

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS

IVAN MANOEL RIBEIRO TEIXEIRA

**O TERRITÓRIO DE SANTOS REIS: um estudo de caso na cidade de
Santa Bárbara d'Oeste - SP**

Araraquara – SP
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS / FCL

Mestrado em Sociologia

**O TERRITÓRIO DE SANTOS REIS: um estudo de caso na cidade de
Santa Bárbara d’Oeste-SP**

IVAN MANOEL RIBEIRO TEIXEIRA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Gertel. Linha de Pesquisa: Agricultura, Urbanização e Industrialização no Brasil.

Este exemplar é a redação final da
dissertação defendida pelo Sr. **Ivan
Manoel Ribeiro Teixeira** e aprovada pela
Comissão Julgadora em 20 de fevereiro de
2008

Prof. Dr. Sérgio Gertel - orientador

ARARAQUARA - 2008

Comissão Julgadora:

Prof.º Dr. Dagoberto José Fonseca

Prof.ª Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva

Prof.º Dr. Sérgio Gertel - orientador

Data: 20 de fevereiro de 2008

*Para meus amigos, minha família, à
Catarina e aos Foliões da “Estrela de
Belém”.*

AGRADECIMENTOS:

*Em nome de Deus começo
Nesta abençoada hora
Pai, Filho, Espírito Santo
São José e Nossa Senhora*

*Pai, Filho, Espírito Santo
Dê-me voz para cantar
E também um ajudante
Para vir me ajudar¹*

Assim como os Foliões pedem à Deus um ajudante para auxiliar nas “obrigações” da tradição, reservo este espaço na pesquisa para agradecer aos meus ajudantes, sem os quais o trabalho não chegaria a termo, da maneira que o planejei. Em primeiro lugar preciso ressaltar a verdadeira atenção acadêmica concedida pelo meu orientador, o Professor Dr. Sérgio Gertel. Não fosse a liberdade de ousar e criar que ele me concedeu, o trabalho tomaria um outro rumo, e as idéias que em princípio nortearam esta pesquisa não sairiam do “princípio”. Ao meu orientador, meus profundos agradecimentos pela paciência, pelas largas horas investidas em discussões, reuniões, e também pelos conselhos que me deu em vários momentos, não somente na pesquisa acadêmica, mas, sobretudo na vida, tendo me auxiliado a alçar mais um degrau da maturidade.

Agradeço em segundo lugar ao meu amigo Leandro Henrique Tersi, cujos conhecimentos de *vídeo maker* que possui contribuíram em muito para a finalização deste trabalho, sobretudo na sua parte gráfica. Agradeço também a sua persistência em me ajudar; ao seu interesse despertado por meu trabalho, tendo junto comigo “vestido a

¹ Trecho extraído da “tabela” utilizada pelo Mestre e Contra-Mestre “Ercão”. Este trecho é o primeiro verso cantado pelos Foliões, ao irromper a *jornada do ano*, no primeiro dia de *giro* da *bandeira*.

camisa” da pesquisa; ao seu esforço sobre-humano em me levantar nos momentos de decaída; aos conselhos que me deu durante esta *jornada*. Obrigado Leandro! Você foi a grande amizade que descobri nesta pesquisa!

Não posso esquecer-me da minha querida mãe, que sempre me acolheu nos momentos de dificuldade, sobretudo quando a minha bolsa CAPES deixou de existir, a partir do 13º mês de pesquisa. Mãe te amo muito e ainda quero viver muito ao seu lado! Agradeço também ao meu irmão Danilo, as minhas irmãs Iara e Ivani, as minhas amadas sobrinhas, e aos meus cunhados, Maurício e Carlinhos. Vocês são muito especiais para mim.

Muito embora ele já não esteja entre nós, coube ao meu querido padrasto grande parte do que aqui está escrito. No momento em que entrei no mestrado ele ainda estava vivo e com muito orgulho me incentivava na pesquisa. Cantador de *cururu*, veio para a cidade somente aos vinte e cinco anos e nunca abriu mão da sua ruralidade caipira. Foi ele que me fez “criar gosto” pelas tradições festivas do campo que persistem em existir na cidade. Esteja onde estiver, obrigado meu querido padrasto. O senhor mora em meu coração.

Quero por fim agradecer aos amigos Fábio Ocada, Roberto Donato, Elisângela, Ricardo Sapia, Matheus (meu amigo de Vitória da Conquista) e João Nogueira, que agora está fazendo a sua vida lá em Minas; por fim, as Professoras Maria Aparecida de Moraes Silva e Leila Stein, ambas estão em parte dentro de mim.

Não se sintam ofendidos àqueles que não citei. O fato é que vocês foram e são importantes para mim também, mas diferente destes que citei, participaram indiretamente da pesquisa. Todos me conhecem e sabem o que sinto por vocês. O espaço é pequeno para tantas amizades criadas e reforçadas neste percurso.

Por fim, agradeço aos resistentes Foliões da Companhia de Reis Estrela de Belém, verdadeiros professores e versados na arte de ensinar. Vocês todos fazem a vida ser mais encantada; acenam para os mais sensíveis que a felicidade está na existência comunitária, na comunhão de sentimentos, de sentidos e de sons! Muito obrigado pela paciência e confiança que depositaram em mim. Prometo à vocês que nunca mais deixarei de visitá-los também (foi isso que mais aprendi – fazer visitas), e que todo dia 6 de janeiro estarei presente na *Festa da Chegada* para compartilhar da sagrada alimentação distribuída entre os seguidores dos Três Reis Magos.

Criamos neste espaço de tempo um forte elo de fraternidade e companheirismo que, em poucos momentos da minha vida, tive oportunidade de compartilhar. Vocês todos, com a simplicidade e grandeza da vida que levam estarão para sempre em minha memória, no lugar mais especial que reservo para poucos. Obrigado aos meus amigos Foliões!

RESUMO

TEIXEIRA, I. M. R. **O Território de Santos Reis: um estudo de caso na cidade de Santa Bárbara d'Oeste – SP.** 2006, 137 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara – SP, 2008.

Como indivíduos que migram do rural ao urbano conseguem recriar a tradição da Folia de Reis num ambiente distinto de onde vieram; isso expressa, de modo geral, os objetivos desta pesquisa. O objetivo é atualizar as pesquisas migratórias que preencheram boa parte dos estudos de sociologia durante os anos 50-80, no sentido de observar a partir de um olhar contemporâneo como o migrante de 1º geração consegue se re-territorializar nas localidades para onde se dirigiram. Os conceitos de *grupo cultural migrante*, *identidade*, *espaço e território* são importantes instrumentos de análise. Eles são os instrumentos utilizados para compreender de que forma migrantes provenientes de distintas localidades conseguiram reelaborar as condições *objetivas e subjetivas* necessárias à continuidade da tradição festiva em comemoração aos Três Reis Magos, os “Santos Reis”, num novo ambiente urbano. Para tanto, realçamos a dimensão ativa do sujeito que, os quais conseguiram re-elaborar suas respectivas identidades de Foliões e Devotos de Santos Reis.

Palavras-chave: território, Folia de Reis, migração, identidades,.

ABSTRACT

TEIXEIRA, I. M. R. **O Território de Santos Reis: um estudo de caso na cidade de Santa Bárbara d'Oeste – SP.** 2006, 137 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara – SP, 2008

How does people that migrate succeed on reconstruct the "Folia de Reis" tradition in on different place of the countryside where they came from? This question express, anyway, the goals, of this research. The ideas of everyday, territory and representation are very important tools to analyse the purposes here shown. Through them we will try to understand how migrants, that were subjected to eradicate and to deprive their habits on seventies, were successful to create again all conditions needed to keep this tradition in celebration of Three Kings, the "Santos Reis", in one new world strongly point by division of spaces. We point the dimension out of person that even being subjected to social oppression, elaborate again his identity which were almost lost and achieve to change - even partially - his reality. Reach "Santos Reis" party by migrants is understood on this research as establish again in the midst of constraint, established in one shared urban space.

Key-words: territory, Sant King's Party, migration, identity.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO :Meu rebanho; meus pensamentos.....	p.09
INTRODUÇÃO: Do pesquisador e do método de pesquisa.....	p.14
A entrevista.....	p. 19
Pesquisa documental e observação participante.....	p. 24
CAP.1 - MIGRAÇÃO:CONDICIONANTES HISTÓRICOS E SEUS EFEITOS NO <i>LUGAR</i>	p. 29
1.1 – A “periferia do sub-centro”: Americana e Santa Bárbara d’Oeste no contexto da Metropolização da Região de Campinas.....	p. 30
1.2 – Santa Bárbara d’Oeste: da sua fundação até as primeiras décadas do século XX.....	p. 41
1.3 – Santa Bárbara d’Oeste: antes e depois de 1970.....	p.46
CAP.2-OS MARCOS GEOGRÁFICOS DA TRADIÇÃO DE SANTOS REIS.....	p.55
CAP.3–CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS ACERCA DO TERRITÓRIO.....	p.66
3.1 – A Geografia Cultural Tradicional e a Nova Geografia Cultural.....	p.69
3.2 – O território segundo a definição de Jöel Bonnemaison.....	p. 78
3.3 – O território de “Santos Reis”: <i>giro e pouso</i>	p. 83
CAP.4-OS AGENCIAMENTOS DO PROCESSO RITUAL: O CORPO E A ALMA DO TERRITÓRIO.....	p.91
4.1 – O processo ritual: a “obrigação” dos foliões.....	p.98
4.2 – O processo ritual: a “economia da <i>bandeira</i> ”.....	p. 106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p.115
LEGENDA DAS FOTOGRAFIAS.....	p.121
BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA.....	p.124
ENTREVISTAS.....	p.136
PESQUISA DE AMOSTRAGEM.....	p.137
JORNAIS E REVISTAS.....	p.137

Apresentação: meu rebanho; meus pensamentos

*SOU UM guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.*

O GUARDADOR DE REBANHOS, de
Fernando Pessoa

Apresento ao leitor o meu trabalho de *guardar rebanhos*, que é o trabalho de pesquisar. Pesquisar é lidar com elementos e conexões bastante fugidias para um raciocínio lento e limitado, tal qual é o nosso. Por isso é *trabalho*, pois pensar é Por isso é trabalho, pois pensar é antes de qualquer coisa, uma tentativa de controle do tempo, de controle da velocidade dos *insights* de imagens e idéias que são, esporadicamente, lançados à luz da consciência. Ao *guardador de rebanhos* resta, nestes termos, desenvolver métodos e técnicas de captura, controle e organização discursiva destas centelhas imagéticas que expandem os horizontes da nossa pesquisa.

Pensamentos são sensações! Os pensamentos emergem do encontro do pesquisador com seu espaço de pesquisa, *onde* está imerso o seu objeto. Pessoalmente, este espaço de pesquisa coincidiu com o meu retorno para Santa Bárbara d'Oeste, após o término da minha graduação em Ciências Sociais, na UNESP – Universidade Estadual Paulista - de Araraquara. Neste retorno, munido agora dos “óculos” da sociologia, passei a experimentar uma outra relação *sensitiva* com a minha cidade: ao invés de seguir os itinerários familiares ao meu deslocamento pela cidade, passei a utilizar outros, que me levassem a bairros

escondidos, invisíveis e distantes da minha casa. Eis que apareceu então uma *outra cidade*, segregada, apartada do lado “oficial”, onde residem os membros das “gentes tradicionais”.

A expansão das relações capitalistas de produção necessariamente produz novas desigualdades, atreladas à atividades econômicas que ora atraem e ora dispensam a mão-de-obra trabalhadora. Neste quadro torna-se necessário criar mecanismos eficientes para a perpetuação das relações desiguais, sem ameaçar a integridade do sistema. Em outros termos, torna-se vital consolidar um ambiente de equilíbrio e controle suficientes para assegurar a sua continuidade das atividades econômico-lucrativas, frente aos riscos inevitáveis e ameaçadores vinculados ao universo de diferenças e desigualdades criadas. O controle e a regulamentação do uso do espaço são as primeiras medidas tomadas. Rapidamente o ato de “assentar-se” em solo urbano passa a depender do “quanto se pode pagar”. Leis, decretos, códigos de posturas e conduta, Estatutos, dentre outros, tornam-se os instrumentos da regulação e do controle do uso do espaço, alguns mais participativos, democráticos, outros mais autoritários, despóticos. A posição relativa dos atores no interior deste quadro possibilita-nos compreender o funcionamento da estrutura de poder que irá, por sua vez, regular as diversas práticas de apropriação do espaço, tais como a marcação, a ocupação, a expulsão, o manejo, a construção, a transformação, a tributação, a denominação das vias públicas², das praças, etc.

Podemos pensar que estas relações capitalistas de produção, historicamente determinadas de acordo com o progresso técnico vigentes em cada época, estrutura-se de

² O migrante que vive nos bairros das periferias deve conviver com um espaço de reverência e perpetuação do poder. Ora, qual o sentido de nomear as ruas de tais bairros com os nomes dos antigos proprietários da área do loteamento; de pessoas ilustres da cidade? Esta forma de submissão forçada à memória alheia tem como corolário à legitimação das Câmaras Legislativas, cujos nobres edis protocolam projetos de leis destinados a tal causa.

maneira “arborescente”³, isto é, seguem a lógica da hierarquização e do controle que parte de um único centro de poder. No espaço geográfico a “arborescência” se materializa em paisagens dicotômicas associadas à divisão (*bairros dos ricos; bairro dos pobres*), separação (segregação sócio-espacial), distância (*longe e perto do “centro”*), as maneiras de usar (*clubes dos ricos, clubes dos pobres*).

Existem inúmeros mecanismos de apropriação do espaço social. Nas cidades o mecanismo estruturalmente determinante é aquele regulado pelo mercado da especulação imobiliária, bem como pelos instrumentos legais criados para dar suporte a urbanização.

Ao observarmos “divisões” no espaço urbano significa que estamos também observado divisões sociais. Não é difícil antever tipos de “barreiras” que dificultam e até impedem a permeabilidade social entre diferentes habitantes da cidade. Às vezes um muro; às vezes um rio; às vezes um ramal ferroviário; às vezes um barranco; e às vezes também vazios urbanos assegurados propositalmente pelos seus proprietários para fins de especulação imobiliária, e que indiretamente apartam certos grupos supostamente ameaçadores de outros grupos que propositalmente consideram-se merecedores legítimos de proteção, silêncio, conforto e beleza.

É em função de tais práticas que se estrutura e se organiza o espaço e que os atores moldam para si um meio mais ou menos específico, exprimindo a sua identidade (BASSAND,1986: p.138).

³ Deleuze e Guatarri vêem a realidade enquanto multiplicidade, e neste modelo de pensamento que criam, duas grandes estruturas emergem: a estrutura arborescente e a estrutura rizomática. A primeira, rígida, hierarquizada e que sempre pressupõe um centro de controle e poder; já a segunda é imprevisível, flexível e possibilita sempre novas conexões, independentes da existência de um centro. Ver: DELEUZE, G. & GUATARRI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 1995, pp. 13-90.

A partir de 1970, Santa Bárbara d'Oeste apresentou uma expansão sem precedentes em sua malha urbana, e não por acaso, entre a “cidade antiga” (dos “tradicionais” da cidade) e o conjunto dos novos bairros abertos com a chegada dos migrantes. Até a abertura desses novos bairros, criou-se um imenso “vazio urbano”, cujo tamanho corresponde a 22% da área total ocupada pela cidade (CAIADO: 2001,p.116). Caracteriza-se a “zona leste” ou, a “divisa”, como também é denominada esta ampla região de Santa Bárbara d'Oeste, conurbada a vizinha cidade de Americana. Este é o cenário da pesquisa, onde vivem os migrantes que para esta área da chamada “divisa”, convergiram nos idos dos anos 70, em busca de alternativas de vida após deixarem o campo.

A territorialização da “Festa de Santos Reis” foi a forma prática de re-enraizamento encontrada pelo migrante. Trata-se de uma Festa que envolve centenas de pessoas, as quais re-significam um novo território a partir de relações de afeto e devoção.

Nesta dissertação aparecerão expressões como “resistência”, “persistência”, e uma série de palavras iniciadas com o prefixo “re-“ (re-territorialização, re-enraizamento, re-definição, re-conhecimento, etc.). Há uma explicação para isso: na vida cotidiana tudo tende a dificultar a continuidade das práticas tradicionais oriundas de um passado rural, tal qual é a Festa de Santos Reis. O cansaço da jornada de trabalho, os poucos momentos de lazer (mesmo nos finais de semana, quando é comum migrantes fazerem “bicos”), a televisão, o tempo controlado pelo relógio, a distância no espaço físico, o consumo programado, enfim, são obstáculos que o *folião* e o *devoto* esforçam-se para suplantar seguindo os mandos de sua “obrigação” para com os Santos Reis.

Há muita música, risos e lágrimas na celebração à Santos Reis. Coisas que para expressar uma folha de papel é insuficiente, por mais bem escrita que seja na sua meta, não conseguiria transmitir para àquele que a lê, as diferentes sensações acumuladas na sua

experimentação. Tenho a consciência de que o máximo de esforço para tentar transmitir ao leitor a experiência múltipla do que representa participar de uma Festa de Santos Reis e *cumprir* com eles a *jornada* – compartilhando o canto lamurioso dos foliões, seus risos, silêncios e olhares – jamais será atingido em sua plenitude, ainda que para isso sejam utilizados equipamentos e tecnologias audiovisuais. Há coisas que podem ser somente sentidas, e nada mais.

Assim como fez Fernando Pessoa em sua peça poética *O Guardador de Rebanhos*, apresento-lhes o *meu rebanho*! Um *rebanho* construído com muito respeito e amizade entre o pesquisador, os foliões e os devotos de Santos Reis. À eles expresso meus profundos agradecimentos. Não foram somente os dois meses de *giro* da *bandeira* que nos aproximou. Muito antes, em 2003, desinteressadamente, e movido somente pela curiosidade de acompanhá-los, já ouvia suas *toadas*, participando em alguns momentos de suas *saídas*.

Introdução: do pesquisador e do método de pesquisa

Falar sobre a pesquisa e sobre os procedimentos que utilizei para desenvolvê-la é o mesmo que falar sobre uma busca pessoal, de respostas para as perguntas que constantemente me incitavam a entender aquilo que vivia e observava. Para narrar a minha experiência de pesquisa, o meu encontro com os moradores da Zona Leste Santa Bárbara, e com os foliões de Santos Reis em especial, seguirei a prática da *sinceridade metodológica*⁴; procurarei entender os fatores que me condicionaram a escolha deste objeto, da sua transformação em “problema de pesquisa” para mim.

Devo lhes dizer que esta pesquisa teve uma origem bastante amistosa, porém, em nada espontânea. Vou-lhes explicar: há muito tempo, mesmo antes de entrar na faculdade, guardo um interesse profundo pelas manifestações da cultura popular. Em minha própria casa eu era constantemente incitado a desenvolver este interesse, pois o meu padrasto era cantador de *cururu*, um tipo de repente paulista em que os improvisadores cantam versos de desafio, de um para outro. As *rodas de cururu* que eu via acontecer nas casas dos meus tios, nos aniversários, nos churrascos de fim de semana, fez nascer em mim um gosto pela estética popular, sobretudo por sua expressão musical; e essa estética acabou por direcionar as minhas escolhas, os meus gostos, e porque não, o meu padrão de consumo também .

Graduar-me em Ciências Sociais e retornar novamente para a minha cidade foi o principal acontecimento que transformou essa minha curiosidade inicial em objeto de investigação científica. Nas redes que criamos no cotidiano acabei me deparando com um vereador de Santa Bárbara d’Oeste que também era Mestre de uma Companhia de Reis, no Bairro Mollon, bairro este situado do outro lado da cidade, próximo a Americana. Meu

⁴ O termo *sinceridade metodológica* está em: MALINOWSKI, B. *Os argonautas do pacífico ocidental* 1976, Introdução.

encontro com a Companhia de Reis e seus *foliões*⁵ s fez-me recordar das *rodas de cururu* do meu pai: ambas são tradições rurais que chegaram à cidade através da migração dos trabalhadores rurais, e perfizeram o contingente dos migrantes que transformaram um Brasil “atrasado”, “rural”, em um Brasil “urbano”, “industrializado”. Daí surgiram as primeiras questões desta pesquisa.

Eu também havia dito que esta pesquisa surgiu uma forma bastante amistosa. No ano de 2001 participei de uma pesquisa no Assentamento Rural Bela Vista do Chibarro, na cidade de Araraquara. Uma das minhas tarefas era realizar e auxiliar a execução de entrevistas de história de vida. Foi aí que notei que muitos dos entrevistados haviam sido foliões de reis no passado, isto é, já haviam participado de alguma Companhia de Reis, ou teriam recebido a *bandeira* de Santos Reis em suas casas, e que agora no presente estavam impedidos de participar da tradição, justamente por não existirem condições para que a “Festa de Santos Reis” se realizasse naquele espaço. Na ocasião da pesquisa realizada no Assentamento ficou constatado que o principal fator que impede a territorialização dos foliões naquela localidade foram as clivagens e oposições criadas entre os diferentes grupos que passaram sucessivamente a ocupar o assentamento: um grupo era proveniente de Promissão, um grupo proveniente de Ribeirão Preto, um grupo proveniente do Vale do Ribeira, e outro grupo formado pelos antigos moradores da usina Tamoio - que anteriormente ocupava o espaço do Assentamento. A pesquisa de campo constatou que

Em muitas ocasiões, as fragmentações advindas das disputas internas, desavenças no cotidiano, violência, criação de Associações contrárias entre si, além de outros conflitos...[os assentados] não conseguem se ver como

⁵ Mantereí sempre que possível as expressões e denominações utilizadas pelos foliões em itálico.

pertencentes a um mesmo grupo, ou seja, a fragmentação inicial não é somente reproduzida, mas, em muitos casos, é reforçada pelas próprias lideranças e mediadores (MORAES SILVA,2003:p.116).

Quando os assentados e “ex” *foliões* eram inquiridos sobre os motivos do Assentamento não possuir uma Companhia de Reis própria, algumas informações me eram concedidas: “perdi os meus instrumentos”; “aqui tem muitos evangélicos, e evangélicos não abrem as portas para receber a *bandeira*, e isso não pode acontecer!”; “esqueci das *toadas*”; não sei mais tocar “viola”, “violão”; dentre outras explicações. Portanto, além dos fatores conjunturais observados pela pesquisa e que atravessavam aquela realidade, estes depoimentos sinalizavam para a possibilidade de uma outra investigação, que levasse em conta principalmente elementos constituintes da identidade do assentado, guardados em suas lembranças e simbolizados em sua cultura.

Os conflitos oriundos das clivagens internas existente no Assentamento Bela Vista era um fator de desagregação interna neste local. A solidariedade fragmentada, as divisões entre denominações religiosas, os conflitos entre as Associações, entre os diferentes grupos que consolidaram a ocupação do Assentamento, enfim, são todos fatores que impedem os Assentados de criar um território de fato. Eles possuem territórios, mas são ainda territórios marcados por fronteiras, por tipos de contenções e separações.

Conforme vimos naquela pesquisa, a expectativas de territorialização dos assentados eram em boa parte urbanas, já que a socialização da maior parte destes passou também pelas cidades.

Esta vivência no Assentamento teve importância fundamental na escolha da minha orientação teórica, sendo determinante para mim pelo fato de me possibilitar entender o desenvolvimento das relações sociais *no interior* de seus respectivos contextos espaciais. Eu

saberia desde então que haveria de lidar com categorias espaciais, da geografia, sociologia e antropologia, e que deveria buscar me aproximar de leituras que me inspirassem sensações de movimento, fluidez, conexão e dimensão geográfica, pois queria me aproximar daquelas concepções que definem o território sempre a partir da dinâmica do movimento, e nunca a partir de uma estrutura inerte, formada por conceitos que não permitem articulações com outros conceitos de vizinhança, cujo significado reduz-se ao significado do próprio conceito.

Ao comparar esta vivência no Assentamento Bela Vista com a “divisa”, em Santa Bárbara d’Oeste, eu questionava o porquê de os ex-foliões do Assentamento não conseguirem recriar a tradição da ‘Folia de Reis’, e os migrantes de Santa Bárbara d’Oeste o terem conseguido em um espaço urbano.

Enquanto músico, iniciei a minha relação com os *foliões* oferecendo-me para tocar *rabeca* na Folia de Reis, um antigo desejo que esperava um dia realizar. Assim, iniciei e construí uma relação social com os pesquisados a partir da música. Participei nesta condição – de instrumentista – em inúmeros eventos e apresentações com a Companhia de Reis “Estrela de Belém”, e foi a partir desta experiência inicial que começaram a surgir os primeiros questionamentos mais objetivos desta pesquisa, a partir dos diálogos que eu ouvia e dos fatos que eu observava, enquanto me interagia com eles.

Até esta primeira aproximação espontânea, o primeiro contato com o Mestre e Vereador do município, o *Seo Inácio* – que posso chamar de “pesquisa exploratória” – a Folia de Reis para mim conformou-se como sendo uma *descoberta* dentro do esmo

território político-administrativo da cidade de Santa Bárbara d'Oeste, com a qual eu jamais havia tido qualquer contato ou obtido informações de sua existência⁶.

Lancei mão de várias técnicas de pesquisa: a **entrevista em profundidade** (também conhecida como história de vida), a **observação participante** (observando o *modus operandi* do ritual nas inúmeras casas por onde a *bandeira* passou), e por fim, a **pesquisa documental** (jornais guardados pelos *foliões*; fotografias tiradas por eles; cadernetas utilizadas pelo Mestre da Companhia de Reis para anotar as casas visitadas pela Companhia – chamadas por eles de *pouso*; dados estatísticos sobre a demografia histórica do município). Contudo, tais técnicas de pesquisa foram empregadas em momentos distintos durante a realização da pesquisa, pois a Festa de Santos Reis é uma festa cíclica, e portanto, tem data marcada. Procurei dividir e organizar a pesquisa tendo esta data como parâmetro: segundo informações prévias adquiridas com o Mestre da Companhia, fui informado de que o 1º dia de *giro* aconteceria no dia 03 de dezembro de 2005, em um sábado, e terminaria no dia 28 de janeiro de 2006, em um domingo, e por fim, que os *giros* aconteceriam somente nos finais de semana, isto é, sábados e domingos.

Assim, a partir de agosto de 2005 iniciei o meu trabalho de pesquisa. Como sabia que a *jornada* começaria lá pelo mês de dezembro, me antecipei um pouco a fim de encontrar os *foliões* livres de suas obrigações com a Companhia. Neste momento realizei as entrevistas nas casas dos *foliões* escolhidos⁷ e encaminhei a pesquisa documental, pois sabia que entre os meses de novembro de 2005 e fevereiro de 2006 eu teria que realizar o intenso trabalho de campo propriamente.

⁶ Residia, naquele momento, em uma área residencial geograficamente oposta ao território dos bairros que surgiram com a chegada dos migrantes no início da década de 70, a chamada “divisa”. O desconhecimento da existência da *Folia de Reis* é comum entre a maioria dos moradores localizados no território relativo ao espaço urbano pré-existente ao surgimento dos novos bairros de migrantes.

⁷ O critério de escolha dos *Foliões* entrevistados será descrito adiante.

entrevista

A partir das **entrevistas**, tomei contato com o conteúdo dos testemunhos e das memórias individuais e coletivas dos migrantes, que ofereceram subsídios para fazer emergir uma nova história, contada a partir da perspectiva das classes trabalhadoras saídas do campo, e que hoje habitam a “divisa” de Santa Bárbara d’Oeste. Juntamente com outros milhares de migrantes, formaram o imenso contingente de mão-de-obra que se dirigiram à próspera Região Metropolitana de Campinas (RMC), a partir da década de setenta, alimentando o intenso processo de urbanização e industrialização regional.

As análises inicialmente efetuadas sobre a região foram circunscritas em um contexto mais amplo, com contornos dados pela interpretação de dados estatísticos provenientes de estudos populacionais⁸ específicos sobre a aceleração dos processos de urbanização e industrialização regional a partir da cidade de Campinas, na década de setenta, fenômeno este que atraiu milhares de migrantes para a região referida. Convém ressaltar que a cidade de Santa Bárbara d’Oeste foi a terceira, depois de Sumaré e Nova Odessa, a receber o maior número de migrantes. Realizei três entrevistas com os membros da Companhia de Reis “Estrela de Belém”:

1º) com o atual Mestre da Companhia, o *Seo Inácio*⁹. Trabalhador rural até 1979, quando então mudou com a sua família para Santa Bárbara d’Oeste, para o Bairro Mollon na periferia em expansão da cidade, exercendo a profissão de cabeleireiro. A escolha do *Seo Inácio* adveio do fato de ser o atual Mestre da Companhia, que na estrutura hierárquica de uma Companhia de Reis é o posto máximo alcançado;

⁸ Ver: BAENINGER, R. e MAIA, P. B. *Migração em São Paulo*. 1992. Ver também: SEMENGUINI, U. *Uma cidade e seu tempo*. 1992.

⁹ *Seo Inácio* é também vereador do município, por quatro mandatos sucessivos. Dentre os foliões *Seo Inácio* se destaca pelo poder econômico acumulado: reside em um amplo sobrado de três andares, em cujo andar térreo situa-se o salão de cabeleireiro da família. Além do que, *Seo Inácio* é pai de uma dupla de cantores sertanejos – “Dany e Diego” – de relativo sucesso. Trataremos destas questões no capítulo 6 desta dissertação.

2º) Com o *Seo Felício*, decano e ex-Mestre da Companhia de Reis Estrela de Belém. Nascido em Pontalinda, noroeste do Estado de São Paulo, igualmente sempre trabalhado no campo e somente após a sua vinda para Santa Bárbara d'Oeste é que conheceu o trabalho industrial. Foi quem trouxe a *bandeira* da Companhia de Reis para Santa Bárbara d'Oeste. *Seo Felício* já não tem mais a mesma disposição e capacidade (econômica, sobretudo) para comandar a Companhia de Reis, passou esta função para o *Seo Inácio*, mais bem sucedido economicamente, e capaz de prover os Foliões da Companhia com suas necessidades (deslocamento, alimentação, vestimenta e instrumentos musicais). Escolhi *Seo Felício* para ser entrevistado por ser o guardião da história da Companhia de Reis;

3º) *Seo Benedito* (foto 2), rabequeiro da Companhia de Reis, e igualmente, trabalhador rural que iniciou a sua carreira de trabalhador industrial somente após ter chegado à Santa Bárbara d'Oeste. Um dos últimos membros a integrar à Companhia de Reis, fato determinante na sua escolha para ser entrevistado, pois passou a ser um exemplo recente de que toda Companhia de Reis é um *sistema aberto e em movimento*, que sempre acolhe àqueles que pretendem dela participar; além do que, *Seo Benedito* representava para a pesquisa, os membros do “baixo escalão” da Companhia de Reis.



Foto 1 - O pesquisador em campo realizando a entrevista com uma devota de Santos Reis, a *Dona Diva*.

As entrevistas seguiram um roteiro prévio, *grosso modo*, dividido em *antes e depois* da migração para Santa Bárbara d'Oeste. Procurei conduzir as entrevistas buscando focar a condição social e econômica do migrante, para então situá-lo mais próximo da sua relação com os Santos Reis. No percurso da pesquisa ocorreram situações de entrevistas com muitos dos presentes, e seus depoimentos também foram incorporados às informações da pesquisa.

Registradas em gravador às entrevistas, transcrevi-as reproduzindo com fidelidade aquilo que ouvia, seguindo os critérios de transcrição documental. Paralelo às entrevistas, foi feito um caderno de campo sobre a situação em que decorreu, as eventuais interferências durante a entrevista (das esposas, especialmente, as quais em muito contribuíram com importantes informações), os gestos, os olhares, as pausas e os silêncios do entrevistado. Ao terminar as transcrições, mostrei-as aos entrevistados a fim de respaldar ou não o que estava escrito.



Foto 2 – *Seo Benedito*, o terceiro entrevistado.

A história de vida é uma narrativa autobiográfica, uma vez que é a própria *entrevistado*, que a constrói e produz, estimulada pelo pesquisador, que deve ser discreto e paciente. Busca-se apreender as experiências destacadas da vida de uma pessoa e as definições dadas às tais experiências vivenciadas.

Existem três tipos de entrevistas em profundidade, todas elas intimamente relacionadas entre si¹⁰. Para as finalidades desta pesquisa interessa saber a respeito da modalidade específica de entrevista em profundidade, denominada de *história de vida, ou autobiografia*. Para E. W. Burgess

En la historia de vida se revela como de ninguna otra manera la vida interior de una persona, sus luchas morales, sus éxitos y fracasos en el esfuerzo por realizar su destino en un mundo que con demasiada frecuencia no coincide con ella en sus esperanzas e ideales (*apud* TAYLOR & BODGAN, 1992, p.102).

A condição de migrante possui expectativas subjacentes a sua “travessia”, a saudade e o medo de fracassar, bem como o encontro com o novo lugar de vida. A história de vida é

¹⁰ Ver: TAYLOR, S. J. & BODGAN, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. 1992, p.101.

o instrumento privilegiado para alcançar este nível de compreensão, captados nas palavras de quem migra. Mesmo que as respostas fornecidas sejam de caráter individual, seu conteúdo quando analisado permite-nos buscar compreender as relações engendradas entre indivíduo, sociedade e cultura. Tais relações são possibilitadas pelas histórias de vida que propicia um facilitador da reconstituição histórica dos lugares, na perspectiva de quem vivencia o processo de urbanização e industrialização local.

No processo das entrevistas, a construção da narrativa demonstrou que a busca de uma coerência discursiva ocorre simultaneamente ao movimento de identificação do sujeito. Do encontro consigo a partir da consciência de “si mesmo” em relação com o “outro”. Nesta operação discursiva, o sujeito forma e constrói uma consciência histórica pautada pelas necessidades e dificuldades vividas até o presente. A memória individual explicitada contém a imanência da coletividade.

A fonte oral permite articular o passado no presente, faz com que o entrevistado volte à sua origem e busque os princípios de identidade e, também, com seu caráter dialógico, possibilita uma conversa infindável entre entrevistador e entrevistado, desenvolvendo no investigador a arte de ouvir (LUCENA,1999:p.24).

As possibilidades do diálogo ocorrem no momento da interação da entrevista, também uma relação social. Evento que exercerá efeitos sobre os resultados obtidos, pelo confronto entre o *habitus*. O *habitus*, segundo Pierre Bourdieu, fornece regras práticas para a ação do indivíduo em sociedade, funcionando enquanto estrutura estruturada e estruturante. Ou seja, o indivíduo ao agir reproduz as estruturas sociais vigentes em uma sociedade.

A diferença entre distintas condições sociais, o temor pelo desprezo de classe ou pela devoção religiosa, e o reconhecimento do lugar de cada um de nós no espaço social de Santa Bárbara d'Oeste serão predisposições que participam do quadro de interação social estabelecido como interferências estruturais no processo interativo da entrevista. Aceito, pois, a situação da pesquisa como uma oportunidade da prática do *exercício espiritual*.

O sociólogo pode obter do pesquisado mais distanciado de si socialmente que ele se sinta legitimado a ser o que ele é se ele sabe se manifestar, pelo tom e especialmente pelo conteúdo de suas perguntas as quais, sem fingir anular a distância social que o separa de si (diferente da visão populista que tem como ponto cego seu próprio ponto de vista), ele é capaz de se colocar em seu lugar em pensamento (BOURDIEU,1997a:p.699).

pesquisa documental e observação participante

Foi a relação de troca estabelecida na fase exploratória e posterior à pesquisa, quando passei a participar com os foliões das “saídas”, que adquiri a sua familiaridade e aprofundi o conhecimento sobre o culto devocional aos Santos Reis. As sucessivas revisões bibliográficas sobre os processos migratórios da região de Campinas e em Santa Bárbara d'Oeste, a história da formação dos bairros da cidade, em particular os que compõem a região denominada de “divisa”, ocupada por migrantes na década de setenta do século passado, permitem a aproximação ao universo social e psíquico dos foliões, facilitando a busca dos dados empíricos.

Os aspectos históricos da urbanização de Santa Bárbara d'Oeste foram em parte obtidas no “Centro de Memória”, órgão vinculado à Prefeitura Municipal responsável pelo espólio dos artefatos e documentos históricos da cidade.

É preciso respeitar o entrevistado *tal qual ele é*, para isso algumas questões técnicas podem ser mutuamente consentidas: o desprendimento a um questionário fechado, substituído por um roteiro de entrevistas contemplando um conjunto de informações a serem extraídas através de uma *comunicação não-violenta* (BOURDIEU,1997a:p.698); o cuidado com os símbolos de *status* envolvidos; o respeito com o tempo do entrevistado; os cuidados referentes à transcrição e publicitação dos documentos orais; os sinais não-verbais que possam demonstrar atitudes de respeito com o interlocutor e, especialmente, as palavras escolhidas para as perguntas (TAYLOR & BODGAN, 1992:pp.100-130).

Neste último caso, não se pode transferir ao entrevistado a função analítica, que somente pertence ao pesquisador.

Em geral, perguntar por que alguma coisa aconteceu transfere para o entrevistado o trabalho analítico que o próprio pesquisador devia estar fazendo. Uma entrevista deve obter as descrições concretas a partir das quais tal análise pode ser feita, ao invés da análise amadora que o entrevistado poderia fazer (BECKER,1994:p.164).

Na prática o que se quer é desencadear uma seqüência lógica de fatos vivenciados pelo informante no interesse do pesquisador.

É regra comum entre pesquisadores não iniciar a pesquisa de campo desavisado sobre o que irá encontrar, sobre o que deverá registrar. O pesquisador deverá, de início, possuir informações prévias sobre o que eventualmente poderá ser observado. Diante do real, caberá ao pesquisador classificá-lo e seguir alguns critérios fundamentais de observação. Se não fosse assim, o trabalho de campo não teria fim diante da multidimensionalidade que o real nos impõe, dos inúmeros níveis de observação e

compreensão que ele apresenta. Mas então qual é o parâmetro que o pesquisador guardará consigo a fim de que possa classificar o real observado e selecionar o que será relevante ou não para a pesquisa?

Nesta dissertação o objetivo central é compreender como migrantes podem culturalmente não apenas entrecruzar a sua identidade no confronto com a sociedade local, mas também conseguem levar a sua *territorialidade* consigo, para produzi-las nas áreas migradas.

No âmbito dos estudos migratórios, sobretudo dos estudos que tratam da mobilidade dos trabalhadores rurais no Brasil durante os últimos 50 anos, existe algo a falar sobre *territorialidade* enquanto *cultura*. A existência de um fragmento cultural em um grupo de migrantes rurais em qualquer espaço urbano está condicionada a existência prévia de um território. O *território* é condição para realização das trocas simbólicas e materiais que caracterizam a cultura do migrante.

O *território* nos estudos culturais, aparece enquanto *categoria descritiva*, mas contribui parcialmente na qualidade de *categoria analítica*¹¹.

A aceleração do tempo e o encurtamento do espaço, intrínsecos à vida moderna, têm como “via crucis” o debate sobre do território. O fato é que o fluxo populacional aumenta em intensidade a sua densidade. Por este motivo, na análise da densidade territorial é importante considerar a trajetória de vida de sujeitos, seus itinerários até aquele momento de suas vidas. O sujeito migrante vive novos enfrentamentos e confrontos em cada novo lugar que passa, pois sempre buscará recriar este novo ambiente de modo a comportar os mesmos atributos da sua territorialidade original. O migrante formará novos vínculos,

¹¹ Esta questão será apropriadamente discutida no capítulo 02 desta dissertação

novas ligações, fará novas conexões com o coletivo dos migrantes cujas trajetórias se encontram em determinado espaço-tempo, no território do município.

O *território* é o elemento central para a observação em campo dos eventos, dado que são os referentes espaciais que lhes dão suporte. Assim, repeti com os *foliões* e *devotos* de Santos Reis o mesmo movimento de *territorialização* por eles repetido há aproximadamente trinta anos, desde quando sua chegada. A existência de muitos elementos foi apreendida através da repetição e acompanhamento dos *devotos* e *foliões*, entrando e saindo sucessivamente das dezenas de residências, morada dos devotos.

O pesquisador precisa estar ciente das estruturas básicas do processo ritual, a partir do momento em que um devoto decide *receber a bandeira* em sua casa. É a ligação que faz desencadear uma série de ações rituais constituída por palavras e atos ordenados em inúmeras seqüências, expressas através dos meios comunicacionais disponíveis. São estes elementos que garantem alguma permanência ao processo ritual e que o caracteriza enquanto “tradição”. No tempo, são essas estruturas da comunidade que mantém forma, volume e densidade à territorialidade dos migrantes e devotos de Santos Reis.

A tradição devocional Folia de Reis ou “Festa de Santos Reis”, tem a característica de só se realizar atrelada à uma base territorial dotada de “*lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários* (BONNEMAISON, 2002: p. 99)”.

Os estudos (sociológicos, folclóricos, etnográficos, históricos, etc.) que descrevem a Folia de Reis¹² ficaram delimitados ao âmbito *local*, isto é, secundarizam os lugares e a interação espacial e temporal do *território*. O fato é que para se compreender a

¹² Ver: MAGNANI, J. G. C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. 1998; BRANDÃO, C. R. *A folia de reis de Mossâmedes*. 1977; *O divino, o santo e a senhora*. 1978; *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. 1981; *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. 1982; *O que é folclore?* 1984; *Memória do sagrado: estudos sobre religião e ritual*. 1985; BOSI, E. *Cultura e desenraizamento*. 2000; e ZALUAR, A. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular*. 1983.

profundidade de um processo ritual específico, faz-se necessário acompanhar o grupo na totalidade do tempo ritual, que pode se prolongar por dias ou meses. Sem este procedimento corre-se o risco de transformar uma determinada manifestação em mera alegoria folclórica..

O *território* aparece formado por *lugares* hierarquizados e interconectados formando uma rede de itinerários, ou seja, não é um *lugar* e não ocorre em um tempo curto, delimitado por algumas horas. Se um turista observar o último dia da Festa de Santos Reis – a *Festa da Chegada* – dificilmente apenas com os elementos presentes neste dia ele compreenderá a integridade do rito festivo.

No *giro* pelos lugares, o ritual repetem-se as *cantorias de chegada* e de *pedidos*; de *orações coletivas* diante do altar; *cantorias de agradecimento e despedida*. Todo esse movimento tem o objetivo de coletar *ofertas* para o repasto coletivo que se realiza no último dia de *giro da bandeira*, quando então acontece a *Festa da Chegada* ou *encerramento da jornada*.

De 03 de dezembro de 2005 a 28 de janeiro de 2006 (domingo) a *Companhia de Reis “Estrela de Belém”* percorreu dezoito dias de *giro*, equivalentes a 170 casas visitadas, com os *giros* ocorrendo somente aos finais de semana, nos sábados e domingos, iniciando geralmente às 9:00hs da manhã, e encerrando o *dia de giro* às 22:00hs, aproximadamente.

Cap. 1 – Migração: condicionantes históricos e seus efeitos no lugar

O movimento migracional em Santa Bárbara d'Oeste, nos anos 1970 e 1980, está ligado as transformações que ocorreram na estrutura produtiva do Estado de São Paulo desde a década anterior. É neste período que ocorre o processo de “periferização” e “conurbação” da RMC – Região Metropolitana de Campinas.

Uma formação permanente em todas as Regiões Metropolitanas do Brasil é a hierarquização existente entre os municípios. Esta hierarquia é construída através da especialização produtiva municipal. Na RMC, as cidades apresentam forte concentração de indústrias têxteis; metal-mecânica; produção cerâmica; e também agro-industrial. O fato é que essa característica produtiva é reproduzida como “imagem” pelos moradores, como orgulho ou vergonha em se identificar com a imagem estereotipada dos moradores da cidade.

Na RMC, como em outras regiões, a hierarquia é conflituosa. As cidades de Santa Bárbara d'Oeste e Americana cresceram e diversificaram a sua base econômico-produtiva, e conseqüentemente incorporaram um grande contingente de migrantes em suas áreas de expansão imobiliária. O crescimento de ambas promoveu um contíguo espaço urbanizado, de onde se acirra a antítese entre os dois municípios: Americana como sinônimo de prosperidade, de ascensão; Santa Bárbara d'Oeste, como sinônimo de atrasado, rural, decadente.

1.1 - a “periferia do subcentro”: Americana e Santa Bárbara d’Oeste no contexto da metropolização da região de Campinas

Santa Bárbara d’Oeste e Americana são dois municípios de porte médio da Região Metropolitana de Campinas (cada um com aproximadamente 200 mil habitantes) estão fundidos na conurbação metropolitana. A história destes dois municípios estão intimamente entrelaçadas, a começar pelo fato de Americana ter sido em sua origem distrito de Santa Bárbara d’Oeste, e posteriormente emancipar-se no ano de 1925.

Atualmente, a realidade da conurbação aumentou a área de intersecção histórica entre os dois município. Aos olhos dos munícipes, seus territórios político-administrativos fundiram-se em uma única região, de tal modo que ocorre uma troca diária entre os habitantes de ambos os municípios.

Nestas duas cidades, seus respectivos moradores ainda preservam um forte vínculo identitário com o lugar onde vivem o que, inevitavelmente, incita um certo tipo de provocação jocosa¹³ entre os moradores dos dois municípios. Por exemplo, um Vereador da cidade de Americana em plena sessão camarária, rotula pejorativamente os Vereadores “barbarenses” de “caipiras”:

O vereador de Americana Antonio Carlos Sacilotto (PSDB) chamou, ontem, os vereadores barbarenses de “caipiras”. (...) o vereador Jonas Santa Rosa (PT) citou que um colega parlamentar de Santa Bárbara d’Oeste teria se lamentado por considerar grande o volume de trabalho em determinada sessão, que contava com quatro projetos de lei. Foi uma comparação com a sessão de ontem, em

¹³ Na maior parte das vezes são conflitos velados. Há algumas exceções, como no caso das torcidas de futebol, quando este conflito se mostra mais aberto.

Americana, quando foram apreciados 27 projetos. Após o relato de Jonas, Sacilotto sentenciou: “**São os caipiras barbarenses**”. (Jornal **Todo Dia** – seção Cidades, de 23 de setembro de 2005).

Nem mesmo as tradicionais “etiquetas” existentes no interior de um parlamento municipal são obstáculos para a sua expressão. Nesta provocação pelo menos uma representação fica evidente: de que o “americanense” está mais próximo do evoluído, do produtivo e do moderno; e de que os “barbarenses” são atrasados, improdutivo e ainda ligados ao mundo rural.

Há uma conexão neste caso com a trajetória do desenvolvimento econômico de ambos os municípios. Antes porém é preciso dizer que tanto os moradores de Santa Bárbara d’Oeste quanto os de Americana possuem quase que a totalidade de seus habitantes residindo na cidade. Contudo, a economia da cidade de Santa Bárbara d’Oeste ainda está, em parte, ancorada nas plantações de cana-de-açúcar. Se os canaviais ainda estão presentes em Santa Bárbara d’Oeste, em Americana quase não existem atividades econômico-produtivas no meio rural. Por isso os chavões lançados pelos “Americanenses” contra os “Barbarenses”: “pés-vermelhos”, “cortador-de-cana”, “caipiras”.

considerando que o setor industrial é o *leit motiv* das mudanças, se tem que, em Santa Bárbara, a atividade agrícola representa ainda certo peso, apesar de residual, na economia da cidade, particularmente o setor açucareiro, diferentemente de Americana (GUSSI, 1997: p. 33).

A conurbação existente na RMC encontra seus condicionantes histórico-estruturais no fenômeno da desindustrialização da Região Metropolitana de São Paulo – RMSP. Este processo foi impulsionado pela transformação econômico-social da cidade de São Paulo a partir da década de 70 do século (Imagem 3).



Imagem.3 - A fotografia acima representa a atual realidade da conurbação existente entre os dois municípios de Santa Bárbara d'Oeste e Americana. O bairro Mollon, localizado nesta zona de conurbação, é a localidade onde reside a maior parte dos foliões da Companhia de Reis "Estrela de Belém".

A cidade de São Paulo passou a viver as novas características daquilo que viria a ser denominada de *cidade mundial*. Dentre todas as características que definem uma *cidade mundial*, constata-se que o declínio ou desaparecimento de suas antigas funções industriais é o fator de maior destaque nesta caracterização. Por "funções industriais" subentende-se o tipo característico das relações de trabalho predominantes de tipo "fordista". Considera-se que o declínio de tais atividades, expressa o declínio de sua principal institucionalização, representada pelo emprego da mão-de-obra formal e sindicalizada. Na capital surgem novas funções, de alto teor de diversificação.

as novas atividades industriais se dão em ramos com elevada composição tecnológica (como eletrônica), ou ramos que podem ter parte de seu processo industrial realizado em oficinas pequenas (como o de confecções), que empregam força de trabalho não-sindicalizada, frequentemente composta por imigrantes, pertencentes a minorias étnicas, ou mulheres. Surgem novas funções de baixa remuneração ligadas a setores como turismo, hotelaria, limpeza, etc.; expande-se uma economia informal, constituída por pequenas indústrias, comércio de ‘camelôs’, etc. (LEVY: 1997,p.38).

A partir das décadas de 60 e 70 do século passado, quando a cidade de São Paulo e sua região metropolitana saturam o espaço das relações industriais tradicionais, tem-se então o início de um intenso processo de reestruturação das bases produtivas e das relações de trabalho vigentes até então. Ocorre daí o que se convencionou chamar de desindustrialização da RMSP, e que demarca uma mudança significativa na estrutura produtiva, antes do Estado de São Paulo e do Brasil posteriormente. A desconcentração industrial da RMSP faz multiplicar nas próximas décadas, novos importantes pólos urbanos que potencializam a industrialização no interior do Estado. Daí ocorrer um volumoso deslocamento populacional de massas migracionais em direção a emergência desses novos pólos industriais.

A Região de Campinas desponta como o grande pólo de migração populacional no Estado, cujo saldo migratório alcança o montante de 356.171 na década de 70, baixando para 279.438 na década de 80 (BAENINGER & GONÇALVES, 2002).

Constituindo um dos principais canais de expansão da desconcentração relativa das atividades industriais a partir da Região Metropolitana de São Paulo, essa

área atraiu significativo contingente de migrantes (BAENINGER & GONÇALVES:2002,s/p).

Em 24/11/2000 oficializa-se a criação da Região Metropolitana de Campinas¹⁴, mediante a aprovação na Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo de seu projeto de lei. Todavia, sempre as primeiras características metropolitanas antecedem os marcos legais de criação das Regiões Metropolitanas. A origem das multiplicidades verificadas no contexto da urbanização e metropolização da região, em um movimento simultâneo de emergência de áreas que se integram e se dinamizam em territorialidades, se processam já há duas décadas. No processo de expansão da malha urbana é que se promove a abertura de novos loteamentos, novos bairros, novas centralidades em outras áreas da cidade, e mesmo em outras cidades.

A formalização do pólo regional pelas autoridades legislativas foi uma decisão política para um espaço que já se organizava quando da institucionalização de um controle regional, mediado sobretudo pelo Governo Estadual (CANO:1988). A RMC possui a peculiar característica de não ser excessivamente centralizada no município-sede. O arranjo metropolitano da RMC é *multivetorial*, onde a intensidade dos fluxos desencadeados pelas atividades econômicas da região (de bens, serviços, informações e pessoas) é repartida de diferentes formas entre as cidades ligadas componentes da Região Metropolitana, não sendo exclusivamente ligadas ao município-sede (BAENINGER & GONÇALVES:2002,s/d).

¹⁴ A RMC compõe as cidades de **Americana**, Artur Nogueira, Engenheiro Coelho, Campinas, Cosmópolis, Holambra, Hortolândia, Indaiatuba, Itatiba, Jaguariúna, Monte Mor, Nova Odessa, Paulínia, Pedreira, **Santa Bárbara d'Oeste**, Santo Antonio de Posse, Sumaré, Valinhos e Vinhedo.

O arranjo multivetorial não anulou a estratificação dos municípios, os quais passaram a demonstrar suas potencialidades em uma nova geografia dos eventos que então se constituía: Sumaré torna-se “periferia” de Campinas, e Santa Bárbara d’Oeste “periferia” de Americana.

Tal configuração regional engendrou a formação de hierarquias entre os municípios, em que um **centro** (no caso de Campinas em relação à Sumaré) e **sub-centro** metropolitano (no caso de Americana em relação à Santa Bárbara d’Oeste) determinaram a direção e apropriação de parte dos fluxos de riqueza e produtividade. Analiticamente, a hierarquização econômica entre os municípios da Região Metropolitana acabou por determinar a dinâmica da demografia regional em um processo conhecido por *periferização*.

O empobrecimento da população – consequência da deteriorização do poder de compra dos salários que já se prenunciava no final da década de 70 – aliado ao importante fluxo migratório que a Região recebeu nesta década, intensificou o processo de ‘periferização’ (BAENINGER & GONÇALVES, 2002:s/p).

No caso da Região de Campinas, o “espalhamento” e a expulsão da população (migrante) com mais baixa escolaridade e renda para as “periferias” do centro e sub-centro metropolitano, foi o que acelerou a urbanização de municípios como Sumaré e Santa Bárbara d’Oeste.

A alta mobilidade intra-regional registrada a partir dos anos 1970 na Região de Campinas¹⁵ expressa a importância adquirida por Campinas quando se torna o principal vetor de expansão demográfica para as demais cidades do seu entorno. Na década de 1970

¹⁵ Utilizo a expressão **Região de Campinas** para me referir a esta região antes do ano de 2000; e utilizo a expressão **Região Metropolitana de Campinas** para me referir a esta região após o ano de 2000.

mais de 50% dos migrantes intra-regionais foram expulsos para os municípios do entorno metropolitano. Esta “expulsão” não atingiu a todos os segmentos populacionais, apenas a população de mais baixos rendimentos, para as áreas de mais baixo valor do solo urbano, ou seja, para as regiões periféricas do centro e sub-centro metropolitano (BAENINGER & GONÇALVES,2002: s/p).

A dinâmica demográfica de Santa Bárbara d’Oeste nos seus últimos 30 anos está fortemente vinculada as transformações sócio-econômicas da cidade de Americana. Esta se torna o *segundo* pólo industrial da região, engendrando sua própria “periferia”, ao “expulsar” populações migrantes para seus municípios limítrofes .

Tipologicamente, esta “expulsão” nem sempre ocorre de maneira súbita, mas por etapas. Na *migração por etapas* ocorre a passagem do migrante por diversas localidades, até que por fim, ele se estabeleça em algum lugar, cessando a migração. Entretanto, isto não significa que todos os migrantes que hoje habitam os bairros periféricos das cidades da RMC necessariamente seguiram à risca este itinerário. Boa parte deles migrou diretamente do local de origem utilizando somente as redes de parentesco disponíveis; outros (os mais velhos, sobretudo) migraram em etapas também, mas seguindo um itinerário ditado ainda pelo trabalho rural, na própria região de origem (sitante; meeiro; parceiro, etc.), para posteriormente vir à cidade trabalhar em alguma indústria na condição de operário.

De qualquer maneira, seja em qual caso for, há sempre o abandono do campo, do modo de vida rural, pelo migrante que, em uma hora ou outra, irremediavelmente irá se precipitar nas periferias dos centros urbanos. Não são todos os membros da família que, juntos, saem do campo e entram na errância dos itinerários migrantes. Em geral, nota-se que a vinda das mulheres e filhos está, inicialmente, condicionada a vinda do marido ou do chefe de família. Somente quando este oferece garantias de alguma fixação é que os demais

o seguem. Neste caso, as redes de parentesco (de parentes ou conhecidos que já migraram e que preservam um contato com quem ainda não foi) servem de “amortecedores” que facilitam o ajustamento do migrante, e posteriormente, de sua família no novo quadro de vida.

Nas trocas líquidas populacionais intra-regionais, Americana registrou elevado saldo negativo; estes fluxos dirigiram-se, principalmente, para Santa Bárbara d’Oeste, Nova Odessa e Sumaré (BAENINGER & GONÇALVES, 2002:s/p).

De fato, a cidade de Santa Bárbara d’Oeste registra, na década de 70, índices de forte absorção migratória, antecedida somente por Sumaré e Nova Odessa. No período entre 70-80 Santa Bárbara registrou uma absorção de 39.048 migrantes; posteriormente, entre 80-90 este índice subiu para 48.561¹⁶. A intensidade da urbanização expressa pelo crescimento da população fica muito evidente ao se comparar a população atual com a população de trinta anos atrás: em 1970 a população era de 31 mil habitantes, e hoje, passados trinta anos, este número subiu para quase 200 mil habitantes.

Os migrantes estabelecidos nestas novas zonas periféricas conurbadas eram provenientes de regiões rurais de cidades localizadas na região Norte do Paraná e Minas Gerais e, em sua maioria, vinham principalmente de cidades situadas no extremo noroeste do Estado de São Paulo, sobretudo as cidades de Jales e Fernandópolis. Para compreendermos a “engenharia” das migrações “rural-urbana” – característica do caso que analisamos - temos que considerar dois fatores centrais: o seu “motor”, isto é, a desigualdade regional, propulsora dos movimentos migratórios; e a sua “correia

¹⁶ Os dados demográficos apresentados nesta seção foram compilados a partir do estudo CAIADO, M. C. S. *Município de Santa Bárbara d’Oeste*. In: CANO, W., e BRANDÃO, C. A. (coords.). *A região metropolitana de Campinas: urbanização, economia, finanças e meio-ambiente*. Campinas. 2001.

transmissora”, isto é, os processos que “expulsam” o migrante no pólo de origem, onde estava situado (SINGER,1980).

Para o economista Paul Singer, há dois fatores que condicionam a “expulsão” do migrante: a estagnação e a mudança. Ou o migrante deixa o seu lugar de origem por força da “estagnação” econômica, dada pela pressão populacional sobre uma área pouco produtiva e cada vez mais reduzida; ou por força da “mudança”, dada pelo incremento tecnológico, tal como o que precedeu a implementação dos Complexos Agroindustriais (CAIs) a partir da década de 1970. Neste, a absorção da pequena propriedade pela produção agropecuária em larga escala, utilizando insumos e tecnologias de ponta, destituiu as pequenas e médias propriedades, e força a população a deixar o campo¹⁷.

a mudança na maneira de produzir foi seguida do êxodo rural, da perda da produção de subsistência por parte dos trabalhadores inseridos em relações não totalmente monetarizadas (MORAES SILVA,1999:p.222).

Na verdade, variando a perspectiva colocada, vê-se que os dois fatores são inerentes à migração rural-urbana, não somente um ou outro como usualmente se interpreta. A estagnação e a mudança são mecanismos concomitantes que expulsam o pequeno agricultor para o itinerário dos migrantes, e, como complemento às análises demográficas, são *eventos* possíveis de acontecer simultaneamente. Ainda, um pequeno agricultor pode deixar o campo por pressão do crescimento de sua família em uma área crescentemente reduzida à produção; todavia, esta pressão estagnante pode coincidir temporalmente com a formação dos Complexos Agro-industriais em uma dada região. Tais Complexos sustentam-se no uso

¹⁷ Esta constatação coincide com a literatura da sociologia rural, a qual identifica a formação dos CAIs justamente nas áreas de procedência destes migrantes (SP, MG, Oeste e Noroeste paulistas; e Norte do Paraná). Ver: MORAES SILVA, M. A. de. *Errantes no fim do século*. 1999, pp. 217-269.

intenso de implementos agrícolas de alta tecnologia em áreas de monoculturas, com profundas modificações nas relações de trabalho do campo.

Ao iniciar a entrevista com o decano da Companhia de Reis “Estrela de Belém”, *Seo Felício*¹⁸ falou sobre as primeiras ocupações que sua família encontrou assim que chegou a Santa Bárbara d’Oeste. Citou três empresas, a *Polyenka*, a *Toyobo* e a *Goodyear*¹⁹, justamente três multinacionais que nos anos 70 foram incentivadas pelo Governo Estadual a instalarem-se no interior do Estado de São Paulo. Na cidade de Americana, se instalaram e redistribuíram a população migrante segundo a geração das novas oportunidades de emprego.

Os meninos, um entrou na Goodyear, outro entra... as meninas entrou na Toyobo, eu entrei na Polyenka. (...) o terreno era pouco lá pra nós, e resolvemos vir pra cá né? É porque a chácara era pequena, a criançada já estava tudo grandinho e aqui era bom para serviço, nós veio e viemos dando certo né?(Entrevista com *Seo Felício* em 28/07/2005).

Seo Felício (Foto 4) vivia em uma pequena “chacrinha”, segundo suas próprias palavras, com sua esposa e seus nove filhos. Pode-se considerar que o poder de uma unidade produtiva familiar é representado pelo número de seus membros, no entanto, na medida em que cada membro se casa ou morre, parcelas da área total são sub-divididas,

¹⁸ Entrevista realizada em 28-07-05. *Seo Felício* nasceu na zona rural de Umbarana, região de São José do Rio Preto, em 1925. Até chegar a Santa Bárbara d’Oeste em 1975, seu Felício teria passado por mais outras tantas cidades (General Salgado, Fernandópolis e Pontalinda) “*sempre trabalhando na roça*”, conforme ele mesmo nos informou. Parte desse percurso ele seguiu com seus pais, se separando deles posteriormente, quando chegou a Pontalinda. Após viver 24 anos nesta cidade decidiu vir com seus filhos para Santa Bárbara d’Oeste, trabalhar na indústria pela primeira vez em sua vida.

¹⁹ De acordo com informações coletadas no site das empresas: a **Polyenka** iniciou suas atividades em 1968 na cidade de São Bernardo do Campo, na RMSP, e em 1972 transferiu suas atividades para a cidade de Americana (ver: www.polyenka.com.br); a **Toyobo** foi iniciada suas atividades no Brasil, na cidade de São Paulo, em 1955, e a partir de 1962 inicia suas instalações na cidade de Americana (fiação e tecelagem) (ver: www.toyobo.com.br/fr_historia.htm); por fim a **Goodyear** instalou-se no Brasil em 1939, no Bairro Belenzinho de São Paulo, e em 1973 transferiu-se para a cidade de Americana (ver: <http://www.goodyear.com.br/local/timeline.html>).

fragmentando a produção e a unidade familiar. Este é o significado da frase entoada por *Seo Felício* ao dizer que “*o terreno era pouco lá pra nós*”.



Foto 4 – *Seo Felício*, decano da Companhia de Reis, foi o responsável por trazer a bandeira da “Estrela de Belém” para Santa Bárbara d’Oeste na década de 70

A urbanização como o processo de “metropolização” e “periferização” são os principais fatores estruturais que explicam a realidade da conurbação entre Americana e Santa Bárbara d’Oeste. Nesta perspectiva é possível perceber os conflitos e atritos existentes na conurbação, advindos do processo de divisão econômica e social do espaço, que por sua vez fomenta o surgimento da segregação sócio-espacial, de vazios urbanos e de hierarquias inter e intra-municipais (ver: CORRÊA, R. L. *O espaço urbano*. 2002, pp.-59-76).

1.2 – Santa Bárbara d’Oeste: da sua fundação até as primeiras décadas do século XX

Em Santa Bárbara d’Oeste os contingentes migracionais são simultâneos a explosão da expansão de sua malha urbana e do incremento do parque industrial. O migrante está inscrito em um *a - território*²⁰ encontrado inicialmente no local da chegada, um espaço não criado por ele, de cuja história ele não participou, e cuja memória lhe é estranha.

Quando um homem se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história lhe é estranha, esse lugar é a sede de uma vigorosa alienação. Mas o homem, um ser dotado de sensibilidade, busca reaprender o que nunca lhe foi ensinado, e vai pouco a pouco substituindo a sua ignorância do entorno pelo conhecimento, ainda que fragmentário. O entorno vivido é lugar de troca, matriz de um processo intelectual (SANTOS,2000:61).

O território resulta da recomposição das relações sociais pelo migrante e seu grupo, em alguns casos exige a re-afirmação de sua expressão simbólico-cultural²¹ no novo entorno, o qual no decorrer do tempo torna-se espaço vivido.

Até a década de 70, Santa Bárbara d’Oeste era uma pacata cidade de economia predominantemente agrária – marcada pela produção de algodão durante um breve período

²⁰ Segundo HAESBAERT (2004:p.251) a desterritorialização (ou a-territorialização, termo empregado aqui por nós) ocorre quando os grupos sociais, após serem deslocados fisicamente para um lugar passam a vivenciar “*uma precarização das suas condições básicas de vida e/ou negação de sua expressão simbólico-cultural*”. A desterritorialização, neste sentido, não depende exclusivamente da mobilidade. Migrantes já estabelecidos podem estar desterritorializados no lugar, isto é, sem território, apesar de estarem fixados em um ponto.

²¹ Segundo BARTH, F. (2000,p.31) é “*inadequado considerar que as formas institucionais manifestas constituem as características culturais que a **todo momento** (grifo meu!) permitem distinguir um grupo étnico, pois estas formas são determinadas tanto pela ecologia quanto pelo legado cultural*”. A Festa de Santos Reis, enfocada nesta pesquisa, acontece somente nos finais de semana dos meses de dezembro e janeiro. Por várias vezes fui interrogado pelos moradores da região central da cidade sobre a Companhia de Reis: “*mas existe folia de reis aqui em Santa Bárbara? Eu não sabia...*”.

(até o início do século XX), e posteriormente pela produção de açúcar e álcool, com alguns ramos da indústria se desenvolvendo autonomamente pela cidade.

Fundada em 1817²², apresentava uma população de origem eminentemente poliétnica²³ composta por migrantes europeus (portugueses, italianos e espanhóis), por negros escravizados, e mais especificamente, por famílias norte-americanas migradas para esta cidade 50 anos após a sua fundação, por conta das consequências da guerra da secessão para os “confederados” derrotados.

Este último grupo étnico diferenciou-se por dominar certas técnicas de plantio que revolucionaram a economia agrícola regional. O importante é que a então “Vila de Santa Bárbara” foi a que recebeu o maior número de imigrantes norte-americanos em comparação com outras regiões do Brasil: cerca de 800 famílias aí se estabeleceram.

A estratificação social existente na cidade estava, até o começo do século XX, vinculada exclusivamente ao controle da terra e da tecnologia de produção²⁴ pelos norte-americanos imigrados.

²² Em 1737 foram concedidas cinco sesmarias na região. Em 1810 uma primeira estrada corta o “sertão”, entre Vila Nova da Constituição, depois Santo Antonio de Piracicaba (hoje Piracicaba) e São Carlos de Campinas (hoje Campinas). Numa daquelas cinco sesmarias, instalou-se em 1817 dona Margarida da Graça Martins, estabelecendo uma fazenda e montando engenho. Segundo BRANDÃO, (1996: p. 38) “*Ela doou terrenos à Cúria Paulistana, com a intenção de se formar um povoado e se construir uma capela em homenagem à Santa Bárbara, de quem era devota. Em 1839, o povoado chamado Santa Bárbara dos Toledos (por causa do Ribeirão dos Toledos), tornou-se capela curada e, em 1842, freguesia, primeiro anexada à Campinas, depois desvinculada e passada para Piracicaba. Receberia foros de cidade em 1906. Os norte-americanos passaram a chegar cerca de 50 anos depois de dona Margarida e formaram uma colônia*”.

²³ Os registros de óbitos do cemitério local constante no Livro de Atas da Câmara Municipal de Santa Bárbara (1887-1888) referem-se aos escravos como “africanos” e “pretos”, e aos estrangeiros como “portugueses”, “italianos”, estes últimos estabelecidos na região no período imediatamente após a abolição. Já os “americanos”, segundo o depoimento de uma migrante, se diferenciavam dos moradores locais, sobretudo pelo seu perfil aristocrático: “*homens altos, corpo fino, pele clara, cabelos e lábios finos, olhos azuis, língua estranha, que não frequentavam igreja*”. Segundo a depoente, tais marcas étnicas se opunham dos “portugueses locais”, os quais demonstravam em suas feições “*cabelos pretos, ondulados, olhos escuros de veludo e pele ressecada de sol*”. Ver: JONES, J. M. *apud* GUSSI, A. F. *Os norte-americanos (confederados) no Brasil: identidades no contexto transacional*. 1997, p. 96.

²⁴ “*As novas técnicas agrícolas foram sendo imediatamente difundidas e incorporadas pela sociedade local (GUSSI, 1997:p.97)*”.

Onde um grupo étnico tem controle sobre os meios de produção utilizados por outro grupo surge uma relação de desigualdade e estratificação. (...) os sistemas poliétnicos estratificados existem sempre que os grupos dominantes caracterizam-se por um controle diferenciado sobre os recursos valorizados por todos os grupos participantes do sistema (BARTH, F., 2000:51).

Os americanos chegaram com novas tecnologias no plantio, introduziram o uso do arado de ferro, grades de dente, sulcadeiras, semeadeiras, adubadeiras e colhedadeiras; bem como aplicaram novas técnicas de manejo de animais. Trouxeram novos meios de transporte introduzidos pelas famílias americanas, como os semitroles e carroção, este último “*mais leve e rápido que o nosso lento carro de bois*”²⁵ (BRANDÃO,1996: p.40)”.

O trunfo inicial fez dos americanos grandes produtores rurais, cujas habilidades no plantio e cultivo de algodão, e posteriormente na produção da melancia, era regionalmente conhecida. Segundo BRANDÃO (1996, p. 40), “... *ficou célebre a habilidade do pessoal da região, a tal ponto que, em competição numa feira agrícola em São Paulo, ganharam o primeiro prêmio, que encheu santa Bárbara de orgulho*”.

A fixação dos americanos na terra esteve circunscrita, nos primeiros tempos, ao cultivo do algodão. O Almanaque da Província de São Paulo de 1873, ao se referir ao município de Santa Bárbara, lista 41 fazendeiros de algodão e cana-de-açúcar com sobrenomes americanos, de um total de 54 nomes (GUSSI,1997:p.97).

²⁵ Cita-se a lâmpada a querosene, a tecelagem da seda, as culturas da melancia, da noz pecã, novas variedades de milho, o eucalipto e o arroz de terra seca. A esse respeito Ver: BRANDÃO, I. de L. *oficina de sonhos: Américo Emílio Romi, as aventuras de um pioneiro*. 1996, p. 41; GUSSI, A. F. *Os norte-americanos (confederados) no Brasil: identidades no contexto transacional*. 1997, pp.96-101; OLIVEIRA, A. M. C. de. *O destino (não) manifesto: os imigrantes norte-americanos no Brasil*. 1995, pp. 133-180.

A base econômica dos americanos em terras brasileiras foi, de início, sustentada pela exportação do algodão para os Estados Unidos, quando este país ainda sofria as consequências de uma guerra civil.

Na medida em que ia se restabelecendo a produção da matéria-prima norte-americana recuperada no pós-guerra, o algodão brasileiro caía de preço e a produção para exportação diminuía, declinando a partir dos anos de 1870-1871. Com isso, as economias dos americanos foram entrando em colapso (GUSSI, 1997: p.98).

A solução alternativa à crise da exportação do algodão foi à introdução do plantio da cana de açúcar e melancia pelos produtores americanos. Todavia, ocorria conflitos entre os americanos na medida em que a produção de aguardente batia de frente com seus princípios protestantes. Poucos foram os que ousaram construir alguns engenhos, e que acabaram bem sucedidos nesse negócio.

A outra opção, a produção de melancia, foi interrompida ainda na década de 90 do século XIX, quando ocorreu uma epidemia de febre amarela na região, sendo a cidade de Campinas a mais afetada. Não se sabe bem por que, mas ficou proibida a produção e o consumo de melancia por tempo indeterminado, pois as autoridades sanitárias alegavam que a doença poderia ser transmitida pela fruta.

Nas primeiras décadas deste século, o cultivo da melancia estava bem generalizado na localidade, e, ainda em 1909, a safra de Santa Bárbara representava a metade da produção do estado de São Paulo (...) a melancia acabou por marcar a própria localidade, que a assimilou rapidamente, ficando conhecida a qualidade da fruta aí cultivada por “melancia Santa Bárbara (GUSSI, 1997: p.100)”.

Ademais, tanto a tecnologia de plantio quanto o cultivo da melancia foram rapidamente difundidas e incorporadas pela sociedade local, até que nas primeiras décadas do século XX não era mais exclusividade dos americanos. Não tardou muito para os americanos tomarem outro rumo nos negócios. Muitos venderam suas propriedades adquiridas.

Ainda, de acordo com GUSSE (1997, p.98),

Os primeiros registros de compra de terra de americanos no Cartório de Imóveis de Santa Bárbara datam de 1866, porém, já nos anos subsequentes, os registros de venda, particularmente de venda a outros americanos se sucediam nas terras, e também os registros de hipotecas, procurações e testamentos quase sempre superam os registros de compra de novas terras”.

Economicamente organizados em bases frágeis, no decorrer do tempo as marcas e símbolos²⁶ que diferenciavam e identificavam os americanos foram se tornando gradativamente fluidas. Até mesmo porque “*as trajetórias dos negócios dos imigrantes caminharam para o afastamento do trabalho na terra* (GUSSE, 1997: p. 101)”, já que muitos descendentes da 2ª geração se dirigiram para São Paulo capital, onde após concluir seus estudos, acabavam se fixando definitivamente por lá. Assim, aqueles fatores que produziam as diferenças dos americanos na localidade foram perdendo força na medida em que

os imigrantes americanos no Brasil iam se tornando brasileiros, amalgamando-se à sociedade local e se tornando invisíveis no conjunto da população. E a

²⁶ Trata-se das marcas que inicialmente caracterizaram a presença dos norte-americanos em terras brasileiras: o arado americano, a Vila Americana, a semente americana da melancia, o semi-trole, o algodão, as igrejas protestantes, o cemitério, as escolas americanas, as lojas maçônicas, os médicos e dentistas, as ferramentas domésticas de culinária, etc...

trajetória dos seus filhos e netos rumaram neste sentido (...) ao pretenso isolamento da 1ª geração, seguiram-se a dispersão e a fusão à sociedade local (GUSSI, 1997: p. 119).

1.3 – Santa Bárbara d’Oeste: antes e depois de 1970

Passadas as duas primeiras décadas do século XX, Santa Bárbara d’Oeste começou a manifestar seus primeiros ímpetus industrializantes. Ainda que dois terços da população (cerca de 6 mil habitantes) vivessem no campo, como pequeno proprietário (sitiante, parceiro ou meeiro), ou como empregado de uma das três usinas²⁷, já havia uma cultura urbano-industrial endógena que se desenvolvia na cidade, sinalizando o surgimento de uma economia urbana desvinculada da indústria da cana-de-açúcar. Eram poucas, mas já sinalizavam um modesto impulso industrializante do município. Algumas pequenas fábricas de tecido e confecções semi-artesaniais de roupas, e umas poucas – talvez “*duas ou três oficinas mecânicas que fabricavam e consertavam arados, como os Materazzo, os Sans, os Matedi e Lira* (BRANDÃO, 1996: p.47)”. Todavia, este período representaria muito mais do que o início da industrialização em Santa Bárbara d’Oeste, pois é no final desta década que é inaugurada a “Garagem Santa Bárbara²⁸”, célula-tronco das Indústrias Romi, que se transformaria cinquenta anos mais tarde numa das maiores indústrias multinacionais especializadas na fabricação de máquinas-ferramentas.

Em termos demográficos, pouca coisa mudou até a década de 1970: a população da cidade girava em torno de 31 mil habitantes. A dinâmica demográfica era moldada nos termos do crescimento vegetativo da própria população autóctone, rural e urbana.

²⁷ Trata-se das três grandes usinas de açúcar instaladas em Santa Bárbara d’Oeste no início do século XX: a Usina Santa Bárbara, a Usina De Cillo e a Usina Furlan. Atualmente somente a última mantém em pleno funcionamento as atividades de produção de álcool.

²⁸ A “Garagem Santa Bárbara” era uma oficina de reparo de veículos, fundada em 03 de setembro de 1929 pelo ítalo-brasileiro Emílio Romi.

Historicamente, esta década significou a passagem de um padrão de acumulação assentado fundamentalmente na produção da monocultura canavieira, estruturada em grandes usinas e suas colônias, para o processo dinâmico e predominantemente urbano-industrial, sustentado nas modernas tecnologias de gestão e produção industrial.

Antes que os efeitos da desindustrialização da RMSP se fizesse sentir no interior paulista, já havia um tímido vetor endógeno de acumulação industrial que se iniciou efetivamente nos anos 20. E somente nos anos 70, chegam as multinacionais provocando uma certa “virada demográfica”.

Santa Bárbara d’Oeste transforma-se em destino de milhares de migrantes pobres provenientes de várias regiões do Estado de São Paulo e do Brasil. Já havia nesta cidade uma memória coletiva local, que coincidia em grande parte com a memória da oligarquia do lugar, cujos românticos personagens vivenciavam no imaginário da população local verdadeiras “sagas” até hoje contadas pelos habitantes mais antigos da cidade. Esta memória coletiva local é sistematicamente reproduzida no imaginário dos moradores locais, contando inclusive, com o auxílio de aportes públicos²⁹ e privados³⁰ para sustentá-la.

A memória... integra-se em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes. (...) A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar

²⁹ Trata-se do “Centro de Memória”, órgão ligado ao Poder Executivo da cidade responsável por preservar uma série de documentos e objetos pertencentes à história oficial do lugar, empregando inclusive historiadores com formação acadêmica.

³⁰ As Indústrias Romi, explicitando esta preocupação com o registro e reprodução de sua história perante a população de Santa Bárbara d’Oeste, conta igualmente com o serviço especializado de um *historiador*, o qual responsabiliza-se por codificar e interpretar seus documentos, incorporando-os à narrativa histórica oficial. Trata-se do Sr. Antonio Carlos Angolini, “historiador oficial” das Indústrias Romi, com forte influência nos círculos formadores de opinião na cidade. Em 1996 o escritor Ignácio de Loyola Brandão lançou o livro – patrocinado pelas Indústrias Romi e pelo Governo Federal – “*Oficina de sonhos: Américo Emílio Romi – Aventuras de um Pioneiro*”, publicado em edição de luxo, atualizando assim a estruturação do discurso histórico das Indústrias Romi e da cidade de Santa Bárbara d’Oeste.

respectivo, sua complementaridade, mas também as **oposições irreduzíveis** (o grifo é meu!) (POLLAK,1989:p.09).

A memória coletiva é, segundo POLLAK (1989), uma “memória enquadrada³¹”, no sentido de que o seu conteúdo é resultado de um “trabalho de enquadramento” de estruturas formais de comunicação, ou seja, resultado de relações de poder que, em relação a Santa Bárbara d’Oeste, passa por instituições criadas para esta finalidade. Este “trabalho de enquadramento da memória” se baseia no material fornecido pelo historiador, que reinterpreta constantemente “*o passado em função dos combates do presente e do futuro* (POLLAK,1989:p.10)”. Todavia, esse permanente trabalho de reinterpretação do passado exige uma credibilidade “*que depende da coesão dos discursos sucessivos* (POLLAK,1989:p.10)”. Daí a “cientificidade” elaborada pelo discurso dos historiadores locais, os quais tornam críveis a memória enquadrada para o conjunto da população, utilizando-se os mais diversos tipos de difusão de informações: revistas, jornais, televisão, museus e rádios.

É interessante observar o quanto à narrativa histórica da cidade coincide com a história das elites locais, seja a dos americanos do século XIX, seja a da família Romi no século XX, e se distancia da memória. Entre a história e a memória há mecanismos de sobreposição e resistência, de um sobre o outro. Segundo o historiador Pierre Nora,

Memória é a vida, sempre carregada pelos grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todas utilizações e

³¹ Segundo POLLAK (1989: p.08), o oposto da memória enquadrada (que muitas vezes se confunde com a memória nacional) são as lembranças, “*transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas, indizíveis e vergonhosas são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade*”.

manipulações, suscetível a longas latências e repentinas revitalizações. A história é reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, uma ligação do vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenos, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer... que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é por natureza múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A História, ao contrário, pertence a todos e a mais ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história não se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações de coisas. A memória é um absoluto, a história só conhece o relativo. No coração da história trabalha um criticismo destruidor da memória espontânea. A memória é sempre suspeita à história, donde a sua verdadeira missão é a de destruí-la e de rechaçá-la. A história é deslegitimação do passado vivido (NORA,1993:p.09).

Particularmente, no que concerne à indústria comandada pela família Romi, até hoje ela exerce forte influência sobre o imaginário épico que boa parcela da população de Santa Bárbara tem sobre sua cidade, sobretudo por ter chegado a empregar diretamente mais de 5 mil trabalhadores ao final do século passado entre os anos 80 e 90.

Hoje Santa Bárbara d'Oeste apresenta uma população próxima a 200 mil habitantes, manifestando o que os demógrafos comumente denominam de “salto demográfico”,

impulsionado pelo incremento contínuo de levas de populações migrantes ao longo das últimas décadas.

O impacto deste contingente migracional nas cidades da Região de Campinas, em particular em Santa Bárbara d'Oeste, se fez sentir a partir da abertura consecutiva de dezenas de loteamentos para onde convergiu a totalidade dos migrantes. A urbanização de Santa Bárbara d'Oeste tomou outro rumo a partir de então; novos loteamentos foram criados em áreas longínquas e apartadas do núcleo urbano original, de modo que se preservou um considerável vazio urbano (Imagem 5) cuja área corresponde a exatos 22,3% do total da área do perímetro urbano³². Todas as evidências levam a crer que este vazio urbano – o qual persiste há mais de 30 anos, desde o surgimento da “zona leste” ou “divisa” – mantém-se por força da especulação imobiliária.

Sua continuidade ao longo do tempo é “facilitada”, principalmente, pelo tipo de tributação que incide sobre aquela área: ao invés do IPTU (Imposto Predial e Territorial Urbano), cobra-se o ITR³³ (Imposto Territorial Rural), de valor bem menor se comparado ao primeiro criado para tributar grandes latifúndios.

³² Ver: CAIADO, M. C. S. *Município de Santa Bárbara d'Oeste*. 2001, p.116.

³³ As informações referentes a esta área foram colhidas da Prefeitura Municipal Local, bem como do Cartório de Registro de Imóveis de Santa Bárbara d'Oeste.



Imagem 5 – A imagem acima (satélite) representa o impacto da urbanização segregacionista em Santa Bárbara d'Oeste. É possível comparar o impacto deste crescimento urbano comparando proporcionalmente com o que “era” a cidade até a década de 70 (área amarela).

Em curto prazo de tempo, a malha urbana de Santa Bárbara d'Oeste passou por um processo de expansão sem precedentes com deformidades marcadas pela ausência total de planejamento. Tal expansão, impulsionada pela especulação imobiliária e pela ausência de instrumentos de controle da ocupação do solo deixou no tecido urbano grandes vazios.

O padrão de ocupação do solo está estreitamente relacionado ao processo de metropolização da RMC, e da centralidade da cidade de Americana. Em suas linhas territoriais, Santa Bárbara d'Oeste e Americana se conurbam através dos limites da zona leste (região de Santa Bárbara d'Oeste onde vivem a totalidade da população da última leva migratória, iniciada nos anos 70).

Atualmente a zona leste abriga um contingente populacional significativo: um pouco mais que a metade da população residente na região central³⁴ (algo e torno de 100 mil habitantes). A população que reside nos bairros da zona leste estão muito mais próximas do centro de Americana do que do centro de Santa Bárbara d'Oeste. O serviço de transporte público oferecido por Americana que atende a população da zona leste de Santa Bárbara é muito mais freqüente do que o ofertado por esta última cidade, de modo que os seus moradores desta região participam mais da vida urbana da cidade de Americana do que na cidade onde residem, Santa Bárbara. É comum encontrar moradores da zona leste afirmarem “*Eu vou à Santa Bárbara*”, quando eles já se encontram nesta cidade. Sentem-se “Americanenses” fora de Americana, e não se consideram “barbarenses” dentro de Santa Bárbara.

³⁴ Este dado foi adquirido a partir de uma pesquisa de amostragem realizada por um Instituto privado. Muito embora não seja um valor preciso, pelo menos oferece um parâmetro para estimar a população habitante da zona leste de Santa Bárbara d'Oeste. Segundo esta pesquisa, o número de habitantes da zona leste é ligeiramente superior a dos moradores da região central: 51,1%. Ver na lista bibliográfica: DATA VALE: PESQUISAS DE OPINIÃO PÚBLICA. Fev. de 2004.

O status regional e nacional alcançado pelo município de Americana³⁵ nos dias atuais, o fez *existir* para os seus habitantes enquanto modelo de município industrial, alicerçado pelo “empreendedorismo” de seus habitantes, sobretudo dos colonos norte-americanos que, em fins do século XIX lá chegaram com o intuito de refundar o “projeto confederado”, frustrado nos Estados Unidos pela Guerra da Secessão. Os moradores deste município demonstram um certo orgulho em residir nesta cidade, este é um fato comum.

A vida moderna nos inculuiu uma ideologia da urbanidade como forma superior, ideal de vida e de existência, atraída por uma paisagem urbana, cosmopolita, e verticalizada. Não obstante encontramos cidades perdidas no interior do país que, mesmo envolta a gigantescas áreas de expansão e, mesmo não havendo necessidade de verticalizar-se, isto é, construir prédios e edifícios, vêm nessas construções o símbolo máximo de status e de modernidade. Prédios e outras grandes construções no centro da vida urbana são, portanto, sinal de progresso. É assim que “interioranos” incorporam uma ideologia urbana, e é por força desta mesma ideologia que a urbanidade se reproduz. À distância, a paisagem de Americana se contrasta com Santa Bárbara d’Oeste pela intensidade da verticalização verificada na primeira, e a tendência a horizontalidade verificada na última.

Difunde-se a ilusão de que nas cidades capitalistas as oportunidades são iguais para todos; bem como a ilusão de que os “melhores” sempre irão triunfar: os mais trabalhadores, os mais diligentes, os mais “econômicos”.

com a mercantilização da sociedade, cada um vale o que o mercado diz que vale.

Não há nenhuma consideração pelas virtudes, que não sejam as “virtudes”

³⁵ Conforme já mencionamos acima, Americana é considerada o subcentro da RMC, depois de Campinas. Segundo BAENINGER & GONÇALVES (2002) as espacialidades definidas a partir do processo de metropolização da região de Campinas, nos anos 70, culminou na transformação da cidade de Sumaré em “periferia” de Campinas, e por seu turno, Santa Bárbara d’Oeste em “periferia” de Americana.

exigidas pela concorrência: a ambição pela riqueza e a capacidade de transformar tudo, homens e coisas, em objetos de cálculo em proveito próprio (MELLO & NOVAIS,1998:p.581).

Após esta breve apresentação do processo histórico de formação da Região Metropolitana de Campinas (RMC), e dos sub-processo de *periferização* verificado nas cidades-membros da RMC, passamos para o próximo capítulo enfocando o grupo específico de migrantes que perfizeram os contingentes populacionais ocupantes dos novos bairros que surgiram em Santa Bárbara d'Oeste nos anos de 1970, que em seu conjunto são denominados “divisa”, justamente por fazerem fronteira com a cidade de Americana.

Cap. 2 – Os marcos geográficos da *tradição* de Santos Reis: alguns apontamentos introdutórios.

Este capítulo trata eminentemente dos *marcos geográficos* da tradição, em contraposição aos *marcos históricos* da mesma. Em outras palavras, na descrição da tradição optei por acentuar as dimensões “horizontais” (geográfica) da tradição, em contraposição a dimensão “vertical” (histórica). Não se trata de por em dúvida a existência ou não de uma história, ancorada em fontes seguras, da tradição da Festa de Santos Reis. O que existem até o momento são inúmeras hipóteses. Há aquela conhecida especulação de que os Jesuítas, em missão evangelizadora na colônia, faziam uso das encenações do nascimento de Cristo para disciplinar os indígenas catequizados³⁶.

É possível aventar tais hipóteses a partir do cruzamento de informações da mesma época, mas a questão que se coloca é: qual a relevância em se reconstituir historicamente um evento apropriado pelo povo e resguardado pela oralidade e religiosidade dos grupos? Parece-me não haver sentido nesta busca sem fim, de uma “história das tradições”, cuja fonte não é escrita e documentada, e sim oral. Daí que, nesta pesquisa, optou-se por uma descrição horizontal da tradição, isto é, uma descrição dos marcos geográficos da tradição da Festa de Santos Reis.

A grande obsessão do século XIX foi, como sabemos, a história (...). A época atual talvez seja sobretudo a época do espaço. Estamos na época da simultaneidade: estamos na época da justaposição, na época do perto e do distante, do lado a lado, do disperso. Estamos num momento, creio eu, em que

³⁶ Descrições da trajetória histórica da Festa de Santos Reis pode ser encontrada em BRANDÃO, C. R. *Memórias do sagrado: estudos de religião e ritual*. 1985. Há outros estudos que também, igualmente, preocupam-se com a história da tradição de Santos Reis: VIEIRA, S. M. *Folia de Reis* 1989.

nossa experiência de mundo é menos de uma longa via se desdobrando através do tempo, do que a de uma rede que conecta pontos e entrecruza sua própria trama. Poder-se-ia dizer, talvez, que certos conflitos ideológicos que animam a polêmica contemporânea opõem os fiéis descendentes do tempo aos determinados habitantes do espaço (FOUCAULT *apud* HAESBAERT, 2004:p.26).

Carlos Rodrigues Brandão é um antropólogo bastante conhecido pelos estudos realizados acerca da cultura camponesa, em especial, àquelas que possuem em sua estrutura ritual a “itinerância” do símbolo da devoção dos participantes, como a *bandeira de Santos Reis*, a *Bandeira do Divino*, o *Moçambique*, o *Congo*, a *Festa de São Gonçalo*, por exemplo, as quais necessariamente devem circular por um território ritual a fim de que se realizem. Este autor fornece uma importante definição preliminar para entendermos o que é uma Festa de Santos Reis, bem como uma Companhia de foliões de Santos Reis. Trata-se de uma definição preliminar porém fundamental neste ínterim, sobretudo por considerar todos os elementos estruturais do processo ritual: espaço, tempo, circulação, troca de bens e serviços simbólicos, grupo precatório e habitantes do território. Assim, de início podemos definir a Festa de Santos Reis da seguinte maneira:

... um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo ritualizado, para efeito de circulação de dádivas – bens e serviços – entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula (BRANDÃO:1985:p.36).

Individualmente, as Companhias de Reis existem para os devotos em função da devoção aos Três Reis Magos, para os quais se dirigem as promessas de cada ano. Trata-se, portanto, de uma tradição ritual devocional, cujo caráter é absolutamente intimista, que tem a ver com as dificuldades e superações vividas por cada um dos que rendem devoção aos Três Reis Santos (Fotos 6).



Fotos 6 - Os Três Reis Magos – Gaspar, Baltazar e Belchior – estão representados e simbolizados em todos os momentos da festa.

A *bandeira* (Foto 7) símbolo máximo da Companhia de Reis, é repleta de ex-votos (mechas de cabelo, chupetas de crianças, fitas coloridas com pedidos feitos aos Três Reis escritos à caneta, fotografias de pessoas doentes, de animais de estimação, bilhetes, etc.) que simbolizam a conquista de alguma graça, ou então de um pedido de proteção ao Santo. Existe dentre os foliões certas histórias de Companhias de Reis que se desfizeram após perder a *bandeira*. Uma Companhia de Reis,

nunca pode andar sem a bandeira: podem faltar os palhaços, ou mesmo algum instrumento musical, mas a bandeira é o símbolo que legitima o grupo. (...) a bandeira funciona como ‘o lugar delimitado’ onde são expostos alguns objetos

oferecidos à Santo Reis para os pedidos dos devotos e para o espaço dos ex-votos (CASSIANO, 1998:p.79).



Foto 7 – A Bandeira da Cia de Reis “Estrela de Belém”: símbolo máximo do ritual.

É fundamental neste íterim aprofundarmos um pouco mais sobre o conceito de território. Fernando Azevedo faz importantes observações acerca do entendimento das forças que a sociedade/grupo – entendida enquanto forma *sui generis* – põe em jogo para se conservar ao longo do tempo (que ele denomina de *tradição*), e os motivos que faz com que ela se preserve unida no presente (que ele chama de *coesão*). Uma destas forças que entram no “jogo” é a *territorialidade* do grupo cultural, isto é, a

sensação do espaço e do território social, a noção de totalidade e de descendência comum, a organização social, autoridade e disciplina, e, entre os feitos que perpetuam a continuidade necessária entre os tempos da vida social, a tradição e a educação (AZEVEDO, 1964:p.51).

Sobre o território propriamente dito, Fernando de Azevedo vai afirmar que a *permanência do solo* é um dos fatores que explicam a gênese da unidade social e a continuidade dos grupos. Contudo, em termos cronológicos, a unidade *espiritual* acontece

muito antes da *unidade territorial* propriamente. É a unidade espiritual que garante a unidade territorial, e não o contrário! Entretanto, após ter sido constituído, o território torna-se um auxílio, um sustentáculo que ajuda a garantir a unidade social.

... a permanência do lugar não produz por si só a permanência da unidade social; e, ademais, a unidade de que se trata é toda psíquica, e é essa unidade espiritual que faz verdadeiramente a unidade territorial, longe de derivar dela. Contudo, uma vez que se constituiu, torna-se por seu turno um sustentáculo para a primeira e o auxílio para se manter (SIMMEL *apud* AZEVEDO, 1964:p.52).

As Festas de Santo Reis, Festa de Reis ou Folia de Santo Reis, tal como são denominadas nos diferentes lugares do Brasil, é um culto devocional que encena e ritualiza a ida dos Três Reis Magos (Baltazar, Gaspar e Belchior) rumo ao encontro com Jesus, recém-nascido em sua manjedoura. Neste percurso, os foliões cantam *toadas* rimadas que narram fatos marcantes da vida de Jesus Cristo. Estes versos são cantados por todos os membros integrantes da *Companhia de Reis*, isto é, os *foliões* que assumem a *obrigação* de conduzir a *bandeira* durante a *jornada*. Cada um destes *foliões* portam instrumentos musicais bastante populares, como o cavaquinho, a rabeca ou violino, a viola, o violão, tambores e pandeiro, sanfona em alguns casos, chocalhos, pífanos, etc.

Existem variações na formação das Companhias de Reis: variações no número de integrantes; variações na composição do grupo de instrumentistas; variações nas *toadas* cantadas, no vocabulário, no ritmo e na métrica. Certamente, em cada região específica a tradição das Foliás de Reis incorporou elementos das três matrizes étnicas que formaram a nossa identidade de brasileiro: a matriz indígena, a matriz africana e a matriz européia. Nas regiões Nordeste e Norte do Brasil, por exemplo, as Companhias de Reis são bem menores,

podem existir com até 3 integrantes, que cantam e tocam seus instrumentos. Geralmente estas Companhias, conhecida pelos *foliões* de *Folia Baiana*, possuem dois pífanos, tambores e pandeiro. Já as também chamadas pelos *foliões* de *Folia Mineira* e *Folia Paulista* são grandes Companhias de Reis, que possuem entre 12 e 22 integrantes, e possuem inúmeros instrumentos, tais como os já citados acima.

As Companhias de Reis estão organizadas segundo uma ordem hierárquica que determina as funções do folião durante o culto ritual: os *palhaços* (Foto 8) que tomam a frente do cortejo, o embaixador (Mestre) da Companhia que “puxa” as *toadas*; a porta-bandeira que representa o *festeiro do ano*, e por fim, os instrumentistas (cada um com um naipe específico de voz).



Foto 8 – Máscara do *Palhaço*. Segundo a tradição, o *palhaço* representa os soldados Romanos convertidos ao cristianismo.

Tradicionalmente, no calendário cristão, a Festa de Santos Reis inicia-se no dia 25 de dezembro e segue até 06 de janeiro. Neste período são realizados os *giros da bandeira*³⁷, ininterruptamente, alternados por *pousos* dos foliões entre um dia e outro. No entanto, a migração dos foliões para o espaço-tempo urbano alterou esta ordem cronológica na medida em que ocorre a sobreposição do *tempo do ritual* sobre o *tempo do cotidiano*. Em Santa Bárbara d'Oeste pudemos constatar que os *giros da bandeira* ocorrem somente nos finais de semana e o calendário da festa é antecipado para o início do mês de dezembro e estendido para todo o mês de janeiro, a fim de facilitar a reunião de todos os participantes que na maior parte das vezes estão ocupados no trabalho.

O objetivo de toda Companhia de Reis é levar a *bandeira* para o maior número de *pousos* (casas) onde residem os *devotos*, a fim de angariar as *ofertas* (alimentos ou dinheiro) para a celebração final da *jornada*, na *festa da chegada*. Segundo *Seo Inácio*, Mestre e violeiro da Companhia de Reis Estrela de Belém (Foto 9),

... nós vai até o fim de janeiro, pra fazer mais no fim de janeiro, pra gente ter um espaço de tempo maior, para fazer o giro e convidar o povo (...) porque em onze dias não dá pra gente sair todos os dias. Porque *a cidade é diferente do sítio!*(*grifo meu!*) Então aqui nós vai cantar só sábado e domingo. Então, nós canta no mês de dezembro inteiro, sábado e domingo – inclusive no dia seis de janeiro – e quando chegar ao final do mês de... de janeiro, aí nós... a gente fecha o ciclo e faz a festa.

³⁷ Nas zonas periféricas das cidades a Festa de Santo Reis acontece mediante uma certa “negociação” dos foliões com a temporalidade que o novo espaço permite. Em uma de nossas entrevistas um folião nos explicou como fez para que o dono da empresa onde trabalhava compreendesse que o seu período de férias tinha que ser sempre entre os meses de dezembro e janeiro. Sabemos que este período é desejado pela maioria de todos os trabalhadores de uma empresa, entretanto nem todos podem sair ao mesmo tempo. Mesmo sendo alvo de fofocas pelos colegas de trabalho que não acreditavam em sua “estória” – de que tinha que participar de uma folia de reis – ele conseguia transferir as suas férias para os meses de dezembro e janeiro. Mostrou-me, posteriormente, um jornal corporativo com a sua foto, cuja reportagem se referia a Festa de Santo Reis da qual o trabalhador-folião fazia parte. “Acho que eles fizeram isso para ter certeza de se eu era mesmo folião ou não!”, justificou Seu Felício. (Entrevista realizada com “*Seo Felício*”, no dia 28/07/05).



Foto 9 – *Seo Inácio*, Mestre da Companhia de Reis “Estrela de Belém”. Seo Inácio é também vereador na cidade de Santa Bárbara d’Oeste.

A expressão “A cidade é diferente do sítio” é sociologicamente significativa porque representa o *timer* da tomada de consciência do migrante, o qual reconhece que o tempo linear do cotidiano urbano já não é mais o tempo cíclico do campo, o tempo de colheita e de plantio, distintos e complementares, cuja continuidade era a garantia da preservação futura do grupo³⁸. Conforme diria E. P. Thompson a respeito da autonomização do tempo quando do surgimento das cidades capitalistas, “*o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. O tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo, e sim o gasta* (1998: p.272)”.

Neste sentido a sobreposição do *tempo do ritual* ao *tempo do cotidiano* é o momento de enfrentamento de mentalidades antagônicas: a do migrante rural que não

³⁸ As Festas de Reis estavam temporalmente delimitadas pelo término de um ciclo de colheita das chamadas *plantas secas*, e pela retomada das atividades cotidianas de plantio nas roças. Ela acontecia neste íterim de transição temporal. Ver: CASSIANO, C. M. – *Memórias itinerantes: um estudo sobre a recriação das folias de reis em Campinas*. 1998, pg. 98.

enxerga no tempo uma moeda de troca exclusivamente; e a mentalidade do cotidiano urbano, programada para a rotina entre casa, consumo, trabalho e lazer nos finais de semana.

No novo lugar de vida, o migrante re-conquista a sua mobilidade, re-inventa atalhos a partir de novas combinações entre os itinerários e os lugares por onde passa, se apropria das tecnologias disponíveis que reduzem as distâncias e ampliam o tempo. Quando ainda vivia no campo, o migrante-folião celebrava a sua devoção aos Santos Reis caminhando a pé, pelas estradas que ligavam as colônias rurais, saindo de sua casa no dia 06 de janeiro e retornando somente onze dias depois (ao término da festa). Atualmente, na cidade trafegam pelas ruas dos bairros periféricos de *perua van*, não precisando mais dormir na casa dos devotos, e retornam após o *giro* diário para as suas residências.

Literalmente, o *posou dos foliões* não existe mais nas cidades. Entretanto simbolicamente acontece o *posou da bandeira*, pois ao término da *jornada* diária dos *giros* da *bandeira* a última casa visitada no dia acolhe o *posou da bandeira*. O reinício dos *giros*, em outro dia, começará, por sua vez, desta última casa visitada.

Em consequência, torna-se um trunfo desenvolvido pelos devotos. Nota-se que o número de residências visitadas pela Companhia de Reis multiplicaram em quase sete vezes.

Para o último dia de Festa (Foto 10) é reservado um amplo espaço para a celebração final, como por exemplo, uma escola pública onde todos os interessados, irrestritamente, são convidados a participar da distribuição de alimentos, doces e bebidas. A *entrega da bandeira* é o auge do ritual, quando todos os presentes parecem comungar de sentimentos consagrados pela religiosidade que emana do ambiente da Festa. Gestos, danças, cores, vibrações; a Festa de Santo Reis e a apropriação do espaço engendrado, representam para

os envolvidos a reprodução da memória coletiva do grupo migrante ameaçado por um desenraizamento .



Foto 10 – *Festa da Chegada*. – Neste momento de celebração final, os foliões cantam *toadas* para cada um dos Três Reis Magos. Cada *arco* – como podemos observar na imagem acima – representa respectivamente cada um dos Três Reis.

A territorialização das Companhias de Reis é um tipo de resistência balizado por uma linguagem referenciada no interior da cultura dos migrantes. Compreender a Folia de Reis no interior de um panorama relacional mais amplo, com distintas posições sociais no espaço, é saber que as formas de resistência do migrante transcendem a ordem institucional, buscando por relações mais objetivas de poder; sua resistência está incorporada em gestos, cantos, olhares, produções imaginárias, enfim, em sua constituição territorial.

Na trajetória do migrante os territórios possuem vetores de entrada e de saída. Neste movimento a des-re-territorialização o migrante constitui a sua trajetória de vida. O habitante do campo sabiamente ajustou a itinerância de sua vida as suas necessidades, mesmo aquelas mais ligadas a sua intimidade religiosa. Nas Companhias de Reis poucos são os integrantes fixos, permanentes. Na cidade, do que parece, isso não mudou. De um ano para outro houve uma grande mudança na composição da Companhia de Reis que

acompanhei. Os Foliões da *jornada* de 2006 já não eram, em parte, os mesmos da *jornada* de 2005. Poucos ficaram e muitos entraram, até mesmo uma criança que vestia a *farda do palhaço*.

... esses migrantes carregaram entre outros costumes, a devoção *ao Santos Reis*, que se ajusta ao modo de ser itinerante, na medida em que se consideram descendentes dos Três Reis e devem continuar a sua missão na procura pelo Menino Jesus. (...) (CASSIANO,1998:pp.99-100).

A característica itinerante das Companhias de Reis é uma atualização necessária à sociabilidade rural do homem do campo, que permite êxodos e migrações. É importante pensar que o homem do campo brasileiro, na essência de sua constituição cultural, desenvolveu formas de produção e sustento que dependiam em larga medida do deslocamento sobre uma vasta área, seja para extrair os meios de subsistência da natureza, seja para cultivar solos mais férteis.

... os foliões, com os antigos companheiros ou reorganizados em novos grupos rememoram anualmente o giro da bandeira – que simbolicamente sempre volta ao ponto de partida – mantendo a característica da sociabilidade rural de funcionar como sistemas abertos, permitindo êxodos e imigrações, desde que os novos integrantes passem a participar de maneira efetiva na vida da coletividade (CASSIANO,1998:p.100).

Tomamos, preliminarmente, os elementos do processo ritual acima apresentado para descrever a Festa de Santos Reis. São elementos essenciais, portadores de espacialidade, e que compõem o processo ritual *em movimento*. No decorrer dos demais capítulos iremos nos aprofundar nestas dimensões.

Cap. 3 – Considerações teóricas acerca do território.

Historicamente, o território surge pela primeira vez fora das ciências humanas, no interior dos estudos de Etologia iniciados em 1920 por Elliot Howard, ornitólogo inglês que desenvolvia pesquisas sobre a vida social das “toutinegras”, uma espécie de pássaro. Foi daí que partiram as primeiras teorizações mais consistentes acerca do território, sendo este inicialmente visto sob o ângulo da apropriação biológica, voltada para a idéia de exclusividade no uso dos recursos e do acesso às fêmeas, e pela delimitação - seja esta a partir de fronteiras fisicamente definidas, seja a partir de condutas e comportamentos territorializantes dos indivíduos de uma espécie tal como movimentos, sons, e marcações – de uma área definida³⁹.

Já nas ciências humanas especificamente, o território apareceu, nas pesquisas de Antropologia, na Ciência Política, na Psicologia, além da Geografia e da Sociologia (HAESBAERT, 2004: p. 37). Entre um uso e outro do conceito, ocorreu uma variação do foco dado por cada perspectiva respectivamente, de modo que

... o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (...) a Ciência Política enfatiza sua construção a partir das relações de poder (na maioria das vezes, ligada à concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases de produção (enquanto “força produtiva”); a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente nos estudos das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do “neo-tribalismo contemporâneo”); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate

³⁹ Ver: BONNEMAISON, J. *Viagens em torno do território*. 2002, pp. 97-98.

sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo.

Se fôssemos acompanhar esta breve citação que relaciona as diferentes formas de apropriação do conceito de território segundo os diversos enfoques possíveis, certamente a Antropologia se apresentaria como a melhor opção para os objetivos aqui propostos. Contudo, constatou-se não haver nesta ciência um verdadeiro “debate conceitual” acerca do território⁴⁰. Conforme veremos adiante neste capítulo, ocorre uma diferença qualitativa quanto ao tipo de apropriação que se faz do conceito: enquanto *categoria* analítica e enquanto *categoria descritiva*. Nesta ordem, pensamos que um verdadeiro debate conceitual faz-se a partir de *categorias analíticas*, e não *descritivas* simplesmente, em que o conceito é utilizado de uma forma um tanto quanto aleatória, desvinculado de uma teoria propriamente.

Ao fim e ao cabo, fomos encontrar este “debate conceitual” no interior de uma “escola” minoritária que descende da Geografia Humana, denominada de Geografia Cultural. Trata-se eminentemente do território definido segundo a tradição francesa da Nova Geografia Cultural, que aqui é representada pelas idéias do pesquisador Joël Bonnemaison.

A Geografia Cultural surgiu enquanto ramificação da Geografia Humana, e atualmente ela estaria completando seus cem anos de tradição. Os autores apontados pelos geógrafos culturais contemporâneos como sendo os fundadores da chamada Geografia Cultural Tradicional são àqueles que comumente aprendemos ser os representantes da

⁴⁰ As referências aqui são as do antropólogo Maurice Godelier, em especial no seu texto intitulado *A parte ideal do real*, em que a categoria – descritiva – território aparece explicitamente.

tradicional Escola denominada de Geografia Humana: Max Sorre, Paul Vidal de La Blache e Jean Brunhes, na França; Otto Schütler e Siegfried Passarge, na Alemanha.

Um dos principais teóricos e incentivadores dos estudos culturais em Geografia é Carl Sauer, o mais renomado representante da Escola de Berkeley⁴¹, nos Estados Unidos, o qual seria o responsável pela desterritorialização da Geografia Humana da Europa, e por sua tradução em Geografia Cultural na América, agora com uma epistemologia própria e autônoma.

O advento desta então nova disciplina nos Estados Unidos ocorreu no interior de um contexto particular, em que o determinismo ambiental – dominante entre os geógrafos – era sistematicamente problematizado pelas novas pesquisas em Antropologia Cultural (Alfred Kroeber⁴² e Robert Lowie). Sauer, cuja formação intelectual teve por base o historicismo alemão, inovou ao definir a geografia como sendo a “história espacial da cultura”, e rejeitou veementemente as idéias fundadas no determinismo ambiental, consideradas por ele como sendo “a versão geográfica do positivismo”, a qual teria contaminado tanto a geografia física quanto a geografia humana (CORRÊA, 2001: p. 09). Para este autor, a Geografia Cultural deveria se preocupar em explicar a diversidade da presença humana impressa no espaço.

Desta feita, é importante frisar que a Geografia Cultural, assim entendida enquanto Escola com uma série de adeptos que a ela se dedica através de pesquisas e reflexões pelo mundo afora, estruturada em departamentos nas Universidades, com revistas e publicações

⁴¹ Ver: CORRÊA, R. L. *Carl Sauer e a Escola de Berkeley – uma apreciação*. 2001, pp. 23-24.

⁴² Antes de Carl Sauer, a *cultura* em geografia era vista somente em relação à natureza “e ainda não havia sido introduzido o fator tempo, no qual a cultura fosse traçada numa sequência histórica (PLATT, apud MAIA, 2001: p. 86)”. A crítica as posições que caracterizavam um certo determinismo ambiental (não somente na geografia física, mas também na geografia humana) foram fundamentais para a institucionalização e desenvolvimento da Geografia Cultural. A contribuição de Kroeber para Carl Sauer permitiu a este entender a *cultura* como sendo uma expressão compreensível no tempo, porém traçável e localizável no espaço.

específicas, é inicialmente produto norte-americano do início do século. Será, portanto, neste país que este ramo da ciência - Geografia Cultural - primeiro iria se institucionalizar nas Universidades como tal.

A história da Geografia Cultural reparte-se em dois momentos cruciais: a Geografia Cultural Tradicional, iniciada em fins do século XIX; e a Nova Geografia Cultural, reformulada por seus representantes a partir dos anos 60.

3.1 - A geografia cultural tradicional e a nova geografia cultural: intersecções e diferenças

Em comum pode-se dizer que entre os autores da Geografia Cultural Tradicional os *factos da cultura* não eram tratados sob o ângulo dos processos ideais (de representação e re-elaboração simbólica) dos chamados portadores da cultura, e nem mesmo das relações que estes desenvolviam entre si nos diferentes lugares demarcados por suas experiências de vida (CLAVAL, 2001: p.35). Na perspectiva destes autores da primeira metade do século XX a cultura era vista eminentemente a partir da expressão espacial dos meios e das técnicas utilizadas pelos diferentes grupos humanos por eles estudados, as quais somadas aos diferentes elementos físicos, compunham a *paisagem* e configuravam um *gênero de vida* particular daquele contexto, o qual por seu turno era então “traduzido” pelo geógrafo.

Tais eram as categorias fundamentais da Geografia Cultural Tradicional, sobretudo a de extração alemã, de Schlüter (*paisagem cultural* e *paisagem originária*) e Siegfried Passarge, e dos franceses, Paul Vidal de La Blache, Max Sorre e Jean Brunhes (*gênero de vida; modo de vida*).

Basicamente, a crítica empreendida pela Nova Geografia Cultural a Geografia Cultural Tradicional (crítica interna, portanto) remete sobretudo ao “coleccionismo” presente

nesta ciência, além do seu apego ao empirismo metodológico. Paul Claval (2001), geógrafo francês filiado à Nova Geografia Cultural, assim denomina os estudos culturais dos geógrafos do início do século XX: *apaixonantes*, porém *limitados*. Em outros termos, resumiam em *descrever* a diversidade da Terra; *inventariar* os tipos de paisagens que se encontram nela e *explicar* as formas de organização do espaço que nela se desenvolveram. Segundo este autor, tais estudos apresentam

a diversidade das paisagens cultivadas, dos campos, dos sistemas agrícolas, dos tipos de habitat rural, dos traçados da cidade, da arquitetura vernacular e das construções monumentais, mas são incapazes de esclarecer a dinâmica dos comportamentos humanos. São mais úteis para construir o inventário das formas passadas da ação humana do que para compreender aquelas que se verificam nos dias atuais (CLAVAL, 2001: p.42).

Além do que, um outro ponto frágil da Geografia Cultural Tradicional referia-se ao fato de ela se manter alheia aos problemas e dificuldades enfrentadas pelos grupos sociais, ignorando seus sofrimentos, revoltas e contestações, bem como os seus vínculos subjetivos ou religiosos. Por fim, a Geografia Cultural Tradicional, submersa no passado e presa ao mundo rural tal como era, não possibilitava captar e apreender os eventos e processos do presente, de modo que ela

atinha-se ao permanente e não percebia o significado dos acontecimentos espaciais, festas, revoluções, comemorações... para descobrir o sentido que as pessoas atribuem a seu estatuto, ao grupo social a que pertencem, ao território onde se sentem em casa... (CLAVAL, 2001: p. 42).

Neste sentido, a Nova Geografia Cultural amplia a sua temática de abordagem⁴³ e faz desaparecer este conjunto de limitações herdadas da primeira metade do século XX. Um dos desígnios que entram no rol de pesquisas da Nova Geografia Cultural, no qual se inscrevem as preocupações deste estudo, refere-se a sua incumbência em “*explorar a maneira pela qual se constituem as identidades e os territórios* (CLAVAL, 2001: p. 43)”.

Por muito tempo o território tem sido considerado no interior de várias disciplinas científicas, especialmente em geografia - tal como já foi observado - e como era de se esperar, neste último caso as definições sempre tenderam a enfatizar muito mais a dimensão *material* do território, do que seu conteúdo *subjetivo* propriamente. Coube, de início, a Antropologia desenvolver analiticamente esta visão “subjetiva” do território, a qual o vinculou à consciência que os grupos humanos dele faziam. Desta feita, na perspectiva das populações tradicionais, o território passou então a ser percebido não mais unicamente enquanto área controlada para usufruto de seus recursos naturais, mas como conjunto de referentes espaciais indissociáveis na criação e recriação de mitos e símbolos de um grupo, respondendo inclusive pela própria definição deste enquanto tal⁴⁴.

Não obstante, se a Geografia de uma maneira geral até então não havia dado a ênfase necessária à dimensão ideal-simbólica do território - tal como o fez *an passant* a Antropologia -, a Nova Geografia Cultural acabaria por fazê-lo de maneira sistemática, passando a considerar esta parte subjetiva do espaço transformado em território. Este

⁴³ Convenientemente Paul CLAVAL (2002a) afirma que a Nova Geografia Cultural oferece muito mais um “caleidoscópio” do que uma abordagem estruturada. Em síntese, as novas pesquisas aglomeram-se em torno dos seguintes temas: **1)** A renovação do estudo das relações homens/meio ambiente; **a.** novas perspectivas sobre as relações homens/meio ambiente; **b.** novas perspectivas sobre as paisagens; **c.** novas perspectivas sobre o papel das técnicas); **2)** A diversidade regional das culturas e a organização do espaço (**a.** o papel do corpo na experiência humana; **b.** estudos das imaginações geográficas; **c.** Identidades e territorialidades);

⁴⁴ HAESBAERT (2004: pp. 69-70) cita os principais antropólogos que contribuíram para a incorporação desta nova maneira de perceber o território, isto é, ressaltando a sua dimensão ideal, enquanto “apropriação simbólica”: M. Godelier, E. Hall e Jorge Luis García, a quem se atribui à autoria do conceito “território semantizado”.

“acesso” da geografia a um novo campo de estudos, que passou a vincular a subjetividade à materialidade do território, deveu-se sobretudo nas últimas décadas, ao geógrafo tropicalista francês Jöel Bonnemaison, cujas inovações nos estudos do território resultaram fundamentalmente da ampla “influência empírica” que recebeu ao longo de seus anos de estudos junto à ilha de Tanna, no arquipélago de Vanuatu. Sua incursão no território dos Tanna partiu da constatação seminal, dentre outras feitas, do fato de que dentre as populações tradicionais as pessoas são incapazes de construir suas identidades independentemente dos suportes localizados no espaço (CLAVAL, 2001: p.66).

Do ponto de vista metodológico o território permite ao pesquisador uma apropriação muito mais profunda da experiência vivida pelos grupos no lugar de convívio de suas relações cotidianas, possibilitando vivenciar a pesquisa *no* interior de um espaço real e concreto. Neste sentido suplanta-se a idéia de espaço enquanto conceito lógico simplesmente, caracterizado por ser plano e uniforme, e passível de ser medido e representado cartograficamente⁴⁵. Na perspectiva do território o espaço é vivo – e por isso, possibilita uma convivialidade - e é parte constituinte do processo de elaboração identitária pelo grupo. Segundo CLAVAL (2001, p.66) para Jöel Bonnemaison

O espaço é uma categoria vazia, que não contém qualquer referência à sensibilidade, à percepção, ao sentimento. Na vida real atribuem-se muitos sentidos aos lugares onde se vive e às pequenas e grandes pátrias. A construção das identidades está intimamente ligada à organização territorial e à maneira como é percebida por quem é responsável por essa organização ou a experimenta.

⁴⁵ Não por acaso a categoria espaço entra cada vez mais na linguagem dos aparelhos tecnocráticos e faz a alegria dos especialistas de gerenciamento.

Uma das principais características presentes no conceito de território segundo a acepção aqui apresentada refere-se eminentemente ao fato deste conceito permitir ser aplicado no estudo de qualquer tipo de sociedade, seja ela tradicional ou moderna. Por conseguinte, o que faculta esta aplicação transtemporal e espacial do conceito é a constatação original de que as identidades individuais e coletivas são fortemente vinculadas a consciência territorial, isto é, a territorialidade do grupo. Em outros termos, sempre haverá entre os grupos culturais, sejam eles afetados por processos desenraizadores ou não (como a migração ou a diáspora, por exemplo), a perspectiva de se viver e de pertencer a um território, onde haja a mínima possibilidade de sentir-se em casa, de poder efetuar suas trocas materiais e espirituais e de promover o exercício da vida.

...o território apela para tudo aquilo que no homem se furta ao discurso científico e se aproxima do irracional: ele é vivido, é afetividade, subjetividade e muitas vezes o nó de uma religiosidade terrestre, pagã ou deísta. Enquanto o espaço tende à uniformidade e ao nivelamento, o território lembra as idéias de diferença, de etnia e de identidade cultural (BONNEMAISON, 2002: p. 126).

Em Bonnemaïson nota-se que o conceito de território define-se a partir de seu contraponto vital: o espaço geográfico. Não que Bonnemaïson queira abolir a categoria “espaço” de sua perspectiva. Pelo contrário, o conceito de espaço presentifica as suas reflexões, todavia, esta se faz no âmbito de uma relação dialética com o território pois *“cada um dos dois termos é, ao mesmo tempo, complemento e portador de significados contrários (BONNEMAISON, 2002: p. 129)”*. Segundo Bonnemaïson, nas sociedades contemporâneas a existência de cada grupo vincula-se a sua capacidade de criar um equilíbrio – sempre instável – entre o território e o espaço, pois a flutuação dos territórios no espaço reflete o

jogo das forças dominantes e atuantes na sua produção e reprodução, podendo ser estes os proprietários dos meios de produção, os proprietários fundiários, os promotores imobiliários ou até mesmo o Estado, os quais em conjunto procuram fortalecer as funções sobretudo econômicas do espaço.

Neste contexto restará aos grupos sociais - sejam estes culturais, excluídos, ou identitários – resistir e na medida do possível se apropriar de uma certa profundidade espacial para constituírem seus territórios e, quiçá, criar em torno de si uma área de segurança propícia as suas relações cotidianas, afetivas e espirituais.

Com maior frequência este “território de resistência” ocorre principalmente por motivações sócio-econômicas. É um território explícito, aberto, como um campo de lutas no qual se posicionam as respectivas forças sociais em confronto. Tais são os exemplos dados pelas centenas de assentamentos e ocupações urbanas de “sem-tetos” que, igualmente, territorializam amplos espaços de inúmeras cidades em todo mundo.

Outras vezes esta resistência manifesta-se de maneira mais discreta e tênue, com menos volume material mas com maior presença subjetiva e afetiva, e se manifesta na polifonia expressiva dos *foliões de reis* em itinerância por centenas de casas de devotos que resistem em não perder os vínculos com a devoção; nas *rodas de cururu* dos caipiras que não abrem mão do seu modo-de-vida na cidade; na graciosidade sensual afro-brasileira das *danças de umbigada*; nas procissões das *bandeiras do divino*; nas *romarias* dos dias santos, dentre outras centenas de manifestações da religiosidade popular passíveis de ser encontradas nos territórios encravados nas entranhas do espaço urbano.

No limite, esta proposição que articula de maneira antitética e dialética *espaço* e *território*, remete-nos a duas lógicas opostas e conflituosas de visão e ordenação do espaço – a *lógica territorial cartesiana moderna* e a *lógica culturalista* (BONNEMAISON &

CAMBRÉZY *apud* HAESBAERT, 2004: p. 71). O fato de estarmos lidando nesta pesquisa com migrantes que deixaram o campo para tentar uma nova vida na cidade nos obriga a circunscrever teoricamente a análise em um quadro teórico adequado que permita antever esta sobreposição de “escalas”, ou seja, que permita observar o território *no* espaço geográfico urbano. Trata-se de um ajuste imprescindível, pois é fato indiscutível que a migração expõe a identidade do grupo cultural no entrecruzamento com outras culturas.

O espaço da cidade em que os migrantes que figuram esta pesquisa se estabeleceram já se encontrava previamente constituído, segundo uma lógica territorial cartesiana e moderna por assim dizer, a qual estava organizada nos moldes do “quebra-cabeças” dos Estados Nações, que não admite sobreposições e dá pouca ênfase aos fluxos e ao movimento. Nesta lógica prevalece o império das divisões sociais no espaço, do *apartheid*, dos muros e fronteiras, e principalmente, da segregação socioespacial, entendida enquanto “*movimento de separação das classes sociais e funções no espaço urbano* (ROLNIK, 2004: p. 41)”.

Com o advento dos migrantes - *foliões e devotos de Santos Reis* - em uma ampla porção do espaço urbano periférico da cidade de Santa Bárbara d’Oeste, suplanta-se uma outra lógica, a *lógica culturalista*, a qual é portadora de uma outra configuração territorial que, na visão de quem migra, se sobrepõe ao território político-administrativo da cidade. Não há cartografias que possam representar em escala este território apropriado simbolicamente pelo grupo cultural, pois ele é acima de tudo um *território vivo* cuja dinâmica provém do movimento dos agentes territoriais sobre ele. Tais são os produtores e reprodutores do território em cada ciclo festivo, repetido por eles a cada ano. Segundo BONNEMAISON & CAMBRÉZY (*apud*, HAESBAERT, 2004: p. 71) na *lógica culturalista*,

...a geometria não permite medir e a cartografia, menos ainda, representar. Nesta (...) perspectiva o pertencimento ao território implica uma representação da identidade cultural e não mais a posição num polígono. Ela supõe redes múltiplas, refere-se a geossímbolos mais que a fronteiras, inscreve-se nos lugares e caminhos que ultrapassam os blocos de espaço homogêneo e contínuo da 'ideologia geográfica'.

Esta pesquisa insere-se nos marcos da *lógica culturalista* e objetiva igualmente apreciar a sua sobreposição no território organizado pela *lógica territorial cartesiana moderna*, considerando ser esta os espaços político-administrativos das cidades (Santa Bárbara d'Oeste e Americana) que circunscrevem em seus limites "político-territoriais" o *território* constituído pelo grupo cultural de "*devotos e foliões* de Santos Reis". Na perspectiva da *lógica culturalista* se aceita a definição de *território* em que a *dimensão simbólica* deste (tal qual aquela promovida pelas identidades), se sobreponha à sua dimensão mais *concreta* (como a do domínio político que faz uso de fronteiras territoriais para se fortalecer) (HAESBAERT, 2001, p.171).

Para Bonnemaïson, o espaço é em princípio um "vazio alienante", incapaz de criar identidades. Seu início ocorre *fora do território* portanto, quando a identidade que vincula um indivíduo a um grupo cultural não mais demonstra eficácia no jogo interativo. No espaço o que existe são indivíduos solitários e confrontados, dissociados de seus lugares de vida, das intimidades que perpassam a vida cotidiana, da segurança e do enraizamento. A humanização deste "vazio alienante", bem como a sua metamorfose em território, poderá ocorrer somente nas condições em que houver possibilidades que permitam uma mediação cultural do grupo sobre o espaço. Se assim acontecer, o indivíduo deixará de ser errante para tornar-se um indivíduo enraizado (BONNEMAISON, 2002).

Todavia, é cada vez mais frequente a conformação de que esta capacidade inerente aos grupos de “criar territórios” se reduz em razão inversa da exponência de um mundo marcado pela ampliação acentuada de espaços. Neste universo verifica-se o oposto: indivíduos que se tornam errantes, e não mais enraizados. Viver no espaço significa submeter-se acriticamente ao império da ideologia do “eterno presente”; das relações efêmeras que se fazem e se rompem sem sentimento de perda, de saudade; das rupturas gratuitas que fetichizam ainda mais as relações humanas. Viver no espaço, por fim, é o mesmo que viver entre vizinhos estranhos entre si. O valor dominante nesta escala de vida é sem dúvida a mobilidade, e mais do que isso, a mobilidade por razões econômicas. Esta passa então a ser reproduzida pelas gerações⁴⁶, como se fosse uma determinação irremediável, de tal modo que *migrar* passa a ser sinônimo de ascensão social.

Há um componente fundamental dos territórios e que necessita ser melhor articulado nesta ocasião: trata-se da identidade. Convém novamente realçar desde já que esta sempre fará referência a uma contraparte territorial, a qual é afetivamente apropriada pelo grupo cultural.

Em um mundo fragilizado pela descontinuidade das relações e pela determinação homogeneizante de uma certa cultura global propagada pelos sistemas midiáticos, é certo que os valores, as crenças, as representações simbólicas, bem como as práticas que conferem sentido aos grupos nos lugares em que vivem, ficam igualmente ameaçadas em sua continuidade. É neste âmbito que a territorialização das identidades representa para os grupos muito mais do que um tipo de defesa do direito à diferença, mas sobretudo implica em *“resistir ao sem-sentido de uma sociedade globalmente mercantilizada... onde a primazia das relações e dos valores sociais está vinculada à acumulação de capital*

⁴⁶ Ver: MORAES SILVA, M. A. de. *A terra no imaginário dos migrantes temporários*. 2001.pp. 104-105.

(HAESBAERT, 2001: p. 170)”. Daí emerge o território, e ele se torna, por assim dizer, dentre os demais elementos que fornecem suporte as identidades, talvez o mais eficaz de todos⁴⁷.

Neste ponto é conveniente inserir a discussão nos marcos da noção de *identidade socioterritorial* apresentada por Rogério Haesbaert⁴⁸:

... toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social. (...) De uma forma muito genérica... não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes (HAESBAERT, 2001: p. 172).

3.2 - o território segundo a definição de Jöel Bonnemaison

Após ter exposto os fundamentos da utilização do conceito de território segundo a filiação com a Nova Geografia Cultural que lhe é própria, e que igualmente guia esta pesquisa; após ter apresentado a relação dicotômica existente entre este conceito e a categoria “espaço”; e, consecutivamente, após articular o território com o conceito de identidade - que nos autoriza mesmo a empregar o conceito de identidade socioterritorial -

⁴⁷ A identidade territorial, segundo COHEN (*apud* CLAVAL, 2002b, p. 171) e MENDRAS (*apud* CLAVAL, 2002b, p. 171), “*adquire um relevo particular quando as necessidades materiais imediatas podem ser satisfeitas e a atenção se volta para aquilo que dá significado à vida*”. Considera-se, portanto, que as necessidades materiais são necessárias, porém, não são suficientes para o afloramento da identidade do grupo. No caso desta pesquisa o grupo de *foliões* e *devotos* de Santos Reis que protagonizam o território objeto de estudo compõem, conjuntamente, um tipo de migração consolidada, isto é, em que as principais necessidades materiais de sobrevivência e manutenção dos migrantes (trabalho, habitação, infra-estrutura urbana, etc.) já estariam satisfeitas.

⁴⁸ É importante frisar que segundo Rogério Haesbaert nem toda identidade social é uma identidade territorial. Para que assim seja é necessário que o principal elemento definidor da identidade possua referencial espacial, seja ele concreto ou abstrato.

estar-se-ia então a ponto de avançar a discussão, para finalmente alinhar os argumentos em consonância com as respectivas definições dadas aos conceitos mais empregados desta pesquisa, qual seja, *território e territorialidade*.

Até o momento relacionamos estes conceitos e fizemos conexões com os seus assemelhados, estabelecendo os seus limites e aplicabilidade no contexto desta pesquisa. Porém, no presente tópico pretende-se definir exatamente o que é o território, como ele se apresenta, e de que forma ele é criado a partir do movimento expressivo dos grupos culturais sob sua superfície. Assim, partiremos da definição própria dada pelo autor, Jöel Bonnemaison, na qual se apóiam as reflexões aqui desenvolvidas. Sendo assim, para este autor,

... a territorialidade emana [do grupo], no sentido de que ela é, antes de tudo a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território (BONNEMAISON, 2002: p. 96-97).

Para Jöel Bonnemaison é impossível pensar na existência de um território independente de seu grupo, até mesmo por considerar que *este antecede a emergência daquele*. A territorialidade aparece como uma capacidade imanente dos grupos culturais de “fabricar” territórios e situa-se na iminência da constituição destes pelos mesmos. Ela será sempre um *vir a ser*, isto é, que tenderá a se reproduzir no espaço, ou dito de outra maneira, no território, pois como já foi dito, a territorialidade é a própria *consciência territorial* do

grupo, da qual dependem tanto as suas identidades individuais quanto aquelas de natureza mais coletiva.

No contexto dos estudos migratórios, esta consciência territorial – ou *territorialidade* – compensa gradativamente a alienação do migrante em relação ao novo ambiente em que ele passa a vivenciar. Por conseguinte, *integrar-se* a este novo ambiente equivale a consolidar-se em um território, costurado com as linhas da identidade do grupo. O encontro do migrante com o novo espaço de vida, visto sob a ótica da *práxis* do espaço vivido, é matriz de libertação do “gênio criativo” do migrante, e simultaneamente, ingrediente básico que o permitirá produzir e reproduzir um novo território em seu novo ambiente de vida. É esta idéia que perpassa a reflexão de Milton Santos transcrita abaixo, a qual assinala esta *práxis* proveniente do encontro do migrante com o novo espaço, sob a regência da dicotomia *alienação x integração-entendimento*.

Vir para a cidade grande é, certamente, deixar atrás uma cultura herdada para se defrontar com uma outra. O fato de que, como homem, viva um permanente processo de mudança e de adaptação é que vai permitir aos recém-chegados participarem como ator, e não apenas passivamente, do seu novo quadro de vida, graças às novas incitações às suas capacidades e ao seu gênio criativo. A desculturalização é perda, mas também doação. O novo meio ambiente opera como uma espécie de detonador. Sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente, mudando-se paralelamente territorialidade e cultura e mudando o homem. Quando essa síntese é percebida, o processo de alienação vai cedendo ao processo de integração e de entendimento, e o indivíduo recupera a parte do seu ser que parecia perdida (SANTOS: 2000,p. 62-63).

A consciência territorial, ou *territorialidade*, é que mantém dentro os grupos a perspectiva de se viver em um território, perspectiva esta fundada em uma *necessidade* essencial de promover o exercício da vida através das trocas simbólicas e materiais que caracterizam um grupo cultural. Por sua vez o território surge como a expressão desta territorialidade manifestada no espaço. A configuração espacial do território – “*uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes*” – denota um conjunto de signos e símbolos muitas vezes passíveis de serem interpretados somente à luz do sistema cultural vivido pelo grupo, e que nem sempre são evidentes aos *outsiders* do território.

Considerando que a definição de território aqui empregada subentende uma “gênese” dele, ao partir da territorialidade que “emana do grupo”, é possível esquematizar esta sequência em uma linha de estágios cronológicos, cuja linearidade conduz ao encontro do território criado, propriamente:



Assim, nesta perspectiva não há território independente da existência de um grupo cultural, e se porventura este grupo “deixa um território” ao entrar no fluxo das migrações, ele *levará consigo a sua territorialidade*⁴⁹, e *a posteriori* buscará meios de produzi-la no novo ambiente em que passa então a viver. A territorialidade é uma espécie de “código genético” carregado pelo grupo e que tende a ser projetada no espaço. Desta feita, se o

⁴⁹ “*determinados grupos culturais migrantes podem não apenas entrecruzar sua identidade no confronto com outras culturas, mas também levar a sua territorialidade consigo, tentando produzi-las nas áreas para onde se dirigem* (HAESBAERT, 2001: p. 184)”.

grupo cultural assim o fizer, estará apto a resistir a fragmentação de sua identidade, e conseguirá fixar “âncoras” no novo território re-construído.

Posteriormente, ao reproduzir qualquer movimento significativo por sobre este “território re-construído”, o grupo estará repetidamente se enraizando em sua cultura e identidade, expressando publicamente uma vontade baseada no direito de expressar e assim manter as suas diferenças, manifestas muitas vezes através de uma sociabilidade pautada na solidariedade e devoção próprias do universo camponês. Ao invés de submeter-se às determinações da vida moderna, frágil e pobre de referências para a vida coletiva, o migrante se mobiliza e cria um território.

Por seu turno, a territorialidade, isto é, a perspectiva que o grupo de migrantes possui de se realizar no novo território de vida, é portadora de cultura, de um modo de vida próprio no interior do qual ele se reconhece. Não por acaso, Milton Santos utiliza estes dois conceitos – territorialidade e cultura – como sinônimos:

Assim como cidadania e cultura formam um par integrado de significações, assim também cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também é um reaprendizado das relações profundas entre o homem e seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento. É por isso que as migrações agridem o indivíduo, roubando-lhe parte do ser, obrigando-o a uma nova e dura adaptação em seu novo lugar. Desterritorialização é freqüentemente uma outra palavra para significar alienação, estranhamento, que são, também, desculturalização. (SANTOS: 2000,p62)

Por fim, compreende-se agora o sentido implícito na frase “*estar no território*”. Para quem migra, as marcas deixadas pelas rupturas afetivas, pelas ausências de quem não pôde vir, podem ser parcialmente amenizadas pelas lembranças e expectativa de continuidade da vida, tal qual ela era antes de migrar. É a única maneira acessível ao migrante para não se esquecer de si próprio, bem como dos seus pares.

Portanto, *estar no território* significa poder ainda usufruir das demandas contidas em uma territorialidade própria, qual seja, dos sentimentos de alegria, de prazer e dos afetos que resultam do encontro com os amigos e parentes que a vida dispersou e distanciou uns dos outros; pela semelhança na devoção que os mantém unidos; pela graça alcançada e testemunhada entre aqueles que conseguiram se manter próximos; pela promessa feita ao Santo e que necessita ser cumprida segundo manda a tradição.

A música entoada pelos Foliões, o repasto coletivo dos alimentos, a dança e a religiosidade que emolduram a *Festa de Santos Reis* permitem não apenas que o que *era* no lugar dantes possa ainda *ser* no presente vivido, mas principalmente que a realização *do* presente pressupõe um trabalho contínuo de re-construção deste elo fundamental – o *território* – bastião que escora e sustenta a identidade do grupo cultural.

3.3 - o “território de santos reis”: giro e pouso

O território de uma maneira geral tem sido utilizado em inúmeros estudos, contudo no interior das ciências sociais a sua utilização enquanto conceito aparece quase que invariavelmente na condição de *categoria descritiva*, e poucas vezes como *categoria de análise* tal qual é a forma de utilização que aqui estamos propondo. No primeiro caso, menciona-se o território simplesmente para completar ou preencher um raciocínio, um argumento, sem haver a necessidade de uma maior elaboração histórica do conceito, as

variações de seu emprego, enfim. Certamente, se assim ocorre é porque este conceito ainda não está no centro das reflexões dos autores que o utilizam enquanto *categoria descritiva*, além do que se compreende igualmente que os objetivos dos autores seriam outros, o que é plenamente justificável.

Assim é por exemplo o uso que Godelier tem dispensado a este conceito na Antropologia quando, sem uma elaboração mais adequada ele marca a distinção entre os *recursos naturais* e as *realidades sobrenaturais* que significam o território (GODELIER, 1981: p. 186). Contudo, apesar do uso limitado do conceito que fazem a maior parte dos autores, não deixa de ser importante que estes o considere, pois como sabemos uma *categoria descritiva* pode transformar-se em *categoria analítica*, e vice-versa, oferecendo outras aberturas e novas perspectivas de análise na medida em que o foco discursivo se desloca conforme os objetivos da pesquisa.

Na pesquisa que aqui é apresentada o conceito de *território* ocupa o centro das reflexões, e portanto interessa-nos a sua apreensão enquanto *categoria analítica*, e este é o tratamento que tem sido dado por nós a este conceito.

Esta diferenciação inicial – entre as duas espécies de *categoria* – é importante pois em alguns estudos sobre *Folias de Reis* a características *territorializante* desta manifestação cultural já havia sido ressaltada pelos autores, sem contudo receber um tratamento teórico mais aprofundado. A idéia de que esta prática sociocultural é portadora de uma territorialidade afetiva já estava presente nestes estudos. Tais são alguns textos publicados por Carlos Rodrigues Brandão e por Ecléa Bosi, conforme veremos em cada caso.

Ecléa Bosi, possivelmente no momento de sua trajetória intelectual em que a influência do socialismo cristão ditava de maneira mais forte seu pensamento e suas alternativas de ação direta junto à Igreja Católica - através do incentivo ao associativismo

comunitário camponês -, consagrou alguns escritos nos quais a *Folia de Reis* aparece como estímulo de enraizamento do trabalhador rural migrado dos grandes centros industriais de São Paulo, na década de 70 principalmente. Segundo esta autora, é através das “visitações” dos *foliões* à casa dos devotos que o *enraizamento* do migrante é assegurado em cada ciclo festivo, apesar das dificuldades que a vida cotidiana urbana coloca aos membros da *Companhia de Reis*, como é denominado o conjunto dos *Foliões de Reis*. De *visitação* a *visitação* surge os contornos do território, aqui denominado sugestivamente pela autora de *mapa afetivo da cidade*.

Nossos festejos natalinos nos bairros populares não são confinados nas casas pelo frio, como na Europa, mas têm um cunho tropical de *visitação*, *procissão* e *cortejo* como nas Falias de Reis... A *visitação* é um enraizamento: de Belém à Vila das Mercês, de Osasco à Penha estão os amigos e parentes que o mundo de opressão separou. O cansaço, as horas extras de labuta sugam o alento, fragmentam o mundo, separam os amigos. Mas, em algumas datas, as visitas retornam, os amigos se encontram, os fragmentos se religam. A especulação urbana criou rupturas e abismos entre os que se querem ver, mas os pontos distanciados se aproximam, e o *mapa afetivo da cidade (grifo meu!)* se reconstitui então. (...) Nada na sociedade atual favorece tais encontros: a estafa diária, a jornada intensa de trabalho, a televisão, tudo procura impedir a *visitação* dos pobres. A *visitação* age em sentido contrário do isolamento e do desenraizamento (BOSI, 2000: pp. 38-39).

Carlos Rodrigues Brandão⁵⁰, por seu turno, possui igualmente alguns estudos publicados sobre *Falias de Reis*, além de pequenas sínteses e artigos relacionados a este

⁵⁰ Ver: BRANDÃO, cf. pg. 30.

assunto. De maneira semelhante, mas empregando diretamente o *território* enquanto categoria descritiva, o autor ressalta o conteúdo simbólico deste, definido pela prática ritual de culto à Santos Reis, entendendo ser esta não somente a fé característica da religiosidade popular, mas também o sistema de trocas simbólicas e solidárias de *bens, serviços e significados* que o “giro” - termo do qual falaremos adiante - proporciona. Para este autor,

...hoje, e em muitos lugares, a Folia [de Reis] é uma prática comunitária que redefine todo um vasto território de sua passagem, envolve um número imenso de pessoas durante o “giro” e retraduz, com os símbolos do sagrado popular, aspectos tão importantes do modo de vida camponês, marcados essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados (BRANDÃO, 1984: p. 64).

Carlos Rodrigues Brandão aventa nesta passagem um dos componentes estruturantes do território, ou de outra forma, a expressão que a territorialidade das Companhias de Reis adquire no solo propriamente falando: trata-se da categoria “giro”. A esta categoria acrescentamos uma outra, tão importante quanto: o “pouso”. “*Girar a bandeira*”, termo corriqueiramente empregado pelos *foliões*, significa que a Companhia de Reis está se movimentando no interior do território, entre uma casa e outra, ou dito de maneira mais específica, entre um “pouso” e outro. *Giro* e *pouso* são, invariavelmente, os itinerários e os lugares que, em sua totalidade, correspondem a “jornada” dos Três Reis Magos, simbolizado pelo curso da *bandeira* em visitação nas casas dos devotos.

Giro e *Pouso* são dois componentes estruturantes do território, e ambos são forjados pela territorialidade da Companhia de Reis, a qual está situada entre as “visitações” e as “viagens”. Novamente Jöel Bonnemaïson oferece outros elementos para refletir sobre o território a partir destes termos:

...um território é sobretudo um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários. (...) No interior desse espaço-território, os grupos... vivem uma certa relação entre o enraizamento e as viagens. (...) A territorialidade se situa na junção dessas duas atitudes; ela engloba simultaneamente aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade – dito de outra maneira, os itinerários e os lugares (BONNEMAISON, 2002: p.99).

A Companhia de Reis tem por missão “cumprir” uma jornada. Durante um certo número – variável⁵¹ – de dias ela viaja da *casa do folião do ano*, chamada de *pouso de saída*, para a *casa do festeiro*, ou como também é chamada, *casa da entrega* ou da *festa*. No decorrer do ano o *folião do ano*, bem como os demais *foliões* que compõem a Companhia de Reis, recebem convites dos devotos para que *girem a bandeira* por suas casas no período em que a *jornada* se iniciar. Alguns por motivações religiosas de outra ordem já deixam acertado que pretenderão oferecer almoço aos foliões – *pouso de almoço* - – e outros oferecer janta – *pouso de janta*. No mais das vezes o roteiro⁵² territorializante que a Companhia de Reis deverá seguir será o mesmo de todos os anos, com os acréscimos atualizados dos novos devotos que porventura manifestaram o desejo de receber a *bandeira* de Santos Reis em sua residência.

⁵¹Normalmente, no meio rural, a *bandeira* começa a *girar* no dia 25 de dezembro e segue ininterruptamente até o dia 6 de janeiro, o Dia de Reis. Porém esta não é uma regra fixa, mas somente um parâmetro. Há Companhias de Reis que iniciam a *jornada* em julho, outras no início de dezembro – como é o caso desta pesquisa. Por seu turno, o término da *jornada* da mesma forma, não é necessariamente no mesmo dia 6 de janeiro. No caso analisado por esta pesquisa, a Companhia de Reis “Estrela de Belém”, como é chamada em Santa Bárbara d’Oeste, no ano de 2005-2006 iniciou a *jornada* em 03 de dezembro e concluiu no dia 28 de janeiro, *girando a bandeira* somente aos sábados e domingos.

⁵²Em cada ano de jornada o Mestre da Companhia de Reis anota em uma pequena caderneta o nome do *dono da casa*, seu endereço e a *oferta* que ele fez para Santos Reis. No próximo ano de *jornada* o Mestre retoma esta caderneta e novamente *gira a bandeira* tendo por base este roteiro prévio já anotado na caderneta, e acrescenta a estes os acréscimos daqueles que manifestaram a intenção de receber a *bandeira* em sua casa pela primeira vez. Desta feita, pode-se deduzir daí que o território traçado pela Companhia de Reis é um *território cumulativo*, isto é, que sempre tenderá a crescer a cada ano de jornada, já que os acréscimos de cada ano registrados na caderneta serão novamente visitados pela Companhia de Reis na jornada do próximo ano.

A *jornada* deverá ser *cumprida* de tal forma que a *bandeira* nunca passe pelo mesmo lugar por onde já passou. Esta é uma regra religiosa cercada de superstição pelos foliões. Por este motivo, ao término de mais um dia de *jornada* a *bandeira* fica no *pouso* que, invariavelmente coincide com a *casa de pouso de janta*. Assim, no próximo dia a Companhia de Reis estará nesta mesma *casa* novamente para *retirar a bandeira do pouso* e reiniciar os *giros*, tendo por *obrigação* superior *cumprir a jornada* até o último dia de *giro*. Normalmente o ritual de *retirada da bandeira do pouso* é acompanhado de um café da manhã que o *dono da casa* oferece aos foliões e aos demais presentes.

Sendo assim, a cada dia a Companhia de Reis *sai* de um *pouso* onde os foliões deixaram a *bandeira* no último dia; *pára* em um outro *pouso*, onde os foliões e demais presentes almoçam; e *chega* a um *pouso* onde todos jantam e retornam para suas casas⁵³. É desta casa que a Companhia reinicia a *jornada* no dia seguinte. O último *pouso* é o lugar da *feita*, onde a Companhia juntamente com a *bandeira* devem chegar ao meio da tarde, e onde encontram-se todos a postos, aguardando esta *chegada*. Por sua vez, entre os *pousos* de cada dia a Companhia de Reis *faz o giro*, de casa em casa, em busca das *ofertas*.

O exemplo ilustrativo feito por Carlos Rodrigues Brandão (1977, p. 08) descreve esquematicamente a sequência de um dia de *jornada* dos Três Reis Magos, a qual representa um “elo” do território:

⁵³ A aglomeração urbana e a facilidade dos meios de transportes permitem que os foliões retornem para suas respectivas residências. No ambiente rural isso não ocorria: literalmente a casa de *pouso* assim o era para os foliões.

Ao todo, nesta alternância territorializante entre “giro” e “pouso”, a Companhia de Reis “Estrela de Belém” percorreu um total de 170 casas⁵⁴ e arrecadou um montante de R\$3.411,35⁵⁵ em *ofertas*, fora àquelas que eram dadas diretamente em espécie (frangos, fardos de refrigerante, leitoas, lasanha, etc.). O valor arrecadado em dinheiro foi suficiente para pagar uma empresa de *Buffet* no dia da *Festa da Chegada*, com a finalidade de servir os presentes e livrar as mulheres dos foliões da responsabilidade de preparar os alimentos e de arrumar a casa do festeiro, antes, durante e depois da *Festa*; para comprar cordas para os instrumentos musicais dos foliões; comprar remédios para os foliões que se sentiam mal, ou que ficavam doentes durante a jornada; e, por fim, para pagar o combustível da *perua van* que deslocava os foliões entre um *pouso* e outro⁵⁶.

⁵⁴ Destas, 135 foram *casas de giro*; 35 foram *casas de pouso de almoço ou pouso de janta*.

⁵⁵ É interessante comparar estes dados, de uma Festa de Reis realizada no espaço urbano, e uma realizada no espaço rural. Carlos Rodrigues Brandão, em uma etnografia realizada no ano de 1977, no povoado de Mossâmedes, próximo a Goiás Velho, constatou que em sete dias de giro entre casas a Companhia de Reis “passou por sete pousos de almoço e por seis pousos de janta. Passou também por cerca de trinta casas de ‘giro’ (BRANDÃO, 1977, p. 28)”. Uma diferença é que no espaço rural as *ofertas* são em sua maioria em espécies, e em grande quantidade. Não raro, há muitos devotos que oferecem uma vaca inteira para Santos Reis, e as festas igualmente, costumam reunir muito mais pessoas do que na cidade. Em Mossâmedes, nesta etnografia realizada, a festa da chegada contou, segundo estimativas feitas, com cerca de 4.000 participantes, enquanto que em Santa Bárbara d’Oeste, no ano de 2005/2006, a festa da chegada contou com cerca de 1.000 participantes.

⁵⁶ Estas informações foram colhidas das anotações feitas pelo próprio Mestre da Companhia de Reis, *Seo Inácio*, responsável não somente pelos afazeres e habilidades que a função de Mestre lhe obriga, mas também pela contabilidade do grupo. *Seo Inácio* marcava rigorosamente todas as receitas e despesas feitas pela Companhia de Reis durante a Jornada.

Cap. 4 - os agenciamentos do processo ritual: o corpo e a alma do território

O que é necessário para que *exista* a Festa de Santos Reis? Em outras palavras, quais são as condições materiais e imateriais de produção do culto devocional à Santos Reis? Certamente há um *leit motiv* que *faz* a bandeira circular de casa em casa nos meses de dezembro e janeiro, repetindo este mesmo movimento todos os finais e início de ano, em centenas e centenas de cidades em várias partes do Brasil, sejam elas em áreas rurais ou urbanas.

É importante equacionar que a pergunta acima formulada situa-se em um campo “ontológico” de compreensão e apreensão de um fenômeno. Desta feita, cumpre saber o que vem a ser uma “pergunta ontológica” a fim de que as intenções deste capítulo possa ser melhor esclarecida. Sinteticamente, ontologia é um campo da filosofia que discute justamente a questão do que realmente “existe” e “não existe”. A relevância do conhecimento ontológico para a compreensão da vida social provém da constatação de que parte muito grande daquilo em que acreditamos, que serve de base à vida social é abstrato e não pode ser observado diretamente. Quando inquirimos, por exemplo, se a Festa de Santos Reis existe ou não independentemente do sentimento religioso das pessoas que dela participa, estamos fazendo uma pergunta ontológica.

No âmbito desta pesquisa, os estudos ontológicos são fundamentais para compreender a fenomenologia do re-enraizamento do migrante. Sua mobilidade implica em continuamente desfazer antigas territorialidades (desterritorialização) e em refazer outras novas territorialidades (reterritorialização) a partir do enfrentamento com o novo lugar. Desta feita, a questão do re-enraizamento passa a ser focalizada em outro nível, qual seja: a

de saber acerca dos “ingredientes” considerados necessários e suficientes para a construção desta nova territorialidade re-criada pelo migrante, de acordo com a sua forma típica de re-territorialização, que é indissociável de sua cultura, de sua identidade, de seu modo de vida. Tomamos aqui a Festa de Santos Reis como sendo um meio *prático e ritualizado*⁵⁷ de re-territorialização do migrante, isto é, o ritual é um meio prático de se garantir a preservação do grupo no decorrer da passagem do tempo (GIDDENS *eti alli*, 1997: p. 82).

Na tentativa de melhor conduzir uma reflexão pautada por esta pergunta de ordem ontológica, as noções de *território* e *agenciamento* de Deleuze e Guattari⁵⁸ ampliaram as possibilidades deste campo de compreensão.

Em ambas as concepções nota-se que o conceito de desejo será sempre um construtivismo, isto é, que possui um sentido produtivo, criativo, e que para existir enquanto tal estará sempre circunscrito a um universo possível de ser por ele explicado. Daí o conceito possuir sempre um *dever* que, por seu turno, o conecta a outros conceitos situados no mesmo plano. Ele sempre fará referência à múltiplos componentes (DELEUZE & GUATTARI, 1996: pp.27-30). Nunca desejamos só uma coisa, desejamos sempre um conjunto de coisas. Por exemplo, um músico não deseja apenas um bom instrumento, ele quer harmonia, sonoridade, uma platéia, um lugar, etc. (HAESBAERT, 2004: p.20). Da mesma forma poderíamos aventar que um folião-migrante não deseja apenas arrumar um emprego na nova cidade em que se encontra, mas deseja também receber a *bandeira* de Santos Reis no final do ano para *salvar* o presépio na sala de sua casa, quando estiver

⁵⁷ Segundo PEIRANO (2003: p. 11), ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica constituído por seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, expresso por múltiplos meios. “*Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)*”.

⁵⁸ As considerações aqui apresentadas referentes aos *agenciamentos* foram baseadas nas leituras efetuadas das seguintes obras: DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 1995; e HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização*. 2004.

próximo do natal; deseja cumprir uma promessa que ainda não foi paga inteiramente; deseja lembrar um rito que era igualmente celebrado por seus pais e avós no passado e em outros lugares; deseja um motivo festivo para poder re-encontrar e re-unir-se com amigos e parentes, próximos ou distantes, na *festa da chegada*.

A questão é que o desejo constrói, ele é criativo. Não existe para si mesmo, mas tenderá sempre a realizar-se. Neste sentido o desejo vem sempre agenciado, ele corresponde a uma série de agenciamentos que, por ser construtivo, evoca a criação de territórios produzindo e agenciando elementos possíveis de serem encontrados no meio. Desta perspectiva, um território é o produto agenciado de um movimento de territorialização iniciado pelo indivíduo e/ou seu grupo. Daí a afirmação destes dois autores de que o território emerge como expressão do desejo. Ele é um *devir expressivo*!

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI & ROLNIK *apud* HAESBAERT,2004: p.122).

Compreende-se assim que os agenciamentos são inseparáveis dos movimentos de des-re-territorialização. Eles ocorrem sempre *no e pelo* movimento. Todo agenciamento passa neste sentido a ser *territorial* e, segundo Deleuze & Guattari duplamente articulado em torno de um *conteúdo* e uma *expressão*.

Os agenciamentos são assim, moldados nos movimentos concomitantes de territorialização e desterritorialização. Todo agenciamento é territorial e duplamente moldado em torno de um conteúdo e uma expressão, reciprocamente pressupostos e sem hierarquia entre si (HAESBAERT,2004: p.123)

Ambos, conteúdo e expressão (Fotos 11), estariam reciprocamente pressupostos e sem hierarquia entre si. Teoricamente tudo pode ser agenciado e integrar um território, como também todo agenciamento pode ser desfeito e abrir novos agenciamentos de re-territorialização. Segundo HAESBAERT (2004) Deleuze & Guattari propõe uma nova leitura sobre o território, que ultrapassa a simples idéia de território geográfico, pois para eles um território é indissociável dos processos de subjetivação que confere sentido a ele.



Fotos 11: Agenciamentos do processo ritual – extrema unção e sociabilidade.

Sendo assim, as *condições objetivas e subjetivas* que compreende um território agenciado referem-se a dois componentes fundamentais dos agenciamentos, respectivamente: um conteúdo e a uma expressão, que nos termos de Deleuze e Guattari são denominados de *agenciamentos maquínicos de corpos* (conteúdo) e *agenciamentos coletivos de enunciação* (expressão).

Ao verem-se situados em um novo quadro de vida, aos poucos os foliões-migrantes foram re-estabelecendo seus vínculos sociais traumatizados, até culminar na “fundação” de uma nova *bandeira de Santos Reis*, batizada por eles de “Estrela de Belém”. Municípios de capacidade inventiva conseguiram mediar e reconstruir as condições *subjetivas e objetivas*, ou melhor, os *agenciamentos coletivos de enunciação* e os *agenciamentos maquínicos de corpos*, os quais correspondem em seu conjunto ao território agenciado.

É no interior deste movimento de mútuo agenciamento que um território é constituído pelos foliões de reis, ao restaurar uma prática que havia ameaçado de se perder por conta da desterritorialização. Tomemos alguns exemplos para melhor fixar estes conceitos.

Uma peça de teatro, por exemplo, constitui um território porque para construí-la foi necessário reunir de forma integrada um agenciamento coletivo de enunciação e um agenciamento maquínico de corpos. HAESBAERT (2004: pp.125-126) sugere uma série de exemplos interessantes que insinuam a dupla definição dos agenciamentos. Vejamos:

O território pode ser construído em um livro a partir do agenciamento maquínico das técnicas, dos corpos da natureza (as árvores), do corpo do autor e das multiplicidades que o atravessam; e do agenciamento coletivo de enunciação, neste caso um sistema sintático e semântico, por exemplo. Cria-se um território dos Krenak, onde agenciamentos maquínicos de corpos estão fixados

diretamente na terra, onde a circulação dos fluxos desejan­tes se inscreve diretamente na Terra. Criam-se agenciamentos coletivos de enun­ciação para recortar o Sol e a Lua, por exemplo, e fixar-lhes atributos.

Pelo exposto fica mais fácil de entender que os *agenciamentos ma­quínicos de corpos* dizem respeito às relações entre corpos sociais e corpos da natureza. Os agenciamentos ma­quínicos de corpos referem-se a substância corporal dos territórios, tudo que nele possui alguma consistência. Mais um exemplo prático:

Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suzerano, do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e do cavalo (...) – é tudo um agenciamento ma­quínico (DELEUZE & GUATTARI,1995: p.30)”.

Da mesma maneira, os *agenciamentos coletivos de enun­ciação* referem-se, como o próprio nome diz, aos enunciados, ou melhor, “*a um regime de signos, a uma máquina de expressão cujas variáveis determinam o uso dos elementos da língua* (1995: p.32)”. A produção deste tipo de agenciamento não passa somente por um único sujeito, mas refere-se a todo um corpo social passível de decodificar um regime de signos socialmente compartilhados, à uma linguagem inteligível, e a um estado de palavras e símbolos reconhecíveis.

Sendo assim, dentre os *agenciamentos coletivos de enun­ciação*, tem-se:

- a. o desejo sagrado e religioso de dar continuidade à tradição que haviam perdido;
- b. o saber musical necessário à existência da *Companhia de Reis*;

- c. o conhecimento das dezenas de *toadas*, que, ao serem cantadas pelos foliões em arranjos musicais polifônicos, representam o itinerário seguido pelos Três Reis Magos ao encontro do lugar do nascimento de Cristo;
- d. a crença na tradição mítica da origem dos Santos Reis, legitimada pelo evangelho Segundo São Mateus (Cap. 2: versículo 1 à 12).
- e. confissão das graças alcançadas por Santos Reis⁵⁹ por seus devotos.

Por seu turno, dentre os *agenciamentos maquínicos de corpos*, tem-se:

- a. o corpo expressivo dos instrumentos utilizados no cortejo dos foliões⁶⁰ (violino ou rabeça; viola caipira; violão; cavaquinho; tambor; pandeiro);
- b. um corpo social religioso e receptivo à Companhia de Reis e a sua *bandeira*;
- c. um corpo de transporte e logística (vestimenta, principalmente) em todos os finais de semana dos meses de dezembro e janeiro;
- d. um corpo de aglomerações urbanas contíguas de devotos que possibilitem a realização da *jornada de Santos Reis* pelas casas e bairros da cidade.

⁵⁹ Santos Reis, que na verdade são três Santos simbolizados unicamente pela *bandeira* (e não por uma imagem, como acontece com outros Santos), é um Santo tradicionalmente cultuado no universo do catolicismo popular do camponês. Ainda que não seja reconhecido pelas regras eclesiásticas de canonização dos indivíduos milagrosos, possui inúmeras igrejas à ele dedicado. São milhares de histórias que testemunham o seu poder de cura e reabilitação, entretanto, conforme nos explica seu Felício, “*É um Santo Vingativo viu! Porque se você prometeu alguma coisa pra ele tem que cumprir né! Lá em Umbarana onde é que eu nasci, aconteceu um ‘causo’ lá: o senhor lá, fez uma ‘atenção’ pra Santo Reis lá para ele comprar um sitinho. E ele comprou o sitinho mais a promessa... ele esqueceu, né? Daí um belo dia ele saiu. Levantou cedo, tonto, não conversava, não falava, andava por dentro da casa meio atontalhado, aí a mulher dele falou para os meninos: ‘vai atrás do finado pai(...)’. Aí fui lá em casa... até estava chovendo. O rapaz apiou do cavalo. Só conversou com o meu pai se dava para “girar” a Companhia de Reis lá que era promessa do pai dele. E aí chegou lá e começaram a fazer a barraca. Ele, andando pra baixo e prá lá, aí ele falou: ‘Uai, o que é que vocês estão fazendo?’ Nós estamos fazendo a barraca para cumprir a premiação tua com o Santo Reis. O senhor comprou o sítio e não cumpriu!’ E ele cantou na Folia de Reis, com ‘giro’ e tudo”.*

⁶⁰ Conforme já foi mencionado na introdução desta dissertação, ao participar de uma pesquisa no ano de 2001, no Assentamento “Bela Vista do Chibarro”, em Araraquara, obtive vários relatos de ex-foliões que, dentre outros motivos, apontavam a perda dos instrumentos musicais, bem como da sua técnica, como um dos fatores da não-continuidade da tradição.

Entre os dois agenciamentos ocorre um movimento recíproco e não hierárquico. Ambos percorrem um ao outro, intervêm um no outro. Os *agenciamentos coletivos de enunciação* sempre estarão fixando atributos aos *corpos agenciados* em determinado meio social de modo a recortá-los, ressaltá-los, precipitá-los, etc. É neste movimento contínuo, recíproco e não hierarquizado de agenciamentos, que um território se constitui. Daí ser possível, agora, entender que um território existe a partir da apropriação *efetiva* e *afetiva* dos elementos dispersos no meio (ROSENDHAL, 2002: p. 59). Entendemos o agenciamento como sendo esta forma territorializante de apropriação, que consolida territórios. “*Muito mais do que uma coisa ou objeto, o território é um ato, uma ação, uma relação, um movimento (de territorialização e desterritorialização), um ritmo, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce um controle* (HAESBAERT,2004: p. 127)”.

4.1 - o processo ritual: “obrigação” dos foliões

No mês de dezembro, quando o natal faz ressurgir no espírito de muitas pessoas certos valores sazonais da vida societal (solidariedade, fraternidade e comunhão, por exemplo), muitos foliões e devotos de Santos Reis⁶¹ em várias partes do Brasil - nos bairros das cidades, seja nas vilas rurais que ainda sobrevivem a um urbanismo solvente – já estão nas casas dos *devotos* envolvidos com a missão de cumprir a *jornada dos Três Reis Santos*, repetindo segundo a tradição oral compartilhada entre os participantes do culto devocional, àquele mesmo movimento ondulatório iniciado outrora, nos tempos dos personagens Bíblicos.

⁶¹ Durante a pesquisa pude observar que boa parte dos devotos que ofereciam almoço ou janta aos foliões o faziam por razões de ter obtido alguma graça depois de pedi-la ao Santo.

É na Bíblia que se encontra o fundamento que explica a existência das atuais Companhias de Reis: no evangelho segundo São Mateus (Capítulo II, versículos 1-12):

Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, em dias do rei Herodes, eis que vieram uns magos do Oriente a Jerusalém. E perguntavam: Onde está o recém-nascido Rei dos Judeus? Porque vimos a sua estrela no Oriente e viemos para adorá-lo. Tendo ouvido isso, alarmou-se o rei Herodes, e, com ele, toda a Jerusalém; então, convocando todos os principais sacerdotes e escribas do povo, indagava deles onde o Cristo deveria nascer. Em Belém da Judéia, responderam eles, porque assim está escrito por intermédio do profeta (...). Com isto, Herodes, tendo chamado secretamente os magos, inquiriu deles com precisão quanto ao tempo em que a estrela aparecera. E, enviando-os a Belém, disse-lhes: ide informar-vos cuidadosamente a respeito do menino; e, quando o tiverdes encontrado, avisai-me, para eu também ir adorá-lo. Depois de ouvirem o rei, partiram; e eis que a estrela que viram no Oriente os precedia, até que, chegando, parou sobre onde estava o menino. E, vendo eles a estrela, alegraram-se com grande e intenso júbilo. Entrando na casa, viram o menino com Maria, sua mãe. Prostando-se, o adoraram; e, abrindo os seus tesouros, entregaram-lhe suas ofertas: ouro, incenso e mirra. Sendo por divina advertência prevenidos em sonho para não voltarem à presença de Herodes, regressaram por outro caminho a sua terra (A BÍBLIA SAGRADA, 2003).

De acordo com CASSIANO (1998: p. 53) esta referência que se faz à Bíblia não significa que os devotos e foliões levem à risca o que está escrito no Evangelho.

Em uma sociedade moderna, fragmentada e diferenciada, é comum que as comunidades de tradição oral busquem justificativas para legitimar suas práticas nos registros escritos, como a Bíblia. Na verdade – tal como pudemos também constatar empiricamente, esta autora (Cassiano) explica que poucas pessoas sabem efetivamente ler e

escrever nestas comunidades rurais, onde poucos são aqueles que lêem e/ou conhecem a Bíblia. Aqueles poucos que o fazem acabam ganhando notoriedade e reconhecimento do grupo,

na medida em que colocam em circulação os mitos, as figuras, os relatos e dogmas bíblicos que vão funcionar como fragmentos com os quais os romeiros [como também mencionar, os foliões] constroem suas histórias, através de um trabalho de bricolagem que associa a narrativa bíblica com as referências geográficas, históricas, estéticas e culturais do seu meio (STEIL *apud* CASSIANO, 1998: p. 55).

Neste exemplo de interação entre a tradição oral e a escrita, elabora-se o conjunto de conhecimentos, agenciados pelo grupo de foliões. Segundo CASSIANO (1998: p. 63) “*sua transmissão [é] condição necessária para a sobrevivência material e social*”. No cruzamento entre as modulações da oralidade no ato da transmissão, e a versão escrita da Bíblia, multiplicam-se centenas de versões explicando a origem da Folia de Reis. De um lado tem-se a linguagem escrita, caracterizadas pela relação abstrata e descontextualizada que ela mantém com o ambiente descrito por ela; de outro, a imediaticidade que pressupõe a linguagem falada, sempre referindo-se aos objetos e situações possíveis de serem vividas e observados na realidade. A síntese destas duas linguagens agenciadas pelo *folião* nos diversos meios vividos por ele será a “*versão*”⁶² que ele reproduzirá em ocasiões especiais.

⁶² Na dissertação de CASSIANO (1998) denominada “*Memórias itinerantes: um estudo sobre a recriação das folias de reis em Campinas*”, a autora apresenta duas versões da origem da Folia de Reis, colhidas por ela durante a pesquisa em Campinas. Tais versões são somente um prelúdio que demonstram a variedade de versões existentes que resultam do cruzamento entre a oralidade e a escrita. Em uma destas versões, os Três Reis do Oriente aparecem nas narrativas como “estudiosos de astrologia”, “profetas”; o Reis Herodes demonstra sentimentos bastante humanos de “ciúmes”; algumas vezes aparece como se fosse um charlatão, que tenta “enganar” os foliões, etc. Outras versões sugerem que durante a ida, cada um dos Três Reis saíram

No domínio da tradição oral, a estória da origem da Folia de Reis - uma vez que é lida na Bíblia - é contada e recontada centenas de vezes pelos *foliões*, passando inexoravelmente a incorporar elementos discursivos normalmente utilizados no dia-a-dia. Na linguagem dos *foliões*, os acontecimentos Bíblicos se humanizam, ganham outros sentidos e relevância não transmitidos pela linguagem escrita. Vejamos a explicação que nos deu o Mestre da Companhia, o *Seo Inácio*, a respeito de como se originou a Festa de Santos Reis:

Eu vou começar da profetização do nascimento de Cristo: quando Deus veio e falou para os profeta pra eles pro-fe-ti-zá o nascimento de Cristo! O filho dele que ele ia mandar na terra pra salvar o seu povo. É a pro-fe-ti-za-ção [com ênfase, soletrando] do nascimento! Então os profeta estavam falando que ia nascer o Menino Jesus, e o aviso desse nascimento era uma estrela que ia aparecer no céu. “Quando aparecer uma estrela diferente de todas as estrelas...”, será esse o dia do nascimento o menino Jesus num lugar na face da terra. Os profetas falavam isso, e veio profetizando o nascimento de Cristo.

E continua,

Até que esse dia aconteceu... apareceu a estrela, nasceu o menino Jesus. Daí... os Três Reis Magos... eles eram aprofundado dentro das profecias, estudava muito bem, sabia disso? [dirige-se ao pesquisador] E ficaram de olho: “...que vai nascer o Menino Jesus. Opa! Nasceu o menino Jesus! Aquela estrela! É Aquela estrela!”. E aí eles olharam a estrela e seguiram. Seguiram e a estrela se deslocou. E eles foram acompanhando o clarão da estrela! Levaram eles até Belém. A estrela levou eles até Belém! Só que na estrada eles foi barrado pelo Rei Herodes em Jerusalém. Isso aí é coisa Bíblica, né? (...) A gente canta os

de pontos diferentes, pois tiveram simultaneamente a mesma visão de um anjo que anunciava o nascimento de Cristo. E assim vai...

vinte e cinco estrofes do nascimento de Cristo. Aí tem mais a viagem dos Três Reis Magos, né, que é o deslocamento deles do Oriente até Belém. A gente canta isso aí também. Aí nós canta a visita dos magos na Lapinha de Belém quando ele entregou os presentes: incenso, mirra e outro. (...) E sabemos que quando entregou os presentes pro menino Jesus dentro da gruta, apareceu um anjo – um anjo avisou os Reis Magos – para eles voltar por uma outra estrada para livrar do traidor, que era o Herodes, que estava lá esperando eles. Porque ficou um trato lá traz que eles visitassem o menino e voltasse avisar o Herodes, que ele também queria visitar. Foi um trato que fizeram lá, para ele poder soltar os Reis Magos. Eles falaram: “quando visitar o menino voltarei aqui avisar”. Mas só que o anjo veio e avisou eles, dentro da gruta: “Volta por outra estrada para livrar do traidor”. Eles voltou por outra estrada. Enganou o Rei Herodes.

Sobre a origem mítica do *palhaço* (Foto 12), o “personagem” da Companhia, seu Inácio busca afirmar a sua versão perante outras versões, que ele mesmo reconhece existir. Nota-se que não há uma disputa entre os foliões para saber qual versão é a mais correta. Aparentemente, as várias versões convivem pacificamente no imaginário mítico dos foliões:

Tem pessoas que diz que os palhaços foi ali naquele momento que o anjo falou para os Três Reis Magos para eles voltar por uma outra estrada. Foi ali que eles se trajaram de palhaço, porque não tinha outra estrada não! A estrada era a mesma. [silêncio] Então eles tiveram a criatividade de se trajar, e passou na cara do Rei Herodes e ele não reconheceu eles. (...) O soldado olhou os dois palhaços e foi embora. (...) O guardião: um de um lado outro de outro da bandeira, né? (...) Ele foi pra atacar o menino... pra matar o menino, e chegou lá e viu tanta inocência, e tanta humildade que ele acabou se convertendo. E ele virou um guardião daquele menino. Que ninguém... ninguém naquele tempo podia fazer

nada pro menino, porque ele não ia deixar que alguém fosse guardião do menino. **Tem essa versão também!**



Foto 12 – O *Palhaço* da Companhia Estrela de Belém.

Seo Inácio segue na explicação e fundamenta no mito re-inventado por ele a explicação para justificar o período de onze dias de *giro* percorrido pelos *foliões* antigamente, quando a *jornada* ainda se cumpria nas áreas rurais:

[O Rei Herodes] ficou enciumado, queria matar o Menino... aquela coisa né? Tudo bem! E ele foi até Belém. Então eles saíram dia vinte e cinco (25)[de dezembro] e foi até dia seis (06) de janeiro. Então foi um ciclo aí de onze dia e onze noite de viagem. É o que a gente faz com a bandeira: onze dia e onze noite... foi a primeira Folia de Reis!

As atuais Companhias seriam, nesta visão, o último elo de uma cadeia de gerações, antecedida por avós e bisavós. Elas são as atuais responsáveis em dar continuidade a este

movimento iniciado em um tempo mítico imemorável, mas contado por todos. Conforme explica *Seu Inácio*,

eles iam cantado mesmo, de alegria! Iam encima dos camelos cantando! E quando voltou de lá pra cá veio cantando e avisando o povo: “nasceu o Menino Jesus!” Trovando versos e estrofes em nome de menino Jesus. “nasceu o Menino Jesus em Belém de Judá! Nasceu o Menino...”. Então, encima disso aí é que nasceu a Folia de Reis, e todo ano naquela época eles faziam uma festa do nascimento de Jesus. Isso ficou daquela época até hoje (...) do nascimento de Jesus veio, passou de geração pra geração, de geração pra geração, e veio até o Brasil que é nossa época de hoje.

A cada ano os *foliões* fazem a *jornada* no sentido de cumpri-la como *obrigação*: ***obrigação com eles mesmos***, nos casos em que a aceitação dos encargos de *trabalhar* na Companhia de Reis está associada ao pagamento de alguma *graça* recebida do Santo; e, da mesma forma, ***obrigação para com os devotos*** que os aguardam em suas casas, seja para simplesmente fazer alguma oferta ao Santo (*casa de “giro”*), seja para oferecer um almoço aos foliões e convidados (*casa de pouso de almoço*), ou então para oferecer janta a estes e pouso para a *bandeira*⁶³ (*casa de pouso de janta*).

A dificuldade no cumprimento da *jornada* todos os finais de semana dos meses de dezembro e janeiro fica, em determinado momento, explícita na própria face dos *foliões*, visivelmente ressecada pelo sol. A motivação do grupo vai mingando no decorrer da

⁶³ As casas por onde a bandeira irá *girar* durante a *jornada* são previamente escolhidas pelos *foliões*, baseando-se nos pedidos de visita feito pelos devotos durante o ano. Assim, se por acaso um *devoto* ao longo do ano, acidentalmente ou não, se encontra com algum *folião* pelas ruas dos bairros, e tem a chance de expressar o desejo de receber a *bandeira* em sua casa, provavelmente a sua casa estará no itinerário prévio da Companhia de Reis. Em outras situações, quando este encontro não ocorreu durante o ano, normalmente algum dos *foliões* se adianta em relação ao grupo e pergunta a dona(o) da casa se ela pode receber a *bandeira*. Durante a pesquisa verificamos que em nenhum momento este pedido foi negado.

jornada, a ponto de esta se tornar uma penitência para os *foliões*. O companheirismo entre eles se explicita neste momento, de muita solidariedade. A liderança do Mestre passa a ser justificada entre todos os *foliões* e *devotos*: será ele que, durante o tortuoso caminho da *jornada* tentará preservar o espírito de unidade e coesão do grupo, de camaradagem e alegria entre os *foliões*. As pequenas brigas, discussões e desavenças são – às vezes publicamente – resolvidas e intermediadas pelo Mestre da Companhia; os que, por um motivo ou outro, tem que interromper o giro em determinado dia, são socorridos na medida do possível pelo Mestre; é ainda, o Mestre que leva e trás de suas residências os *foliões* que não possuem algum meio de transporte. Percebi que um Mestre só o é assim considerado por conta das suas ações praticadas, as quais são publicamente reconhecidas. Não é somente a sua habilidade em fabricar belíssimas toadas no interior das residências visitadas, ou então de preservar e transmitir a tradição da Companhia que o faz Mestre. Suas funções, portanto, vão além do que lhe confere a legenda “Mestre”.

Não obstante, ainda que existam os obstáculos, os *foliões* entendem que a bandeira tem a *obrigação* de chegar a qualquer preço em seu destino! Começado o *giro* não há mais volta. A *jornada* terá que ser concluída até o derradeiro momento do *dia da chegada*.

Vários obstáculos e percalços irão dificultar ou impedi-los de *entregar* a bandeira no último dia. Alguns dos *foliões*, os mais idosos sobretudo, ao verem-se vencidos pelo cansaço, não conseguem completar a *jornada*. Outros sofrem os efeitos doloridos das amigdalites, que os impedem de cantar por um tempo⁶⁴. Outros ainda, tem que cumprir outra *jornada*, a “jornada de trabalho”, tendo que negociar com os colegas de trabalho o revezamento de turnos nos finais de semana para poder participar de pelo menos algum

⁶⁴ O período da *jornada* coincide com o verão. São dois meses de muito sol e calor. Muitos *foliões* são acometidos por tonturas, náuseas, enxaqueca, etc., a ponto de alguns deles necessitar serem medicados em meio ao cumprimento do *giro*.

*giro*⁶⁵. Outros, por fim, enquanto *cumprem com a obrigação* sofrem simultaneamente com o padecimento de algum ente querido que por motivo de doença encontra-se internado em casa ou no hospital.

Objetivamente a *jornada* é cumprida com a intenção de angariar recursos para o financiamento da *festa da chegada* no último dia de *giro*, quando então encerra-se a *jornada* no ano. A Companhia tem como “missão sagrada” conduzir inexoravelmente a *bandeira* para o interior de inúmeras residências durante todos os finais de semana de dezembro e janeiro, das 8:00hs da manhã até aproximadamente 22:00hs da noite. É isso que os foliões denominam de *completar* ou *cumprir uma jornada*. Esta é uma condição sagrada, que conforme vimos, os *foliões* aceitam como penitência: dada a *saída* da *bandeira* em determinado ano, irremediavelmente ela deverá circular por uma série de residências a fim de que possa recolher as *ofertas* para o *dia da chegada*.

4.2 - o processo ritual: a “economia da bandeira”

Se a Festa de Santos Reis possui motivações, principalmente, religiosas para os indivíduos dela participantes, a lógica que dá suporte a estas motivações são, todavia, de natureza econômica.

O fato é que existe na Festa de Santos Reis uma economia de trocas simbólicas⁶⁶, de bens, serviços religiosos (batizado, extrema unção, rezas, terços, benzeção) de significados

⁶⁵ A rotatividade entre os *foliões* é bastante alta. De um dia para o outro vários membros se revezavam, com exceção do Mestre da Companhia, o Seu Inácio, e sua esposa, a Dona Ilma (sexta voz). Ao todo eram mais de 20 *foliões*. Uma das explicações desta alta rotatividade vem do fato de que uma Companhia de Reis da cidade de Americana (Bairro Zanaga) teria deixado de existir a três anos passados, quando o Mestre fez a *migração de retorno* para a cidade de Jales, noroeste do Estado. Os *foliões* de Americana que ficaram foram assistidos pela “Estrela de Belém”, revezando com os demais *foliões*.

⁶⁶ Na página 66 desta dissertação há uma citação do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão que sugere esta lógica econômica, ao dizer que – dentre outras características – o que define a Festa de Santos Reis é a troca simbólica de bens e serviços que ocorre durante o *giro da bandeira*.

entre os *foliões*, os devotos e os demais participantes, até mesmo aqueles atraídos simplesmente pela curiosidade do ritual e sua sonoridade. Em termos puramente lógicos pode-se entender que o tamanho do circuito percorrido pelos foliões será proporcional ao da *festa da chegada*, em termos de convidados e participantes de uma maneira geral. Os *foliões* normalmente fazem referência ao número de casas visitadas. Foi assim que *Seo Inácio* nos explicou a festa do ano de 2004:

Nós andamos cento e cinquenta casas dentro de Santa Bárbara. Nós ganhamos dinheiro, ganhou frango, ganhou arroz, feijão, etc... ganhou de tudo! Então a gente ajuntou tudo, aquilo que faltava a gente comprou, colocou e fez a festa. Demos um jantar pro pessoal .

A amplitude do itinerário cumprido pela Companhia de Reis é uma condição essencial, diretamente relacionada ao volume de *ofertas* arrecadadas durante os *giros*. Quanto maior o número de casas visitadas, isto é, quanto maior o território criado pelos *foliões*, conseqüentemente ter-se-á uma quantidade maior de *ofertas*, ao término do *giro*. Uma lógica simples e evidente, mas que todavia expressa um tipo de “sistema econômico” que é essencialmente criado *em função* da organização social do grupo, e não o contrário. São os interesses do grupo, isto é, os seus desejos, que irão determinar o “sistema econômico” da Folia de Reis.

Existe ainda um outro artifício utilizado pelos *foliões*, que se for conduzido com êxito pelo *palhaço*, pode aumentar o montante de *oferta* arrecadada. Quando algum *devoto* (que pode ser tanto o *dono [a] da casa* quanto algum outro participante interessado) segura

a *bandeira* no decorrer do processo ritual, ele fica autorizado a fazer *pedidos*⁶⁷ aos *foliões*. Haverá sempre esta expectativa de reciprocidade entre o *devoto* que segura a *bandeira* e os *foliões*, que por sua vez, realizam o pedido do *devoto* improvisando *toadas* a partir do mote criado pelo *pedido*. Assim que o *devoto* faz o *pedido* ao *palhaço*, este comunica solenemente o Mestre da Companhia: “*É para a família!*” ou então “*Esse é para o tio dela que já morreu!*”. Então, imediatamente começam a cantar as *toadas*. O curto silêncio que delimita o tempo profano do tempo sagrado é rompido pelas vozes moduladas dos *foliões*. Nas palavras cantadas do Mestre, o *devoto* que segura a *bandeira*, bem como os participantes em geral não ficam livres da emoção que a todos contagia.

Realizado o *pedido* dos *foliões* para o *devoto*, este já espera ser assediado pelas diabruras do *palhaço*, que irá convencê-lo a “pagar” os pedidos mediante a entrega da *oferta*. Este é o único meio que pode ser empregado pelo *devoto* a fim de silenciar o *palhaço*, verdadeiro “personagem” da Companhia, lembrado geralmente por ser exímio detentor de certas habilidades, dotadas de muita malícia e persuasão. Segundo CASSIANO (1998: p. 77) a função de *palhaço* exige de quem a exerce não somente a capacidade física (para dançar e fazer outras peraltices durante o rito), mas principalmente capacidades mnemônicas e de observação. De acordo com o depoimento de um *folião* entrevistado por esta autora, o *palhaço* (aqui também chamado de “bastião”):

tem que ser rápido para passar a *bandeira* e comunicar para o Mestre a situação em volta, o que as pessoas estão fazendo, os nomes, se tem parentes visitando, se

⁶⁷ Os *pedidos* referem-se sempre a algum destinatário; a estes é que o *devoto* que segura a *bandeira* pede que sejam enviados os *pedidos* em forma de *toadas* cantadas pelos *foliões*. Os destinatários dos *pedidos* podem ser: pessoas já falecidas (parentes, sobretudo aqueles que já teriam sido *foliões*); enfermos; a família (este é o *pedido* mais frequente); para os próprios *foliões*; ou então para a *bandeira*.

teve alguém doente. Porque o Mestre não pode se ocupar disso. Se o bastião não é rápido, a Folia não fica bem engrenada e fica cansativa.

Vejamos um diálogo registrado e transcrito abaixo durante um ritual que acontecia ao amanhecer, na casa de uma *devota*, quando então os *foliões* estavam reunidos para retirar a *bandeira* e seguir o *giro*:

Palhaço: Patroa, a gente sabe que a senhora que deu uma certa quantia lá na casa do “Seu Mandioca”⁶⁸ ali ó [aponta com a mão a casa do vizinho], mas a senhora tem mais alguma oferta pra bandeira? Aquele dia a senhora já tinha dado a sua oferta...

*Dona da Casa*⁶⁹: *É, eu tinha dado... mas hoje eu quero que cante para o meu tio falecido e para a minha mãe.*

Palhaço: Essa oferta é só para os falecidos né?

Dona da Casa: ...é [dívida].

Ao perceber que não teria os dois *pedidos* com uma única *oferta*, a Dona da Casa se precipita e procura corrigir o *palhaço*:

Dona da Casa: ... só que é para o meu tio falecido e para a minha mãe.

⁶⁸ “Seu Mandioca” a que se refere o *palhaço* é um vizinho que no dia anterior teria oferecido um almoço para os *foliões*. O limiar que separa o profano do sagrado é muito tênue, quase imperceptível. A poucos segundos do início solene do ritual é comum ouvir piadas e brincadeiras sobre algum fato ou algum dos presentes. Mas logo que começa a soar as *toadas*, o ambiente transforma-se em um lugar sagrado, de adoração e respeito.

⁶⁹ Trata-se de Dona Dagmar, professora aposentada. Migrou da cidade de Olímpia para a zona leste de Santa Bárbara d’Oeste na década de 70 também. Dona Dagmar me relatou que desde pequena está acostumada com a *bandeira* de Santos Reis, ainda mais por ter tido um tio que era embaixador de uma Companhia de Reis, também lá em Olímpia. “*Para mim é uma satisfação muito grande receber vocês aqui hoje. Sabe, eu lembro da minha mãe... eu fico lembrando o meu tio que era mestre, e a minha mãe que acompanhava ele...* (Depoimento realizado em 10/12/2005)”.

O *palhaço* sabe que cada pedido corresponde a uma única *oferta*, e que portanto, seguindo esta lógica, dois *pedidos* (para o tio e para a mãe) corresponderia respectivamente a duas *ofertas*. Aparentemente a dona da casa não demonstra estar informada deste princípio de troca simbólica, e insiste em fazer seus dois *pedidos* com uma única *oferta*. No fim das contas o *palhaço* informa o Mestre para que este faça duas toadas separadas, as quais são posteriormente alternadas com o pagamento de *duas* ofertas pela dona da casa.

Palhaço: Ah! É um de cada vez? A ta. [Falando para o Mestre] “O Mestre, ela quer que cante um de cada vez ta, primeiro para o tio e depois para a mãe”.
Vamos lá então...

Quando os *foliões* terminam a *jornada*, todo montante de *ofertas* arrecadadas é redistribuído na *festa da chegada*. Na festa da chegada de 2005/2006 constatamos a presença aproximada de mil participantes, entre *devotos*, *foliões* e demais participantes. É um evento expressivo não somente em números de pessoas participantes, mas também em quantidade de alimentos e bebidas consumidos entre todos os que lá estiverem.

Dado o volume de pessoas a serem servidas, pelo segundo ano consecutivo a *festa da chegada* foi realizada no pátio e na quadra esportiva de uma escola municipal situada no Bairro Mollon, de Santa Bárbara d’Oeste. Neste ano (2005/2006), para livrar as esposas dos *foliões* das tarefas ligadas ao preparo do jantar, foi contratada um *Buffet* para este serviço. Enfim, é neste dia especial - em que todos os devotos anteriormente visitados em suas residências pela Companhia também estão presentes - que o produto arrecadado da *jornada* é partilhado com as demais pessoas que estão convivendo com os *foliões*. Trata-se, portanto, de um momento de *redistribuição*, e isso está a nosso ver relacionado a um aspecto muito interessante da Companhia de Reis “Estrela de Belém”: refiro-me ao fato de

o Mestre da Companhia de Reis, o qual migrou para Santa Bárbara d'Oeste em 1975, ser também vereador por 4 mandatos consecutivos. Vejamos então qual a relação com o mecanismo de *redistribuição* e o fato de o Mestre da Companhia de Reis ser também vereador do Município de Santa Bárbara d'Oeste.

A *redistribuição* é um princípio de comportamento social, e fortemente marcado por possuir um caráter territorial, isto é, que acontece nos limites de um território culturalmente apropriado. O padrão institucional comumente associado à redistribuição é o mecanismo da *centralidade*, o qual indistintamente, está presente em todos os grupos humanos. “O padrão institucional da centralidade... fornece um conduto para a coleta, armazenagem e redistribuição de bens e serviços (POLANYI,2000:68)”. Dado este padrão institucional da centralidade, necessariamente haverá de ter um intermediário representado pelo líder ou qualquer outro representante proeminente do grupo. Será ele o responsável pela recepção e distribuição dos bens arrecadados.

Na Companhia de Reis “Estrela de Belém” este papel é ocupado pelo Mestre da Companhia, o *Seu Inácio*. Em cada uma das 170 casas visitadas pela Companhia por ele comandada, era anotado em uma caderneta (Foto 13) o nome do devoto, e a quantia ou bem por ele *ofertado*. Trata-se de uma função que lhe garante certa distinção não somente entre os *foliões*, mas também diante dos *devotos* que presenciam esta manifestação de liderança.



Foto 13: *Seo Inácio* - Mestre da “Companhia de Reis” e também vereador - anota na caderneta a *oferta* doada pela devota.

Seja a redistribuição feita por uma família influente ou por um indivíduo importante, uma aristocracia dominante, ou um grupo de burocratas, o fato é que eles muitas vezes tentarão aumentar seu poder político através da maneira pela qual redistribuem os bens (POLANYI, 2000: p. 71).

As “maneiras de redistribuir os bens”, portanto é o que cria a distinção entre um indivíduo e os demais membros de um grupo. O seu prestígio está assegurado pelo mecanismo da redistribuição. Nos termos de nossa pesquisa isso significa que quanto maior for o território criado pelos *foliões*; quanto maior e melhor for a *festa da chegada*, maior será o poder político do líder do grupo, expresso na figura do Mestre da Companhia. Esta lógica se encaixa perfeitamente com o moderno sistema eleitoral, e não por acaso, ela também já foi observada pelo Mestre da Companhia ao tornar-se vereador.

Este fato nos leva a refletir sobre outras questões que fogem do âmbito desta pesquisa, dentre as quais as representações que os eleitores fazem do processo eleitoral. Certamente ela não coincide com a pretensão da democracia formal, ou seja, o critério positivo da escolha do candidato por suas propostas e pelo programa do seu partido. Não

pretendemos levar adiante este assunto, mas cabe ressaltar que a hipótese de que os eleitores do *Seo Inácio* possam ser os devotos de Santos Reis e os beneficiários da redistribuição em geral, é absolutamente cabível neste contexto, muito embora o próprio Mestre-folião jamais tenha tocado neste assunto, bastante “espinhoso” para ele poder discutir livremente com o pesquisador. Nos vários espaços da pesquisa, seja na entrevista que realizei com ele em sua casa, seja nos *giros* pelas ruas da Zona Leste de Santa Bárbara, em nenhum momento ele tocou no assunto. Da mesma maneira, não testemunhei nenhum momento em que alguém o reconhecesse como vereador, com exceção de uma única pessoa, a qual dirigiu-se para ele e disse: “*Conheço! É o Inácio, vereador e cabeleireiro*”⁷⁰”.

⁷⁰ *Seu Inácio* adquiriu a profissão de cabeleireiro aos 12 anos de idade quando ainda morava no sítio com seus pais. Segundo nos informou, teria aprendido a profissão “na marra”, como “castigo” imposto pelo pai em decorrência de uma artimanha feita por ele.

Considerações finais

Em resumo, pudemos observar que a pesquisa apresentada equilibrou-se teoricamente sobre três eixos conceituais básicos, que é de onde emana toda a investigação subsequente. Tais são os conceitos: *grupo cultural migrante*, *espaço e território*. A partir da inter-relação entre molda-se toda a investigação subsequente.

Desta feita, esta pesquisa procurou demonstrar empiricamente um raciocínio bastante simples, qual seja: compreender de que maneira o **espaço** – entendido enquanto espaço das cidades cuja produção e reprodução dá-se segundo o jogo das forças econômicas vigentes – metamorfoseia-se em algo diferente, isto é, em **território**. Esta metamorfose do espaço em território representa o que poderíamos chamar de ato constituinte dos grupos culturais migrantes, pois a mobilização do grupo no lugar de destino da migração é uma mobilização marcada pelo espontaneísmo e está fundada precisamente na identidade cultural do próprio grupo, segundo as suas convicções religiosas.

Assim, passamos a compreender no âmbito desta pesquisa que a ação que o grupo cultural exerce sobre o espaço – que pode ser chamada de ação territorializadora, pois busca um território - faz-se segundo uma vontade religiosa, que engendra e promove novas relações não necessariamente intermediadas por valores de troca, e que remetem ao sentimento, à percepção, à sensibilidade.

Neste breve raciocínio apresentado fica fácil entender que a existência de cada grupo cultural migrante está necessariamente vinculada a sua capacidade de criar um equilíbrio entre o território e o espaço. É certo que este equilíbrio que se cria entre território e espaço é bastante instável, pois espaço e território são, por princípio, antagônicos e dialéticos, de modo que o primeiro sempre tenderá a negar a existência do segundo.

Desta feita, depende do próprio migrante o encargo de conservar o seu grupo cultural no decorrer do tempo, e a busca por um novo território no lugar de destino da migração é parte constituinte e imprescindível de todo este processo. Em outros termos, a não constituição de um território pelos grupos culturais migrantes torna seus membros desenraizados e fragilizados na invisibilidade da vida cotidiana, já que nesta os migrantes significam apenas mão-de-obra barata e de “alta liquidez”. A territorialização aqui deve ser entendida enquanto processo de criação de territórios pelos grupos culturais migrantes.

Para facilitar a compreensão podemos imaginar minúsculas “ilhas” de pequenos territórios que a muito custo flutuam sob os auspícios de um imenso “oceano” homogeneizante e ditador, que é o espaço. O espaço assim concebido tenderá a capturar a tudo e a todos, de modo a aprisioná-los em um cotidiano resignado e pobre de referências para a vida coletiva. Esta imagem ajuda bastante a entender como acontece esta dialética do território no espaço pois a flutuação dos territórios no espaço nada mais é do que o reflexo do jogo das forças dominantes e atuantes na produção e reprodução do espaço urbano.

Mas, retomando a argumentação, o que faz com que indivíduos migrados, inicialmente dispersos em um ambiente desconhecido por eles, passem a se aglomerar novamente a ponto de constituir um novo território? Aqui entra um quarto conceito trabalhado nesta pesquisa: o conceito de **identidade**.

Ora, quando o grupo cultural migrante se territorializa, isto é, quando ele consegue exercer a sua capacidade de criar territórios, este grupo estará na verdade territorializando a sua própria identidade, e o território constituído será um suporte fundamental da defesa e permanência desta identidade a qual o grupo se identifica. Neste caso dissemos que o indivíduo que migra torna-se um indivíduo enraizado, pois ele se reconhece em sua identidade. Esta não se perdeu, e nem é parte lamuriosa de sua memória.

Neste contexto já fica bastante evidente qual a definição que atribuímos ao conceito de território. Os seus limites, conexões e semelhanças foram acima apresentados quando o relacionamos aos conceitos de espaço, grupo cultural migrante e identidade. Cabe agora significar o território propriamente.

Neste ponto aceitamos a definição dada pelo geógrafo culturalista Jöel Bonnemaïson, o qual define o território como sendo produto da territorialidade do grupo cultural. Na medida em que este grupo exerce uma relação culturalmente vivida entre eles e a trama de lugares em que vivem, surge um território. Um território é uma trama de lugares que, ao ser traçada no solo pelos próprios agentes da cultura conformam um sistema espacial.

O mais importante é realçar a idéia de que um território surge somente a partir de uma *relação culturalmente vivida entre o grupo e o solo* onde habitam. Neste caso, a reconstrução da identidade dos migrantes dependerá exclusivamente de suportes localizados no espaço. Ora, esta pesquisa procurou demonstrar que a Folia de Reis é uma Festa itinerante, e que nestas condições, depende dos suportes localizados no espaço a fim de que a Companhia de Reis possa por ele possa transitar com a sua *bandeira*, que é conduzida para o interior das centenas de casas, onde os devotos ficam na expectativa de poder recebê-la segundo a ritualística própria da tradição.

Portanto é crível utilizar o conceito de território segundo a definição que usamos, já que não há dúvidas de que entre os foliões e devotos, e o lugar onde vivem e que passaram a ocupar em determinado momento de suas vidas ocorre uma relação que é culturalmente vivida. Fica claro então que o território não existe por si só, enquanto categoria abstrata, pois ele é fruto da interação culturalmente vivida entre os indivíduos pertencentes a um grupo identitário e o lugar que passam a viver.

O território é portanto, resultante desta interação do grupo com seu espaço de vida, e por tratarmos de migrantes é correto afirmar que no caso específico da pesquisa ocorreu o que denominamos de “re-territorialização”. Assim, a re-territorialização é justamente este processo gradativo em que o migrante se adéqua a uma nova condição de vida em um novo lugar, sem perder suas referências identitárias iniciais.

Por último, cumpre explicar o que vem a ser o conceito de territorialidade, conceito este imanente ao conceito de território, segundo a definição que empregamos nesta pesquisa. Novamente seguindo o sugestivo exemplo dos Foliões de Reis dado acima, quando estes demonstram possuir a capacidade de transformar o espaço em território - que inicialmente apresenta-se como um “vazio alienante” para qualquer migrante que acaba de chegar, tal qual afirma Milton Santos - é porque a territorialidade cumpriu o seu desígnio fundamental, qual seja: de criar um território.

Podemos utilizar uma outra imagem para facilitar a compreensão exata do que entendemos ser a territorialidade: lembremos da imagem anterior, em que se tem um “oceano” chamado espaço, onde pequenas ilhas chamadas “territórios” flutuam a duras penas, isto é, resistindo para não serem tragadas pelos fluxos homogeneizantes do espaço.

Pois bem, estes pequenos territórios tal qual a imagem que construímos, só existem porque dentro de cada um deles vivem grupos identitários cujas práticas culturais só fazem sentido e se estiverem projetadas sobre o solo onde vivem. Este elo que sai dos grupos culturais, e se projeta sobre o solo é chamado de *territorialidade*. É uma espécie de cimento que une o grupo cultural ao solo, transformado então em território. Simmel e Bonnemaison convergem neste sentido, pois ambos os autores associam a territorialidade à *consciência territorial* que o grupo possui, isto é, a sensação do espaço e do território social que os

grupos culturais migrantes possuem, a noção de totalidade e de descendência comum compartilhada entre os membros de uma comunidade.

Por fim, e conseqüentemente, o território surge como a expressão última desta territorialidade do grupo manifestada no espaço, daí que ao fim e ao cabo, o território é definido pelo próprio grupo cultural, e por ele mesmo significado, nos termos de sua própria identidade.

Podemos então descrever e comparar duas territorialidades típicas, e também antagônicas. A territorialidade do capital que produz e reproduz o espaço urbano, e a territorialidade dos grupos culturais, que produzem territórios. A primeira é voltada para a necessidade de viver na e pela identidade, e se baseia no valor de uso do espaço; já a segunda é voltada pela necessidade de especular, de converter em renda, em riqueza individualmente apropriada, de explorar e apropriar, e está baseada no valor de troca.

O território pode assumir configurações próprias da cultura do grupo, e pode também criar hierarquias segundo as referências culturais do grupo que o criou. No caso da Folia de Reis, existem duas estruturas fundamentais do território: o *giro* e o *pouso*. Em outras palavras, *giro* e *pouso* correspondem a dois movimentos, que expressam o deslocamento da Companhia de Reis sobre o território construído pelos foliões e devotos de Santos Reis. Os foliões, em suas andanças, carregam a bandeira entre os *lugares* (casas dos devotos) e os *itinerários*, (intervalo espacial entre uma casa e outra) com o objetivo de arrecadar *ofertas* para a *Festa da Chegada*; Lugares e itinerários possuem diferentes conotações geográficas (*andanças* e *visitações*; *linha* e *ponto*; *fixo* e *repouso*), mas essencialmente representam o movimento oscilatório da territorialidade cíclica dos grupos migrantes.

A Festa de Santos Reis é uma manifestação cíclica, que ocorre anualmente entre os habitantes de um território específico. Por determinado número de dias, a Companhia de Reis levará a bandeira de casa-em-casa. É importante entender que as Companhias de Reis existem para os devotos em função da devoção aos Três Reis Magos, para os quais se dirigem as promessas de cada ano, mas para os membros da própria Companhia de Reis ela existe também para arrecadas as *ofertas*, sem a qual ficam os foliões impossibilitados de realizar a festa da chegada, no último dia de *giro* da *bandeira*.

Sob o ângulo dos componentes da Companhia de Reis (mestre, contra-mestre, palhaços, músicos e contratos), o tamanho do território, bem como o número dos devotos que, situados neste território esperam poder receber a bandeira em suas casas, são variáveis diretamente associadas ao sucesso da Festa da Chegada. Tais variáveis (tamanho do território e número de participantes de devotos que recebem a bandeira de Santos Reis) incidem diretamente sobre a quantidade de *ofertas* arrecadas pelo grupo precatório de foliões de reis.

Isso acontece porque a quantidade de ofertas arrecadadas está em relação direta com o tamanho do território, de modo que quanto maior for o território, isto é, quanto maior o número de casas visitadas pelos foliões da Companhia de Reis, maior será o número de ofertas. As ofertas são pagas pelos devotos que seguram a bandeira. É um sinal que autoriza o devoto a fazer um pedido, e conseqüentemente, pagar este pedido com uma oferta, que pode ser em dinheiro ou então em espécies. Os termos de troca ficam assim estabelecidos: 1 pedido = 1 oferta; 2 pedidos = 2 ofertas; etc. Nesta relação simbólica de troca o palhaço desempenha um importante papel, já que será dele a responsabilidade de retirar o máximo de *ofertas* do devoto. Chamei este processo de “economia da bandeira”, que está no capítulo 6 desta pesquisa.

Por fim, cabe ressaltar que a pesquisa empírica ocorreu na cidade de Santa Bárbara d'Oeste, cuja dinâmica populacional registrada entre os anos 70 e 90 foi uma das maiores dentre as cidades da região metropolitana de Campinas. Portanto, eu não poderia ignorar a dialética existente entre o espaço e o território. Se os migrantes foliões de reis recriaram um território baseando-se na identidade que os caracteriza, eles não recriaram a partir do nada, mas sim a partir de um espaço caracterizado por uma territorialidade segregacionista e discriminatório, já que os agentes desta territorialidade são os mesmos representantes das forças dominantes que produzem e reproduzem o espaço urbano segundo interesses puramente econômicos.

A partir destes princípios teóricos, retomei todo o processo de urbanização e crescimento demográfico da cidade de Santa Bárbara d'Oeste, bem como a interferência dos mecanismos espaciais de constrangimento (vazio urbano, conurbação) sobre os migrantes que passaram então a habitar os novos loteamentos abertos em áreas longínquas da cidade, habitada pelos moradores do lugar. Esta interferência dos mecanismos espaciais de constrangimento sobre os migrantes foliões de reis, foi determinante no processo de recriação da identidade do grupo e não poderia deixar de ser considerada nesta pesquisa.

Legenda das fotografias e figuras utilizadas na pesquisa

Foto 1

1. Local: interno, bairro Cidade Nova de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 10/12/05
3. Tipo: espontânea

1. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi

Conteúdo: O pesquisador entrevista a Dona Diva, devota, que na ocasião se preparava para receber a *bandeira* de Santos Reis em sua casa. Dona Diva é mãe do Mestre e Contra-mestre "Ercão".

Foto 2

1. Local: interno, bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 26/01/06
3. Tipo: posada.

4. Fotógrafo: Ivan Manoel Ribeiro Teixeira.

Conteúdo: Festa da Chegada da Companhia de Reis Estrela de Belém no Bairro Mollon de Sta. Bárbara d'Oeste. Seo Benedito é o rabequeiro da Companhia, e fez pose para sair na foto.

Imagem 3

1. Local: panorâmica, conurbação do Bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste com a cidade de Americana.

2. Data: 15/02/07.

3. Tipo: panorâmica digital ("Google Earth").

4. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi.

Conteúdo: A fotografia representa as linhas da conurbação existente entre o Bairro Mollon da Zona Leste de Santa Bárbara, e Americana.

Foto 4

1. Local: externo, bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.

2. Data: 10/12/05

3. Tipo: posada.

4. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi.

Conteúdo: Close do Seo Felício, decano e responsável por trazer a Cia. De Reis Estrela de Belém de Pontalinda (noroeste de SP) para Santa Bárbara d'Oeste.

Imagem 5

1. Local: panorâmica, planta da cidade de Santa Bárbara d'Oeste.
2. Data: 15/02/07.
3. Tipo: panorâmica digital ("Google Earth").
4. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi.

Conteúdo: A imagem trás quatro informações fundamentais: os vazios urbanos existentes em Santa Bárbara d'Oeste; a segregação sócio-espacial entre a Zona Leste e o Centro; e o Núcleo do Território da Companhia de Reis "Estrela de Belém", situado no Bairro Mollon da cidade; e, por fim, o tamanho da cidade há somente trinta anos atrás.

Foto 6

1. Local: interno, bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 26/01/06
3. Tipo: posada.
4. Fotógrafo: Ivan Manoel Ribeiro Teixeira.

Conteúdo: Representação dos Três Reis: Gaspar, Baltazar e Belchior, durante a Festa da Chegada da Companhia de Reis Estrela de Belém no Bairro Mollon de Sta. Bárbara d'Oeste.

Foto 7

1. Local: interno, bairro Jardim Esmeralda de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 10/12/05
3. Tipo: posada.
4. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi.

Conteúdo: Close da Bandeira da Cia. De Reis Estrela de Belém.

Foto 8

1. Local: interno, bairro Jardim Esmeralda de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 17/12/06
3. Tipo: posada.
4. Fotógrafo: Edoardo Frascolla.

Conteúdo: Máscara de madeira utilizada pelo *palhaço* da Cia. De Reis Estrela de Belém. A máscara estava sob o chão no momento da fotografia, em meio ao processo ritual.

Foto 9

1. Local: externo, bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.
2. Data: 17/01/06
3. Tipo: espontânea.
4. Fotógrafo: Leandro Henrique Tersi.

Conteúdo: A fotografia foi feita momentos antes de começar o *giro* daquele dia. Seo Inácio está apoiado sob a *perua van* que transporta os foliões.

Foto 10

1. Local: interno, pátio da Escola Municipal Elisabeth do Bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.

2. Data: 26/01/06

3. Tipo: posada.

4. Fotógrafo: Ivan Manoel Ribeiro Teixeira.

Conteúdo: Fotografia panorâmica da *Festa da Chegada*. O *arco enfeitado* que aparece na fotografia representa o Rei Belchior, e é o último *arco* que os foliões devem passar antes de depositar a *bandeira* na *lapinha*.

Foto 11

1. Local: externo e interno, bairro Mollon, Vila Brasil, Cidade Nova e Jardim Esmeralda de Santa Bárbara d'Oeste, SP.

2. Data: 03/12/05; 10/12/05; 08/01/06 e 26/01/06

3. Tipo: todas espontâneas.

4. Fotógrafo: Leandro Henrique Terssi.

Conteúdo: As quatro fotos representam momentos da religiosidade da Festa de Santos Reis, nas casas dos devotos.

Foto 12

1. Local: externo, bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste, SP.

2. Data: 26/01/06

3. Tipo: espontânea.

4. Fotógrafo: Ivan Manoel Ribeiro Teixeira.

Conteúdo: Fotografia do *palhaço* da Cia. De Reis Estrela de Belém durante a *Festa da Chegada*.

Foto 13

1. Local: externo, bairro Jardim Esmeralda de Santa Bárbara d'Oeste, SP.

2. Data: 10/12/05

3. Tipo: espontânea.

4. Fotógrafo: Leandro Henrique Terssi.

Conteúdo: O Mestre da Cia. De Reis anota na caderneta o nome e a *oferta* dada pela devota defronte a casa dela.

bibliografia citada e consultada:

ALVES, G. da A. *Cidade: espaço de revelação*. In: Carlos, A. F. A. (org.) **Ensaio de Geografia contemporânea**. São Paulo: Hucitec, 1996. pp.95-98.

AZEVEDO, F. de. **Sociologia Educacional: introdução ao estudo dos fenômenos educacionais e de suas relações com outros fenômenos sociais**. São Paulo: ed. Melhoramentos, 1964. 6º ed.

BAENINGER, R. & GONÇALVES, R. F. **Novas espacialidades no Processo de Urbanização: a região Metropolitana de Campinas**. Campinas: NEPO/UNICAMP, 2002. (texto extraído do site www.nepo.unicamp.br em 2005).

BAENINGER, R. & MAIA, P. B. **Migração em São Paulo: Região de Governo de Campinas**. Campinas: UNICAMP/Núcleo de Estudos de População (NEPO), 1992.

BARTH, F. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: *O guro, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASSAND, M. **Algumas observações de uma abordagem interdisciplinar do espaço**. In: SANTOS, M. & SOUZA, M. A. de (coords.) *O espaço interdisciplinar*. São Paulo: Nobel, 1986 (coleção espaços).

BASTIDE, R. **A propósito da poesia como método sociológico.** In: Queiróz, M. I. P. De (org.). *Roger Bastide: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. – (Grandes Cientistas Sociais, 37).

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais.** São Paulo: HUCITEC, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. Ed. Os Gideões internacionais do Brasil. Campinas-SP: 2003.

BONNEMAISON, J. **Viagem em torno do território.** In: CORRÊA, R. L. & ROSENDHAL, Z. (orgs.) *Geografia Cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002 (Série Geografia Cultural).

BOSI, E. **Cultura e desenraizamento.** In: BOSI, A. (org.) *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ed. Ática: 2000, 4º ed.

BOURDIEU, P. (coord.). **Compreender.** In: BOURDIEU, P.(coord.) *A miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997a, pp. 693-713.

_____ (1997b) **Os efeitos do lugar.** In: BOURDIEU, P. (coord.) *A miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, pp. 159-166.

_____ (1979). **O desencantamento do mundo.** São Paulo: Perspectiva.

BRANDÃO, C. R. **A folia de reis de Mossâmedes**. Rio de Janeiro: FUNARTE: 1977, (Cadernos de Folclore; 20).

_____ (1978) **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE. 1º. Ed.

_____ (1981) **Sacerdotes de Viola - rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes.

_____ (1982) **Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1984). **O que é Folclore**. São Paulo: Brasiliense. 1º ed.

_____ (1985) **Memória do Sagrado - estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas.

BRANDÃO, I. de L. **Oficina de sonhos: Américo Emílio Romi, as aventuras de um pioneiro**. São Paulo: DBA Artes Gráficas, 1996.

BRAVO, R. A. **La dimensión sonora del lenguaje audiovisual**. Barcelona: Paidós, 1996.

BRESCIANI, M. S. M. **Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza**. São Paulo: Brasiliense, 1982. – (Coleção “Tudo é história”, nº 52).

CAIADO, M. C. S. **Município de Santa Bárbara d'Oeste**. In: CANO, W. & BRANDÃO, C. A (Orgs.). *A Região metropolitana de Campinas: urbanização, economia, finanças e meio ambiente*. 1º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, v. 2, p. 97-128.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida**. 2º ed., Rio de Janeiro: Ed. José Olympo, 1964.

CANO, W. (coord.) **A interiorização do Desenvolvimento Econômico no Estado de São Paulo (1920-1980)**, v. 1, n. 1, São Paulo: Fundação SEADE, 1988.

CASSIANO, C. M. **Memórias itinerantes: um estudo sobre a recriação das folias de reis em Campinas**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Multimeios do Instituto de Artes da UNICAMP. Campinas: 1998.

CARRASCO, C. R. **Syngkronos: a formação da poética musical do cinema**. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo.

CASTRO, Z. M. de, & COUTO, A. do P. **Folias de reis**. Rio de Janeiro: FUNARTE: 1977, (Cadernos de Folclore; 16).

CERTEAU, M. De **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 2001.

CLAVAL, P. **O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana**. In: ROSENDHAL, Z. & CORRÊA, R. L.(orgs.) *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____ (2002a) **“A volta do cultural” na geografia**. Mercator – Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.

_____ (2002b) **Campo e perspectivas da geografia cultural**. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDHAL, Z. (orgs.) *Geografia cultural: um século (03)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

CORRÊA, R. L. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 2002, 4º ed. (série princípios)

_____ (2001) **Carl Sauer e a Escola de Berkeley – uma apreciação**. In: ROSENDHAL, Z. & CORRÊA, R. L.(orgs.) *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

D’ELBOUX, P. C. (org.) **Zona Leste: as contribuições de uma nova Santa Bárbara d’Oeste**. Santa Bárbara d’Oeste: Socep, 2000.

Da MATTA, R. **O que faz do Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

Da MATTA, R. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAMIANI, A. L. **O lugar e a produção do cotidiano.** In: CARLOS, A. F. A. (org.) *Novos caminhos da geografia.* SP: Contexto, 1999, pp.161-171.

_____ (2001). **As Contradições do espaço: da lógica (formal) à (lógica) dialética, a propósito do espaço.** In: SEABRA, O. C. de L., *et alli. O espaço no fim do século: a nova raridade.* 2º ed., SP: Contexto.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____ (1996). **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34.

ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os Outsiders sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 2000.

FERNANDO PESSOA - *Obra Poética,* Cia. José Aguilar Editora - Rio de Janeiro, 1972, pág. 209.

FRUGOLI JR., H. **Espaços públicos e interação social.** São Paulo: Marco zero, 1995.

GIDDENS, A.; BECK A. U.; LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: UNESP, 1997.

GODELIER, M. **A parte ideal do real.** In: CARVALHO, E. De A. *Godelier*. São Paulo: Ática, 1981.

GUSSI, A. F. **Os norte-americanos (confederados) do Brasil: identidades no contexto transacional.** Campinas: Área de Publicações do CMU/Unicamp, 1997.

HAESBAERT, R. **Identidades territoriais.** In: ROSENDHAL, Z. & CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

_____ (2004). **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, S. **A questão da identidade cultural.** Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, Junho/2003. – (série “Textos Didáticos”, nº 18).

HARDT, M. & NEGRI, A. **Império.** Rio de Janeiro: Record, 2001, 3º ed.

LEVY, E. **Democracia nas cidades globais: um estudo sobre Londres e São Paulo.** São Paulo: Studio Nobel, 1997 (coleção megalópolis).

LUCENA, C. T. **Artes de lembrar: (re) lembranças de migrantes.** São Paulo: Arte & Ciência, 1999.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade.** São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

MAGRO, V. M. de M. **Espelho em negativo: a idade do outro e a identidade etária.** In: GUSMÃO, N. M. M. de (org.) *Infância e velhice: pesquisa de idéias.* Campinas, SP: Alínea Editora, 2003.

MAIA, D. S. **A geografia e o estudo dos costumes e das tradições.** Revista Terra Livre. São Paulo: nº 16, 1º sem/2001, pp.71-98.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARTINS, J. de S. **A chegada do estranho.** São Paulo: Hucitec, 1993.

_____ (1997). **Estudos Avançados.** São Paulo: USP, 11 (31).

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001 – (clássicos).

MELLO, J. M. C. de & NOVAIS, F. A. **Capitalismo Tardio e Sociabilidade Moderna**. In: NOVAIS, F. A. & SCHWARCZ, L. M. (coord. e org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 620.

MESQUITA, Z. & BRANDÃO, C. R. (orgs.) **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

MORAES SILVA, M. A. de. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____ (2001) **A terra no imaginário dos migrantes temporários**. In: Revista da Associação Brasileira de História Oral – História Oral. Número 4.

_____ (2003) **Assentamento Bela Vista, a peleja para ficar na terra**. In: MARTINS, J. de S. *Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

NORA, P. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. São Paulo: Projeto História, nº 10. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados do Departamento de História, PUC - SP, 1993.

OLIVEIRA, A. M. C. de. **O destino (não) manifesto: os imigrantes norte-americanos no Brasil**. São Paulo: União Cultural Brasil-Estados Unidos, 1995.

OLIVEIRA, P. A. R. de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEN, R. G. **Antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1996, 4º ed.

PEIRANO, M. **Rituais: ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

POLANYI, K. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000, 3º ed.

POLLAK, M. **Memória, esquecimento e silêncio**. Revista de Estudos Históricos: Rio de Janeiro, Vol. 02, nº 03, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, H. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROLNIK, R. **O que é cidade?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004. (Coleção Primeiros Passos).

ROSENDHAL, L. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica.** Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2002, 2º ed.

ROSSARI, T. T. **Demarcação de identidade em Espaço Coletivo: O Shopping Iguatemi de Porto Alegre.** In: PINTAUDI, S. M. & FRÚGOLI Jr., H. *Shopping centers: espaço, cultura e modernidade nas cidades brasileiras.* São Paulo: Unesp, 1992.

SÁ, S. P. de. **Carnaval carioca em rede: observações sobre cultura popular e comunidades virtuais.** Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2000. (texto extraído do site: <http://www.academiadosamba.com.br/monografias/simone.pdf>).

SANTOS, B. de S. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Lisboa: Universidade de Coimbra, 2001. (texto extraído do site: [www.http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf) em 2005).

SANTOS, M. **O espaço do cidadão.** SP: Nobel, 2000.

SANTOS, M. **O território e o saber Local: algumas categorias de análise.** In: Cadernos IPPUR, Ano Xiii, n. 02, Ago-Dez. 1999.

SEMENGUINI, U. **Uma cidade e seu tempo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

SEYFERTH, G. **Pluralismo, etnia e representação política.** In: Palmeira, M. & Goldman, M. (orgs.) *Antropologia, voto e representação política.* Rio de Janeiro: Contra-Capa Livraria, 1996.

SINGER, P. **Migração interna: considerações teóricas sobre seu estudo.** In: MOURA, H. (org.) *Migração interna: textos selecionados.* Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil S.A., 1980.

TAYLOR S. J. & BODGAN, R. **Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados.** Barcelona: Paidós, 1992.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre cultura popular e tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

VANUCCHI, A. **Cultura brasileira: o que é, como se faz.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VELHO, G. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VIDAL, M. do S. **Migração em São Paulo: Região de Governo de São José do Rio Preto**. Campinas: UNICAMP, Núcleo de Estudos de População, 1992.

VIEIRA, S. M.. **Folia de Reis**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1989.

WEBER, M. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções**. *In: Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

ZALUAR, A. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

entrevistas

Entrevista realizada em 28/07/05 com o Seo Felício, ex-mestre e folião de reis residente no bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste.

Entrevista realizada em 27/07/05 com o Seo Inácio Souto, mestre da “Companhia de Reis Estrela de Belém”, e residente do bairro Mollon de Santa Bárbara d'Oeste.

Entrevista realizada em 15/10/06 com Seo Benedito, rabequeiro da “Companhia de Reis Estrela de Belém”, e residente no bairro Cidade Nova de Santa Bárbara d'Oeste.

pesquisa de amostragem

DATA VALE: PESQUISAS DE OPINIÃO PÚBLICA. *Situação política de Santa Bárbara d'Oeste – SP*. Guaratinguetá, SP: fevereiro de 2004.

jornais e revistas

REVISTA **VEJA**. Edição de 8 de março de 2006. **Entrevista:** Kwame Anthony Appiah. São Paulo-SP.

JORNAL **TODO DIA** – Seção Cidades. **Título:** “Vereador de Americana chama barbarenses de ‘caipiras’”. Americana-SP: 23/09/2005.

.....