não vou cantar, posso recitar uns versos [...] 18.

A reza dos terços e de novenas, realizada nas casas da população urbana, nos sítios e fazendas dos arredores, normalmente era gerenciada pelas irmandades do Santíssimo e de São Benedito, responsáveis pela preparação das procissões que circulavam pelas principais ruas do centro histórico, em particular nas calçadas de pedras lavradas. Estas irmandades, quase sempre, se uniam aos seis foliões que percorriam o perímetro urbano e rural, e também, os municípios mais próximos para arrecadar prendas, consumando o “peditório”¹⁹.

Os festejos tinham a periodicidade de dez dias²⁰, mas reuniam um contingente significativo de pessoas no último fim de semana. No sábado e no domingo, a praça Dr. Oswaldo Cruz, no Centro Histórico, permanecia repleta de fiéis vindos de toda a região do Vale do Paraíba, inclusive as companhias de dança de jongo, congada, moçambique, bem como as equipes que realizam a cavalhada, representação inspirada nas celebrações realizada na Europa.

A cavalhada encena os confrontos entre dois grupos de cavaleiros (na sua maioria declarados católicos) que surgem na arena armados com lanças e montados em seus animais, numa referência aos combates que envolviam cristãos e mouros, liderados por Carlos Magno. Enquanto os primeiros usavam trajes azuis, os outros se vestiam de vermelho, mas ambos tinham suas indumentárias complementadas por fitas coloridas e outros enfeites. Em Paraitinga, a cavalhada passou a ser realizada no campo de futebol na periferia da cidade (Distrito de Catuçaba), no último domingo da festa e, por vezes, também no primeiro sábado.

Sobre isso, Pedro Isidoro Munhoz, declara:

Hoje pessoas de muito longe vêm prestigiar a nossa festa. Muitos filhos de alferes, mestres e percussionistas, como eu, quando se tornaram jovens foram estudar em São Paulo e só voltam na época da festa para participar da procissão principal e para assistir a cavalcada. Eu e o Ney da Dona Antônia, lembra mãe? Nós sempre lutávamos no grupo que atacava os mouros. Era vitória certa! Ora, que jovem gostava de perder uma batalha, mesmo que fosse uma espécie de teatro? Para nossa família, a festa é sempre um momento de louvor ao Divino. É isso que procuro passar para os meus filhos: o respeito e a fé no Santo Espírito que rege as nossas vidas²¹.

Participar da cavalcada, como relata P. I. M. J., para os jovens, consistia uma “santa diversão” colocada a serviço do Divino e implicava a construção e consolidação de redes de sociabilidades. A princípio, demarcavam claras fronteiras entre os segmentos sociais, talvez, até certo *status*, uma vez que os rapazes eram escolhidos por suas “virtudes” e “insígnias egrégias”. Algo que será característico também no Brasil: os líderes das equipes eram portugueses, em geral, com algum vínculo, mesmo nos mais distantes graus de parentesco dos fidalgos (quiçá, dos nobres). Mas, quando necessário incluíam-se entre as equipes, descendentes lusitanos nascidos aqui. Já os grupos de congada, jongo e moçambique contavam predominantemente com a participação dos negros e demais afro-descendentes. Esta era uma das maneiras dos colonizadores e demais desterritorializados manterem suas conexões culturais e identitárias com seus compatriotas ou clãs, expressas nas práticas de devoção, danças, batuques e desafios verbais que mesclavam tributos aos santos cristãos e às entidades africanas.

Após a abolição da escravidão, as “confrarias” de afro-descendentes, proibidas pelos poderes instituídos, mas dissimuladas sob a tutela das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário ou de São Benedito iriam desempenhar funções cruciais na manutenção dos folguedos em honra do Divino. Considerando-se a hipótese de que essas entidades seriam relevantes no processo de “tradução cultural” e do “hibridismo”, conforme a conceituação sugerida por Stuart Hall e Peter Burke, respectivamente, seria possível afirmar que elas viabilizariam os “encontros entre as culturas”, desvendados na ritualização conjunta dos cultos católicos e afro-brasileiros? Talvez, esses encontros tenham implicado a conquista de novas fronteiras territoriais, simultaneamente, públicas e privadas. Porém, a circulação pelas ruas e o adentrar nas moradias garantiram aos sujeitos sociais tal conquista?

Entre crenças e louvores: contendidas acadêmicas e embates políticos

O culto ao Espírito Santo se instituiu no Brasil, concomitantemente à ocupação dos territórios da “Terra de Santa Cruz”. A Igreja católica admite que, em meados do século XVI, essa celebração teria sido trazida pelos portugueses para colônia recém-conquistada, porém, tanto cá na colônia como lá na metrópole a sua origem esteve atrelada à religiosidade popular²². Por certo, a Festa do Divino se mostrava cindida em duas partes – a sagrada e a profana –, contudo, como sugere Peter Burke e Homi Bhabha, poder-se-ia questionar que essas fronteiras se mesclariam, pois são permeáveis e os limites entre uma e outra são tênues?

A documentação levantada evidencia constantes embates entre os homens do clero e os leigos, logo, a abertura das festas, quando não ocorriam desentendimentos, contava com missas oficiadas pelo vigário da paróquia local e a organização de alvoradas, procissões, novenas e reza de terços, ainda que restrita às pessoas ligadas à Igreja, como os membros das irmandades. Essas peculiaridades da celebração se mantiveram até os dias atuais, no entanto, caberia indagar: A fé e a folia, tomadas como baluartes da conciliação ou da emblemática seiva, seriam capazes de impulsionar as mobilizações populares, conseguiriam diluir os conflitos emanados das diferenças socioculturais entre os participantes dos tributos ao Divino Espírito Santo?

Por certo que não, logo, há que se estar preparado para driblar as ardilosas armadilhas impregnadas nas perspectivas simplórias, não raro, cristalizadas na literatura especializada, segundo as quais, os grupos minoritários e/ou mantenedores da cultura popular e de tradições centenárias seriam blocos homogêneos²³. As mobilidades das fronteiras culturais, distintas no tempo e no espaço, contradizem tais pressupostos, embora poucas pesquisas sobre as homenagens dos luizenses ao Espírito Santo tenham conseguido escapar desses jargões acadêmicos, em especial, daqueles que as tomam “apenas” como manifestações folclóricas²⁴.

É possível que esta ocorrência esteja articulada à compreensão distorcida da acepção do termo folclore – do inglês *folklore*. Para aqueles que comungam da ideia de superioridade da civilização ocidental, tal conceito estaria circunscrito ao conjunto de superstições de comunidades baldias, apregoado por meio de crenças no fantástico, lendas, costumes, provérbios e demologias²⁵. Em outras palavras, se resumiriam aos fenômenos considerados decorrentes da prática de sortilégios, logo, da “ausência” de conhecimento.

Os estudiosos que tendem a desqualificar a diversidade cultural e a atribuir supremacia às práticas dos “homens letrados” acabam referendando a ideia de que as tradições religiosas populares, quando se mesclam ou se distinguem do catolicismo oficialmente instituído, resultariam da ignorância e das credices de comunidades étnicas ou de contingentes populacionais residentes na área rural. Estas inferências, quase sempre, partilhadas pelo clero, reforçam as construções discursivas pautadas pela dualidade entre

civilização/barbárie, cidade/campo, progresso/atraso. Enfim, perspectivas que, em última instância, recaem também sobre as abordagens que valorizam apenas os conhecimentos expressos pela linguagem textual e os sobrepõem aos transmitidos por meio da oralidade como, por exemplo, os casos contados de uma geração a outra, os provérbios, os cânticos e os desafios travados entre as companhias afro-brasileiras de jongo²⁶, cuja característica é justamente reiterar as crenças nos ancestrais e nos poderes da palavra, usando nas rodas linguagens metafóricas com referências ao cotidiano, envolvendo o canto e a dança, marcados pela sonoridade de instrumentos de percussão.

Retomando-se a questão da diversidade, parecem infundados os argumentos que insistem na noção de unidade entre os grupos que preservam referenciais culturais tradicionais, como aqueles devotados ao Santo Espírito. A observação atenta da atuação de tais grupos torna perceptíveis os embates performáticos e os choques de interesse entre os sujeitos que interagem nessas festas. Aliás, as rivalidades não se limitam às confrontações entre as equipes da Cavahada, de Jongo, Moçambique e Congada, mas, também, entre eles, o clero e as elites. Estes dois últimos disputam a liderança do evento, em função do poder político e das vantagens que o prestígio social pode lhes proporcionar, enquanto os demais lutam para conquistar espaços e adquirir visibilidade.

Mais um aspecto a ser lembrado diz respeito ao fato de que, antes do término da festa, eram escolhidos os responsáveis por organizar aquela que se realizaria no ano seguinte. Talvez caibam aqui ponderações sobre a estrutura organizacional da própria festa: desde o início, os festeiros e administradores dos festejos normalmente eram os grandes proprietários de terras ou membros do clero. Essa dinâmica, por um lado, unia os “luizenses” e criava redes de sociabilidades duradouras; e por outro, colocava em evidência a notoriedade conquistada por aqueles que seriam nomeados “Imperadores do Divino”, aclamados pelas comunidades que viviam nas proximidades das barrancas do Rio Paraitinga como indivíduos virtuosos.

Na atualidade, um grupo seleta de pessoas continua assumindo as incumbências do festeiro, na medida em que são reconhecidos por sua retidão ou possuam rendimentos que os capacitem a arcar com gastos inerentes à sua função ou encargo. Assim, as autoridades políticas municipais (vereadores, prefeitos), padres ou membros de segmentos mais abastados tornam-se candidatos rivais em potencial.

A competitividade entre os participantes da Festa do Divino também pode ser constatada em outras situações, como na ocasião em que um dos vigários da Matriz São Luiz de Tolosa e um mestre da Companhia de Moçambique eram entrevistados por jornalistas, contratados pela emissora filiada da Rede Globo, no vale paraibano, provavelmente em 2006 ou 2007²⁷. Um dos líderes da Irmandade de São Benedito, quando

indagado sobre a participação deles na celebração, afirmou que existia certa hierarquia a ser respeitada:

Nois sempre participa do giro, da arrumação da saída da procissão, as veiz, ajuda na missa quem é da comunidade da matriz. O padre sai na frente, depois os ministro da igreja e pessoas importante. Nois saímo mais ou menos no meio da procissão e o povo da companhia, quando eles aparece, se misturam com a turma das comunidades e os turista²⁸.

Perguntado ao grupo se havia desavenças entre as irmandades, as companhias e o clero, e também, se eram boas as relações entre eles e os grupos de congada, de jongo e de moçambique, sagazmente um dos senhores afirmou que “sim”²⁹. Mas, sem muita convicção, passou a palavra para outra pessoa com a expressão: “fala Seo Zé”. No decorrer da conversa, este acabou sendo interpelado por um jongueiro que disse sentir certo menosprezo dos padres e beatas das irmandades em relação a companhias. Na sequência, outras pessoas se manifestaram e uma delas relatou que testemunhou “várias coisa errada”:

No ano passado ou no anterior (coça a cabeça), tudo mundo tava reunido na praça Oswaldo Cruz, lá no centro, porque a TV Vanguarda foi filmar a festa, pra passar no jornal [...]. Eu vi o padre que tava dando entrevista mandar o nosso mestre sair de lá. Mais ele não saiu, uma mulher da TV falou pra ele ficar e mostrar como era o moçambique, falar pra que servia os bastão, os enfeite da roupa e os paiá. Acho que o filho da Tininha gravou, mas não sei certo³⁰.

Supõe-se, então, com base nesse depoimento, que enquanto o padre procurava explicar os aspectos sacros da celebração, ganhando espaço na mídia televisiva, o referido mestre demonstrava passos de sua coreografia, porém, o primeiro, não pretendia dividir a cena com o segundo³¹.

Outro caso que reitera o desejo de projeção social e demonstra a rivalidade dentro e entre os grupos pode ser exemplificado na narrativa da “preta Tereza” quando, certa feita, ela que se intitulava “rainha”, descreveu o êxito de seu bailado. Tratava-se dos festejos de 1944, ano em que “até o delegado tinha dado ponto na dança”, ou seja, havia comparecido na apresentação realizada durante a Festa do Divino. Segundo o que ela relatou para Lavínia Costa Raymond, a autoridade “tinha gostado tanto da rainha que a presenteara com um vestido de seda branca” – tema que foi alvo de comentários mordazes sobre a beleza da negra e a sua suposta intenção de seduzir a autoridade policial³².

No Brasil, apesar da reconhecida pluralidade étnica e cultural se impôs, no entanto, as crenças e práticas afro-brasileiras foram, e ainda são, combatidas ou renegadas. A participação das congadas, jongs e moçambiques nas festas em tributo ao Divino, não raro, gerava dissabores ao clero e demais administradores da festa, defensores do

catolicismo mais conservador. Em diferentes momentos, os padres demonstraram aversão à cultura afro-brasileira e às comemorações em tributo a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, e ainda, alegavam que os costumes dos moradores dos bairros rurais deformavam a religião católica por ignorância ou superstição. A crítica das autoridades religiosas incidia, sobretudo, na estrutura ritualística das festas que mantinham os andores em honra aos santos negros nas procissões, as peregrinações, as cantorias, os beijamentos das bandeiras e os adornos com fitas coloridas nos mastros (TOLEDO, 2001, p. 20).

Todavia, em alguns episódios, acirrados desentendimentos entre os padres e os foliões chegaram a resultar na suspensão da festa. O padre italiano Natalino Ignácio Gióia, recém-chegado em Paraitinga, em 1912³³, ao alegar “falta de respeito ao sagrado” extinguiu a Festa do Divino do calendário religioso local entre 1913 e 1943. O sacerdote condenava as danças das fitas, os grupos de jongo, a congada, o moçambique, e ainda, a distribuição do “afogado” – tomada por ele como “farra” tal qual as danças³⁴.

O mesmo sacerdote entrou em desavença com alguns devotos quando resolveu retomar as homenagens ao Santo Espírito, na época da colheita. Assim, em 1947, a tradição de realizar a festa cinquenta dias após a Páscoa, como relata Alceu Maynard Araújo (ARAÚJO, 1949, p. 81-82), foi colocada em xeque pelo próprio Monsenhor Ignácio Gióia, que optou por seguir o calendário cíclico. O mesmo eclesiástico que havia suspenso a festa e suas folias tempos atrás, no ano supracitado, atuou como o festeiro, ou seja, como o administrador da celebração, causando a indignação de parte da população mais conservadora que preferia seguir o calendário litúrgico oficial. Araújo salienta:

Em 1947 a festa do Divino foi realizada em São Luiz do Paraitinga de 19 a 24 de agosto, prevalecendo então o calendário agrícola. Foi sem dúvida uma bela festa, assim julgamos, embora nossa opinião tenha discordado de vários antigos moradores da “Imperial cidade de São Luiz do Paraitinga” (ARAÚJO, 1949, p. 81).

Há que se considerar as cizânias existentes entre os padres da região e as autoridades eclesiásticas e políticas, tanto em relação à proibição do “peditório”, quanto ao destino a ser dado às prendas arrecadadas durante o giro. Os padres das capelas menores indagavam se elas deviam permanecer nas freguesias ou ser enviadas para a Igreja Matriz de São Luiz de Tolosa³⁵ – contrariando os seus superiores. Se, por um lado, essa indagação levantada pelo vigário da Capela de Lagoinha, em meados de 1872, colocava em evidência choques de interesses locais; por outro, indicava a existência de insatisfações por parte do clero quanto à proibição do “peditório”, imposta desde os tempos da Colônia.

Ao relembrar um dos alagamentos ocorridos na região em 1863, o vigário supracitado teria dado a entender que tal fenômeno tinha sido uma manifestação do Santo

Espírito contra o desagravo do delegado de polícia, responsável pela detenção do “grupo de foliões do Divino” que “esmolava pelas ruas da cidade sem a devida autorização”. Segundo a argumentação do padre, o súbito aumento do nível das águas do Rio Paraitinga atingira justamente o “edifício da cadeia”, que ficara totalmente destruído, em uma indireta alusão às possíveis punições imputadas pelo Divino aos ímpios ou incrédulos³⁶.

A crença de que as enchentes seriam um castigo de Deus reaparecem nas explicações dos cristãos (católicos ou evangélicos) para a ocorrência da destruição do Centro Histórico da cidade, em janeiro de 2010. Elas são justificadas, no entendimento deles, como resultado da devassidão carnavalesca que afastou o “povo” dos “ensinamentos de Deus” e os fez submergir às “festas mundanas”. Embora o engenheiro Jairo Borriello avalie o “desastre” por uma perspectiva técnica, admite que algumas “coincidências reforçam a versão religiosa” e destaca dois exemplos: 1) uma das residências “ter sido destruída pelas águas e apenas uma parede, a única com crucifixo pregado, ter resistido”; 2) “as imagens de santo [...] sendo encontradas de pé”. Borriello ressalta, ainda, durante entrevista publicada pela *Folha de S. Paulo*: “isso é fato” e “ajuda a aumentar esse sentimento” místico³⁷.

Assim, o motivo do desabamento da Igreja Matriz, erguida no século XIX, seria tomado como “um claro recado”: as orgias que tomaram conta das cidades de Sodoma e Gomorra se repetiram em Paraitinga. A moradora Bruna Aparecida da Silva (23 anos) argumentou: “Vai mais gente à Festa do Saci do que à Festa do Divino, que é a festa do padroeiro”, disse a cozinheira. O agricultor João Rangel dos Santos (67 anos), pai de um rapaz que foi soterrado, assinala com indignação: “Tem que fazer festa para Deus, não para o outro lado. Saci é do outro lado, da esquerda, não é não?”. As menções feitas ao personagem folclórico Saci Pererê podem ser interpretadas como variante indígena do “príncipe das trevas” ou como “demônios dos ares” na versão católica, denominação atribuída a eles pela teologia, que os define como “anjos de perdição [...] que escolheram um meio termo não tendo sido imediatamente aprisionados no inferno”, permaneceram entre os seres humanos, praticando “pequenos males à espera de serem precipitados definitivamente no abismo de fogo no Dia do Juízo Final”³⁸.

Cumprido salientar que as evidências levantadas até aqui sugerem a hipótese de que as regulares mostras coletivas de devoção ao Santo Espírito desafiam convenções longevias do catolicismo instituído, mas, simultaneamente, as reafirmaram quando esses argumentos interessam a determinados segmentos sociais ou aos grupos religiosos que, por meio de discursos que remetem à eterna luta entre o bem e o mal, referendam o temor das forças fantásticas capazes de agir sobre o curso normal da natureza.

Se assim for, ainda caberia indagar: os tributos coletivos devotados ao Divino Espírito Santo contribuiriam para a modulação das práticas sociais em São Luiz do

Paraitinga? Se tais suposições forem consideradas, seria possível deduzir-se que a crença no Divino corroborou para o deflagrar de transformações que teriam se processado tal qual o compasso binário dos cânticos cadenciados em honra Dele ou de acordo com ritmo dinâmico das coreografias afro-brasileiras, marcadas pela regularidade acelerada da sucessão de sons fortes e fracos da percussão?

A complexidade dessa hipótese, sem dúvida, torna-se muito atrativa ao pesquisador, mas implica o investimento em diligências capazes de oferecer indicativos sobre o cotidiano dos luizenses. Para tanto, faz-se necessário, evitar as abordagens nas quais predominam visões simplórias sobre os modos de viver nas pequenas cidades. E, em especial, aquelas construções discursivas que se pautam pela perspectiva de que um centro histórico “se assemelha a um vilarejo perdido no tempo” e seus moradores constituem uma comunidade “pacata” e “hospitaleira”, características consideradas inerentes ao universo da “cultura caipira” e emanantes de sua condição de cidade cujo patrimônio edificado foi tombado³⁹.

Tais assertivas, por um lado, tendem a dissimular interesses econômicos, ocultados por simulacros da fé, e, por outro, a difundir uma noção de que a preservação da cultura e do patrimônio possa mascarar embates entre as frações de classe, comunidades étnicas ou religiosas, e ainda, salvaguardar convivências harmoniosas, conservadas ou “suspensas” em algum lugar do tempo pretérito.

É sabido que os atrativos turísticos cresceram, tanto em função das celebrações religiosas, como das diversões tomadas como profanas (carnaval, Saci-Pererê, etc.), entretanto, são geradores de emprego e renda. Nestes termos, o conceito de “hospitalidade” não pode ser tomado apenas como uma característica da população luizense, mas como estratégia de atividades lucrativas proporcionadas pelo turismo. Ora, torna-se evidente a importância das interfaces entre a preservação do patrimônio, o turismo cultural e a exploração comercial dos eventos, bem como as questões relacionadas à sustentabilidade, uma vez que a cidade é considerada Instância Turística. Porém, esse não é o objetivo da presente reflexão (PELEGRINI; NAGALE; PINHEIRO, 2010, p. 15).

Busca-se demonstrar que seria precipitado reduzir a acepção de “cultura caipira” às práticas pouco comuns nas grandes metrópoles, como “tomar a fresca” na varanda, conversar com os vizinhos na calçada ou “matutar” sobre os últimos acontecimentos. Embora atentos ao perigo das caracterizações apressadas acerca dos modos de viver dos interioranos (no plural), validam uma definição da “cultura caipira” circunscrita aos estereótipos recorrentes, e alegam que os luizenses, apesar de suas “inatas” qualidades, não vivem alheios às mídias sociais, nem ao conforto proporcionado pela tecnologia moderna⁴⁰. Nota-se, nesses enfoques, a permanência de uma visão pueril da figura do “caipira”, envolta por paisagens bucólicas, onde não haveria lugar para vivências conflituosas ou jogos políticos.

É possível que as interpretações supracitadas estejam embasadas teoricamente em vertentes analíticas que se consolidaram a partir de duas hipóteses antagônicas: a de que a cultura popular – manifesta nos eventos do “povo” deflagrados nos espaços públicos – assume uma performance questionadora do *status quo* ou a reafirma. Mikhail Bakhtin (BAKHTIN, 1987) assevera que os foliões e seus festejos simplesmente não se opõem às elites, mas à imposição de uma “cultura oficial” – abordagem que influenciou parte significativa da produção acadêmica brasileira. Sob o ponto de vista de historiadores dedicados aos estudos da cultura, como Peter Burke (BURKE, 1989, p. 291), as conjecturas formuladas por Bakhtin impulsionaram uma mudança de paradigma na disciplina e levaram os pesquisadores a inquirir se haveria rígidas fronteiras de classe no que tange às experiências culturais ou às religiosidades.

A propósito, não se deve ignorar que, por longo tempo, vertentes opostas a essa, inclusive as correntes fundamentadas no materialismo histórico considerado ortodoxo, defenderam a tese de que tais manifestações apenas alicerçavam a dominação social. Entende-se que sejam oportunas as advertências de Carlo Ginzburg (1899), quando este admite a importância da circularidade dos valores culturais entre distintas formas de organização societária e entre os indivíduos e grupos que as compõem.

Igualmente, ponderadas são as ressalvas de Homi Bhabha, no que tange às “fronteiras” fluídas da cultura, alcunhadas na pós-modernidade, uma vez que, por essa via, a ênfase analítica recai na percepção de como se dá a ambivalência e o conflito de diferenças no encontro entre as culturas (BHABHA, 2003, p. 27).

Como se afirmou antes, não se deve apenas louvar os processos de hibridação, mas atentar para o fato de que o excesso de positividade atribuída aos encontros culturais pode dissimular os limites das negociações entre os sujeitos sociais. Logo, a hibridação pode tanto fortalecer permanências, como produzir rupturas e implodir projetos sociais (BURKE, 2003).

Atualmente, os esforços dos festeiros e do clero local, somados aos das autoridades públicas, coordenam a apresentação das cavalhadas, das rodas de jongo e de moçambique (entre outras modalidades da expressão da cultura afro-brasileira), da dança das fitas e das brincadeiras como o “pau-de-sebo”, as farras com os bonecos gigantes “João Paulino” e “Maria Angu”, shows de músicas sertanejas no coreto da Igreja Matriz São Luiz de Tolosa – antigos e novos elementos que foram sendo remodelados ou incorporados às Celebrações do Divino Espírito Santo, no vale paraibano.

Considerações Finais

Nas solenidades em honra do Divino, todas as ações são tomadas como formas de trabalho voltadas para o seu engrandecimento e louvor. Nessas ocasiões, ocorrem procissões, danças e folguedos que chamam a atenção de toda a cidade e dos turistas que a visitam. A importância cultural das Folias do Divino se confirma pelo fato de figurar entre uma das mais tradicionais festividades católicas nacionais, recorrentes em quase todos os Estados. Todavia, ainda não foi reconhecida como um bem imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como foram o Círio de Nazaré e outros treze bens já registrados nos livros de celebrações, formas de expressão, saberes e ofícios (PELEGRINI; FUNARI, 2008).

A fé no porvir e a crença nos poderes e generosidades do Espírito Santo não são escamoteadas quando a multidão se rende aos signos que o representam e se emociona diante da “coroa” ou da procissão que serpenteia as ruas e vielas do Centro Histórico, sob a atmosfera enigmática resultante da sonoridade peculiar dos cânticos religiosos e da luz misteriosa das velas que iluminam o cortejo dos fiéis, ora esperançosos, ora aflitos, ora simplesmente agradecidos pelas bênçãos alcançadas. A festa, que a cada ano se realiza entre os meses de maio e junho, em São Luiz do Paraitinga, desde meados do século XVIII (mas oficialmente, datada do século XIX), faz aflorar a confiança de que o “Menino Deus” voltará e nascerá de novo.

Aos devotos, enquanto aguardam que isso aconteça, cabe venerar os elementos simbólicos que nutrem a expectativa de que dias melhores virão em seu “Santo Nome”, confortando seus corpos e espíritos. A paz, a saúde e a fartura são o que esperam aqueles que Nele creem. A todos os demais que acompanham as celebrações com admiração, pelo que elas representam em termos culturais, cumpre cobrar dos atuais governantes a implementação de efetivas políticas públicas de proteção e salvaguarda dessas formas de manifestações populares.

Torna-se fundamental frisar que o registro da Festa do Divino e dos afazeres que envolvem os folguedos, além de revitalizar códigos identitários e a diversidade cultural do país, possibilitará o acesso das gerações vindouras às memórias, histórias e tradições significativas porque são recriadas, ano a ano, coletiva ou individualmente. E, como se conjecturou antes, aos estudiosos das homenagens ao Divino Espírito Santo não cabe “ações redentoras” das tradições, pois as culturas e os bens patrimoniais são dinâmicos e tais tentativas possivelmente se mostrariam impróprias e ineficazes. Torna-se verdadeiramente dispensável o investimento dos pesquisadores em análises hierarquizantes da(s) cultura(s) e pouco recomendável o desenvolvimento de práticas investigativas incapazes de articular o passado e o presente para se evitar o desacerto de mascarar conflitos e simplificar as barganhas entre frações sociais, mesmo que eles em algum momento identifiquem-se entre si.

Logo, a devoção, o ritual e a festa devem ser tomados como elementos da cultura material e imaterial que resistem à passagem do tempo, pois guardam sentidos de pertencimento entre os membros das comunidades, nesse caso daquelas radicadas em São Luiz de Paraitinga e nos seus arredores. Nessa linha de raciocínio, entende-se que as festas e folguedos relacionados à religiosidade popular com todas as suas singularidades, constituem, efetivamente, celebrações compartilhadas por parte da população do Vale do Paraíba, que desafiou as convenções seculares do catolicismo português, assimilou outras religiosidades e sujeitos sociais, incorporando-se em suas práticas e memórias coletivas ou individuais como um legado vivo, a ser transmitido às gerações futuras, sobretudo, porque as reverências ao Santo Espírito lhes conferem traços identitários e sentidos de pertença.

Recebido em 1/3/2011

Aprovado em 14/3/2011

NOTAS

1 O artigo segundo, da Lei Complementar n. 1044, de 13 de novembro de 2002, dispõe que o Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Artístico, Urbanístico e Arqueológico pesquisará, identificará, protegerá e valorizará o patrimônio cultural do Município". A esse conselho é atribuída a tarefa de incentivar: "I – as atividades dos figureiros, do folclore e da música caipira; II – as festas populares; III – a preservação da memória de luizenses ilustres; IV – manifestações artísticas no Mercado municipal; V – festas do Divino Espírito Santo e de São Luiz de Toloza; VI Carnaval".

2 Não se trata apenas de um privilégio da celebração realizada em São Luiz do Paraitinga, mas de muitas outras realizadas em localidades como Pirenópolis (Estado de Goiás), Jaraguá (Bairro de Goiânia), Diamantina e Serro (Estado de Minas Gerais), Vale do Guaporé (Estado de Rondônia), interior do Mato Grosso, entre outras cidades do interior do Brasil.

3 São Luiz do Paraitinga (SP) é patrimônio cultural brasileiro (10/12/2010). Disponível em site: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso dez./2010.

4 Há certa controvérsia em relação à data de fundação da São Luís do Paraitinga. Segundo os documentos consultados no Condephaat, o povoado teria sido fundado oficialmente em 1769, no governo de Luís Antônio de Souza Botelho Mourão. Entretanto, consta do website da Prefeitura Municipal de Paraitinga que na referida data o povoado teria se formado oficialmente, tornando-se cidade apenas em 1.857. Cf. website oficial da Prefeitura Municipal de Paraitinga. Disponível no site: <http://www.saoluizdoparaitinga.sp.gov.br>. Acesso em jul./2010.

5 Cf. Lei Provincial de 30 de abril de 1.857. *Dicionário Geográfico da Província de São Paulo*. São Paulo: Espíndola, 1901.

6 Consta dos documentos oficiais da prefeitura de São Luiz do Paraitinga que o Capitão Vieira da Cunha e João Sobrinho de Moraes manifestaram interesse em "povoar a região dos sertões da Paraitinga e, por isso, receberam do Capitão de Taubaté, Felipe Carneiro de Alcaçouva e Souza as primeiras sesmarias da então Vila de Guaratinguetá.

7 A esse respeito consultar o artigo "No cinqüentenário de morte de monsenhor Claro Monteiro", do Pe. H. A. Viotti, publicado na *Revista Arquivo Municipal* (São Paulo), v. 14, p. 41-43; e também TIRAPELI, 2005, Op. cit, p. 16.

8 A chegada dos mineiros aumentou também as Folias de Reis na cidade de São Luiz do Paraitinga. LOPES, José Rogério. Op. Cit., p. 126-127.

9 A comensalidade diz respeito ao consumo de alimentos e bebidas típicas, associadas a práticas de devoção efetuadas em datas especiais quando são organizadas mesas fartas, oferecidas aos

familiares e amigos. Sobre o tema consultar: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (e outros). *Alimentação e cultura popular*. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2002.

10 Cabe lembrar, portanto, que as enchentes em São Luiz do Paraitinga são mais frequentes do que o poder público admite, quando tenta explicar a falta de infraestrutura capaz de proteger os edifícios tombados do centro histórico, inclusive o da Igreja Matriz São Luiz de Tolosa, nos primeiros dias de janeiro de 2010. Cf. inúmeras matérias jornalísticas publicadas pela mídia nacional e internacional (*Folha de S. Paulo*; *Veja*; *Isto é*; *Le Mond*).

11 Cf. Atos dos Apóstolos, Capítulo 2, versículo 1. Em Êxodos, consta que Pentecostes era denominado também “Festa da Colheita”, porque em Israel, na mesma época eram recolhidos os primeiros frutos da colheita de grãos. *Bíblia de Estudo de Genebra*. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p. 1272.

12 Para aprofundar o debate acerca do imaginário religioso, consultar: ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Editora Arcádia, 1979; ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

13 Fontes como fotografias e depoimentos orais coletados na pesquisa de campo indicam que essa composição altera-se, com frequência, de acordo com o número de foliões disponíveis.

14 Na Antiguidade, era comum uma espécie de ex-votos em formato de esculturas, inscrições em pedras ou afrescos. A tradição de ofertá-los continua presente entre os devotos de vários segmentos sociais, contudo perdeu o valor estético como obra de arte e vem sendo substituído por representações fotográficas ou objetos artesanais de cera industrializada. Sobre o assunto consultar: CASTRO, Márcia de M. O ex-voto em Minas Gerais e suas origens. *Cultura*. Brasília, n.31, p.106-112, jan./mar. 1979; SILVA, Maria A. M. *Ex-votos e orantes no Brasil: leitura museológica*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.

15 Cf. Sra. M. H. M., residente em Paraitinga desde o nascimento (1935), entrevista efetuada na residência da depoente em 21/04/2008, com uso de gravador, durante 3h35min. Acompanhada pelos filhos P. H. M. J. (engenheiro, casado, 48) e M. A. M. C. (professora, casada, 44 anos). Como não se obteve a autorização por escrito para transcrição e publicação do conteúdo das entrevistas, optou-se por utilizar apenas as iniciais dos nomes dos depoentes. A coleta de depoimentos respeitou os preceitos metodológicos da história oral, tal como sugere PORTELLI, Alessandro. O momento da minha vida: funções do tempo na história oral. In: FENELON, Déa et. al. (Orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d' Água, 2004.

16 Cf. Entrevista com a Sra. M. H. M., Op. cit.

17 Idem.

18 Cf. Entrevista com P. I. M. J. (engenheiro, casado, 48 anos), residente em São Paulo, entrevista realizada na residência de sua mãe, em 21/04/2008, com auxílio de gravador, durante 45min.

19 Segundo os depoimentos de moradores e daqueles que integram os festejos em 2009, a Folia do Divino tem encontrado dificuldade para percorrer todos os lugares, no período que antecede a celebração com todos seus os seis foliões, bem como manter um grupo fixo de membros, pois no decorrer do ano alguns mudam da cidade ou falecem. Entrevista coletiva realizada com 20 munícipes, em 03/05/2009, com a utilização de gravador e filmadora, duração 4h50min., com intervalo para o café por 30 min.

20 Essa periodicidade pode variar: no ano de 2005 e de 2010, os rituais foram realizados, respectivamente, durante 10 e 9 dias. Cf. Programação das Festas guardada por um dos entrevistados.

21 Cf. entrevista com P. I. M. J., Op. cit.

22 Estudiosos dos festejos religiosos, como C. Cascudo, afirmam não ter encontrado documentos escritos que comprovem a data de origem do culto ao Espírito Santo no Brasil, no entanto, vários indícios apontam para o fato de que ele se instituiu logo após a ocupação das terras brasileiras pelos portugueses. A correspondência do jesuíta Gonçalo Rodrigues, datada de 1561, transcrita por Paulo Micele, faz menção à coroação do Imperador do Divino entre os tripulantes de uma nau, em pleno mar. Cf. MICELE, Paulo. *O ponto onde estamos, viagens e viajantes na história da conquista (Portugal séculos XV e XVI)*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1994, p. 172-173.

23 João Rafael Coelho Cursino dos Santos, também combate essa forma de abordagem na pesquisa *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2008.

24 Esse enfoque pode ser detectado nos artigos da coletânea *Manifestações artísticas e celebrações populares no Estado de São Paulo*. São Paulo: CENPEC/Imprensa Oficial, 2004. Trata-se da Coleção Terra Paulista. Histórias. Arte. Costumes, redigidos por Jorge Miguel Marinho, Anamelia Bueno Buoro, Roberto Santos, Alberto T. Ikeda e Américo Pellegrini Filho, produzida com os subsídios do

Centro de Estudos e Pesquisas em Educação e Ação Comunitária (CENPEC), dirigido por Maria Alice Setubal.

25 No âmbito científico, a demologia é tida como o fenômeno psíquico, passível de análise por meio da demopsicologia, cujo interesse é decifrar o significado e a origem de tais comportamentos.

26 Aliás, cumpre lembrar: o Jongo do Sudeste foi reconhecido com patrimônio imaterial brasileiro, inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão, pelo IPHAN, em 15/12/2005. Cf. PELEGRINI, Sandra C. A. e FUNARI, Pedro P. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 74. Outras peculiaridades sobre as práticas afro-brasileiras podem ser consultadas em: COSTA, Luciano G. *História e cultura afro-brasileira. Subsídios para a prática da educação sobre as relações étnico-raciais*. Maringá: EDUEM, 2010; PELEGRINI, Sandra C. A. *Patrimônio Cultural: consciência e preservação*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

27 A história foi relatada em pesquisa de campo, em 20/04/2008, após jogo de futebol amador, em depoimentos realizados coletivamente no campo do distrito de Catuçaba, com gravador e duração 1h40min. Os entrevistados não souberam definir o ano do incidente com precisão. Como não se obteve a autorização por escrito para a transcrição e publicação do seu conteúdo na íntegra, optou-se por suprimir, a pedido dos entrevistados, os nomes dos personagens envolvidos.

28 Idem.

29 Idem.

30 O Bailado do moçambique é similar as demonstrações de enfrentamentos de guerreiros da congada, sob a sonoridade dos instrumentos de percussão, dos entrechoques de bastões e do tilintar dos paíás utilizados para marcar o compasso da dança. O adorno se constitui de duas correias envoltas na perna do dançarino, tanto acima dos tornozelos, como abaixo dos joelhos, onde guizos são dependurados e ressonam, junto com os bastões, acústica característica.

31 Um relato do próprio mestre em questão foi transcrito pela antropóloga Adriana de Oliveira Silva que presenciou a cena. Cf. SILVA, Adriana de Oliveira. *A folia do Divino: experiência e devoção em São Luiz do Paraitinga e Lagoinha*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: USP/FFLCH, 2009, p.10. A autora oferece ao leitor uma narrativa dos fatos que teria presenciado e descrições minuciosas dos rituais e costumes dos devotos do Divino.

32 Apud RAYMOND, Lavínia Costa – Algumas Danças populares no estado de São Paulo, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1958; Boletim n. 191, Sociologia nº 6, São Paulo, 1954. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/USP, s/ n. de página. Nesse periódico, localizado no Museu do Folclore, foi publicada parte da pesquisa realizada pela autora que defendeu sua tese de doutorado na USP, em 1945, sob orientação de Roger Bastide. A ficha catalográfica do trabalho está disponível no site <http://www.historia.uff.br/jongos/acervo/>. Acesso em 07/08/2010. No Boletim n. 191, constam depoimentos daqueles que participaram das comemorações em 1944, entre eles os de “preta Tereza” e “preto João Antonio Pereira de Castro” (capataz do jongo).

33 Santos afirma, em nota 80 (p.39), que o Monsenhor Ignácio Gióia havia se instalado em Paraitinga em 1916, noutra passagem da dissertação menciona que ele havia chegado em 1912 (p. 135). SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*, Op. cit., p.39 e p.135. Todavia, as evidências apontam para o fato de esta última data apontada seja a mais correta. Cf. ARAÚJO, Alceu Maynard. *Estudos de Folclore – Poranduba Paulista – Tomo I: Festa*. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1949, p. 81-82. Outros detalhes sobre os tributos ao Divino, danças, bailados e lendas. Consultar: ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1977 (3ª ed.).

34 A menção às palavras do clérigo consta de CAMPOS, Judas Tadeu. Festa do Divino e a cultura caipira de São Luiz do Paraitinga: decadência ou transição? *Revista de Ciências Humanas da Universidade de Taubaté*. Ano VI, v. 8, n.12, 1997, p. 56. E também são citadas por SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*, Op. cit., p. 135.

35 Os “Ofícios das Câmaras, de São Luiz do Paraitinga” e documentos relativos às “celebrações”, no período 1840 a 1903 (MOC-CMSLP. XVIII. F. Festas e documentos de 13/04/1872 e 19/03/1872) foram mantidos na casa do Dr. Oswaldo Cruz, transformada em Museu, mas atualmente encontram-se no acervo do Arquivo do Estado de São Paulo. Aliás, valiosos documentos foram salvos da última enchente por terem sido deslocados para referido arquivo ou por estarem sendo restaurados.

36 Os documentos supracitados são mencionados também por ALMEIDA, Jaime. *Foliões* (Tomo II e II). (Tese de Doutorado/História) FFLCH/USP, 1987, p. 537 e 538 e SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*, Op. cit., p. 102.

37 Cf. Rogério Pagnan. São Luiz de Paraitinga SP: Povo acha que enchente foi um castigo de Deus. *Folha de S. Paulo*, 17 de janeiro 2010.

38 Idem.

39 Os termos destacados embasam as linhas de abordagem dos seguintes trabalhos: GERRA, Abílio. Carnaval caipira em São Luiz do Paraitinga. Chuva, suor, cerveja e chita. Disponível em <http://www.vitruvius.com.br/minhacidade/mc178/mc178.asp>. Acesso em: out./2009; SILVA, Adriana de Oliveira. *A folia do Divino: experiência e devoção em São Luiz do Paraitinga e Lagoinha*. (Dissertação de Mestrado). Op. cit.; SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. (Dissertação de Mestrado). Op. cit.

40 Embora Santos efetue uma ácida crítica à interpretação de Abílio Guerra, não deteve-se profundamente na discussão acerca da noção de “cultura caipira”, atesta enfaticamente que o “caipira” acompanha as novidades do mundo urbano. SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. Op. cit.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Estudos de Folclore – Poranduba Paulista – Tomo I: Festa*. Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1949.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hicitec/UNB, 1987.

BHABHA, Homi k. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

_____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

CANCLINI, Nestor G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos e CONTINS, Márcia. “Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo”. *Horizontes Antropológicos*, 2008, vol.14.

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

LOPES, José Rogério. *Deus Salve Casa Santa, Morada de Foliões. Rito, Memória e Performance Identitária em uma Festa Rural no Estado de São Paulo*. Campos. Curitiba: UFPr, v.8, n.1, 2007.

PELEGRINI, Sandra C. A. e FUNARI, Pedro. *O que é patrimônio imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PELEGRINI, Sandra C. A.; NAGABE, Fabiane; PINHEIRO, Áurea P. *Turismo & Patrimônio em tempos de globalização*. Campo Mourão: Editora da FECILCAM, 2010.

SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: FFLCH/USP, 2008.

SILVA, Adriana de Oliveira. (Dissertação de Mestrado). *A folia do Divino: experiência e devoção em São Luiz do Paraitinga e Lagoinha*. São Paulo: USP/FFLCH, 2009.

SILVA, Maria A. M. *Ex-votos e orantes no Brasil: leitura museológica*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.

TIRAPELI, Percival. *Arte Sacra Colonial: memória viva*. São Paulo: Edunesp, 2005.

TOLEDO, Marcelo Henrique dos Santos. *Espaços individuais e coletivos da sacralidade nos meios populares*. (Dissertação - Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2001.