

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

DENISE PEREIRA

A FESTA DE SANT'ANA:
ESPAÇO DE RELIGIOSIDADE, SOCIABILIDADE E DIVERSÃO NA CIDADE DE
PONTA GROSSA – PR (1930-1965)

PONTA GROSSA
2010

DENISE PEREIRA

A FESTA DE SANT'ANA:
ESPAÇO DE RELIGIOSIDADE, SOCIABILIDADE E DIVERSÃO NA CIDADE DE
PONTA GROSSA – PR (1930-1965)

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas. Na Universidade Estadual de Ponta Grossa – PR.

Orientador: Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Jr.

PONTA GROSSA
2010

Ficha Catalográfica Elaborada pela Seção de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

P436f Pereira, Denise
 A festa de Sant'Ana : espaço de religiosidade, sociabilidade e
 diversão na cidade de Ponta Grossa-Pr (1930-1965) / Denise Pereira.
 Ponta Grossa, 2010.
 161f.
 Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas),
 Universidade Estadual de Ponta Grossa.
 Orientador: Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Jr.

 1.Festa. 2. Sociabilidade. 3. Diversão. 4. Ponta Grossa.
 5. Religiosidade e devoção. I. Oliveira Jr., Constantino Ribeiro de.
 II.T

CDD: 394.2

TERMO DE APROVAÇÃO

DENISE PEREIRA

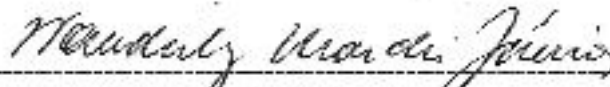
"A FESTA DE SANT'ANA: ESPAÇO DE RELIGIOSIDADE, SOCIABILIDADE E DIVERSÃO NA CIDADE DE PONTA GROSSA-PR(1930-1965)"

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:

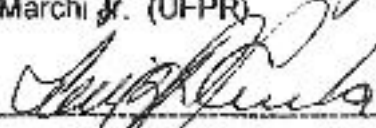
Assinatura pelos Membros da Banca:



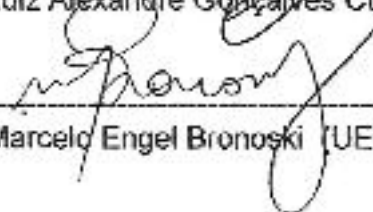
Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Jr. (UEPG) – Presidente



Dr. Wanderley Marchi Jr. (UFPR)



Dr. Luiz Alexandre Gonçalves Cunha (UEPG)



Dr. Marcelo Engel Bronoski (UEPG) - Suplente

AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual de Ponta Grossa e CAPES instituições que viabilizaram a realização desta pesquisa.

Ao Professor Constantino R. de Oliveira Jr., pela orientação, pelo compromisso assumido, sempre contribuindo com sugestões, intervenções precisas.

Aos Professores Luis Alexandre G. Cunha, Marcelo Engel Bronoski e Wanderley Marchi Jr., cujas observações no exame de qualificação foram oportunas e pertinentes, contribuindo muito para a moldagem final da dissertação.

Aos professores da Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, principalmente, Emerson Urizzi Cervi e mais uma vez Marcelo, que por meio da competência e brilhantismo me ajudaram a perceber que era possível “tornar exótico o familiar” nesta pesquisa.

Aos entrevistados, pelo carinho que me acolheram em suas residências, por compartilharem das lembranças, de momentos de suas vidas.

Aos colegas, Cristiane G. de Souza, Fabiana V. Trentini, Felipe H. Marinho, Karla R. da Silva, Juliana T. Fonseca, Priscila Garbeleni, Rodolfo Stancki e Sergio Althaus, que no percurso da caminhada se transformaram em amigos, parceiros de aprendizagem, junto aos quais trilhei parte do caminho, troquei textos, *e-mails*, angústias, lágrimas e sorrisos.

Aos funcionários do Centro Interdisciplinar de Pesquisa e Pós-Graduação, pela gentileza com que me atenderam todas as vezes que precisei.

Aos amigos, Daniele Prates Pereira, Joselia Loyola Gomes, Sulimar Kellie Manarim e Rodrigo Carneiro, ex-alunos da Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, pelas palavras de incentivo, atenção e troca de experiências.

Aos amigos, Adriano Rossi, Anna Carolina Torezani, Bruce Marlon Costa, Fernanda Bassani e Tanyelle B. de Oliveira, que acompanham minha pesquisa desde a graduação, pela força, atenção e afeto.

Aos amigos, Ana Paula Alves, Erico Machado, Gláucia M. Hass e Marlon Hneda, alunos de outros Programas de Pós-Graduação, pelo apoio, carinho, por compartilharem ideias, angústias e sonhos.

Aos amigos, Flávio Yotoko, João Freire Jr. e Joel Oliveira Jr., pela amizade e carinho constante, o bom-humor e pelas “festas” que me proporcionaram.

Ao eterno amigo, Felipe Ramon Alves Babo, infelizmente não pôde acompanhar o final do meu trabalho, mas tenho na memória suas demonstrações de orgulho ao saber que eu iria realizar meu sonho de fazer o mestrado, sei que lá do céu está continuamente desejando meu sucesso, algo que aqui sempre o fez.

A Kiara Fila e William Galvet, que entraram na minha vida em um momento crucial, estabeleceram um elo de respeito, carinho e otimismo.

Aos meus ex-alunos do Pré-Vestibular Imaculada, pelo apoio e carinho constante, desde a seleção até a reta final da dissertação.

Aos meus ex-coordenadores do Pré-Vestibular Alvo, Rodrigo Denczura e Janaína Zanlorenzi, pelo apoio, carinho e incentivo.

Aos alunos das turmas do curso de História, que realizei estágio de docência, pelo acolhimento e respeito.

Aos estagiários do Projeto “Memorial”, pelo carinho, apoio e compreensão para com os dias que fiz o grupo faltar, pois estava na reta final da escrita.

A equipe do Projeto “Rio São João”, pela credibilidade, apoio e carinho, principalmente a professora Ana Maria Gealh – coordenadora.

Aos meus ex-professores, José Augusto Leandro, José Roberto V. Galdino, Luiz Fernando Cerri e Marco Aurélio M. Pereira, por todo apoio, carinho e atenção que tiveram comigo principalmente nestes últimos dois anos.

Às minhas ex-professoras, que hoje são verdadeiras amigas, pelo carinho e por desejarem constantemente meu sucesso, a cada uma de modo especial:

Elizabeth Johansen, pelo ombro amigo, viagens compartilhadas, conselhos que me fizeram crescer nos âmbitos, profissional e como no pessoal. Principalmente, por acreditar e confiar em mim, mais do que eu mesma.

Maura R. Petruski, devido que compartilhamos da mesma temática, agradeço pelas novas idéias, reflexões, textos, por muitas conversas teóricas em que trocamos experiências.

Myriam J. Sacchelli, principal incentivadora na escolha deste programa de mestrado, pelos conselhos, por ouvir minhas angústias, e dar os verdadeiros “empurrões” que eu precisava.

Rosangela Wosiaki Zulian, minha “mãezinha” intelectual, pelo “colo” que todas as vezes que precisei estava pronto a me acolher, por ser meu modelo de conduta profissional. Principalmente pelas leituras, críticas e sugestões.

Enfim, a todos os amigos e familiares que compartilharam deste momento tão importante na minha vida, sem vocês este trabalho não seria realizado!

RESUMO

A pesquisa leva em consideração a importância da festa religiosa mais popular na cidade de Ponta Grossa – PR, a Festa de Sant'Ana. Essa festa, que permeava toda a sociedade local e era comemorada desde a primeira metade do século XIX, é considerada a maior celebração religiosa da região. Trabalhamos com o período apontado romanizador, entre 1930-1965. Esse período foi marcado por algumas formas de mudanças no chamado catolicismo tradicional, de herança portuguesa, que aos poucos foi substituído pelo catolicismo romanizado. Desse entendimento, delineamos o objeto de estudo desta pesquisa, que se vincula às relações estabelecidas entre Igreja e sociedade. Questionamos sobre o cenário que a festa provocou, por meio de disputas de poder na gestão do bispo, cuja meta era controlar, dominar e deter as práticas profanas e incutir na cidade um catolicismo romanizado, visto que era um projeto nacional. Estabelecemos a significativa importância da Festa de Sant'Ana, para a cidade de Ponta Grossa. Buscamos reconstruir a memória da comunidade no que se refere à religiosidade, sociabilidade e diversão. Compreendemos se a festa foi um espaço/tempo privilegiado para a população ponta-grossense realizar a religiosidade, a sociabilidade e a diversão. Identificamos as permanências e as transformações ocorridas entre a devoção e diversão, devido à romanização, ou seja, às mudanças. Investigamos quais foram as principais causas, que levaram ao grande declínio da festa. Como resultado de pesquisa, percebemos que, diante de quaisquer manifestações religiosas que saíssem da esfera consagrada pelo catolicismo romanizado, a Igreja reivindicaria a competência de aceitá-las, tolerá-las ou aboli-las. E, através das fontes analisadas, cartas pastorais, jornais, panfletos, Livro Tombo, e onze entrevistados, compreendemos que, este processo, é móvel e os caminhos se cruzam em quase todos os momentos dessa manifestação popular de Ponta Grossa, a Festa de Sant'Ana, padroeira da cidade. Para melhor compreensão dos direcionamentos propostos, a pesquisa foi orientada principalmente pelos estudos de Bourdieu, Elias, Chartier, Certeau, entre outros. Metodologicamente teve como sistemática de trabalho a obra Análise de Conteúdo de Laurence Bardin.

Palavras-chave: festa, sociabilidade, diversão, Ponta Grossa, religiosidade e devoção.

ABSTRACT

The survey takes into account the importance of the most important popular religious party in the city of Ponta Grossa - PR, Feast of Sant'Ana. This party, which permeated the whole local society and was celebrated from the first half nineteenth century, is considered the largest religious celebration in the region. We work with the period appointed as Romanized, between 1930-1965. This period was marked by some changes in forms of so-called traditional Catholicism of Portuguese heritage, which has gradually been replaced by Roman Catholicism. From this agreement, we outlined the object of this research, which is linked to the relations between Church and society. We questioned about the scenario that the party led by means of power struggles in the management of the bishop, whose goal was to control, dominate and stop the profane practices and instill a Roman Catholicism in the city, since it was a national project. We established a significant importance of the Feast of Sant'Ana to the city of Ponta Grossa. We sought to reconstruct the memory of the community in regard to religion, sociability and fun. We understood that the party was a privileged space / time for the population religiosity, sociability and fun. We identified the continuities and the changes occurring between devotion and fun, due to romanization, ie to the changes. We investigated what were the main causes that led the general decline of the party. As a result of research we realized that, before any of them to leave the religious sphere consecrated by Roman Catholicism, the Church would claim the competence to accept them, tolerate them or abolish them. And through the sources analyzed, pastoral letters, newspapers, pamphlets, Book Tombo, and eleven interviewees, we understand that this process is mobile and the paths intersect at almost every moment of this manifestation of popular Ponta Grossa, the Feast of Sant 'Anna, patron saint. For a better understanding of the directions proposed, the research was oriented particularly by the studies of Bourdieu, Elias, Chartier, Certeau, among others. It also had, methodologically, as a system of work, the work of Content Analysis of Laurence Bardin.

Key words: party, sociability, fun, Ponta Grossa, piety and devotion

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1 - MANIFESTAÇÕES POPULARES: CULTURA E FESTA	11
1.1 CULTURA POPULAR: APONTAMENTOS TEÓRICOS	11
1.2 A FESTA: COMPREENSÃO DO CONCEITO.....	22
1.3 FESTA: UMA PERSPECTIVA RELIGIOSA	31
1.4 FESTA: DIVERSÃO E LAZER	37
CAPÍTULO 2 - UM CENÁRIO, UMA CENA E UM ENREDO	41
2.1 PONTA GROSSA: CENÁRIO DE FESTA	41
2.2 SANT'ANA: HISTÓRIA E DEVOÇÃO	45
2.3 A FESTA, UMA CENA: FÉ E MANIFESTAÇÃO POPULAR	52
2.4 O ENREDO, A ROMANIZAÇÃO: UM NOVO OLHAR DO CATOLICISMO...	58
CAPÍTULO 3 - FESTA DE SANT'ANA: DEVOÇÃO E DIVERSÃO	67
3.1 MOMENTOS DE PREPARAÇÃO	68
3.2 MOMENTOS DE DEVOÇÃO: A “FESTA RELIGIOSA”	77
3.3 MOMENTOS DE DIVERSÃO: A “FESTA SOCIAL”	87
3.3.1 Uma festa para todos	90
3.3.2 Uma festa para poucos	101
3.4 ENTRE A DIVERSÃO E DEVOÇÃO: A PROCISSÃO	108
CAPITULO 4 – FESTA “SACRO-PROFANA” X FESTA “SAGRADA”	115
4.1 AS TENTATIVAS DE UMA NOVA FESTA DE SANT'ANA	115
4.1.1 Mudanças nas comissões	118
4.1.2 Mudanças na “Parte Social”	121
4.2 FESTAR: LUGAR E NEGOCIAR	123
4.3 MAIORES TRANSFORMAÇÕES: RUMO AO FIM DA FESTA	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
FONTES	135
REFERÊNCIAS	139
ANEXOS	146

INTRODUÇÃO

“É um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas, sugeridos por o que se chama ofício”.
(Bourdieu, 2007)

A citação de Bourdieu nos leva a uma justificativa sobre o nosso tempo de pesquisa, em torno dessa temática “Festa de Sant’Ana”, que ao longo dos últimos seis anos passou por sucessivas apreciações, entre graduação¹, especialização² e, agora, mestrado. Adquirindo diversos olhares, por meio de bancas e uma série de apresentações em eventos. Tal como diz a frase, realizou-se pouco a pouco, com retoques, série de correções.

Tudo começou quando deparamo-nos com uma nota “A Festa de Sant’Ana”, no “Jornal Diário dos Campos”, suplemento comemorativo dos 180 anos de Ponta Grossa, escrita pelo historiador Silvano Cordeiro Jr.. Muito dessa nota nos chamou atenção, tais como:

[...] Sant’Ana **configurou-se** em uma das expressões máximas do catolicismo na região. [...] Durante a primeira metade do século XX, a Festa de Sant’Ana se **constituiu na maior celebração religiosa** de Ponta Grossa.[...] A partir de meados do século passado essa importante **celebração perdeu forças** paulatinamente até desaparecer por completa.³
[sem grifo no original]

A leitura dessa nota nos levou a investigar o que foi essa tal festa religiosa na cidade de Ponta Grossa, pois, até então, tínhamos o conceito apenas no senso comum, ou seja, sem leituras teóricas/científicas; festa como um fenômeno de natureza cultural, que permeia toda a sociedade, significando uma trégua e/ou ruptura da rotina do cotidiano, sua natureza é intrinsecamente diversional, comemorativa, pautando-se pela alegria e pela celebração.

¹ Cf. PEREIRA, Denise. **Um bispo romanizador dentro de uma festa popular**: Dom Antônio Mazzarotto e a festa de Sant’Ana em Ponta Grossa - 1930-1965. Ponta Grossa: UEPG, 2006 – Monografia (Graduação em História)

² Cf. PEREIRA, Denise. **“Os festejos de Sant’Ana: reafirmação de fé religiosa para Ponta Grossa”** (1930-1965). Ponta Grossa: UEPG, 2008 – Monografia (Especialização História, Arte e Cultura).

³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de setembro de 2003.

Nas primeiras leituras e estudos sobre a temática percebemos que as festividades em prol da padroeira da cidade, eram intercaladas de rituais sagrados, aqueles celebrados dentro da igreja, como as missas solenes, as novenas, as pregações, e os rituais profanos realizados nas ruas, como os bailes, torneios de futebol, procissões, cantores e músicos, leilões e barraquinhas, fogos de artifício, cavalhadas e congadas⁴ que proporcionavam aos fiéis uma grande alegria.

Nesses estudos constatamos que a “Festa de Sant’Ana”, engendrada no catolicismo popular, envolvia grande parte da sociedade local, polarizando no centro da cidade pessoas oriundas de diversos bairros e cidades adjacentes. A referida festa começou a ser comemorada a partir da primeira metade do século XIX, passando a ser considerada a maior celebração religiosa da região na metade do século XX.

As primeiras interrogativas foram em relação à conjugação verbal, no passado, da nota do citado jornal: “*configurou-se*”, “*constituiu*”. E, também na justificativa que a “*celebração perdeu forças paulatinamente até desaparecer por completa*”.

Ao procurar analisar essa conjuntura, no sentido do global para o específico, caso da cidade de Ponta Grossa, percebemos que as festas religiosas, principalmente os rituais profanos, ligados ao catolicismo popular se apresentavam com forte herança portuguesa e devoção aos santos, crença em milagres, romarias,

⁴ As **cavalhadas** são grandes encenações que lembram as lendárias batalhas medievais de Carlos Magno e os Doze Pares da França contra os mouros. A representação acontece em campo aberto, em uma espécie de torneio onde 12 cavaleiros vestidos de vermelho representando os mouros, e 12 cavaleiros de azul representando os cristãos, se enfrentam. O enredo tem várias fases. Começa com a apresentação dos combatentes; a luta com manejos de espadas, lanças e tiros de festim; troca de embaixadas, desafios, pedidos de trégua e, por fim, a conversão e batismo dos mouros. A simulação do combate pode ser feita por os hábeis cavaleiros que fazem evoluções com seus animais ou com cavalos-de-pau enfeitados. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/folclore/ult1687u37.jhtm>, acessado em 20/12/10.

A **congada** é um desfile ou procissão que reúne elementos das tradições tribais de Angola e do Congo, com influências ibéricas no que se refere à religiosidade. Esse fenômeno cultural é conhecido como sincretismo religioso. Faz parte da cultura brasileira desde a colônia, pois a Igreja, as autoridades e os senhores de engenho em geral aceitavam ou prestigiavam a solenidade. Animada por danças, cantos e música, a procissão acabava numa igreja (em geral, as de irmandades de negros, como Nossa Senhora do Rosário) onde, com a presença de uma corte e seus vassallos, acontecia a cerimônia de coroação do Rei Congo e da Rainha Ginga de Angola - uma personagem da história africana, a Rainha Njinga Nbandi, do século XVII. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/folclore/ult1687u38.jhtm>, acessado em 20/12/10.

festas com manifestações que se aproximavam das pagãs, com exageros de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites e bailes.

O catolicismo popular começou, a partir do século XIX, a ser substituído por uma nova política da Igreja Católica – o catolicismo romanizado. Esse processo de romanização, no Brasil, se afirmou no XX e teve como meta substituir o modelo de Igreja de Crisandade; restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia dos fiéis e formar um clero zeloso e exemplar, pelo qual as crenças e as práticas religiosas pudessem ser moldadas à fé católica, apostólica e romana e, principalmente, substituir o catolicismo popular⁵.

Dentro desse contexto, a cidade de Ponta Grossa é elevada à sede de uma nova Diocese, provida com a chegada de Dom Antonio Mazzarotto, de formação romanizadora que representaria a execução a nova política em vigor.

Os estudos têm como baliza temporal o período de 1930-1965, se justifica pelo fato de corresponder ao episcopado do primeiro bispo, esse que foi responsável pela romanização local.

Ao longo da elaboração dos primeiros estudos, quando trabalhamos a “Festa de Sant’Ana”, como um espaço/tempo para a romanização, percebemos que o bispo reorganizou a estrutura religiosa dentro do catolicismo romanizado e também modificou essa festa popular.

No dizer de Bourdieu, um estudo exige persistência, busca constante, fazer e refazer; exige acréscimos de novas informações e abordagens. Assim, decidimos dar continuidade aos estudos dessa temática, devido às novas indagações que foram surgindo, as quais se constituíram em uma proposta para esta dissertação.

No período entre 1930-1965, a “Festa de Sant’Ana” era considerada romanizante, ou seja, as autoridades eclesiásticas eram contrárias à festa. Desse entendimento, delineamos o objeto de estudo desta pesquisa, que se vincula às relações estabelecidas entre Igreja e sociedade. Questionamos sobre o cenário que a festa provocou, por meio de disputas de poder na gestão do bispo, cuja meta era controlar, dominar e deter as práticas profanas e incutir na cidade um catolicismo romanizado, visto que era um projeto nacional. Da posição assumida pela Igreja

⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 131-141, março de 1976, p.131

precisou-se realizar negociações, criar ações e estratégias especialmente para com os poderes econômico, social e político local.

Para o desenvolvimento da pesquisa foram estabelecidos os seguintes objetivos:

- Analisar a festa como representação simbólica das práticas culturais no campo do catolicismo popular.
- Identificar quais foram as mudanças e permanências proporcionadas pela Igreja dentro da “Festa de Sant’Ana”.
- Estabelecer a significativa importância da “Festa de Sant’Ana”, para a cidade de Ponta Grossa.
- Buscar reconstruir a memória da comunidade no que se refere à religiosidade, sociabilidade e diversão.
- Compreender se a festa foi um espaço/tempo privilegiado para a população ponta-grossense realizar a religiosidade, a sociabilidade e a diversão.
- Identificar as permanências e as transformações ocorridas entre a devoção e diversão, devido à romanização, ou seja, às mudanças.

Compreendemos que as festas religiosas são parte da cultura do povo brasileiro, um importante elemento na produção da identidade. Festar é a reprodução da vida, a construção de uma sociabilidade, do encontro, do prazer. Em grandes metrópoles ou em pequenas cidades do interior do país, as festas persistem as estratégias de uma ordenação vinculada a um processo que a Igreja denomina de romanização.

Nessa relação entre o velho e o novo algumas dessas festas persistem, outras se transformam, uma vez que a cultura é uma prática sociocultural e espacial.

A partir do processo de romanização, a presença do leigo, na organização das festas, foi sendo paulativamente substituída pela presença clerical, expressando o desiderato da instituição.

Assim como na cidade de Ponta Grossa, em que muitas transformações e mudanças ocorreram na “Festa de Sant’Ana”, em outras localidades brasileiras, por ser um projeto nacional, dissipar, as festas religiosas, tais como: Imaculada Conceição (MS), Santa Barbara, São Bartolomeu, São João Batista (BA), Nossa

Senhora do Rosário dos Homens Pretos, São Sebastião, Nossa Senhora das Dores (PB), Santa Luzia, Bom Jesus de Matosinho (MG), entre muitas outras, foram cenários de grandes transformações.

Isso nos revela a diversidade dos espaços e tempos de realização das devoções, festas e ritos no Brasil, dos olhares dos pesquisadores⁶ e da força desse campo de observação.

Campo de observação que passa pela compreensão, além de pontos em comum com diferentes festas entre diversas localidades, a “Festa de Sant’Ana”, tem seu texto/contexto na inserção na cidade de Ponta Grossa.

Devemos entender a cidade como um conjunto de trocas no tempo e no espaço, ou seja, um local de disputa de diferentes projetos, como um cenário vivo e dinâmico, em que se associam e alternam elementos de permanência e ruptura. Palco do grande enredo social e cultural que se expressa em manifestações identitárias, à cidade delineia as nuances do processo de consolidação de uma nova urbanidade. Ela surge como um produto das vivências, da solidariedade, dos valores e das tensões, atravessada por múltiplos projetos e práticas sociais.

Desse modo, as reflexões propostas nesta pesquisa encaminham-se para algumas discussões, tais como: festa, Igreja, religiosidade, autoridade, sociedade, sociabilidade, devoção, diversão, catolicismo popular, processo de romanização e cultura popular.

Para desenvolver essas discussões foi necessário a utilização de um quadro teórico de sustentação: os conceitos de “estratégias”, desenvolvidos por Certeau, possibilitaram a compreensão dos jogos de representação na relação da Igreja com a sociedade. Já os aspectos como a devoção à Sant’Ana, festa e figura do bispo, foram tratados a partir da perspectiva de Chartier, com os conceitos de “representação”, “luta de representação”, “aculturação” e “negociação”. E os conceitos “campo”, “poder simbólico” e “capital simbólico”, desenvolvidos por Bourdieu, permitiram articular o ator social e a estrutura social em diferentes dimensões, e possibilitaram a compreensão do poder da Igreja, bem como a efetividade do capital simbólico na sociedade local.

⁶ Estes pesquisadores se referem às festas citadas acima, respectivamente: Tiago Alinor Hoissa Benfica, Edilece Souza Couto, Fernanda Reis dos Santos, Janio Roque Barros de Castro, José Pereira de Souza Jr e Kleber Adão do Sacramento.

Utilizamos a metodologia desenvolvida de Laurence Bardin, na obra “Análise de Conteúdo”⁷, nela a autora expõe um modelo de análise textual para as ciências humanas, que situa a análise de conteúdo no plano cronológico e epistemológico e apresenta exemplos de modelos dessa prática (método e técnica) na totalidade de seus procedimentos.

O modelo contribui para a seleção das “unidades de registro e contexto”. A primeira, entendida como unidade de base da análise, varia de acordo com o interesse do pesquisador, por exemplo, palavra, tema, objeto, personagem, acontecimento, documento, etc.; já a segunda, diz respeito às estruturas sociais e ao universo simbólico em que se insere o texto analisado.

Essa metodologia pode analisar significantes ou pode ser uma análise dos significados, como é a temática. Segundo Bardin

[...] é um conjunto de técnicas de análise das comunicações. Não se trata de um instrumento, mas de um leque de apetrechos, ou, com maior rigor, será um único instrumento, mas marcado por uma grande disparidade de formas e adaptável a um campo de aplicação muito vasto: as comunicações.⁸

Um documento é sempre possuidor de um discurso que, assim considerado, não pode ser visto como algo transparente. Ao analisar o documento, devemos sempre estar atentos para o modo pelo qual apresenta um conteúdo histórico, social, antropológico, que se pretende examinar, quer se trate de uma simples informação, quer se trate de ideias. Pois, é sempre texto ou mais amplamente, discurso. Somente por meio da decodificação do que esses exprimem, o pesquisador irá realizar o seu trabalho.

No entanto, fizemos uma relação entre texto e contexto e buscamos as ligações entre as ideias contidas nos discursos com as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que coordenam a produção, a circulação e o consumo dos discursos. Assim, ao trabalhar o discurso analisaremos quem fala, como fala, para quem fala (destinatário) direta ou indiretamente, de quem fala (direta ou indiretamente) e por quem fala.

Ao optarmos em trabalhar com essa baliza – 1930-1965 –, sabíamos que estávamos diante de *“uma temporalidade escoada, com o não-visto, o não-vivido,*

⁷ BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1997.

⁸ Ibid., p. 31

*que só se torna possível acessar através de registros e sinais do passado*⁹. Valer-nos-emos nessa circunstância, de *“elementos imponderáveis: o faro, o golpe de vista, a intuição”*¹⁰, a fim de obter as pistas, os indícios que possibilitaram um melhor entendimento das fontes.

Diante dessas considerações, optamos em também trabalharmos com história oral que é uma reconstrução da vida cotidiana. A memória sofre alterações, o entrevistado lembra o que mais o marcou emocionalmente; no entanto, a sua memória não se mantém intacta, sofre a ação do tempo e da experiência vivida. Sofre também com os *filtros* impostos pelo próprio entrevistado: o que se deve e o que não se deve lembrar. Qualquer pessoa que venha a ser entrevistada lembra-se de um tempo já vivenciado, mas sem desconsiderar o que vive no momento presente.

O ato de entrevistar requer um cuidado, um respeito com o entrevistado, pois necessita de “clima” propício para que o depoimento transcorra com muita tranquilidade, assim as lembranças fluirão com maior facilidade, sem jamais se esquecer de que o entrevistador está ali não para contestar, corrigir ou debater as posições do depoente, mas para coletar informações que serão analisadas posteriormente.

Consideramos que o pesquisador pode reconhecer a fonte oral como mais uma fonte documental, porque o documento gerado pela história oral e utilizado por esse, não é a fita de gravação, mas, sim, a sua transcrição. Existem outros posicionamentos. No entanto, optamos por esse. A entrevista transcrita necessitou dos mesmos cuidados com que se dedica a outros materiais, reconhecendo suas potencialidades, colocando questões advindas da problemática e contextualizando para não se tornar flutuante no conjunto de fatos e ideias da história. Nesta pesquisa seguiremos a ideia proposta por Prins¹¹, de que as fontes orais servem para confirmar outras fontes, assim as outras fontes servem para confirmá-las.

As fontes orais foram constituídas a partir das entrevistas realizadas com propósito de colher depoimentos sobre a vida de homens e mulheres que fizeram

⁹ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 42

¹⁰ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. Morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p.179.

¹¹ PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.) **A escrita da história - novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992, pp. 163-164

parte das mais variadas formas de manifestação que ocorreram na festa da padroeira. Esses depoimentos trazem à tona as experiências, as crenças e as lembranças, e como os entrevistados perceberam as mudanças e/ou permanências.

Optamos por trabalhar com a história oral temática. Realizamos entrevistas com sujeitos que viveram essa festa no referido período histórico (1930-1965), sob diversas formas de participação, seja ela no trabalho de preparação, de organização ou simplesmente como participante. Após a transcrição do áudio dessas entrevistas, houve a leitura por parte do entrevistado e um termo de concessão ao uso da entrevista¹².

As entrevistas foram realizadas com onze pessoas:

- Alice Boaventura da Silva. (31/10/1924). Trabalhou no Coral.
- América Andrade da Cunha (30/03/1922). Apenas participante.
- Domingos Ferreira da Cunha (20/05/1923). Apenas participante.
- Divonsir dos Santos Rebonato (10/03/1927). Trabalhou no Coral e decoração.
- Floracy Pansolin (23/09/1930). Trabalhou nas barraquinhas e decoração da Igreja.
- Francisca Isabel de Oliveira Maluf (08/11/1936). Apenas participante.
- Gabriel de Paula Machado (08/04/1924). Foi Maestro no Coral da Igreja.
- Luci Angelina Pansolin Maliski (23/12/1939). Participou como anjo nas procissões.
- Maria Marli Motta Indizeichak (09/04/1940). Apenas participante.
- Paulo Augustus Maluf (16/02/1934). Apenas participante.
- Rita Maria Monteiro Machado (06/03/1934). Trabalhou no Coral.

A respeito desse tipo de fonte explica Meihy,

Não se trata, contudo, das explicações provadas apenas por documentos raros, escritos e cartorais. As versões que amparam a história oral são as retidas na memória das pessoas, forjadas em imaginários construídos; são as que circulam no cotidiano ou passam formal ou informalmente de uma geração para outra, poucas vezes podendo ser equiparadas aos documentos de arquivos.¹³

¹² Cf. Anexo 5, p. 158

¹³ MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 9

Elas nos revelam não apenas o que o povo fez, mas também o que queria fazer, ou o que acreditava estar fazendo¹⁴. As fontes orais são muito criticadas no sentido da subjetividade, porém, argumenta Thompson¹⁵, nenhuma fonte está livre da subjetividade seja ela escrita, oral ou visual.

Outra fonte utilizada nesta pesquisa se refere aos jornais: “Jornal da Manhã” e “Diário dos Campos”, pois sem dúvida nos auxiliaram no entendimento das práticas exercidas pela sociedade, na medida em que cristalizou os discursos e representações da mesma. Além disso, revelou uma riqueza de comentários sobre a festa, por meio de crônicas, artigos e notícias.

Analizamos os periódicos do “Diário dos Campos”, de 1932 a 1965¹⁶, encontrados no Acervo do “Museu Campos Gerais” e do “Jornal da Manhã” dos anos de 1954 - 1956¹⁷, existentes no Acervo da “Casa da Memória”. Todas essas notas referentes à festa foram fotografadas e arquivadas em CD, ao todo são aproximadamente 315 notas.

A respeito da utilização dos jornais como fontes, comenta Alves

[...] O jornal tem uma forma de olhar e registrar as coisas do cotidiano na sociedade. Todo jornal tem uma perspectiva que orienta o modo de produzir a notícia, a informação, as idéias e os valores da cultura nas diversidades e contradições.¹⁸

Segundo Trindade, *“pelo fato de serem relatos, tem a possibilidade de desvendar talvez mais efetivamente o que pensam e como viviam na cidade nesse período”*.¹⁹

Outras fontes analisadas foram os arranjos documentais, Livro Tombo n.º 03 da “Paróquia Sant’Ana”, que contém os registros, desde o ano 1939 até os dias de hoje²⁰, das atividades desenvolvidas na paróquia, de forma ordenada e

¹⁴ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, fev., 1997, p. 31

¹⁵ THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 22

¹⁶ Existe uma lacuna entre os anos de 1958-1963.

¹⁷ Foram poucos os anos pesquisados nesse periódico devido ao fato de que, o Jornal da Manhã foi fundando em 1954, e os anos de 1957 a 1965 não tem os exemplares dos meses de julho catalogados.

¹⁸ ALVES, Paulo. Experiência de investigação: pressupostos e estratégias do historiar no trabalho com as fontes. In: **Fontes Históricas: abordagem e método**. Assis: UNESP, 1996, p. 39

¹⁹ TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. **Clotildes ou Marias: mulheres de Curitiba na Primeira República**. São Paulo: USP (Doutorado em História), 1992, p. 3

²⁰ Os anos de 1930 a 1938 estariam no Livro Tombo nº 3, mas não se encontra disponível para pesquisa.

progressiva, ano a ano. Analisaremos o período correspondente a nossa baliza. Foram fotografados e arquivados em CD.

Também os Panfletos de propaganda da festa dos anos de 1933, 1940, 1956, 1958, únicos encontrados no “Acervo Museu Campos Gerais”; não há indícios de panfletos nos “Acervos da Casa da Memória” e da “Paróquia Sant’Ana”. Os que foram encontrados, foram fotografados e arquivados em CD.

Algumas das trinta e seis “Cartas Pastorais”, escritas anualmente por Dom Antônio Mazzarotto, instrumentos para a difusão de seu programa e projeto, são caracterizadas pela postura do bispo em relação ao seu projeto evangelizador e sobre o catolicismo popular. Já impressas, são encontradas na “Cúria Diocesana” e na “Biblioteca do Instituto de Filosofia e Teologia Mater Ecclesiae”, de Ponta Grossa. Uma cópia desses documentos foi anexada ao nosso acervo pessoal.

Organizamos os argumentos deste trabalho em quatro capítulos.

O primeiro capítulo com uma base mais conceitual entre manifestações populares, cultura e festa. Primeiramente com apontamentos teóricos sobre cultura popular, sucessivamente, a festa em uma perspectiva geral, na compreensão de um conceito amplo e, também no aspecto de festas religiosas e como forma de diversão/lazer.

No segundo capítulo abordamos o cenário, a cena e o enredo da Festa de Sant’Ana. Partimos para aspectos gerais sobre a cidade de Ponta Grossa, palco de nossa pesquisa, trazemos também a história e devoção a Sant’Ana. Seguimos para a cena, a festa propriamente dita, em linhas gerais uma abordagem sucinta sobre as festividades. Consecutivamente trabalhamos a conjuntura relacionada à pesquisa, o enredo, a romanização, que é um novo olhar para o catolicismo.

No terceiro capítulo analisamos de forma mais ampla a Festa de Sant’Ana, como devoção e diversão. Partimos para a descrição dos momentos de preparação; momentos de devoção, a festa como parte religiosa; momentos de diversão a festa como evento social; dividimos em dois momentos: a os eventos que eram para todos e os eventos que eram para poucos. Em seguida abordamos outra etapa da festa, a procissão que se divide entre a diversão e a devoção.

No quarto capítulo analisamos as formas de negociação entre a Igreja referente à sociedade. Para uma transformação de uma festa considerada “sacro-profana” em uma festa “sagrada”. Trabalhamos as tentativas de criar uma nova

festa, sucessivamente partimos para as mudanças nas comissões e também na parte social. Demonstramos que ao mesmo tempo em que ocorria a negociação a festa continuava e por meio dela se obtinha lucros. Concluimos com as maiores transformações ocorridas que deram origem ao fim da festa.

CAPÍTULO 1

MANIFESTAÇÕES POPULARES: CULTURA E FESTA

1.1 CULTURA POPULAR: APONTAMENTOS TEÓRICOS

Para estudar a “Festa de Sant’Ana” como um espaço de religiosidade, sociabilidade e diversão na cidade de Ponta Grossa – PR, visto que toda festa é uma manifestação cultural, é pertinente compreender que as teias de significados vão sendo construídas, por meio dos princípios ideológicos que o grupo manifesta e de acordo com os símbolos básicos em torno dos quais a comunidade se organiza para a realização da festa. Várias espécies de artefatos, estados de consciência, discursos sociais, categorias simbólicas refletem como a cidade é toda estruturada em um sistema simbólico coerente.

Podemos entender a cidade, a partir do estudo da festa da padroeira, como um conjunto que se comporta de acordo com fundamentos formulados a partir dos preceitos que a política, a economia e, principalmente, nesse caso a religião permite convencionar. Portanto, as festas religiosas fazem parte da chamada cultura popular, pautadas em rituais, crenças e cultos; no nosso estudo uma crença religiosa, posto que é a crença em Sant’Ana que dá sentido à festa. Nesse contexto, a festa vai ganhando significado, como uma espécie de retalhos que vão se unindo de maneira a formar uma roupagem, que é construída pelos agentes sociais e, ao mesmo tempo, vestida por eles. Para alcançarmos essa dimensão da temática, entendemos que é necessário promover uma discussão teórica a cerca do conceito de cultura popular.

Nas Ciências Sociais a investigação do objeto cultura possui um longo percurso. Ao trabalharmos conceitos é preciso primeiramente saber que estamos diante de um objeto cujas interpretações são polissêmicas e é possível analisá-lo sob diversas abordagens e questionamentos, sendo necessário, portanto, uma revisão teórica que busque compreendê-lo. Desse modo, levantando uma discussão

de caráter exploratório e longe de ser definitivo, ainda que pautemos as ideias em autores consagrados, temos a clareza de que o tema não se exaure, mas tal como a abordagem servirá para balizar nossa pesquisa.

O conceito de cultura, nas últimas décadas do século XX, ganhou certa amplitude, como explica Burke,

[...] o termo cultura tendia a referir-se à arte, literatura e música [...] hoje, contudo seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros [pesquisadores] usam o termo "cultura" muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante.²¹

O conceito de cultura no final do século XX e, principalmente, no século XXI, deixou de ser pensado apenas como arte, literatura e música e passou a ser identificado como “a *história das ações e noções subjacentes à vida cotidiana de uma dada sociedade*”.²²

Converge para uma visualização desse conceito, de maneira ampla, uma totalidade complexa que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes, além de outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Uma noção holística, mas também processual voltada para a mudança cultural e suas formas de ocorrências.

Para o autor, o que antes era considerado senso comum e normal, passou a ser visto pelos pesquisadores contemporâneos como “*algo que varia de sociedade a sociedade e muda de um século a outro, e que enfim, é ‘construído’ socialmente*”²³.

O problema desse raciocínio de Burke na opinião de Canclini, é que a abrangência do conceito proporciona dois inconvenientes: primeiro que apesar de ter produzido uma equivalência entre as culturas, ela não conseguiu dar conta das desigualdades entre elas, ou ainda de como as diferenças se transformaram em desigualdade. E, em segundo, na medida em que pensam todos os fazeres humanos como cultura, ela não dá conta da hierarquização desses fazeres e o peso distintivo que possuem dentro de uma determinada formação social.

²¹ BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.

25

²² Id.

²³ Ibid., p. 21.

Canclini propõe então restringir o uso do termo cultura para:

Produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido²⁴.

Ainda fazendo a crítica da amplitude do conceito de cultura de Burke, Canclini se opõe as conceituações de inclinação idealista, que a vê apenas como ligada ao campo das crenças, dos valores das ideias. Canclini afirma que sua proposição de conceituação de cultura não se encaminha no sentido de identificar o cultural com o ideal, nem o de material com social, nem sequer imagina a possibilidade de analisar esses níveis de maneira separada. Pelo contrário, pois

Os processos ideais (de representação e reelaboração simbólica) remetem a estruturas mentais, a operações de reprodução ou transformação social, a práticas e instituições que, por mais que se ocupem da cultura, implicam uma certa materialidade²⁵.

O autor Peter Burke ao analisar a amplitude do conceito cultura, elabora um percurso sobre a cultura. Coloca que a partir do século XVIII, o deslocamento no conceito de cultura, o termo vai se ligar a outro, a saber: o vocábulo civilização. Essa ligação se estabelecerá positiva ou negativamente conforme a linha de pensamento.

Dessa ligação entre a cultura e a civilização, Ortiz analisa que a noção de cultura popular é *“fruto recente da história”*, pois emergiu no final do século XVIII, visto que até meados do século anterior a fronteira entre cultura popular e cultura de elite não estava bem delimitada, porque a nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas. É claro que o mesmo não se pode dizer com relação ao povo no universo das elites²⁶.

Visto que o século XVIII teria sido a *“descoberta”* da cultura popular pelos intelectuais europeus justamente quando começava a desaparecer, pois, nesse contexto se insere a nostalgia do primitivo, da natureza, da simplicidade, teria confluído em uma espécie de entusiasmo com tudo o que vinha do “povo”

²⁴ CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 28

²⁵ Ibid., p. 29.

²⁶ ORTIZ, Renato. **Cultura popular**: românticos e folcloristas. São Paulo: Olho d' Água, 1992, p. 21

(associado diretamente ao camponês): o “popular” caía no gosto “erudito”, sobrepondo-se à curiosidade a certa temeridade e restrição, presentes até então.

Fundamentalmente essas descobertas da cultura popular aconteceram a partir do que se chamou “retirada das classes superiores” do cenário cultural

Em 1500, a cultura popular era uma cultura de todos: uma segunda cultura para os instruídos e a única cultura para todos os outros. Em 1800, porém, na maior parte da Europa, o clero, a nobreza, os comerciantes, os profissionais liberais – e suas mulheres – haviam abandonado a cultura popular às classes baixas, das quais agora estavam mais do que nunca separados por profundas diferenças de concepção de mundo²⁷.

Segundo essa abordagem da história da cultura popular européia de Burke, o povo tornou-se cada vez mais um “outro”, distante, misterioso e, acima de tudo, diferente; o povo era natural, simples, analfabeto, instintivo, irracional, enraizado na tradição e no solo da região, sem nenhum sentido de individualidade, o indivíduo se dispersava na comunidade²⁸.

Se antes, no passado, o povo era ameaçador e grotesco, a partir do século XX torna-se interessante, exótico; é a cidade que passa a constituir-se no objeto de temor, o verdadeiro perigo de corrupção das hierarquias e da ordem e, desse ponto de vista, o entusiasmo pelo “popular” estaria associado ao desejo de retorno a uma “pureza original dos campos”, em oposição ao mundo “artificial” e mutante trazido pela modernidade.

Para Certeau, a cultura popular, considerada reduto da tradição, era tida como algo “imutável”, e precisava ser “preservada” dos avanços predatórios da modernidade e do contágio com a cidade. Idealizados, o povo e sua cultura deviam ser resguardados visando manter sua “pureza original”, sua “simplicidade”, sua “inocência”: a cultura popular define-se, desse modo como “patrimônio”.²⁹

Esse teria sido o intuito dos primeiros folcloristas, cujos trabalhos se, por um lado, tornaram visível a questão do “popular” coletando, editando, descrevendo e tornando possíveis os estudos subsequentes, por outro, foram guiados por interesses políticos específicos de uma cultura dominante, no contexto da formação

²⁷ Id.

²⁸ Ibid., p. 37.

²⁹ CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. São Paulo: Papirus, 1995, p. 62.

dos estados nacionais na Europa, em que se intentava abarcar todos os níveis da população, visando à construção de uma identidade unificadora.

[...] o cuidado folclorista, no entanto, não está isento de segundas intenções: ele deseja localizar, prender, proteger. Seu interesse é como que o inverso de uma censura: uma integração racionalizada.³⁰

Naquele contexto, da Europa no século XVIII, consolidou-se uma concepção de cultura popular assentada na idéia de tradição, tida como em vias de extinção em função da urbanização decorrente da expropriação do homem no campo e que por isso precisava ser rapidamente “coletada” e “preservada” sobre uma “herança passadista”, idealizada como uma cultura original, autônoma, intocada, inalterável, homogênea e contínua.

Ortiz vê o surgimento da noção de cultura popular como *“uma criação de intelectuais que, com intenções variadas, voltam-se para a compreensão das tradições”*, e afirma: *“a idéia de ‘cultura popular’ foi inventada, sendo progressivamente lapidada pelos diferentes grupos intelectuais”*.³¹

Nesse sentido, a “descoberta” e os posteriores estudos dos folcloristas sobre a cultura popular estiveram, profunda e diretamente ligados às formas como as elites “cultas” analisavam e se relacionavam com o povo e o popular, cujas concepções e recortes variavam de acordo com determinados interesses em cada contexto histórico.

A partir da reflexão sobre a emergência da ideia de cultura popular no final do século XVIII é possível identificar, nos contextos sociais, culturais, econômicos e políticos daquele período, diversos aspectos que contribuiram para sua construção e difusão como categoria de pensamento sobre a cultura e o povo, atendendo a interesses específicos daqueles que primeiramente a encararam como questão.

Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem trazido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais [...] com uma alteridade cultural ainda mais difícil de ser pensada que a dos mundos “exóticos”³².

³⁰ Ibid., p. 63

³¹ ORTIZ, Renato. **Cultura Popular**. Op. cit., 61

³² CHARTIER, Roger. Cultura Popular: revisando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 16, pp. 179-192, 1995, p.179.

A concepção de “povo” e, conseqüentemente, de “popular” não cessa de variar de acordo com quem as aborda, com o lugar de onde se fala e com os recortes temáticos e metodológicos pelos quais se opta. Longe de ser uma “evidência” ou um bloco homogêneo, monolítico e integrado, passível de uma definição universal, o povo é algo impalpável e indeterminado, que vem sendo perseguido pelas ciências humanas desde sua descoberta/invenção, e tem se constituído em objeto de investigações teóricas diversas, muitas vezes conflitantes e em disputa.

Se pensarmos que a elaboração de um discurso científico sobre o popular é um problema recente no pensamento moderno, tornam-se mais claras as dificuldades enfrentadas pelas ciências humanas com esta questão.

A composição do povo se apresenta variada entre camponeses puros e primitivos a multidões turbulentas e revoltosas, entre comunidades tradicionais e massas consumidoras; constitui-se de grupos autônomos e autênticos a espectadores passivamente manipulados, de focos de resistência a grupos oprimidos e subordinados, de conservadores a revolucionários; o popular tem sido associado ao folclore, à tradição, ao senso comum, ao nacional e ao massivo.

São inúmeras as facetas que o “povo” e o “popular” têm assumido desde os românticos e os folcloristas, implicando na multiplicidade e heterogeneidade de significados e eventos englobados pelo conceito de cultura popular.

Todavia, é importante frisarmos que, algumas linhas mais empiristas, principalmente, na antropologia, buscaram romper com a idealização romântica por meio do contato direto com a realidade, do exame minucioso dos objetos e dos costumes, voltando-se especialmente à especificidade e ao valor de “grupos oprimidos”, até então desconsiderados.

No intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, algumas dessas interpretações, em parte conhecidas como relativismo cultural, acabam por conceber a cultura popular como um sistema simbólico auto-suficiente, coerente e autônomo, *“que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada”*³³.

Em relação às diversidades de interpretações, temos algumas abordagens derivadas do pensamento de Marx sobre a sociedade capitalista, que o

³³ Id.

“povo” passou a ser visto sob a perspectiva da “luta de classes”, da “dominação” e da “subordinação”. A palavra “povo” associou-se à ideia de proletariado, de classes trabalhadoras, subalternas, em contraposição à burguesia, às elites, às classes dominantes, ainda que Marx, em seus escritos clássicos, não tenha se detido sobre a questão da cultura propriamente dita e tenha praticamente ignorado a temática da cultura popular.

Em contrapartida, dois autores de raiz marxista, Natalie Davis e E. P. Thompson, inovando e opondo-se à visão tradicional, ressaltam a impossibilidade de se entender o que é classe, a não ser a partir da percepção de sua formação social e cultural. Os autores enfatizam o papel decisivo da cultura como forma motivadora da transformação histórica.³⁴

Tais reflexões trazem à tona a necessidade de analisar as diferenças e desigualdades culturais presentes nas sociedades hierarquizadas, apontando para uma dimensão essencialmente política das culturas e, ainda mais, das culturas populares em contextos urbanos. Ainda que minoritários frente às análises que pensam as culturas sob uma perspectiva dicotomizada, estudos sobre as culturas populares já a algum tempo vêm questionando as abordagens “clássicas” sobre o tema, partindo da observação e análise das práticas populares nos contextos urbanos, sem se deter unicamente no empírico, mas procurando articulá-lo na produção de interpretações sobre tais realidades e suas transformações recentes.

Arantes, autor que atribui à cultura popular o conceito de saber, como também a função de resistência a dominação de classes, ao abordar as culturas populares pelo viés de sua produção social, compreendida como processo dinâmico e permeada continuamente por transformações, traz à tona o problema das relações entre as culturas e, mais especificamente, das diferenças de condições materiais de existência no interior de uma mesma sociedade, bem como de acesso aos meios e recursos necessários à expressão cultural³⁵. Enfatiza, enfim, a diversidade de padrões culturais e a desigualdade nas trocas que constituem as culturas no mundo contemporâneo, bem como os conflitos interculturais decorrentes dessas diferenças e desigualdades.

³⁴ DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 63-66.

³⁵ ARANTES, Antônio. **O que é cultura popular?**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 42.

Chartier propõe uma abordagem da cultura popular que dê mais atenção às relações que se estabelecem entre as culturas, postulando que, para além das exclusões e das clivagens, existem “disputas”, “negociações” e “intercâmbios” que devem ser considerados e que a força com que os modelos culturais impõem sentido não anula o espaço próprio de sua “recepção”. Assim afirma:

É preciso, ao contrário, postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações. Nem a cultura de massa do nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir às identidades singulares ou às práticas enraizadas que lhes resistiam. O que mudou, evidentemente, foi à maneira pela qual essas identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las.³⁶

O autor ao focar os contextos urbanos, considera fundamental, como Arantes, compreender as “transformações” que atravessam as culturas populares. Como contraponto às abordagens mais estáticas e homogeneizantes acerca das culturas populares, Chartier propõe que se centre na “recepção”, nos “usos” e “apropriações” que os grupos e indivíduos fazem de certos objetos, elementos, ou modelos culturais.

Sob essa perspectiva, o “popular” não seria algo identificável a partir da distribuição desses objetos, ou em conjuntos de elementos a coletar e descrever, mas, sim, *“no modo de utilizar estes elementos, objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras”*³⁷.

Para o autor, analisar as culturas populares a partir da ideia de “apropriação” não significa um retorno à perspectiva do relativismo cultural, a interpretações que considerem a pluralidade de práticas culturais como algo neutro, de forma a ignorar as diferenças e desigualdades: ao contrário, tais práticas devem ser compreendidas como sendo *“objeto de lutas sociais onde estão em jogo suas classificações, suas hierarquizações, sua consagração (ou, ao contrário, sua desqualificação)”*.³⁸

³⁶ CHARTIER, Roger. Cultura Popular ..., Op. cit., pp.181-182.

³⁷ Ibid., p. 184

³⁸ Ibid., p. 185

A distinção entre “estratégias” e “táticas”, estabelecida por Certeau³⁹, é apontada por Chartier como uma chave para se pensar essa tensão inerente às práticas culturais. Assim, como o próprio autor indica e a leitura de seu texto não corrobora, sua abordagem aproxima-se muito da desenvolvida por Certeau em seus estudos sobre as práticas cotidianas.

Para além do estudo das representações e comportamentos sociais, ou dos sistemas e disciplinas, a reflexão de Certeau volta-se justamente para os “usos” que deles são feitos, mais precisamente “*as operações dos usuários, supostamente entregues à passividade e à disciplina*”⁴⁰. O autor abordará esses “usos” como produção, fabricação, “*maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante*”⁴¹.

Partindo do pressuposto de que essa fabricação é uma “criação” que se dá disseminada nas malhas de uma ordem, às escondidas, simultaneamente astuciosa e silenciosa, dispersa e ubíqua e, acima de tudo, quase-invisível, “*são tanto menos visíveis quanto as redes do enquadramento se fazem mais apertadas, ágeis e totalitárias*”⁴², ele irá procurá-la nas relações, nas manipulações, nas operações, nos detalhes presentes nas “*maneiras de fazer*”.

É a partir dessa relação de dispersão, silêncio, invisibilidade das práticas cotidianas (usos) dos “sem poder” com a ordem e com os poderes dominantes, que Certeau irá falar em “estratégias” e “táticas”: a “estratégia” organiza-se pelo postulado de um poder, de um “*lugar próprio*”, associa-se à razão, à ordem e a seus respectivos discursos totalizantes; já à “tática”, caracterizada pelas ausências de poder e de lugar, bem como pela mobilidade decorrente de tais ausências, não lhe é possível ser global ou total.

Ao afirmar que a síntese intelectual da “tática” tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ocasião, Certeau nos prepara para a proposição que norteará toda a sua análise acerca das práticas cotidianas: que elas seriam, em grande parte “tática”, por estruturarem-se sobre outras lógicas que não aquelas articuladas sobre a razão, e introduzirem deslocamentos sobre a ordem imposta.

³⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, passim.

⁴⁰ Ibid., p. 37.

⁴¹ Ibid., p. 39.

⁴² Id.

Nesse sentido, táticas e estratégias, práticas cotidianas e imposições da ordem dominante, culturas populares e culturas hegemônicas não são dissociadas; não dá para compreendê-las separada ou isoladamente.

As formas populares das práticas nunca se desenvolvem num universo separado e específico; sua diferença é sempre constituída através das mediações e das dependências que as unem aos modelos e às normas dominantes. [...] o objeto fundamental de uma história ou de uma sociologia cultural compreendida como uma história da construção da significação reside na tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com os constrangimentos, as normas e convenções que limitam – mais ou menos poderosamente segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhes é lícito pensar, enunciar, fazer.⁴³

Nessa perspectiva de Chartier, se articula a Festa de Sant'Ana, no contraponto da dominação da Igreja, devido que a baliza temporal (1930-1965) se insere em mudanças de pensamento, contrários às manifestações populares, onde as tensões entre as táticas e estratégias estão constantemente interligadas, estão engendradas no contexto, que não podemos analisar isoladamente.

Arantes avança na reflexão sobre os limites dessa imposição de uma homogeneidade ilusória e defende, aproximando-se da concepção de Certeau sobre as táticas, a persistência e a reprodução contínua das diferenças que realmente existem nas sociedades hierarquizadas, pautando sua abordagem pela perspectiva da existência de diferentes formas de “recepção”, “apropriação”, “reinterpretação”, “recriação”.

Essas mudanças como a recepção, apropriação, reinterpretação e recriação, dentro da festa de Sant'Ana é possível visualizar tanto referente às estratégias da Igreja, quanto às táticas desenvolvidas pelo povo.

Tais formas diferenciadas se disseminam sob uma aparente homogeneidade, revelando divergências existentes entre sistemas simbólicos diversos.

Se a sociedade de classes, inerentemente diferenciada, produz mecanismos “homogeneizadores” que permitem criar para si mesma uma ‘ilusão’ de unidade (que é a condição de sua permanência), ela possui, em suas raízes, uma heterogeneidade real que é resistente a esses mecanismos.⁴⁴

⁴³ CHARTIER, Roger. Cultura Popular ..., Op. cit., pp.189-190

⁴⁴ ARANTES, Antônio. Op. cit., p. 45.

Nessa perspectiva Arantes nos convida, aproximando-se ainda mais da abordagem de Certeau, a pensar sobre as culturas populares, a partir dos feitos dados a nossa observação atentando para o fazer a elas inerente. Por meio desse fazer, a elas inerente é que se torna possível compreender os constrangimentos, as distinções, as negociações, as interpenetrações, as disputas, as invenções.

Em nosso objeto de pesquisa, as disputas e negociações, tornam-se evidentes por parte da Igreja, no intuito de diminuir e/ou anular dos momentos profanos/diversão da festa. Ou seja, as relações presentes nos processos de produção das culturas, necessariamente dinâmicos e múltiplos, tal qual Arantes explica,

[...] nosso trabalho propõe que se projete o foco de atenção sobre o que as culturas efetivamente são, ou melhor, sobre como elas são produzidas, sobre os processos através dos quais elas se constituem e o que elas expressam, e não sobre o que elas foram, seriam ou deverão ser. [...] acredito ser nossa tarefa conhecer os processos através dos quais a sociedade, por assim dizer, deglute, digere, transforma essa “unidade ilusória”, repondo o múltiplo, o diverso, o específico, que constitui o núcleo de tensão de sua existência real.⁴⁵

Chartier ressalta que são questionáveis as delimitações entre o que seria “popular” e “erudito”. Admite que se constitui em uma questão complexa, já que não seria possível identificar, nos objetos e nas práticas sociais, um nível cultural ou intelectual que deva ser considerado definitivamente “popular”.⁴⁶

Não podemos classificar com exemplo se os bailes, os festivais artísticos e/ou as simples barraquinhas em volta da praça nas festividades da padroeira de Ponta Grossa, se articulam em popular ou erudita. Chartier defende que devemos ter a preocupação em identificar o processo de imbricamento de formas culturais diversas, já que elas não são herméticas em si mesmas. Precisa classificar os cruzamentos das diversas manifestações culturais, entre as quais estariam as formas eruditas e populares.

Não devem ser entendidos como relações de exterioridade entre dois conjuntos estabelecidos de antemão e sobrepostos (um letrado, o outro popular), mas como produtores de “ligas” culturais cujos elementos se

⁴⁵ Ibid., pp. 57- 58.

⁴⁶ CHARTIER, Roger. **A História Cultural** [...], Op. cit., pp. 56-57

encontram tão solidamente incorporados uns nos outros como nas ligas metálicas.⁴⁷

Assim, identificar rigidamente elementos de uma cultura popular, distintos de uma cultura erudita, não seria tarefa fácil ou mesmo desejável, já que seus elementos estão ligados entre si. Esse imbricamento cultural é encontrado nas festas e, por conseguinte, na “Festa de Sant’Ana”.

Desse modo, partiremos para a análise do conceito festa, visto que as festas fazem parte da cultura.

1.2 A FESTA: COMPREENSÃO DO CONCEITO

Diante da complexidade imbricada na palavra festa, precisamos compreender por meio de referenciais teóricos o sentido múltiplo dado ao conceito para, assim, realizar as análises sobre nosso objeto a “Festa de Sant’Ana”, na cidade de Ponta Grossa – PR, uma vez que está inserida dentro da cultura.

Como aludimos anteriormente, no final do século XIX, houve uma “redescoberta” pela cultura popular. Isso despertou, entre diversas modalidades de pesquisadores, novos olhares sob novos objetos, dentre a morte, os rituais, as devoções, os gêneros, as sexualidades, nos quais se insere o estudo das festas. O objeto *festa* deixa de ser estudo apenas dos antropólogos e folcloristas e passa a ganhar novos olhares de diversas áreas do conhecimento, tais como: da sociologia, da história, da economia, do turismo e da geografia.

O objeto *festa* como nova expressão cultural começa a estar na ordem do dia dos pesquisadores. É, pois, nessa nova ordem que se insere nossa pesquisa com uma visão interdisciplinar, de uma manifestação de cunho popular, realizada na “Festa de Sant’Ana”, padroeira de Ponta Grossa.

É precisamente neste contexto de “redescoberta” da cultura popular, que a festa vai, então, converter-se em um objeto amplamente glosado pelos diferentes saberes. Contudo, essas transformações devem ser adequadamente entendidas

⁴⁷ Ibid., p. 56.

no interior das próprias vivências e experiências da sociedade contemporânea, pois elas acompanham a culturalização da vida, insuflada pelos movimentos alternativos que despontam no interior da sociedade - minorias étnicas, religiosas, sexuais e de gênero.

Segundo Silva, foram dois os pontos que abriram espaço para as mudanças de percepção em relação ao tema:

- 1º a descoberta da cultura popular como lugar de “subversão”, de transgressão à normatização disciplinadora do poder;
- 2º a percepção que as manifestações populares dão-nos agora direto acesso às experiências cotidianas de segmentos da população por longos tempos silenciados. Daí o grande fascínio pela festa tradicional, um mundo de riso desbragado, de emoções simples e ingênuas redescobertas, tão comuns aos segmentos populares das sociedades tradicionais, que o capitalismo tende a desaparecer, imprimindo-lhe uma nova orientação⁴⁸.

Por meio dessas mudanças a temática ganhou diversos enfoques como, por exemplo, no estudo realizado por Vovelle. Para ele, há a coexistência de dois modelos de festas:

[...] a festa e a antifesta (que é uma outra festa, mesmo que se possa duvidar). Em primeiro lugar, a festa como liturgia institucionalizada, regulada, repousado sobre a ficção da unanimidade, da comunhão sem falhas de uma comunidade. Modelo do antigo estilo, que nos foi transmitido pelas celebrações cívicas ou folclorizadas do século XIX, como uma real continuidade na festa oficial. Do lado oposto, está a festa carnavalesca, estrutura fulgurante da inversão e da contestação, tão antiga certamente quanto às liturgias oficiais das quais ela é o oposto⁴⁹.

Como afirma o autor, essas festas são em geral um cenário privilegiado para observações, pois possuem elementos próprios da cultura popular, com suas tradições, seus símbolos e suas práticas⁵⁰.

Nessa mesma linha sobre as festas carnavalescas, dos autores franceses, o autor inglês Burke, ao estudar carnavais na Idade Moderna, percebe a festa como inversão de valores, pois além de serem uma ocasião de diversão para os indivíduos, elas propiciavam a elaboração de paródias que se direcionavam a criticar as hierarquias dominantes e as cerimônias oficiais da Igreja e do Estado. Mostra essa modalidade festiva como elemento de equilíbrio social, sugerindo que

⁴⁸ SILVA, Maria Manuela Ramos de Souza e. **A historiografia descobre a “festa”**. In: Revista Héléade. 2000, p. 38-52, p.39.

⁴⁹ VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 246

⁵⁰ Id.

nela os subordinados purgavam seus ressentimentos e compensavam suas frustrações⁵¹. Assim, compreendemos a festa como um acontecimento cultural que carrega consigo elementos particulares, que dão sentidos a uma cultura própria daqueles sujeitos que vivenciam essas práticas, entendidas por ele como um sistema de significados, atitudes e valores partilhados de formas simbólicas⁵².

O modo de análise de festa tanto de Vovelle como de Burke, ao referir ao campo de observação, sob tradições, símbolos, práticas e como sistema de significados, atitudes e valores partilhados, dão subsídios para a compreensão da “Festa de Sant’Ana”.

A autora norte-americana Davis, em uma visão mais sociológica ao estudar as diversas culturas dos povos, porém não sendo seu foco a festa em específico, percebeu que a festa se constitui no elemento fundamental da vida coletiva, porque exprime com marcante intensidade as dimensões dos papéis sociais e o confronto dos símbolos que eles significam⁵³.

Nessa perspectiva de papéis sociais e confronto, o argentino Canclini vê a *festa* em um contexto dinâmico e múltiplo, que expressa diferentes sentidos de acordo com as vivências, experiências e interesses que se imbricam na sua realização. A compreensão geral sobre o sentido da *festa* é a afirmação que as celebrações festivas sintetizam a totalidade de vida dos sujeitos dentro das relações sociais, econômicas, culturais e políticas que movimentam a sociedade⁵⁴.

Para ele, uma de suas origens está ligada aos movimentos de unificação das massas para celebrar acontecimentos ou crenças nascidas no social, fruto das experiências cotidianas e outra determinada pela imposição do poder cultural, no sentido de comandar as condições materiais da vida dos sujeitos. Desse modo, o comportamento liberto, à subversão e à livre expressão se manifestariam de forma fragmentada, havendo a manutenção das desigualdades sociais e as intervenções políticas. Entretanto, os aspectos levantados pelos autores nos ajudam a compreender as tramas da “Festa de Sant’Ana”, no viés econômico, político e social.

Sob esse arcabouço de autores estrangeiros, temos também no Brasil o impacto da temática *festa*. A autora Del Priore, em um estudo histórico-

⁵¹ BURKE, Peter. **Cultura popular** [...], Op. cit., p. 216.

⁵² Ibid., p. 290.

⁵³ DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 87

⁵⁴ CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2000.

antropológico, procurou mostrar possíveis significados que as festas produziram entre seus diferentes participantes. Para ela, a *feira* aparece como um

espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a *feira* e o seu calendário transformaram-se no Brasil colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado⁵⁵.

A autora analisou várias “festas-concessões”, visto que os representantes dos poderes público e religioso consentiam na realização de tais divertimentos como forma de confirmar seus poderes e disciplinar a população. Por meio delas percebe-se a perenidade da instituição eclesiástica e sua influência na sociedade colonial brasileira. Ressaltou a participação de diferentes segmentos da sociedade brasileira nesses eventos, tais como: setores da elite, índios, populares, negros e escravos, que tornavam seu significado multifacetado e dinâmico, ou seja, poderiam ser espaços de solidariedade, alegria, prazer, criatividade, troca cultural e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios e hierarquias.

Os estudos de Del Priore nos ajudam em nossas análises, na relação do poder da Igreja com os diversos segmentos da sociedade, que por meio dessa troca cultural, faz de “Sant’Ana” uma *feira* multifacetada e pluricultural.

Outro olhar sobre manifestações brasileiras é o de Abreu⁵⁶, o qual destaca que a *feira* pode ser identificada como um lugar privilegiado para se entender a existência de distintos significados que dela se desprendem, tais como as peculiaridades nas formas de prática religiosa, por meio dos vários momentos nela presentes. A autora centraliza a análise da temática em permanências e mudanças. Ela indica que as festividades podem ser recriadas e reapropriadas, pois elas contêm paixões, conflitos, crenças e esperanças de seus próprios agentes sociais. Ou seja, por meio delas, pode-se conhecer melhor a coletividade e a época em que aconteceram. Dessa forma, Abreu articula uma análise diante da reflexão gerada na “Festa de Sant’Ana”, em relação as suas mudanças e permanências.

⁵⁵ DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: brasiliense, 2000, p. 27.

⁵⁶ Martha Abreu. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)** Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1999.

Outra autora que fez menção à temática foi Soihet⁵⁷. Ela aponta outro olhar em relação às festas religiosas. Parte da ideia de que essa festividade pode ser classificada como um fenômeno plural; ela também provoca reações diferentes entre os seus espectadores e analisa o comportamento dos romeiros. A autora comenta:

Este é o momento em que a classe dominante passava a ter como alvo principal ajustar os segmentos populares à nova ordem em que o trabalho livre se instaurava. Tornava-se necessário canalizar todas as energias dos populares para esta atividade e, neste sentido, buscava-se-lhes incentivar valores e formas de comportamento que passavam pela disciplinarização rígida do espaço e do tempo do trabalho, estendendo-se ainda a todas as esferas da vida, vigiando-se-lhes a rua, as formas de religiosidade e lazer⁵⁸.

A autora mostrou que havia opiniões contrárias à realização dessa festa religiosa, entendiam-na como desordem:

A Festa da Penha é a manifestação tradicional dos mais atrasados costumes religiosos das aldeias de Portugal, que se impuseram no Império a esta cidade, esmagando ou zombando dos hábitos e tendências mais civilizadas [...]. Oferece também o ensejo ao desencadeamento de todos os vícios e paixões mais brutais e sanguinárias. A ordem pública é perturbada⁵⁹.

Podemos relacionar a festa estudada por Soihet com a “Festa de Sant’Ana”, na medida em que ligam as opressões antagônicas à prática festiva e, ao mesmo tempo, compreender a forma de religiosidade e lazer.

No entanto, a antropóloga Peres ao estudar a efervescência vinculada às festas, afirma que a festa, *“instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e emoções”*⁶⁰.

Na perspectiva da autora buscamos compreender como se realizavam os momentos de diversão na “Festa de Sant’Ana”, pois as festas constituem-se em uma reação diante do mundo expressa por meio das emoções.

⁵⁷ SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Revista Estudos Históricos**. São Paulo, v. 5, n. 9, 1992, p. 42

⁵⁸ Ibid., p. 48.

⁵⁹ Ibid., p. 49.

⁶⁰ PEREZ, Léa. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19.

A festa em seu aspecto lúdico é o momento da expressão dos sentimentos, em que se ocultam à rotina e se afirmam o poder, por meio das influências políticas, econômicas e sociais. Em seu simbolismo rico de significados, o poder expresso nos rituais da festa, constrói relações entre as classes⁶¹.

A festa contraria a rotina, excedendo à lógica das relações sociais, constituindo um cenário diversificado de práticas e representações que expressam sentidos variados de viver, participar e festejar assumidos pelos sujeitos no convívio social, mediante as diferentes incorporações culturais à vida dos grupos sociais.

Nesse sentido, a “Festa de Sant’Ana”, incorporava os diversos grupos sociais e construía relações de classes entre os ponta-grossenses.⁶²

Brandão, em seus estudos antropológicos compreendeu que a festa não é só contraponto da rotina de trabalho, mas esta mantém a sociedade viva e ordenada; a festa se estende para muito além do cotidiano da experiência da vida social. As festas são falas, memórias, mensagens, uma vez que leva os sujeitos a viver, no lugar festivo, o tempo simbólico que interrompe o cotidiano; é possível notar que ela insere um novo significado, um novo sentido às vivências dos sujeitos naquele momento⁶³.

A festa, como comemoração coletiva, representa muito mais do que o simples cultuar ou rememorar o passado, contemplar imagens sacralizadas ou os mitos e heróis concebidos pela sociedade. Reflete a necessidade de manter viva, pelas comemorações, a história dos grupos sociais, (re) atualizando práticas despossuídas e instituindo uma identidade social, que (re) organiza a sociabilidade dos sujeitos, interferindo no mundo do trabalho, nos laços familiares e na rotina diária.

Assume a festa a seu modo e a tem como sinônimo de vida, lazer, devoção, trabalho, prazer, reconstrução do passado, das lembranças e de suas vivências, de reflexão, de transformação de sonho em realidade, de desencanto em encanto, de dor em alegria, de presentificação e seleção das lembranças, memórias de um tempo.

⁶¹ Id.

⁶² Ponta Grossa uma cidade pequena do interior, que no início da década de 1930 contava com cerca 30 mil habitantes, tinha poucas formas de entretenimento. Ou seja, eram nas Festas de Sant’Ana que a população ponta-grossense conseguia uma forma de sociabilidade maior, que envolviam vários dias consecutivos. Sobre as formas de entretenimento na cidade, veremos no capítulo 2, e sobre as formas de mudanças na rotina, veremos no capítulo 3, desta dissertação.

⁶³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.

As memórias e as falas citadas por Brandrão, nos ajudam a perceber como os nossos entrevistados perceberam a “Festa de Sant’Ana”, como eles vivenciaram o tempo festivo, como eles saíram da rotina, por meio da devoção e diversão.

Ao observarmos atentamente o conteúdo das ações, podemos pensar que todo o fazer só tem sentido se representar algo, e que nos permita, sobretudo, a ideia de prazer, de satisfação, de realização; é como o sentimento de ganhar uma partida de algum jogo, ou seja, é como brincar ou jogar.

Percebemos que a sociedade sempre tem celebrado, com festa, “as situações únicas (o nascimento e a morte), raras (o casamento ou nascimento de nossos filhos) ou repetitivas (a série dos aniversários)”⁶⁴.

Nesse sentido, se faz um elo com o estudo realizado pelo antropólogo Weber com as festas nas Comunidades Eclesiais de Base, visto que a festa representa, então, nas diferentes culturas, a manifestação de uma vida diferente, de uma vida presenteada, que o ser humano não pode dar de si mesmo. Isso faz com que os sujeitos celebrem a vida por meio da festa, porque essa possibilita, enquanto prática cultural, o encontro do indivíduo fragmentado com suas raízes, com sua história, sendo sujeito histórico de seu tempo⁶⁵. A prática estudada por nós se insere no celebrar a comemoração do dia da padroeira da cidade de Ponta Grossa, vivendo o tempo de festa.

Amaral, outra antropóloga ao estudar as diversidades de manifestações festivas no Brasil, faz um apontamento classificatório sobre o tempo de festas, uma vez que, no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz dela um fato social total. É uma multiplicidade de relações de diversas naturezas (religiosas, econômicas, artísticas, lúdicas etc.)⁶⁶

Por esse viés, a transposição entre o ato de festar pelo simples festar ou de viver a própria festa na sua plenitude, leva ao jogo elaborado da construção de interesses específicos sobre o momento da celebração festiva, de acordo com os grupos sociais que ali se encontram, já que cada um concebe a festa à sua maneira e dela tira os proveitos necessários à manutenção de suas ideologias, crenças e

⁶⁴ Ibid., p. 7

⁶⁵ WEBER, Franz. Celebrar a vida – a cultura da festa nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁶⁶ AMARAL, Rita de Cássia do. **Festa à Brasileira**. Significado do festejar, no país que “não é sério”. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/USP, São Paulo, 1998, p. 11.

interesses individuais e/ou coletivos. Assim, conforme destaca Amaral, podemos justificar nosso objeto, a “Festa de Sant’Ana”, como uma festa que perpassa pólos distintos quanto à sua organização e sentido, posto que, entrelaçados a essa, também se encontram diferentes simbologias.

O que faz dela um acontecimento múltiplo é justamente a circularidade de situações, ações e reações construídas e reelaboradas pelos diferentes sujeitos sociais, que, de uma forma ou de outra, constroem essa dinamicidade.

Segundo a autora o caráter geral que o termo festa apresenta e, ao aprofundarmos nosso olhar, vamos ter esse evento se apresentando como um aspecto da vida das populações, isso lhe confere um caráter paradoxal, uma vez que podemos dizer que a festa oscila em dois pólos, o cerimonial e o festivo; tendo momentos ligados a cada um deles.

Amaral⁶⁷, baseada em Durkheim⁶⁸, elegeu uma tipologia ou classificação das festas, que podem ser recreativas, libertadoras, transgressoras, comemorativas ou de confraternização, de participação ou de representação.

Pieper referenciado por Amaral⁶⁹ denomina doze características necessárias à definição de um fenômeno como festa. São elas: excepcionalidade, espontaneidade, a valorização de alguma coisa perdida, a significância que repousa puramente em si mesma, qualidade além de quantidade, contemplação, renúncia, esbanjamento, afeto, fruição, memória e, afirmação do mundo.

Com isso, poderíamos pensar em qual ou quais tipologias e classificações se encaixa a “Festa de Sant’Ana”, em Ponta Grossa.

Para Bakhtin não há a necessidade de classificação das festividades, uma vez que

são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades

⁶⁷ AMARAL, Rita de Cássia do. **Povo-de-santo, Povo-de-festa**. Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/USP, São Paulo, 1992.

⁶⁸ DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

⁶⁹ AMARAL, Rita. Festas, Festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre o festejar no Brasil. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/AnaisIIColoquioFestaseSociabilidades2008UFRN-RitaAmaral.pdf>, acessado em dezembro de 2008.

tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimem sempre uma concepção do mundo⁷⁰.

A festa seja de celebração, fruição, diversão, evento, espetáculo, brincadeira, investimento, exaltação ou econômico é uma manifestação cultural da sociedade, é tempo e espaço para expressão, rebeldia, devoção, manifestação, reivindicação, oração, etc.

Tendo em vista que as festas constituem fenômenos com múltiplas dimensões, a festa instaura e constitui outro mundo, outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções. Diante dessas análises perceberemos quais são as múltiplas dimensões que a “Festa de Sant’Ana” constitui.

As festas são associadas às motivações, aos valores e aos interesses diversos, seja ela curta ou longa, civil ou militar, sagrada ou profana; é uma celebração que está atrelada às datas e aos acontecimentos comemorativos. Acontecem geralmente em um espaço político, sociocultural, econômico e político. É pela conjunção dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la fundamentalmente como transgressora e instauradora de uma forma de associação, na qual o acento é dado pelo estar - junto, pelo fato mesmo da relação.

Tal como refere o sociólogo Simmel, a forma lúdica de sociação não tem conteúdo, nem propósitos objetivos, nem resultados exteriores, é uma estrutura sociológica que, em *“sua relação com a sociação concreta, determina pelo conteúdo, é semelhante à relação do trabalho de arte com a realidade”*. Nesse sentido, aproxima-se também do

jogo no qual se ‘faz de conta’ que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular; e ‘fazer de conta’ não é mentira mais do que o jogo ou a arte são mentiras devido ao seu desvio da realidade⁷¹.

Ou seja, na forma lúdica de sociação, o único alvo é “o sucesso do momento sociável e, quando muito, da lembrança dele”. Esse momento sociável é, para Simmel, o da reunião, mais especificamente ainda, o da festa. Diz ele:

⁷⁰ BAKHTIN, Mikail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC, 1987, pp. 7-8.

⁷¹ SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 169-173

num encontro intimamente pessoal e afável com um ou vários homens, uma senhora não pode aparecer com uma roupa sumária que usa sem qualquer embaraço numa festa mais concorrida. A razão é que, na festa, ela não se sente envolvida como um indivíduo na mesma extensão em que se sente numa reunião mais íntima e pode, por isso, dar-se ao luxo de se abandonar à liberdade impessoal de uma máscara: embora sendo *apenas* ela mesma, não é, entretanto, *totalmente* ela mesma, mas somente um elemento de um grupo que se conserva formalmente⁷².

Do entendimento de Simmel, podemos também afirmar que as festas são ainda, mecanismos de desenvolvimento e manutenção das sociabilidades ao proporcionar numerosos contatos e comunicações mais intensas do que qualquer outra ocasião.

Nesta pesquisa, além da compreensão do conceito festa como um todo, devemos nos aprofundar nas análises das festas religiosas, tal como fé e devoção.

1.3 FESTA: UMA PERSPECTIVA RELIGIOSA

As festas religiosas, como fenômeno cultural, têm sido redescobertas e revitalizadas como um fértil campo de investigação de diversas áreas do saber, transcendendo sua visibilidade e revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva.

Para o sociólogo Berger, no campo religioso, pela festa, tanto no sagrado quanto no profano, todas as coisas se reconciliam⁷³. É um momento de celebração da vida, o rompimento do ritmo monótono do cotidiano, o que permite ao homem experimentar afetos e emoções. Por instantes, o tempo dos relógios é suspenso, o homem experimenta o tempo mítico da eternidade e da manifestação divina que permite a reconciliação de todos com todos.

⁷² Id.

⁷³ BERGER, Peter. **O rumor dos anjos**: sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

Durkheim afirma que as festas surgiram pela necessidade de separar no tempo os dias ou períodos que são determinados para as atividades do cotidiano de períodos voltados às atividades sagradas⁷⁴.

O autor discute a importância do elemento recreativo e estético na religião, mostrando a ampla inter-relação entre religião e festa, pela aproximação entre os indivíduos, pelo estado de “efervescência” coletiva que propicia e pela possibilidade de transgressão às normas⁷⁵. Analisa que

toda festa [...] apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso⁷⁶.

Nesse sentido, as festas e as cerimônias religiosas estabelecem relações de recreação e estética, mostrando a proximidade entre o estado religioso e a efervescência, o delírio, os excessos ou exageros das festas, vistas como condutas exageradas. As festas revelam a essência fundante de respeito à fé e à fraternidade comunal, que alimentam as manifestações religiosas e perpetuam as tradições que constituem um verdadeiro patrimônio cultural.

Durkheim, Perez e Amaral mostram o caráter de efervescência coletiva da festa, uma vez que esse momento está situado em dois aspectos principais: ritual (representado pelas cerimônias religiosas e pelas solenidades dos rituais), divertimento (representado pelo fator recreativo das festas).

Caillois analisa teorias sobre a festa a partir de Durkheim⁷⁷. Vê a festa como liberação periódica dos instintos comprimidos pelas regras sociais e como transgressão ritual de regras que o sagrado impõe à vida cotidiana, em que o mito se une ao rito, pois o caos da festa é reconstituição simbólica do caos primitivo.

Segundo Duvignaud a festa é uma subversão criadora,

a festa é um período peculiar, apesar de inteiramente integrado à sociedade, período no qual a vida coletiva é extremamente intensa. Os

⁷⁴ DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

⁷⁵ Ibid., p. 373.

⁷⁶ Ibid., p. 456.

⁷⁷ CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa, Ed. 70, 1988

fenômenos relativos ao sagrado e à religião correspondem a momentos de efervescência e de unanimidade⁷⁸

As festas populares possuem também dimensões religiosas, mitológicas, econômicas, políticas, estéticas, etc. Nas festas populares encontramos as três obrigações: dar, receber e retribuir. Não ocorrem somente entre indivíduos, mas incluem coletividades, que trocam bens, riquezas, gentilezas, banquetes, ritos, serviços, constituindo sistemas de prestações totais⁷⁹. Nesse ponto, compreenderemos quais foram as obrigações realizadas pelos devotos de Sant'Ana em Ponta Grossa.

Nessa mesma linha de pensamento, Brandão comenta que a maioria das festas religiosas é realizada como forma de pagamento de promessa a santos ou outras entidades.

A promessa feita ao santo é um dos recursos mais costumeiros da manipulação católica do sagrado, é a troca de serviços entre o fiel e a divindade mediadora, é um contrato, onde o fiel se reconhece devedor⁸⁰.

A troca produz a abundância, à obrigação de dar corresponde à obrigação de receber, considera-se que um presente feito aos homens é presente feito aos deuses. São características das festas do catolicismo a relação íntima e os limites ambíguos entre devoção e brincadeira, entre sagrado e profano.

Assim se configuram as festas brasileiras desde os primeiros séculos de colonização. Com grande destaque na cultura, elas foram importante elemento na construção da sociabilidade e identidade entre os povos, facilitando a inserção de símbolos que foram incorporados a partir dos processos históricos de ocupação da nova terra.⁸¹

O espaço de sociabilidade para a maior parte da população, se realizava fora do âmbito domiciliar, uma vez que os grandes momentos de interação social eram as festas religiosas.

⁷⁸ DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC/ Tempo Brasileiro, 1983, p. 84

⁷⁹ MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1994, p. 57.

⁸⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Religiosidade popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 45

⁸¹ PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

As práticas católicas eram marcadas por efusivas manifestações de fé visíveis nas missas com corais, nas procissões, repletas de alegorias e nas festas com músicas, danças, comidas, bebidas e fogos de artifício.

A essas características, Del Priore acrescenta também que é: um local de luta, de violência, controle e manutenção de privilégios e hierarquias, sem esquecer as contribuições culturais dos negros e dos ameríndios, num leque de expressões religiosas híbridas⁸².

De acordo com Tinhorão, as festas religiosas são consideradas as atividades urbanas mais antigas do Brasil. Tal afirmação se justifica por meio dos relatos dos viajantes. Eles demonstram que desde a época do descobrimento as comemorações de ordem religiosas e festivas estavam presentes nas atividades dos portugueses⁸³.

O autor avalia que, somando-se, naquela ocasião, os dias santificados, domingos e os dias dos santos padroeiros da cidade, da vila e da freguesia, o resultado era que as festividades promovidas pela Igreja Católica totalizavam um terço do ano⁸⁴.

Nessas ocasiões, era comum a participação não apenas dos moradores locais, como também dos arredores que, compondo as diversas irmandades e ordens terceiras, organizavam os eventos, sobretudo para celebrar os seus santos protetores. As festas organizadas pelas confrarias mesclavam as missas, os sermões, as novenas e as procissões com danças, coretos, fogos de artifício, barracas de comidas e bebidas. Ao clero, normalmente escasso, cabia a celebração dos sacramentos.

Para Reis, que em seus estudos fez uma análise sobre as festas em honra dos santos organizada pelas irmandades religiosas e que se convertiam em momentos para a realização de danças, batuques, banquetes, verdadeiros entrelaçamentos entre o sagrado e profano; comenta que essas ocasiões representavam rituais de intercâmbio entre homens e divindades em que os limites do profano e do sagrado se tornavam mais tênues. As cidades e as vilas, em seu

⁸² Id.

⁸³ TINHORÃO, José Ramos Tinhorão. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000

⁸⁴ O autor listou especialmente o Natal, a Circuncisão (Ano Novo), Ressurreição e suas oitavas, a Ascensão, o Espírito Santo e suas oitavas, o Corpo de Cristo, a invenção da Santa Cruz, a Purificação, a Anunciação, a Assunção, a Natividade, a Conceição de Nossa Senhora, São Miguel, Santo Antonio, São Pedro, São Paulo e os 12 Apóstolos, São Estevão, Santo Inocência, São Lourenço, São Silvestre, São José, Sant'Ana. Todos os Santos e Coração de Jesus. Ibidem, pp. 8-9.

conjunto, se tornavam um palco de sociabilidades em uma época em que grandes distâncias separavam a população e os transportes eram pouco abundantes⁸⁵.

Somado a isso, face aos poucos recursos de uma parcela considerável da população, as festas eram, possivelmente, as únicas oportunidades de descanso, prazeres e alegria, confraternização e divertimento, além de fornecerem importantes elementos acerca do fenômeno de circularidade cultural, defendido por Bakhtin e Ginzburg⁸⁶.

De acordo com Wernet, as festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social, sobretudo nas regiões rurais, dos engenhos e fazendas isoladas. O sagrado e profano andavam unidos e juntos. As procissões e as festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina diária, sendo, na maior parte das vezes, uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e se divertir⁸⁷.

As abordagens dos autores citados abrem possibilidades para a análise dos intercâmbios entre o homem e a divindade, momentos sagrados e profanos na “Festa de Sant’Ana”, como a cidade de Ponta Grossa tornou-se palco de sociabilidade.

A religiosidade e as festas religiosas dessa forma são apontadas como um dos fortes elementos de mediação entre as diferentes culturas que povoaram o Brasil e que deram origem à cultura nacional, já que nelas todas se juntavam para desfrutar a alegria, a música, a distribuição gratuita de comida e, com destaque, um momento de abrandamento da ordem estabelecida.

Temos uma população profundamente religiosa que tem a sua disposição um grande universo de crenças e práticas religiosas e cuja religiosidade tem como principal característica ser festiva e carnal, vivida de forma pública e teatral, sendo expressa por meio de festas, procissões, pagamento de promessas, folguedos e demais outras manifestações da crença católica do grupo.

Apesar do ato festejar sofrer interpretações variadas, as festas resumem buscas humanas, sintetizam sensibilidades, trajetórias históricas, visões e vivências de fé. Elas marcam e resistem ao tempo, reúnem pessoas, temas e lugares. São

⁸⁵ REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁸⁶ **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo/ Brasília: Hucitec/Edunb, 1993 e **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, respectivamente.

⁸⁷ WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX**: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987, pp. 24-25.

lembranças da vida e de vidas, que ajudam a entender os arranjos do sentir, do viver e do agir.

Nessa perceptiva de sensibilidades, trajetórias históricas, visões e vivências de fé, temos o estudo de Sacramento⁸⁸, que analisou os aspectos culturais de uma sociedade mineira de origem colonial, tomando como referência as festividades religiosas. A festa em Minas Colonial que levou o pesquisador a trabalhar a ideia de que as esferas de sociabilidade e de manifestação de certo tempo de lazer, em que devoção e diversão compõem as faces de uma mesma moeda, moldaram-se nessa sociedade pela instância do fator religioso. Suas origens estão no catolicismo barroco e colonial de raízes ibero-lusitanas, com suas formas lúdico-profanas de teatralização e carnavalização. O estudo enfoca as festas de Matosinhos, ocorridas em São João Del-Rei, no século XIX. O processo da festa, suas configurações e interdependências o levaram a discutir o problema da formação social e *habitus* dessa sociedade.

O pesquisador investigou os níveis de permanência e de enquadramento das festas populares e tradicionais da cidade. Tratou especialmente da supressão dos festejos em Matosinhos, ocorridos como consequência da nova ordem política e religiosa, estabelecida na sociedade brasileira no final do século XIX, em especial à política de romanização do catolicismo popular. Identificou como esse processo se deu nessa sociedade e quais foram e, em que níveis se deram, os enquadramentos e acomodações na relação entre o tradicional e o moderno, entre o catolicismo tradicional e o romanizado na católica e civilizada cidade de São João Del-Rei.

Vários pontos podemos traçar, em comum com a pesquisa de Sacramento, pois ambas estão inseridas no contexto de uma nova política da Igreja Católica, a romanização; trabalham com a devoção e diversão com algo engendrado no catolicismo popular.

O estudo de Sacramento, nos ajuda para caminharmos em prol de mais um dos nossos objetivos, perceber quais foram as mudanças que afetaram a cultura do ponta-grossense, no ponto de vista de uma cultura das festas populares, realizadas nas ruas e praças principalmente no centro da cidade. Mudanças, essas que foram em prol da redução e/ou extinção dos momentos de diversão e de lazer,

⁸⁸ SACRAMENTO. Kleber Adão do. **Devoções e diversões em São João Del-Rei**: um estudo sobre as festas do Bom Jesus de Matosinhos 1884-1924. Campinas: UNICAMP, 2001 (Tese – Doutorado em Educação Física).

considerados pela Igreja naquele momento como impróprios de festa religiosa⁸⁹. Para uma melhor compreensão de como esses momentos de diversão e lazer fazem parte da temática festa, partiremos a seguir para análise.

1.4 FESTA: DIVERSÃO E LAZER

Para o antropólogo Brandão, uma festa popular é *“uma mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer, cantar, enfim de festar”*⁹⁰. O festar é a reprodução da vida, a construção de uma sociabilidade, do encontro, do prazer. Ou seja, a festa seja ela de qual for sua classificação e/ou tipologia como aludimos anteriormente, é uma das manifestações da cultura de um povo, é um tempo e espaço para expressão, rebeldia, devoção, manifestação, reivindicação, oração, etc. É engendrada por componentes das várias esferas da vida humana, que se imbricam, a vivenciar a festa, o “festar”.

Essa concepção de festa nos mostra uma das características fortes, que é seu caráter socializador, já que com a realização destes eventos o grupo se encontra e realiza mais atividades em conjunto.

A sociabilidade é um elemento básico presente praticamente em grande parte das atividades de lazer, estando associada com o despertar do prazer emocional, proporcionando ao participante um estímulo agradável experimentado pelo fato de estar acompanhado de outras pessoas sem qualquer obrigação ou compromisso para com elas, salvo, para aquelas – obrigações e compromissos – que se tenha de forma voluntária. Sendo assim, o lazer oportuniza uma maior e mais profunda interação entre as pessoas e como consequência uma amigável emotividade, a qual se distingue da praticada e, de certo modo, considerada normal, na esfera profissional e também nas atividades de não lazer.

Para essa compreensão se faz necessário um percurso sobre o significado de lazer que também nos remete ao significado de tempo livre.

⁸⁹ Sobre essa visão da Igreja veremos no capítulo seguinte dessa dissertação.

⁹⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Op. Cit., p. 13

O tempo livre também chamado de ociosidade, já provinha da Antiguidade, na Antiga Grécia. Esse tempo era contemplativo, era dedicado à prática da filosofia, das artes e dos desportos.

Nas sociedades pré-industriais já apareciam, ocasionalmente, algumas castas ociosas, paralelamente com as grandes massas humanas que trabalhavam e que apenas desfrutavam do tempo livre quando não existiam condições de trabalho. O século XIX foi o berço das primeiras sociedades industriais e com elas apareceu uma enorme e esmagadora pressão de trabalho sobre o homem, não lhe deixando sequer tempo para recobrar as suas forças.

No século XIX, assistiu-se a lutas intensas pela redução do horário de trabalho e pelo aumento de períodos de não trabalho, quer de descanso diário, quer semanal, como também a consagração do direito a férias. Tais conquistas proporcionaram ao indivíduo um aumento do seu tempo livre, onde ele pode desempenhar diversas atividades que digam respeito a ele próprio, ao grupo ou sociedade onde ele pertence e se insere como membro ativo.

No entanto, é necessário distinguir tempo livre e lazer. De acordo com Dumazedier, o tempo livre *“não é uma categoria homogênea, pois engloba usos distintos desse tempo, nomeadamente: tempos afectos aos núcleos das obrigações familiares, religiosas, de participação social, por fim, o tempo de lazer”*.⁹¹ O autor também comenta que é

um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou, ainda, para desenvolver sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora, após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais⁹².

O lazer é, sobretudo, um tempo pessoal onde o indivíduo arranja momentos para si, regidos pelo prazer e realização espontânea, tendo também funções sociais, econômicas, de socialização e simbólica.

Na perspectiva de Elias, há uma tipologia de lazer, cujo Carmo e Salomão descrevem:

⁹¹ DUMAZEDIER, Joffre. **Lazer e cultura popular**. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 19

⁹² Ibid., p. 20.

1) Rotinas do tempo livre – provisão rotineira das próprias necessidades biológicas e cuidados com o próprio corpo (comer, beber, descansar etc.); Governo da casa e rotinas familiares – conservar a casa em ordem, lavar a roupa, cuidar dos animais etc. Estas atividades além de rotineiras são pouco prazerosas.

2) Atividades de formação e autodesenvolvimento – trabalho social voluntário, estudo, hobbies, **atividades religiosas**, atualização de conhecimento etc.

As atividades dedicadas ao autodesenvolvimento pessoal, mesmo podendo até ser gratificantes, exigem, contudo, disciplina e em grande medida, a manutenção da conduta civilizada, que reprime manifestações espontâneas.

3) Atividades de lazer – encontros sociais formais ou informais, jogos e atividades miméticas, como participante o expectador, e miscelânea de atividades esporádicas prazerosas e multifuncionais, como viagens, jantares em restaurantes, caminhadas etc.⁹³. [sem grifo no original]

Ou seja, o lazer pode também ser compreendido como um tempo utilizado na realização de atividades escolhidas livremente, ou como atividades sem obrigatoriedades com objetivos de alcançar prazer e realizada durante o tempo livre.⁹⁴

As festas religiosas e o lazer encontram-se indissociados, vistos que no tempo de festa há o momento e efervescência, há uma busca de prazer, do lúdico. Tal perspectiva é destacada por Maffesoli⁹⁵ quando ele nos diz que é o “*estar junto à toa*” que tem sua importância nas coletividades nos momentos específicos das festas, uma ação comum através do qual a comunidade vai fortalecer o “*sentimento de si mesma*”.

Argumenta Dumazedier que, para identificar uma atividade como lazer é preciso combinar dois critérios: tempo e atitude. Ou seja, é preciso que o indivíduo esteja desfrutando de seu tempo livre, escolha uma atividade que possua quatro características básicas: caráter liberatório, livre de obrigações externas; caráter desinteressado, finalidade em si mesma; caráter hedonístico, busca de prazer e caráter pessoal, voltado para si próprio.

Elias e Dunning entendem o lazer como um tipo de atividade que se insere no tempo livre, colocando o indivíduo como transformador da sua realidade, esse, enquanto sujeito social, pode dotar de sentido a atividade de lazer e aproximá-

⁹³ CARMO, Gonçalo Cassins Morais do; SALOMÃO, Alexandre França. **Lazer e Religião**: algumas aproximações. In: Anais IX Simpósio Processo Civilizador. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/ mesa_debates/art14.pdf

⁹⁴ GUTIERREZ, Gustavo. **Lazer e prazer: questões metodológicas e alternativas políticas**. Campinas – SP: Autores Associados, 2001.

⁹⁵ MAFFESOLI, Michel. O poder dos espaços de celebração. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 116, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, jan./mar. 1994, p. 112

la da busca da excitação ou do prazer⁹⁶, pois lazer para ele é *“uma ocupação escolhida livremente e não remunerada – escolhida, antes de tudo, porque é agradável para si mesmo”*⁹⁷.

Enfatizam a função sociável de algumas atividades de lazer, evidencia as oportunidades para maior integração entre pessoas em um nível de abertura, e com objetivo, emocionalmente amigável, o qual difere das formas de integração das da vida ocupacional e de atividades de não lazer.

Segundo Gutierrez, outra alternativa para pensar o lazer, consiste em destacar a questão da busca do prazer enquanto elemento fundamental que o distingue das demais manifestações sociais. Não haveria, assim, nenhuma forma de lazer que não incluía a expectativa futura de conduzir algum nível de prazer, independente do fato da expectativa vir a ter sucesso ou não, o prazer é definido enquanto *“elemento essencialmente humano, característico da formação da personalidade e que pode ser percebido em qualquer meio social organizado, desde uma perspectiva histórica”*⁹⁸.

A festa sendo um meio social, que também é uma forma de vivenciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções, e também uma “suspensão do real”, com possibilidades de denúncia da realidade e subversão da ordem vigente,

[...] a festa enquadra-se nesse universo lúdico com possibilidades de denúncia da realidade e subversão da ordem vigente, considerando que embora não de modo exclusivo, é particularmente no tempo de lazer que são vivenciadas situações geradoras de valores que poderiam ser chamados de ‘revolucionários’⁹⁹.

Além desses autores citados muitos outros estudiosos preocupam-se em compreender os múltiplos sentidos no sentido geral e, principalmente, no Brasil. Assim, ajuda-nos a perceber, de forma mais evidente, que esse tipo de manifestação social, engajada no cotidiano dos sujeitos, possibilita pensar a

⁹⁶ ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Memória e Sociedade, 1992.

⁹⁷ Ibid., p. 107.

⁹⁸ GUTIERREZ, Gustavo Luis. Subsídios teóricos do conceito cultura para entender o lazer e suas políticas públicas. In: **Revista Conexões**. v. 2, n.1, 2004, disponível em: <http://www.fef.unicamp.br/publicacoes/conexoes/v2n1/ArtigoMarcos.pdf>

⁹⁹ MARCELLINO, Nelson Carvalho. **Estudos do Lazer: uma introdução**. Campinas: Autores Associados, 2002, p. 96.

representatividade da festa nas suas vidas, o que tem sido uma preocupação de diferentes áreas do conhecimento. Nesse primeiro capítulo compreendemos o conceito de cultura, de festa, dentro da visão festa religiosa e como diversão, que são base para o compreensão do nosso estudo na “Festa de Sant’Ana”.

No entanto, uma análise da conjuntura espaço e tempo se faz necessária ao estudo, tal como segue nosso segundo capítulo.

CAPÍTULO 2

UM CENÁRIO, UMA CENA E UM ENREDO

2.1 PONTA GROSSA: CENÁRIO DE FESTA

Como aludimos no primeiro capítulo, as festas são práticas culturais. Compreendemos que essas são realizadas dentro de um espaço que nos referimos, primeiramente, como cidades, pois dentro dessas há espaços específicos de se realizar festas. A cidade na sua compreensão é sociabilidade, comporta atores, relações sociais, personagens, grupos, classes, práticas de interação e de oposição, ritos e festas, comportamentos e hábitos.

A prática cultural estudada por nós, a “Festa de Sant’Ana” tem como cenário a cidade de Ponta Grossa- PR. Para uma análise conjuntural dessa festa, trilhamos o caminho em compreender o espaço/tempo¹⁰⁰ em que nossa pesquisa se constitui, ou seja, a cidade de Ponta Grossa, no período de 1930-1965.

Entenderemos Ponta Grossa como um conjunto de trocas no tempo e no espaço, local de disputa de diferentes projetos, enfim com um cenário vivo e dinâmico, em que se associam e alternam elementos de permanência e ruptura, confluentes no mesmo caudal, no mesmo *ethos*. Palco do grande enredo social e cultural que se expressa em manifestações identitárias. Que é como um produto das vivências, da solidariedade, dos valores e das tensões, atravessada por múltiplos projetos e práticas sociais¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ao abordarmos as questões de “espaço”, “tempo”, na perspectiva cultural principalmente no âmbito da religião que aqui elencamos, temos o estudo de Rosendahl *“Espaço e religião: uma abordagem geográfica”*, aborda a temática do Espaço e Cultura, e que tem como principal intuito a difusão do estudo e do conhecimento da disciplina de Geografia Cultural pelo Brasil. A autora, ao trabalhar “Fé, espaço e tempo”, começa por dizer que, numa perspectiva geográfica, o que interessa como objeto de estudo, é o tempo e o espaço em que as experiências religiosas acontecem. ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Edição: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

¹⁰¹ DITZEL, Carmencita de Holleben M. **Manifestações Autoritárias**. O integralismo nos Campos Gerais. Florianópolis: UFSC, 2004 – Tese (Doutorado em História), pp. 59-60

Ponta Grossa, que passou por um período de mudanças entre o final do século XIX e o início do século XX, se confirma nas palavras de Nestor Victor, autor do livro “A Terra do Futuro”, em 1913, o qual relata suas viagens pelas terras paranaenses. Nele dedica um capítulo à cidade, intitulado “A Nova Ponta Grossa”, afirma que a cidade já se configurava em centro polarizador de migrantes nacionais e estrangeiros,

Pode-se dizer que Ponta Grossa é hoje uma cidade essencialmente cosmopolita [...] com facilidade de comunicação que já temos, vae-se construindo um núcleo composto de diferentes origens, quer nacionaes, ques estrangeiras. Encontram-se aqui paranaenses de quase todas as localidades do Paraná, brasileiros do Sul e do Norte, allemães, syrios, italianos, suissos, franceses, polacos, hespanhóis, holandezes.¹⁰²

A grande quantidade de pessoas oriundas dessas diversas localidades propiciou um forte crescimento populacional, passando-se de 5 mil habitantes na última década do século XIX para 30 mil na década de 1930¹⁰³.

A década de 1930, além desse forte crescimento populacional, também pode ser caracterizada como um momento de grandes transformações, pois foi um marco para a ordenação e disciplinarização do espaço urbano. Isso significou ordenar, organizar e dar aspecto lógico e simétrico ao traçado urbano.¹⁰⁴

Foi necessária uma reforma, em vista de tais realizações, pois a cidade já respirava um “clima urbano” e era preciso substituir antigas casas coloniais por outras de arquitetura eclética.

O embelezamento urbano foi uma das preocupações da municipalidade, que tratou de adequar à cidade campesina à modernidade. As ruas centrais foram alinhadas, iluminadas, alargadas e pavimentadas; também receberam bueiros, bocas-de-lobo e canteiros centrais, que serviam de divisórias para orientação (dos sentidos) do tráfego de veículos; as calçadas receberam meio-fios; as praças foram arborizadas e ganharam um inicial paisagismo¹⁰⁵.

¹⁰² VÍTOR, Nestor. **A Terra do Futuro**. (Impressões sobre o Paraná). Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1996, p. 312.

¹⁰³ De acordo com o IBGE/IPARDES (1993), apenas três municípios paranaenses apresentavam, em 1930, taxas de urbanização superiores à 30% - Paranaguá com taxa superior a 30%, Curitiba pouco acima dos 50% e Ponta Grossa ultrapassando os 75%. CHAVES, Niltonci Batista. **A cidade civilizada** ..., Op. cit., p. 13.

¹⁰⁴ CHAVES, Niltonci B. (org.). **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: UEPG, v. 1, 2001, p. 30.

¹⁰⁵ Cf. GUIMARÃES, Albary. **10 Anos de Governo**. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal, 1944.

Ao referenciar esse progresso, o jornal *Diário dos Campos* publicou em fevereiro de 1937 o artigo: “*Sejam Bemvindos! Ponta Grossa, cidade para nela se morar*”,

Ponta Grossa é cidade que, pela sua situação, pela sua altitude, goza de raros privilégios sobre tantas localidades não só do Estado, como do paiz. **Clima ameno** [...] excellentes estabelecimentos de ensino [...] **vida relativamente barata; bons centros de diversões** [...] admirável ordem pública; povo lhano e hospitaleiro [...] **centro ferroviário e comercial de grande importância** [...] **hygiene e limpeza pública impecavel; calçamento em quasi todas as ruas**; estas e outras qualidades de grande importância é admirada por todos quantos a conhecem. E esse também o motivo, por sem dúvida, que a faz preferida daquelles que, havendo consolidado sua situação financeira no interior buscam um centro maior para residir com mais conforto e para educar os filhos. Innumeros são, com efeito, aquelles que tem fixado moradia em nossa cidade. [...] têm escolhido Ponta Grossa, sobre outras tantas cidades e até mesmo sobre a capital, para fixar suas novas residências. Esse facto, que registramos com inteiro agrado, é, sem dúvida, índice eloquente de nosso trabalho do ordeiro povo de nossa terra e com a cooperação de cidadãos prestantes que se vêm integrar na sociedade Pontagrossense. **Sejam bemvindos, dizemos nós em nome de toda a população.**¹⁰⁶ [sem grifo no original]

Essa cidade “*ideal para se morar*”, nas décadas de 1940-50, já apresentava sintomas de modernidade, mas é importante analisar que nem todos os 40 mil habitantes participavam desse “mundo moderno”, da “*urbs agitada e triunfal*”: uma grande porcentagem dessa população urbana não se comunicava com a “*cidade progressista*”. Explica Sopelsa:

Eram muitos que estavam nesse grupo, imigrantes de vida modesta, trabalhadores das fábricas ou do comércio, empregadas domésticas, pessoas sem condições financeiras para frequentar lojas com vitrines, cinemas ou cafés. Pessoas cujas casas não possuíam luz elétrica ou água ou esgoto ou telefone, **afinal estes símbolos do progresso ficavam restritos às residências mais centrais da cidade**, logo, das famílias com poder aquisitivo. Alias, diferenças entre os grupos ligados aos símbolos da ‘modernidade’ e o restante da população aumentavam à medida que chegavam novos moradores.¹⁰⁷ [sem grifo no original]

¹⁰⁶ Jornal *Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 18 de fevereiro de 1937

¹⁰⁷ SOPELSA, Renata. **Aquerenciados em um novo rincão**: migrantes e o culto às tradições gaúchas na cidade de Ponta Grossa – 1958-1968. Curitiba: UFPR, 2005 – Dissertação (Mestrado em História) pp. 40-41.

Esses grupos de pessoas, sem poder aquisitivo, ajudaram a formar os diversos bairros. De acordo com Sahr¹⁰⁸, na década de 1920, registrou-se o desenvolvimento de ocupações do espaço urbano, sobretudo, ao longo dos trilhos da estrada de ferro, constituindo-se assim, os bairros de Oficinas e Uvaranas. O primeiro recebeu esse nome porque nele instalaram-se as oficinas para a manutenção dos vagões e ali residia a maioria das famílias dos ferroviários. O segundo bairro se originou de colônias italianas e polonesas e era ligado à estrada de ferro e ao hospital dos ferroviários, o antigo “Hospital 26 de outubro”.

Na década de 1930 destacam-se os bairros da Ronda, Órfãs e Nova Rússia, predominantemente residenciais, sendo o último inicialmente ocupado por imigrantes russo-alemães, ucranianos e poloneses.

Na década de 1940 expandem-se as áreas residenciais, sobretudo nos bairros Órfãs, Uvaranas e Nova Rússia. O primeiro continua em sua função residencial, no entanto, o Nova Rússia ganha novas funções com instalações de indústrias. Em Uvaranas, a Avenida Carlos Cavalcanti ganha estabelecimentos comerciais e também serviços voltados às necessidades do cotidiano, tais como: marcenaria, lojas de tecidos, padarias e pequenas lojas de ‘secos e molhados’.

A expansão urbana impôs a criação de um sistema de transporte coletivo que ligasse o centro a esses diversos bairros. Assim, a partir da década de 1940, os ônibus urbanos tiveram seu terminal ao lado da Praça Barrão do Cerro Azul, no espaço denominado como “Ponto Azul”, que era um local de intenso fluxo de veículos e de pessoas.¹⁰⁹

Nas décadas entre 1950-1960, estendem-se bairros em diferentes direções, sobretudo, nas áreas periféricas e de difícil acesso.

Essa cidade “ideal para se morar”, que se transformou em moderna, era provida de uma pluralidade de personagens sociais que trocavam bens culturais em meio às diversas redes de sociabilidade, urdidas no meio urbano. Sobre esse ímpeto sociabilizante do ponta-grossense, comenta Ditzel:

A rua XV de Novembro, localizada no centro da cidade, configurou-se num espaço de lazer público e espontâneo. Certamente, a “XV” constituiu-se no local que melhor simbolizou esse processo de modernização estabelecido

¹⁰⁸ SAHR, Cílician Luiza Löwen. Estrutura interna e dinâmica social na cidade de Ponta Grossa. In: DITZEL, Carmencita de Holleben M & SAHR, Cílician Luiza Löwen. **Espaço e Cultura**. Op. cit., p. 26

¹⁰⁹ CHAVES, Niltonci B. (org.). **Visões de Ponta Grossa**. Op. cit., p. 50

em Ponta Grossa, transformando-se em uma referência à população local, com bares, cafés, cinemas, teatros e casas comerciais, elementos representativos da modernidade. O “footing da XV”, que ocorria nos finais de semana, tornou-se uma das práticas mais comuns à identidade ponta-grossense na primeira metade do século XX.¹¹⁰

Elementos de sociabilização do ponta-grossense foram os clubes que organizavam bailes, *soirées* e festividades folclóricas tradicionais. A maioria deles foi fundada por imigrantes: alemães o “Clube Germânia” e o “Germânia Tênis Clube”; poloneses: “Sociedade Polonesa Renascença”; sírios e libaneses o “União Syria Pontagrossense”; italianos o “Clube Dante Aligheri”. Além desses, pode-se destacar o “Clube 13 de Maio”, fundado pelos negros, a “Sociedade Homens do Trabalho”, fundado pelos trabalhadores da ferrovia e, também, o “Clube Democrata”, sem vínculos.¹¹¹

Também outras formas de sociabilidades eram as festas populares tais como: do Divino, de Sant’Ana e o carnaval de rua. No caso Sant’Ana, era considerada a festa da cidade, pois devido ser a padroeira, como explica uma das nossas entrevistadas Francisca Maluf: *“a Sant’Ana é especial, é a matriz, é a padroeira da cidade [por isso] na festa vinha gente de todo cantos”*¹¹².

Dentro dessa sociabilidade devocional à padroeira, seguimos nosso percurso para análise da festa, sobre a compreensão dessa devoção à Sant’Ana.

2.2 SANT’ANA: HISTÓRIA E DEVOÇÃO

As festas de padroeiros de uma dada localidade estão tipicamente vinculada à origem de sua devoção no local. A devoção à Sant’Ana chegou até a região de Ponta Grossa por meio do fazendeiro Domingos Ferreira Pinto que possuía um altar consagrado à Sant’Ana, datado a partir 1814; na capelinha que abrigava esse altar vinha esporadicamente o vigário de Castro realizar ofícios

¹¹⁰ DITZEL. Carmencita de H. M. **Manifestações Autoritárias**. Op. cit., p. 81

¹¹¹ SOPELSA, Renata. Op. cit., p. 43

¹¹² MALUF, Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 06 de janeiro de 2010.

religiosos¹¹³. Essa era vizinha da “Casa de Telha”, localizada à margem da estrada das tropas e servia de pouso aos tropeiros, reunindo moradores e viajantes para assistirem celebrações religiosas.¹¹⁴

Segundo Chamma, tornou hábito levantar-se um mastro com bandeira a Sant’Ana, todos os anos no dia 26 de julho, quando a Santa era festejada por ser o dia consagrado no calendário eclesiástico¹¹⁵, a partir de então começam as festividades.¹¹⁶

De acordo com Lopes a “Casa de Telha” vizinha do orago à Sant’Ana, é a casinha que aparece na Aquarela do pintor francês Jean-Baptiste Debret de 1827, considerada a primeira imagem da cidade de Ponta Grossa.¹¹⁷

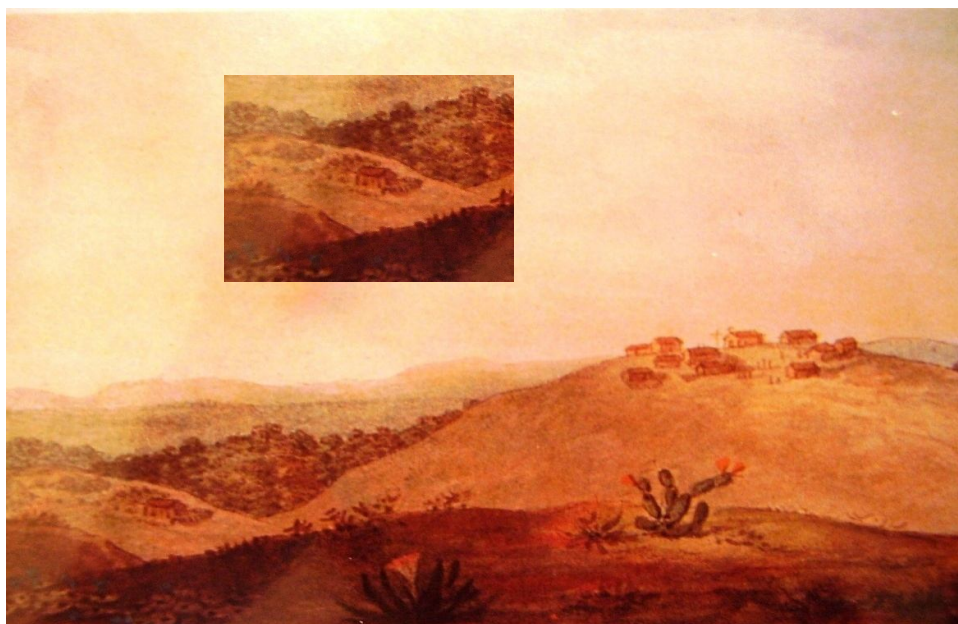


FIGURA 01 – Aquarela de Jean-Baptiste Debret, em 1827

¹¹³ Foram encontrados registros de batizados de 1825 de batizados e registros de casamentos de 1826. LOPES, José Carlos Veiga. **Origens do Povoamento de Ponta Grossa**. Curitiba: Cidade Clima, 2000, p. 131.

¹¹⁴ A instalação do altar na fazenda de Domingos Ferreira Pinto não tem data precisa. É um fato que ocorre entre a transição da condição em que Ponta Grossa passa de Bairro a Freguesia, no século XIX.

¹¹⁵ A Igreja dividiu o calendário eclesiástico das festas em dois grupos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo, Corpus Christi, e demais episódios de sua vida) e os dias Santos (Apóstolos, Pontífices, Virgens, Mártires e padroeiros). PRIORE, Mary Del. Op. cit., p. 13

¹¹⁶ CHAMMA. Guísela et al. **Ponta Grossa**. Edição Histórica. Curitiba: Requião & Cia. Ltda. 1975, p.

¹⁶

¹¹⁷ LOPES, José Carlos Veiga. Op. cit., p. 130.

Somente quando a cidade foi elevada à Freguesia¹¹⁸ com o nome de Senhora Sant'Ana, de Ponta Grossa, foi oficializada a homenagem à santa, sendo que, a primeira petição de se elevar o Bairro à Freguesia, foi realizada por homens de influências da região e encaminhada ao governo Provincial de São Paulo, por meio da Câmara de Castro, em 13 de junho de 1821. Para serem atendidos, eram necessárias certas prerrogativas, como: distância dos recursos espirituais, número considerável de habitantes, capela pavimentada e a fixação da cônica ao pároco.

Os moradores utilizaram a “Casa de Telha” como Capela Provisória e fixaram à cônica, completando assim os requisitos necessários, já que a distância e o número de moradores preenchia perfeitamente o exigido¹¹⁹.

A petição recebida na Corte não teve o andamento previsto. Somente após a proclamação da Independência, com o entusiasmo de liberdade atingindo a todos, voltaram a pedir o cumprimento a Castro, assim deixando de ser Bairro, para receber a categoria de Freguesia. E conseguiram no dia 15 de setembro de 1823, pelo Decreto Imperial n.15. Sant'Ana tornou-se padroeira da cidade e foi oficializada sua homenagem.

O jornal local cumpriu seu papel pedagógico ao ensinar e normatizar a população e ao abordar a história dessa devoção:

A **Senhora Sant'Ana** é a égide eclesiástica desta cidade. A senhora mãe de Maria, avó de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, **é a Padroeira de Ponta Grossa. A 15 de setembro de 1823**, em sinal de cristianismo, havia no espigão do morro da Ponta Grossa, **local próximo à Casa de Telha**, pousada de tropeiros de Sorocaba a Santa Maria, no extremo sul – uma cruz tosca sob uma grande figueira silvestre. Nesta data os homens bons que aqui habitavam propuseram-se atender os reclamos do povo, esparso na verdade, mas já apreciável no tempo, porque longe que estava e nem sempre a religião e a lei, pela qual se ligavam tudo, os homens, podia servir com prestesa o povo. Mister se fazia uma sede eclesiástica e imperial que, sem delongas, os ouvisse, e **diz a lenda** que, resolvendo estabelecer uma nova célula provincial, os honrados e simples habitantes das redondezas, em dúvida do lugar mais propício, **confiaram a um casal de pombos a suprema escolha**. O pombo, símbolo do Espírito Santo mensageiro de Noé [...] digno de viver e sobreviver numa prosperidade, não esquecida de sua origem adâmica, a ave terna e fiel que

¹¹⁸ Freguesia/Paróquia – forma de organização eclesiástica normatizada no Concílio de Trento que assumiu perfil burocrático no Brasil colonial. Tal perfil levou a paróquia a ser o espaço para o registro de documentos com valor civil e a desenvolver atividades de contagem da população que contribuíam para as listas nominativas. Funções que caracterizavam a paróquia como local de prestação de serviços e reforçavam a imagem do pároco como autoridade. LONDOÑO apud. DITZEL. Carmencita de Holleben M. **Manifestações Autoritárias** Op. cit., p. 62.

¹¹⁹ DIOCESE DE PONTA GROSSA – **Cinqüentenário (1926-1976)**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976, pp. 38-39

sempre sabe retornar, seria a indicadora celeste na fundação do povoado [...] **pousaram no alto do espigão**, nos braços de uma cruz **onde hoje se ergue solene e magestosa a Catedral do Bispado de Ponta Grossa** [...] a cidade de civismo e de fé cristão, que nunca parece mesmo nos momentos amargos, porque ela nasceu abençoada por MARIA a pulcra filha de SANT'ANA.¹²⁰[sem grifo no original]

Dessa nota percebemos que houve a necessidade de criar um lugar/espaco sagrado, sendo que espaco não é homogêneo, nada pode começar sem uma orientação prévia, não podendo nascer do “*caos da homogeneidade*” em um espaco profano, devidamente que o homem tem a necessidade de manter-se em um universo sagrado.¹²¹

Reza a lenda que proprietários locais decidiram que a escolha do local para o início do povoado seria “democrática”, sem beneficiar as terras de um ou outro fazendeiro.

Assim, os pioneiros, líderes políticos como os fazendeiros Miguel da Rocha Carvalhais, Domingos Ferreira Pinto, Francisco de Assis Ribas, entre outros, decidiram qual seria o local ideal para a construção da capela definitiva e onde se daria o marco inicial da sede da Freguesia.

Segundo Eliade, muitas vezes se faz necessário um lugar sagrado ser indicado por um sinal. Esse sinal é portador de significação religiosa e quando esse não se manifesta de forma “natural”, o homem provoca-o, uma espécie de *evocatio* com ajuda de animais: são eles que mostram que o lugar é suscetível de acolher o santuário¹²².

Seriam os animais que revelariam uma suposta sacralidade do lugar, o que significa que os homens não são livres de escolher o terreno sagrado, que os homens não fazem mais do que procurá-los e descobri-los com a ajuda de sinais.

Foi desse modo que os fazendeiros decidiram, então, que a escolha se desse por meio de um casal de pombos brancos, neles seriam atadas fitas vermelhas em seus pés, em seguida foram soltas por Miguel da Rocha Carvalhaes. Após revoarem a cidade, pousaram em uma colina. Ali então foi construída a Capela à Senhora Sant'Ana, dando início ao povoamento da região. A construção da Capela de Sant'Ana se dá logo após 1823.

¹²⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1956.

¹²¹ ELIADE, Mircea. Op. cit., p. 22

¹²² Ibid., p. 26

Da lenda seguimos o ponto de vista de Rosendahl, que justifica sob a ótica da “Religião, território e territorialidade”, cuja a principal ideia que se transmite é a de que, a religião cria territórios. Começa-se por referir-se que a religião se apropria de espaços e que *“os espaços apropriados efetivamente ou afetivamente são denominados territórios.”*¹²³. A autora trabalha exemplificando diversos territórios que a Igreja Católica fez uso. Evidencia três tipos de comportamentos que os grupos religiosos podem seguir relativamente ao território em que se inserem: coexistência pacífica; instabilidade e competição; e intolerância e exclusão.



FIGURA 02 – Paróquia Sant'Ana, década de 1870
Fonte: Acervo do Museu Campos Gerais

Por outro lado, apesar da lenda, devemos ressaltar que a urbanização ponta-grossense começou com o caminho das tropas e também por habitantes das fazendas que tinham propriedades, no ponto mais alto do território, que assim foi ampliando-se socialmente.

Nessa respectiva Baczko ressalta o papel do imaginário social nos sistemas de símbolos, a fim de legitimar um poder,

¹²³ ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Edição: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002, p. 59

[...] estes imaginários empregam facilmente as linguagens mais diversas: religiosa e filosófica, política e arquitetônica, etc [...] todas as cidades são, entre outras coisas, uma projecção dos imaginários sociais no espaço. A sua organização espacial atribui um lugar privilegiado ao poder, explorando a carga simbólica das formas (o centro opõe-se à periferia, o 'acima opõe-se ao abaixo', etc). A arquitectura traduz eficazmente, na sua linguagem própria, o prestígio que rodeia um poder, utilizando para isso a escala monumental, os materiais 'nobres' etc.¹²⁴

Esse ponto mais alto que nos referimos é a colina que aparece também na obra “Aquarela” de Debret, citada anteriormente na página 46.

A população a venerava, pois entendia que a “Mãe de Nossa Senhora” protegeria com especial cuidado as novas povoações. Desse modo Sant’Ana, permite retomar o conceito de representação de Chartier¹²⁵. A população percebia por meio da imagem da santa o significado, a presença protetora de Ana, mãe de Maria e avó de Jesus.

As simbolizações ou representações dão a ver uma coisa ausente, como um instrumento de um conhecimento mediado por meio de uma imagem capaz de transparecer sensações que os fiéis, muitas vezes, buscam: tranquilidade, serenidade, bondade e amparo.

A posição de representação simbólica de Sant’Ana, como padroeira e protetora de uma nova localidade também ocorre em diversas cidades brasileiras.¹²⁶

Essas novas localidades, ou seja, as cidades em que Sant’Ana passou a ser padroeira, grande parte está relacionada com surgimento e desenvolvimento das fazendas, pois segundo Beozzo, Sant’Ana simbolizava a “*senhora da aristocracia rural*”¹²⁷. Aventamos que esse simbolismo está engendrado na vida de Ana.

Poucas pesquisas existem sobre a vida de Ana. Pois até mesmo o autor Lehmann começa o seu texto sobre a santa dizendo: “*Que tarefa mais difícil poderá haver, que escrever a vida de pessoa de quem há escassez extrema de notícias biographicas!*”¹²⁸. Os evangelhos não fazem menção aos pais da Virgem e a principal

¹²⁴ BACZKO, Bronislaw. Op. cit., p.p. 312-113

¹²⁵ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 20

¹²⁶ Cf. anexo 1, p. 146. Quadro das cidades que tem Sant’Ana como padroeira.

¹²⁷ BEOZZO, José Oscar. “A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização”. In. Boris Fausto (org.). **História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano**, tomo III. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 295

¹²⁸ LEHMANN, João Baptista. **Na luz perpétua: leituras religiosas da vida dos Santos de Deus**, para todos os dias do anno, apresentadas ao povo christão. Juiz de Fora: Lar Catholico, 1935, p. 82 (essa obra poderá ser encontrada no acervo do Seminário Verbo Divino)

referência utilizada é o Proto-evangelho de Tiago. Porém, essa obra não foi bem acolhida pela Igreja ocidental, sobretudo, pelos religiosos São Jerônimo e Santo Agostinho.¹²⁹

Segundo Conti, Joaquim e Ana eram um casal que possuíam certa fortuna, dividiam suas rendas anuais em três partes: uma era conservada para as próprias necessidades, a segunda era reservada para o culto-judaico e a terceira era distribuída entre os pobres.¹³⁰

Já Varazze não dedicou nenhum capítulo à vida de Sant'Ana, só escreveu sobre ela na parte destinada à natividade da Virgem Maria. O autor relata a dificuldade encontrada por Ana e seu esposo Joaquim para gerar um filho. Conta, ainda, que Ana casou-se três vezes e teve três filhas de nome Maria. O primeiro marido foi Joaquim. Com ele, Ana gerou Maria, a mãe de Jesus Cristo. Após a morte de Joaquim, Ana casou-se com Cleofas e teve a segunda filha. Ao ficar novamente viúva, Ana uniu-se a Salomé e teve a terceira filha. Ana, portanto, não era infértil, apenas demorou a ter a primeira gravidez, o que só aconteceu após 20 anos de espera e depois de prometer a Deus que entregaria a filha a seu serviço.¹³¹

O jornal Diário dos Campos, em sua coluna “Notas Religiosas”, publicava como de costume o santo do dia, trazendo um breve histórico do referido personagem consagrado pela Igreja Católica, e por ocasião do dia 26 de julho, Sant'Ana era reverenciada nesse espaço do jornal:

[...] **Contam autores sacros** do nosso tempo e do tempo antigo, que Sant'Anna e seu esposo S. Joaquim muito se entristeceram por Deus não ter dado a benção da proteção ao seu matrimonio, e que Maria Santíssima, a Virgem bemdicta, a esperada dos séculos, era o fruto das orações e penitencias do Santo casal. Consolem-se os esposos de quem Deus quer o mesmo sacrifício. O que Deus determina e faz está bem feito. Reza uma antiga tradição, **que os santos Anna e Joaquim offereceram a Deus sua filhinha**, quando esta tinha treis annos apenas. Sant'Anna, de muito boa vontade fez a separação dolorosa de sua filha, sabendo que Deus a reservava para si. Os dados biographicos sobre a santa progenitora de Maria Santíssima são bastante excassos, razão pela qual é difficil se fazer um histórico amplo e preciso. Esta escassez de dados, porém, não poude impedir que o **culto á N. S. Sant'Anna tomasse vulto e se desenvolvesse**. O culto publico de Sant'Anna, aprovado pela Santa Sé,

¹²⁹ Id.

¹³⁰ CONTI, Dom Servilio. **O Santo do dia**. Petrópolis: Vozes, 1990, pp. 322-324.

¹³¹ Escrito no século XIII, este clássico da literatura religiosa rivalizou em popularidade com a Bíblia e serviu de fonte para pinturas e desenhos. De leitura acessível e prazerosa, *Legenda áurea* conta a história de 153 santos. VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 747-750.

data de 1378, anno em que o Papa Urbano VI o permittio aos catholicos da Inglaterra. **Em 1584 foi confirmada esta aprovação e fixada a festa de Sant'Anna para o dia 26 de Julho.** No Oriente, porém, a devoção de Sant'Anna é mais antiga. As relíquias de Sant'Anna em 710 teriam sido transportadas da Palestina para Constantinopla. De lá foram distribuídas entre muitas igrejas do Ocidente. Uma grande relíquia da mãe da Santíssima Virgem existe na igreja de Sant'Anna, em Duren, (Rhenania).¹³²
[sem grifo no original]

O ponta-grossense não somente referenciava Sant'Ana nos jornais, como também tinham por ela devoção, que se expandia em festa, a qual era realizada na última quinzena do mês de julho de cada ano. Durante a primeira metade do século XX, configurou-se em uma das expressões máximas do catolicismo local e regional. Para obtermos uma melhor compreensão do nosso objeto de estudo, visto que até o presente momento já caminhamos pelo cenário da festa “a cidade de Ponta Grossa”, identificamos também “a devoção à padroeira” e, agora seguiremos para a cena “a festa propriamente dita”.

2.3 A FESTA, UMA CENA: FÉ E MANIFESTAÇÃO POPULAR

A devoção que se transformava em grandiosa festividade movimentava toda a sociedade local, era ansiosamente esperada e aproveitada, pelas possibilidades de diversões serem mais raras que hoje.

A Cathedral está tendo a sua pintura renovada para as tradicionaes comemorações. As principaes ruas serão ornamentadas. A cidade toda se engalanará para as solemnidades lithurgicas e para as festividades laicaes.¹³³

Como era um dos eventos mais esperados do calendário religioso-festivo da sociedade princesina e como o jornal a denominava “*festa magna princezina*”,¹³⁴ não se poupavam esforços para a realização da festa, na qual se procurava mostrar prestígio, quer seja por meio das prestações de serviços, das organizações, dos patrocínios ou até mesmo das simples participações.

¹³² Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1934.

¹³³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 22 de julho de 1937.

¹³⁴ O termo é utilizado pelo Jornal **Diário dos Campos** em várias notas.

A festa era intercalada por rituais sagrados, aqueles celebrados dentro da igreja, como: as missas solenes, as novenas, as pregações e os rituais profanos, realizados nas ruas e praça como: os bailes, cavalhadas, torneios de futebol, procissões, cantores e músicos, leilões, barraquinhas e fogos de artifício, entre muitos outros, os quais trabalharemos com detalhes no próximo capítulo.

Segundo Eliade, a porta da Igreja “*é o limiar que separa os dois espaços ao mesmo tempo, a distancia entre os dois modos de ser, profano e religioso*”¹³⁵.

“*Vinte e seis de julho marca a data consagrada a Excelsa Padroeira de Ponta Grossa – Senhora Sant’Ana*”¹³⁶, esse dia é data móvel, tal como o Natal, e diferente da Páscoa que é dominical, por isso em alguns anos aparece nos jornais a festa sendo comemorada no domingo seguinte ao 26, mas a partir de 1946, essa data passou a ser feriado municipal.

Através do decreto nº 35 de 22 de julho de 1946, do Prefeito Municipal Pinheiro Machado [...] conferindo que tradicionais festejos assinalam a passagem de efeméride **tão grata à exaltação do sentimento religioso do povo pontagrossense**, considerando que o poder público municipal, deve se associar e confraternizar com a alma popular externado à sua solidariedade. Decreta, artigo único – fica considerado **feriado o dia 26 de julho** do ano em curso: revogadas as disposições em contrário [...] [sem grifo no original]¹³⁷.

Sobre essa ótica de uma data especial a ser celebrada, seguindo a visão de Del Priore, são por meio dessas datas especiais, sagradas ou profanas, que as “*coisas do espírito*”, “*da religião*” parecem estar em sintonia com uma energia diferente¹³⁸. Ou seja, no dia 26 de julho, o ponta-grossense passou a contemplar essa energia diferente, compondo o sagrado e profano.

Sobre o sagrado e profano presente na festa de Sant’Ana, de acordo com Durkheim¹³⁹, os conceitos de sagrado e profano embora possam ser definidos, o primeiro como rituais representativos e o segundo como recreações coletivas, estão muito próximos, pois toda festa precisa de “*elementos recreativos*” para atingir uma “*efervescência*” e reavivar os laços sociais dos participantes e os rituais seriam uma forma de “*energia*” que reabasteceria a população.

¹³⁵ ELIADE. Mircea. Op. cit., p. 24

¹³⁶ Jornal **da Manhã**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1956

¹³⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1946.

¹³⁸ PRIORE, Mary Del. Op. cit., p.p. 125-126

¹³⁹ DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da Vida Religiosa**, Loc. cit.

Perez define a festa como:

[...] antes de mais nada e acima de tudo, um ato coletivo extra-ordinário, extra-temporal e extra-lógico [...] como um grupo em exaltação (leia-se fusão coletiva e efervescência) que consagra sua reunião a alguém ou a alguma (toda festa é um sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação¹⁴⁰.

No entendimento acima, sobre a festa, perceberemos que a mesma é uma prática de suspensão do cotidiano voltada ao desenvolvimento das relações sociais por meio do lúdico e dos sentimentos. Assim, compreendemos com Durkheim e Perez, que na “Festa de Sant’Ana” estão imbricados o momento sagrado e o profano, cujo entendimento implica considerá-los em conjunto.

Esse imbricamento é visível no período de nossa baliza (1930-1965), tanto que, nos dias do novenário¹⁴¹ após cada novena – “Parte religiosa”, encaminhava-se para a “Parte Social”, com diversões na praça defronte a Igreja.¹⁴²



FIGURA 03 - Igreja Matriz de Sant’Ana na Praça Mal. Floriano Peixoto, década de 1940
Fonte: Acervo da Casa da Memória Paraná.

¹⁴⁰ PEREZ, Léa. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19.

¹⁴¹ Normalmente entre os dias 17 a 25 de julho.

¹⁴² O que se refere a “Parte religiosa” e a “parte social”, são termos utilizados em panfletos de propaganda de festa e nas notas dos jornais.

Como aludimos no primeiro capítulo, esses momentos eram como uma válvula de escape para as tensões do cotidiano; muitos autores como Perez, Soihet, Del Priore, Amaral, consideram e ressaltam que esses são permitidos, controlados e estimulados pelos grupos dominantes.

Os detalhes e rituais utilizados na festa revelam as representações por meio das imagens de luxo e ostentação exibidas pela classe dominante; esta fazia com que seu espaço fosse legitimado, elaborando sobre os outros membros da sociedade a justificação de seu poder.

A festa em seu aspecto lúdico é momento de expressão de sentimento, em que se oculta à rotina e se afirma o poder, através de influências políticas, econômicas e sociais, em seu simbolismo rico de significados, uma vez que o poder pode ser expresso por meio dos rituais da festa, construindo relações entre as classes.

Por meio das nossas fontes¹⁴³, percebemos que, o rol de atividades desenvolvidas na festa eram patrocinadas por pessoas ou entidades ligadas à elite local, que assim dominavam. Pois, aparecem as famílias: Guimarães, Villela, Xavier, Bitencourt, Carvalho, Thielen, Kossatz, Bittar, Ribas, Campos Melo, Vargas, Penteado, Holzmann, Hoffmann, Barbur, Pelissari entre outras, que sempre estavam nas organizações da festa, divididas em diversas subcomissões.

O poder simbólico das comissões, como porta-vozes, dessa instituição festa, aparece nos noticiários apelando para que os comerciantes fechassem as portas no dia de Sant'Ana, isso pode ser visto até o ano em que foi decretado feriado municipal,

[...] Hoje se rezarão diversas missas na Cathedral do Bispado, e a hora prefixada sahirá a procissão da padroeira de Ponta Grossa. Reiteiramos o pedido **ao commercio para que cerre [fechem] as suas portas**, pelo menos depois das 10 horas. ¹⁴⁴ [sem grifo no original]

A maioria dos comerciantes eram os próprios patrocinadores da festa, tais como: “Loja Marçal”, “Banco Nacional do Comércio”, “Banco do Estado do Paraná”, “Banco do Brasil”, “Casa Rosário”, “Casas Pernambucanas”, “Casas Marlene”, “Pharmacia Milka”, “Café Americano”, “PR-J2”, “Drogarias Minerva”, “Padaria

¹⁴³ Jornais, panfletos e entrevistas.

¹⁴⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 23 de julho de 1951.

Sant'Ana", "Rosas e Cia Ltda", "Loja São Sebastião", "Fábrica Santo Antônio", "Azim e Cia", "Serraria Abraão Maia", entre outros.

Tais famílias não estavam à frente apenas das atividades sociais, mas também da parte religiosa, pois cada novena era patrocinada e organizada por um grupo dessas famílias. Muitas vezes, aparecia o nome de seus respectivos comércios na lista de noveneiros, que era divulgada no jornal e nas próprias novenas:

[...] amanhã, Segunda-feira, 8º dia, "Pela extinção das seitas heréticas, e **sob o patrocínio dos noveneiros**: Helena Silva **Vargas**, **Padaria Sant'Ana**, **Serraria Abraão Maia**, Maria Leopoldina **Pelissari**, **Brandão & Cia.**, Vicente **Barbur**, Naim **Bittar**, Dr. Olavo **Carvalho**, funcionários do **Banco Nacional do Comércio** e funcionários do **Banco do Brasil**.¹⁴⁵ [sem grifo no original]

Para esses patrocinadores juntamente com os demais de sua classe que participavam, tinham outros momentos da "Parte social", em espaços particulares, tais como: clubes, cinemas, teatros, estádios e jôquei. Já para as famílias menos abastadas, os divertimentos eram aqueles na rua e na praça da matriz¹⁴⁶, *"a festa vem transcorrendo com grande animação. Todas as noites, enorme massa popular participa [...] na praça da Catedral do bispado"*.¹⁴⁷

O termo "massa popular" não se refere apenas à população pobre e, sim ao "povo" em geral, pois, esses eram os momentos da festa em que o rico e o pobre manifestavam sua cultura.

Para Vovelle, a sociabilidade pode ser entendida como uma transmissão cultural, ou mesmo função social, pois nas festas são introjetados valores, onde também é perpetuada a cultura, ou ainda, para Ginzburg, ela é uma das ocasiões onde, por meio do convívio, se dá a circularidade cultural entre as classes sociais,¹⁴⁸ nessa perspectiva tem-se a integração de culturas específicas, na apropriação conforme os bens culturais de cada grupo, resultando em novas manifestações.

¹⁴⁵ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1948.

¹⁴⁶ A divisão entre os momentos públicos e privados, trabalharemos com mais detalhes no terceiro capítulo.

¹⁴⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1949.

¹⁴⁸ Cf. VOVELLE, Michel. **Ideologia e Mentalidades**. Loc. cit. e GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes** - o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

Ainda no que tange sobre a festa se afirmar através dos poderes político, econômico e social, o jornal relata que algumas personalidades da política local estão curiosamente relacionadas com a festa, principalmente duas, Albary Guimarães e “Juca” Hoffmann. A primeira, prefeito entre 1934-44, por muitos anos. Dentro de sua gestão foi presidente da comissão geral de organização. A segunda, vereador em 1947, deputado em 1950, prefeito de 1955-58 e de 1962-66, assíduo patrocinador que sempre estava na comissão de divulgação de seu jornal, o “Diário dos Campos”:

[...] a comissão Diretiva, tendo a frente o Exmo. Sr. Albari Guimarães, Prefeito Municipal [...] a sub-comissão da propaganda: Srs. José Hoffmann, Abílio Holzmann e Nicolau Ferigotti [...] ¹⁴⁹

Essa relação político-social de ambas as personalidades pode ser compreendida a partir de Chartier¹⁵⁰, quando diz que os discursos não são neutros e sim influenciados pelos interesses de um determinado grupo que os produzem; tendem a impor uma autoridade sobre o outro, a legitimar um projeto ou justificar as escolhas e condutas.

Compreendemos que Sant’Ana se afirmou nesses três poderes (econômico, social e político), com a influência de membros da classe mais abastada, elitizada e política. E que a presença de pessoas das classes média e alta, também praticantes de rituais iguais ou semelhantes ao das classes populares, indica que o catolicismo popular não é vivenciado exclusivamente pelos excluídos ou despossuídos.

Também não podemos esquecer que a festa iniciou em um período em que a cidade era desprovida da presença de um representante da hierarquia eclesiástica, e de uma diocese, ou seja, o catolicismo na cidade era muito mais expressivo devido à falta dessa Igreja institucional, com um forte catolicismo popular.

Defendemos o conceito de catolicismo popular como o conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial e vividas pelos leigos em geral, sejam eles das classes pobres ou ricas. A expressão

* Abílio Holzmann era proprietário e diretor da rádio PR-J2 e um dos diretores do Clube Pontagrossense; Nicolau Ferigotti era colunista do jornal Diário dos Campos e vereador entre 1955-1962.

¹⁴⁹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 28 de junho de 1944.

¹⁵⁰ CHARTIER, Roger. **História Cultural** ..., Op. cit., p. 13

“devoção popular” é compreendida como o conjunto de formas religiosas que fogem da ortodoxia clerical, sem que isso signifique qualquer referência à condição socioeconômica de seus participantes.¹⁵¹

O período estudado em nossa pesquisa (1930-1965), é um momento que catolicismo popular, estava sendo paulatinamente substituído pelo catolicismo romanizado, pois o conceito “popular” para a Igreja, devido ao avanço da romanização no país, representava algo supersticioso, grosseiro, curioso, vulgar, em suma, estava adjunto ao termo um caráter pejorativo¹⁵².

Segundo Gaeta esse novo catolicismo deveria substituir a realidade brasileira, permeada por um catolicismo plural e multifacetado, por outra nova, absolutamente única e positiva¹⁵³. No entanto, nossa baliza temporal também está vinculada a criação da Diocese, esta que será um baluarte na referida romanização na cidade. Porém, achamos necessário um entendimento sobre a romanização e a criação da Diocese de Ponta Grossa¹⁵⁴, visto que nos auxiliará para a conjuntura da “Festa de Sant’Ana”.

2.4 O ENREDO, A ROMANIZAÇÃO: UM NOVO OLHAR DO CATOLICISMO

O catolicismo no Brasil relaciona-se com a chegada dos colonizadores portugueses em 1500, e inseriu-se no modelo de Cristandade, seria aquela em que fé e nacionalidade eram conceitos mutuamente identificados e o catolicismo a religião oficial de Estado. A Igreja era uma instituição subordinada ao Estado e sendo a representante da religião oficial, funcionava como instrumento de

¹⁵¹ SCHNEIDER, Marcos. Milagre e modernidade: alguns apontamentos. **Revista Cultura Vozes**, ano 90, n. 6, nov./dez., pp. 25-32, 1996, p. 29.

¹⁵² CESAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 5-18, março de 1976, p. 7.

¹⁵³ GAETA, Maria Ap. Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 17, n. 34, pp. 183-202, 1997, pp. 185-186.

¹⁵⁴ No entanto, para essa dissertação como o foco principal não é a romanização, não nos aprofundaremos, salientamos que esse foco já foi por nós trabalhado anteriormente. Cf. PEREIRA, Denise. **Um bispo romanizador dentro de uma festa popular: Dom Antônio Mazzarotto e a festa de Sant’Ana em Ponta Grossa - 1930-1965**. Ponta Grossa: UEPG, 2006 – Monografia (Graduação em História); PEREIRA, Denise. **“Os festejos de Sant’Ana: reafirmação de fé religiosa para Ponta Grossa” (1930-1965)**. Ponta Grossa: UEPG, 2008 – Monografia (Especialização História, Arte e Cultura).

dominação social, política e cultural. Devido aos direitos de Padroado Régio¹⁵⁵ estava vinculada a Portugal.

A crise desse modelo teve início a partir do início do segundo reinado em 1840; surgiu o movimento dirigido pela hierarquia eclesiástica, voltado à colocação da Igreja sob as ordens diretas do Papa e não mais como uma instituição vinculada à Coroa luso-brasileira. Esse processo objetivava realizar no Brasil o projeto de romanização ou, também como é chamado, de reforma católica.

A meta do projeto de romanização para o Brasil era substituir o modelo de Igreja de Cristandade, restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia dos fiéis e formar um clero zeloso e exemplar¹⁵⁶, pelo qual as crenças e as práticas religiosas se moldassem à fé católica, apostólica e romana¹⁵⁷.

Segundo Azzi, o projeto de romanização pode ser caracterizado como movimento tridentino, romanista, episcopal e clerical. Tratava-se de um movimento tridentino, porque o espírito de Trento não havia sido introduzido no Brasil; romanista devido à obediência ao Papa; episcopal e clerical porque bispos e padres eram ministros incontestáveis dos sacramentos e seriam o centro da vida paroquial.¹⁵⁸

Esse processo significou transição do catolicismo popular de caráter pragmático, mágico, humanista, rural, messiânico, vertical, providencialista, ritualista e laical, para o catolicismo romanizado, no qual há uma total rigidez doutrinária e moral. *“Para isso: afirmação da autoridade institucional (papa e bispos) como única legítima sobre todas as formas de catolicismo, inclusive as populares”*¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Dentro desse modelo colonizatório, urgia estabelecer na Colônia do Brasil um Estado católico, prolongamento do Estado lusitano. Assim, o chefe da Igreja no Brasil era o Rei de Portugal e o direito de padroado régio vai consistir especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedido pelos papas aos soberanos portugueses. Os monarcas passam a exercer, ao mesmo tempo, um poder civil e eclesiástico, principalmente nas colônias e domínios portugueses. ZULIAN, Rosângela W.. **Identidade e Experiência: Uma Escola confessional na República Velha**. Curitiba: Champagnat, 2005, pp. 49-50.

¹⁵⁶ *“O vigário tinha, então, o dever de conquistar espaço na sociedade, preencher o vazio, tirar o povo da ignorância religiosa, da superstição, impor bons costumes e ser o condutor de seu rebanho. Padres e bispos deveriam caminhar juntos. Respeito à hierarquia, disciplina, obediência, eram pressupostos indispensáveis e indiscutíveis”*. SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, 1997, p. 29

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 131-141, março de 1976, p.131.

¹⁵⁸ AZZI, Rioldo. O movimento Brasileiro de Reforma Católica durante o século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 34, fasc. 135, pp. 646-662, set. de 1974, p. 648.

¹⁵⁹ BENEDETTI, Luiz Roberto. **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 108

O catolicismo popular, devocionário, composto pelos rituais das festas, com manifestações que se aproximavam das pagãs, com exageros de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites, bailes e verdadeiros momentos de “*carnavalização*”¹⁶⁰, esse tipo de religiosidade eram organizadas e criadas pelos leigos à margem da Igreja oficial.

Esse catolicismo era muito mais expressivo em lugares onde a Igreja institucional era ausente. Como afirma Balhana, até o final do século XIX, a Igreja no Paraná era uma instituição simplesmente paroquial, do tempo do Império, um conjunto de pequenas paróquias, conservando as velhas tradições populares, sem missionarismo, sem ação social e burocraticamente desorganizada, ou seja, terra fértil para o catolicismo popular.¹⁶¹

Essa afirmação se evidencia nos discursos de dirigentes da Província que demonstravam a precariedade da Igreja no Estado no séc. XIX; em um relatório, Zacarias de Góis e Vasconcelos, em 1856, exalta: “[...] *um inconveniente ainda maior é a falta de sacerdotes que administrem os sacramentos nas diversas paróquias da Província*”.¹⁶² Em outro relatório de 1884, do vice Presidente da Assembléia Legislativa, José Antonio Vaz de Carvalhaes, tem-se: “*Dir-vos-ei unicamente que o estado religioso da Província não é satisfatório e que, ao ver-se, o abandono em que por aí anda o culto [...]*”¹⁶³.

A Igreja então percebeu o quanto no país, como citamos de exemplo o Estado do Paraná, estava distanciado do povo e que o catolicismo estava nas mãos dos leigos; era preciso “*recatolicizar*”¹⁶⁴ o Brasil. Foram duas as principais preocupações da Igreja naquele momento: a reforma do clero e a do povo cristão. Quanto ao povo cristão, que são principais sujeitos do catolicismo popular, que é a pauta de nossa investigação, a preocupação fundamental era afastar os fiéis do catolicismo luso-brasileiro, marcadamente devocional e orientá-los para a prática do catolicismo romano, com ênfase no aspecto doutrinário e sacramental.¹⁶⁵

Deveria acontecer porque havia um distanciamento entre a profissão de fé católica do povo e a doutrina da Igreja, pois “*o povo se dizia católico, recebia os*

¹⁶⁰ MARCHI, Euclides. O mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **Revista História: Questão e Debate**. Curitiba: UFPR, n. 28, pp. 55-75, 1998, pp. 57-58.

¹⁶¹ BALHANA, Carlos Alberto. **Idéias em Confronto**. Curitiba: Grafipar, 1981, p. 10

¹⁶² DIOCESE DE PONTA GROSSA ..., Op. cit., p. 19

¹⁶³ Id.

¹⁶⁴ MARCHI, Euclides. O mito do Brasil Católico..., Op. cit., p. 58

¹⁶⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular ..., Op. cit., p. 133

sacramentos, mas não conhecia a doutrina da Igreja".¹⁶⁶ Mesmo as celebrações de alguns sacramentos eram marcadas pelo caráter de festa e assumiam uma concepção complementar ao núcleo do catolicismo leigo, assim como o dito popular: *"muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre"*.¹⁶⁷

Os relatos acima, do governo do Estado do Paraná, evidenciam que havia falta de sacerdotes e de culto. A Cúria Romana, com a finalidade de fortalecer a instituição clerical brasileira, desenvolveu atividades em três setores específicos: multiplicação das dioceses¹⁶⁸, reforma das antigas ordens religiosas e o envio de novas congregações¹⁶⁹ para o Brasil.

Nesse contexto de criar novas dioceses que a catolização paranaense teve seu início, em 1892 foi criada a Diocese de Curitiba, desmembrada do bispado de São Paulo¹⁷⁰. Foi um árduo trabalho, pois, no período, a Diocese de Curitiba abrangia todo o território do Estado do Paraná e também o de Santa Catarina, cerca de 300 mil km². Havia 78 paróquias para uma população de aproximadamente 700 mil habitantes e para todo esse contingente, apenas 47 sacerdotes.¹⁷¹

Os primeiros bispos de Curitiba, Dom José de Camargo Barros (1894-1904), Dom Duarte Leopoldo e Silva (1904-1907) e Dom João Francisco Braga (1908-1935) vivenciaram as grandes dificuldades de um espaço "sagrado" onde havia quase tudo por fazer.¹⁷²

¹⁶⁶ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe**. Op. cit., p. 275

¹⁶⁷ NAVA apud. MARCHI, Euclides. O mito do Brasil Católico ..., Op. cit., p. 59. No Brasil, em 1889 para uma população de 14.500.000 habitantes, havia apenas: 700 padres, sendo 520 seculares, 170 religiosos diversos e 10 franciscanos, com apenas 12 dioceses. DIOCESE DE PONTA GROSSA – **Cinquentenário (1926-1976)**. Op. cit., p. 19

¹⁶⁸ Sobre a multiplicação das dioceses, entre 1890 e 1930 foram criadas cinquenta e seis dioceses, dezoito prelazias e três prefeituras apostólicas, para as quais foram designados, no mesmo período, aproximadamente cem bispos. COMBLIM, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, v. 26, n. 3, p. 596.

¹⁶⁹ As antigas irmandades e confrarias leigas foram substituídas por novas associações religiosas para leigos, controladas diretamente pelos clérigos, como o Apostolado da Oração, a Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e Conferências Vicentinas. Embora fossem associações de leigos, suas direções estavam sempre diretamente subordinadas ao vigário, que estatutariamente fazia parte da diretoria e de fato tinha sob seu controle as decisões. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular ..., Op. cit., p. 286

¹⁷⁰ O Paraná (até o ano de 1853, era um prolongamento do Estado de São Paulo, assim considerado 5ª Comarca) pertencia eclesiasticamente até 1575 à Diocese da Bahia, de 1575 a 1676 à Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, de 1676 a 1745 à Diocese do Rio de Janeiro, de 1745 a 1892 à Diocese de São Paulo, de 1908 a 1926 à Arquidiocese de São Paulo. FEDALTO, Pedro. **A arquidiocese de Curitiba na sua história**. Curitiba, 1958, p. 16

¹⁷¹ O território catarinense foi desmembrado, em 1908 com a criação da Diocese de Florianópolis. *Ibid.*, p. 15

¹⁷² ZULIAN, Rosângela W. Diocese de Ponta Grossa: As chaves do Reino. In: DITZEL, Carmencita Hollenben M. et al. (org.) **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: UEPG, v. 3, 2004, p. 108

A partir do levantamento das dificuldades, Dom José de Camargo Barros em sua primeira Carta Pastoral¹⁷³ em 1894, exortou o clero:

[...] **Vamos para uma Diocese, novamente creada, onde tudo está por fazer e organizar.** Compreendei que muito precisamos de vossa intelligencia, dedicada e constante coadjuvação [...] A nossa querida Diocese de Corytiba, **instituída pelos dous Estados, de Paraná e de Sancta Catharina** [...] as ovelhas que estão **mais proximas do Pastor** são sempre as mais reguladas e as mais amadas; e vós, senão pelo coração e pelos affectos, ao menos pela enorme distancia, estáveis muito afastados das Cathedras de vigilancia de vossos Pastores [...].¹⁷⁴ [sem grifo no original]

Para a Igreja “os *Bispos foram com fé, coragem e tenacidade*”¹⁷⁵, implantando no Paraná o evangelho. Devido ao aumento da população¹⁷⁶ e de fiéis católicos no Estado já não era mais possível que um único bispo “pastoreasse” todo território. Foi então que o bispo de Curitiba, Dom João Francisco Braga, em 24 de março de 1924, por meio de correspondência ao Núncio Apostólico do Brasil, Dom Henrique Gasparri, afirmou a necessidade da criação de novas dioceses dentro do Estado.

Em 10 de maio de 1926, pela Bula *Quum in dies numerus*, do Papa Pio XI, a Diocese de Curitiba foi desligada da Igreja Arquiepiscopal de São Paulo e foram erigidas as Dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a Prelazia de Foz do Iguaçu, criando-se assim a Província Eclesiástica do Paraná.¹⁷⁷

Nesse contexto, a Diocese de Ponta Grossa compreendia uma área de mais de 56 mil Km², uma população superior a 209 mil habitantes, 38 sacerdotes e nenhum seminário. Era formada por doze paróquias distribuídas entre os municípios

¹⁷³ As cartas pastorais são conceituadas por Araújo como modalidade discursivo-religiosa, na medida em que todo discurso religioso é testemunho de vivências religiosas, tanto para uma dada coletividade do passado como do presente. É evidente que o discurso religioso tem seu estatuto próprio, mas não se pode negar que seja uma elaboração de homens que vivem ou viveram em uma configuração histórico-social determinada. ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 27.

¹⁷⁴ CARTA PASTORAL, Dom José de Camargo Barros. **Saudando aos diocesanos no dia de sua sagração**. Roma, 1894, p. 30

¹⁷⁵ DIOCESE DE PONTA GROSSA ..., Op. cit., p. 21

¹⁷⁶ Entre 1900 e 1950, o contingente populacional paranaense passou de 327.136 habitantes para 2.115.547, cerca de 547%, no período de cinquenta anos. Na década de 1950 a 60 o crescimento foi um dos maiores do Brasil, com 102%, passou para 4.277.736 habitantes, duplicou em relação ao total do ano de 1950. BALHANA, Altiva P. et al., **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969 p. 245

¹⁷⁷ DIOCESE DE PONTA GROSSA..., Op. cit., p. 68

de: Ponta Grossa, Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória.¹⁷⁸

A Diocese de Ponta Grossa teve que esperar quatro anos até que fosse provida; o novo bispo foi escolhido em dezembro de 1929 e em 23 de fevereiro de 1930 foi sagrado em Roma pelo Cardeal Henrique Gasparri. Tomou posse do Bispado em 03 de maio do mesmo ano. O novo bispo era o Padre Antônio Mazzarotto¹⁷⁹ que, segundo Zulian, era o bispo da Restauração, com um perfil adequado às grandes e às novas responsabilidades, enquadrado nas normas litúrgicas determinadas pela Santa Sé, adotando a sofisticação de um estilo “romanizado”, a partir das vestimentas e insígnias e do rígido protocolo dos cerimoniais¹⁸⁰.

Para fortalecer esse poder simbólico, que é um “*poder de fazer coisas com palavras*”¹⁸¹, advinha também o costume de publicar cartas pastorais, seu objetivo era orientar, exortar e admoestar as referidas comunidades de acordo com os seus problemas e/ou necessidades.

Através da evangelização postas nas Cartas Pastorais, o prelado iria coibir os abusos e implantar o projeto de romanização na cidade de Ponta Grossa e em todas as demais que abrangia a diocese. Dom Antonio afirma esse poder simbólico, que é o poder quase mágico das palavras que resulta em uma objetivação ou oficialização de uma norma¹⁸², encaixa-se no discurso católico, que é carregado de representações e exercido pelos detentores de um poder oficial (sacerdotes).

A Igreja, nesse contexto, além de criar novas dioceses, deliberou apossar-se dos santuários e centros de devoção popular e entregá-los à direção de institutos religiosos europeus para torná-los “*centros de verdadeira fé católica*”.¹⁸³ As

¹⁷⁸ Id.

¹⁷⁹ Nascido em 1º de setembro de 1890, em Curitiba (PR). Coursou o Seminário Episcopal de Curitiba e aos 24 anos foi ordenado sacerdote por Dom João Francisco Braga bispo do Paraná, em Curitiba. Atuou como professor no Seminário Episcopal, foi vigário coadjutor da catedral de Curitiba, famoso pela erudição, pela intensa atividade intelectual, eloquência da pregação e empenho na direção espiritual da juventude. Foi membro do Grêmio Literário São Luiz, colaborador da revista católica “Cruzada” e diretor da Congregação Mariana da Catedral. FEDALTO, Pedro. Op. cit., p. 202. Cf. anexo 2, p.147 Foto de Dom Antonio Mazzarotto.

¹⁸⁰ ZULIAN, Rosângela W. Diocese de Ponta Grossa..., Op. cit., p. 109.

¹⁸¹ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 167

¹⁸² BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Berthand Brasil, 2007, Op. cit., p. 15.

¹⁸³ AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 95-130, março de 1976, p. 117

inúmeras congregações masculinas e femininas vindas da Europa eram destinadas a colaborar com o episcopado na atividade pastoral e fortalecer o processo de romanização da Igreja no Brasil, pois já estavam aglutinadas pelo espírito romanizador.

Esses religiosos trouxeram também novas devoções: os salesianos promoveram o culto de Nossa Senhora Auxiliadora e de Dom Bosco; os redentoristas, o de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro¹⁸⁴ e de São Geraldo; e os jesuítas, o de São Luís¹⁸⁵. O objetivo era dismantelamento da antiga estrutura religiosa de ênfase popular anterior à romanização, ou seja, substituir as devoções tradicionais como: Santo Antônio, São José, São Sebastião, Santa Bárbara, São Benedito e as diversas denominações marianas de origem portuguesa, por essas novas devoções que estavam em voga na Europa; assim pretenderam que “novos” santos ocupassem o lugar dos tradicionais.

A hierarquia eclesiástica passara a referir-se ao tradicional catolicismo popular como manifestações de ignorância, superstição e fanatismo. Mas, Oliveira através de seus estudos sobre o catolicismo popular na América Latina, adverte que o catolicismo popular não deveria necessariamente ser analisado como desvio em relação ao Catolicismo oficial e, sim, como um sistema diferente de tradução do cristianismo dentro de condições concretas da vida humana¹⁸⁶. Comblin, ao estabelecer os tipos de catolicismos no Brasil, ressalta:

A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisto, que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não tinham a problemática de ortodoxia, nem de autenticidade. Na realidade existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas da vivência humana. **As formas populares merecem tanto respeito quanto as formas oficiais [...]. Não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem de dentro do seu próprio dinamismo.** Mas essa atitude supõe que reconheçamos pelo menos a existência e coerência dos católicos populares.¹⁸⁷ [sem grifo no original]

¹⁸⁴ No caso de Ponta Grossa a partir de 1935, na Paróquia São José.

¹⁸⁵ Ibid., pp. 137-138

¹⁸⁶ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Religiosidade popular na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 32, fasc. 136, pp. 342-368, março de 1972, p. 355

¹⁸⁷ COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 28, fasc. 1, pp. 46-73, março 1968, p. 48.

A prática desse catolicismo popular continuou sendo mantida pelas camadas populares do interior ou naquelas comunidades sem atendimento de sacerdotes. Mesmo nos centros urbanos, o catolicismo romano precisou de um espaço de duas a três gerações para se cristalizar, pois “*tradição não se rompe de repente*”¹⁸⁸.

A imposição da visão de mundo romanizada não pode ser analisada como se fosse uma estratégia calculada, deliberada, consciente, em que todos os mecanismos e estratégias eram utilizados de forma intencional e racional e que, colocados em prática, conduziam fatalmente à vitória do empreendimento. Ou seja, a Igreja sempre teria conseguido impor como legítima sua representação de mundo.

Ao mesmo tempo, “*tradição não se rompe de repente*”, na perspectiva de Bourdieu, a Igreja Católica no que refere a alguns aspectos do catolicismo popular, em seus ritos, faz muito mais concessões do que proibições para que não haja a perda de fiéis. Ela faz a sacralização da cultura religiosa, o banimento de um catolicismo rústico, aos poucos, em doses homeopáticas.¹⁸⁹

No entanto, a perspectiva de Bourdieu, se aplica em Ponta Grossa com Dom Antonio Mazzarotto, que devido às obrigações em transformar o catolicismo popular em romanizado, não aceitava os rituais profanos da “Festa de Sant’Ana”, ao mesmo tempo compreendeu que a representatividade da mesma era conhecida e reconhecida, pois nas palavras de um cura da catedral do nosso período balístico afirma que, a “Festa de Sant’Ana” estava nos corações do povo ponta-grossense¹⁹⁰. “*Nossa senhora de Sant’Ana é uma data tradicional na vida ponta-grossense. Suas festas constituem, mesmo, as mais solenes e mais entusiásticas de todas as que aqui tem lugar durante o período anual*”¹⁹¹. Principalmente porque foi construída social e culturalmente por códigos, signos e sistemas de símbolos.¹⁹²

¹⁸⁸ AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 35, fasc. 139, pp. 683-701, set. de 1975, p. 685. A ruptura do catolicismo popular, além os aspectos históricos, sociais e culturais, também pode ser trabalhado com o psicológico. Para algumas hipóteses sobre a psicologia religiosa do brasileiro, cf. VALLE, Edênio. **Religiosidade popular: evangelização e vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 19-33.

¹⁸⁹ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 68

¹⁹⁰ Palavras do Padre Pedro Filipak, no panfleto de programação da festa de 1956; **Jornal da Manhã**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1956

¹⁹¹ **Jornal Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1939

¹⁹² CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano** ..., Loc. cit.

Dessas considerações é possível afirmar que Dom Antônio utilizou o que Certeau¹⁹³ denomina “*estratégias*” para realizar progressivamente algumas mudanças, consolidar a romanização e subverter algo que já estava estabelecido na comunidade, assim precisou planejar, isto é, saber, pensar e articular formas para transformar e/ou modificar a comunidade¹⁹⁴. Na perspectiva de Bourdieu, muitas medidas e estratégias foram, ao contrário, sendo contornadas, deformadas e viradas ao avesso, distanciando-se do cálculo cínico.¹⁹⁵

É, pois, sob a ótica de Bourdieu e Certeau que seguirá nosso próximo capítulo com o intuito de compreender a multiplicidade da “Festa de Sant’Ana”, ora dentro do catolicismo popular, ora pelo romanizado.

¹⁹³ Ibid., p. 58.

¹⁹⁴ Ibid., p. 46.

¹⁹⁵ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Op. cit., p. 82

CAPÍTULO 3

FESTA DE SANT'ANA: DEVOÇÃO E DIVERSÃO

Nesse capítulo, interessa-nos compreender cada momento da festa, seja ele devocional ou diversão, juntamente com as tolerâncias, o controle e as transformações.

Para a realização dessa investigação, utilizamos, em um primeiro momento, a análise de conteúdo das matérias e reportagens sobre a festa publicadas nos jornais local e, posteriormente, entrevistas de história oral com sujeitos que viveram essa festa no período histórico (1930-1965), sob diversas formas de participação, sejam elas no trabalho de preparação, de organização ou apenas como participante. Buscamos (re) construir a memória da comunidade no que se refere à religiosidade, à sociabilidade e à diversão.

Salientamos que cada entrevistado conseguiu relatar apenas o que mais o marcou emocionalmente, pois a memória sofre a ação do tempo e da experiência vivida. Sofre também com os filtros impostos pelo próprio entrevistado.

Quando se trabalha com História Oral deve-se ter em mente a existência dos *filtros*, isto é, barreiras conscientes e inconscientes do entrevistado, do que ele deve e do que não deve lembrar. Já que a memória sofre alterações com o passar do tempo e seleciona para trazer para o presente o que mais lhe marcou, sem desconsiderar sua vivência posterior, esses filtros tornam-se evidentes. Portanto, as entrevistas atuam *“como forma de conhecer os pensamentos, os sentimentos daquelas pessoas envolvidas”*.¹⁹⁶

Sob as análises dos jornais, das entrevistas e também dos panfletos de propaganda e dos documentos encontrados na Paróquia Sant'Ana sobre a festa, segue nosso terceiro capítulo.

¹⁹⁶ MEIHY, José Carlos S. B. Op. cit., p.143.

3.1 MOMENTOS DE PREPARAÇÃO

A “Festa de Sant’Ana” teve uma grande importância sociocultural. Era a maior festa tanto da cidade como da região e envolvia todos os segmentos da sociedade. Fez parte da cultura ponta-grossense por muitas décadas. Certeau considera que toda atividade humana pode ser cultura, mas ela não o é necessariamente ou, não é forçosamente reconhecida como tal, pois, *“para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza.”*¹⁹⁷

Significados não faltavam, pois além de ser *“de grande sensibilidade para o sentimento religioso”*,¹⁹⁸ eram momentos propícios para saírem da rotina e viverem o lúdico, nas palavras de Durkheim viver uma *“recreação coletiva”*.¹⁹⁹

Para que esses momentos propícios ocorressem era preciso uma preparação, uma organização, que mobilizava um grande número de pessoas, seja como festeiros, noveneiros, e/ou mesmo a comissão²⁰⁰. Organizavam a festa e investiam recursos próprios e doações de patrocinadores. Cada tarefa era destinada a subcomissões que executavam e controlavam partes específicas da festa entre diversas atrações.

A festa, no entanto, era um micro-espço, em que acontecia a reprodução simbólica da sociedade. Compreendemos pela visão de Certeau, que o espaço é *“um lugar praticado”*, um lugar que é produto das relações humanas, que foi tecido por relações sociais dadas no plano do vivido, ou seja, o lugar é entendido como espaço físico social e culturalmente constituído por códigos, signos e sistemas de símbolos, constituído por redes que são tecidas em tempo e espaços específicos.²⁰¹

Na perspectiva de Vovelle a festa é um momento em que é projetada a coletividade, representações de mundo²⁰². Sendo que essas representações de mundo são ocupadas por posições dentro da sociedade, e pelos mesmos grupos

¹⁹⁷ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Op. cit., p. 142

¹⁹⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1956.

¹⁹⁹ DURKHEIM, Emile. Op. cit., pp. 452-456.

²⁰⁰ O termo comissões teve início somente a partir de 1935, até então aparecem nos jornais apenas como festeiros e noveneiros.

²⁰¹ CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Op. cit. p. 57

²⁰² VOVELLE, Michel. Op. cit., p. 247.

dentro da festa; as ideias de troca simbólica e ação de serviço são essenciais para toda a análise feita a seguir. Entende-se por troca simbólica toda relação transacional passada em contextos de ritualização de relação entre categorias de sujeitos investidos de posições simbólicas, segundo o seu modo de participação na situação ritual. A ação de serviço é aquela mediante a qual, concretamente, participam-se trocas simbólicas entre participantes do ritual²⁰³.

A “Festa de Sant’Ana” era promovida e controlada por segmentos sócio-economicamente dominantes, cuja ideologia estava embutida nas práticas e representações dos festejos. Nesse olhar, a classe dominante fechava o círculo, excluindo participações na cúpula decisória, fazendo com que todos participassem, mas cada qual segundo seu lugar e classe social.

A festa tornou-se uma forma institucionalizada de criar relações legitimadoras de dominação justificada, em que as manifestações coletivas de formas religiosas de legitimação e de exaltação, são características dos modos de crença e culto das elites sociais dominantes.

Os mais abastados tinham o domínio nas festividades. Percebemos ao contrário da sugestão de Brandão, segundo o qual há uma redefinição e incorporação de papéis durante os festejos, uma transformação no sistema de posições-relações da sociedade²⁰⁴.

Em Ponta Grossa, quando as famílias de classe menos abastada teriam essa oportunidade de experimentar uma situação de grande valor simbólico dentro dos rituais da festa, isso não ocorreu, visto que os festeiros, com seus nomes divulgados diariamente nos jornais locais da cidade na época da festa, eram famílias representantes da elite ponta-grossense, ou mesmo do comércio que essa família possuía. Tal como nos revelou Alice Boaventura da Silva: “*eram gente da cidade, do comércio que tinham como dar coisas boas, podiam colaborar, eram uns 30 ou 40 pessoas, lojas de ferragem, loja de brinquedo e tecido, loja de fazenda, calçado*”²⁰⁵.

Analisando a composição da listagem dos festeiros durante todo o período estudado, percebemos que, em sua grande maioria, eram pessoas que

²⁰³ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Op. cit., p. 32

²⁰⁴ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: Cia. De Defesa do Folclore Brasileiro, 1978, p. 49

²⁰⁵ SILVA, Alice Boaventura da. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 04 de janeiro de 2010

ocupavam posições de destaque na sociedade princesina, tais como: médicos, fazendeiros, proprietários de estabelecimentos comerciais e profissionais liberais.

O que mais transparece é o orgulho em ser festeiro, que proporcionava *status* social, pois ser festeiro na “Festa de Sant’Ana”, significava estar em evidência, pois seu nome aparecia em notas publicadas nos jornais, em panfletos e também era citado pelos párocos na igreja. Como explica Ida Conti Rosas: “eles e seus convidados ficavam nos bancos da frente [na Igreja], iam na frente também na procissão”²⁰⁶.

A escolha dos festeiros para a festa do ano seguinte era um dos momentos mais esperados para esses. Era realizado um sorteio na noite do último dia de festa, os jornais relatam: “após a entrada da procissão na Igreja, haverá benção do S.S sacramento e, em seguida, sorteio dos festeiros e noveneiros”²⁰⁷, “as 19h – missa vespertina e realização do sorteio dos Festeiros e noveneiros para 1957”²⁰⁸, ou seja, esses sorteios eram sempre realizados após a última atividade festiva dentro da igreja.

Tal como nos relatou Domingos Ferreira da Cunha: “quem organizava tudo eram os festeiros, era feito sorteio, era a equipe daí providenciavam o que iam fazer para o próximo ano”²⁰⁹. Maria Marli Motta Indizeichak comentou: “eles começavam muito cedo a se organizar para ver quem ia ficar com o que”²¹⁰. Rita Maria Monteiro Machado ao explicar faz uma analogia com o tempo presente: “os festeiros contribuía a arranjar mais gente, como iguais em festas e eventos sociais de agora, daí tiravam os nomes na frente de todo mundo”²¹¹.

Com as equipes montadas, as reuniões eram frequentes durante o ano todo, e uma das subcomissões que sempre estavam em evidencia nos jornais na antecedência da data festiva era a de donativos, pois precisava alcançar um grande número de arrecadação de prendas para servirem de prêmios nas barraquinhas, que

²⁰⁶ Apud. STREMEI, Marion Regina. **Anos de glória**: a festa de Sant’Ana em Ponta Grossa, 1930-1950. Dissertação de Mestrado em História, UNESP, Assis – SP, 1998, p. 153

²⁰⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1936

²⁰⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 25 de julho de 1956

²⁰⁹ CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 08 de janeiro de 2010.

²¹⁰ INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 25 de fevereiro de 2009

²¹¹ MACHADO. Rita Maria Monteiro. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 05 de janeiro de 2010.

eram colocadas à disposição dos participantes. No entanto, a cidade era subdividida em zonas e cada grupo de pessoas ficava responsável pela busca de doações.

As Comissões de Donativos:

A fim de facilitar o recolhimento de donativos, cujos trabalhos serão encerrados no próximo dia 14, as diversas ruas da cidade foram agrupadas em zonas e para cada uma delas, designado um grupo de senhores e senhoritas, conforme a discriminação abaixo:

1ª. Zona: Ruas: Santana, Pinheiro Machado, Av. Augusto Ribas, Cel. Bitencourt

Comissão: Carolina de Paula Xavier, D. Mercedes Imton, D. Iracema Taques Agner.

2ª. Zona: Ruas: Balduino Taques, Francisco Ribas, Paula Xavier.

Comissão: Srta. Zezita Ribas, Srta. Clotilde Dechandt, Srta. Jaira Latife.

3ª. Zona: Ruas: Engenheiro Schamber, 7 de Setembro, Av Bonifácio Vilela.

Comissão: D. Lili de Macedo Ribas, D. Constança Natividade Lopes, D. Balbina de Almeida Martins.

4ª Zona: Ruas: Santos Dumont, General Carneiro.

Comissão: D. Maria do Carmo²¹².

Para essa tarefa, além dos festeiros designados, ocorria a participação de alguns dos movimentos da Igreja, como relatou Francisca Isabel de Oliveira Maluf: *“eu lembro quando eu era da Cruzada, era só de crianças, a gente ia buscar os brindes, mas todos os movimentos tinham essa obrigação de conseguir brindes para as barraquinhas”*²¹³. Rute de Souza comentou que esses momentos eram espaços também de sociabilidade,

esse era um momento divertido e ao mesmo tempo imprevisível, porque normalmente eram as mulheres que se ocupavam dessa obrigação. Algumas levavam consigo outras pessoas para pedir prendas como filhos e vizinhas. Era divertido porque conversávamos e conhecíamos muita gente. Mesmo quem não era católico ajudava.²¹⁴

No trabalho que se realizava em prol da festa, a população fazia o momento ser divertido, comentou Luci Angelina Pansolin Malinski mostrando as fotos,

[...] aqui é o pessoal que foi para São Paulo, uma viagem que o Major [Rômulo da Silveira] deu para quem trabalhou naquele ano que ele ordenou, daí ele deu a passagem para minha irmã Leoni, minha mãe não tinha condições de pagar, aí uma pessoa desistiu aí ela pode ir – foram passear, em vários lugares, foram até para Aparecida, foi em 51, foi a Laís Tuma,

²¹² Jornal da Manhã, Ponta Grossa, 06 julho de 1956.

²¹³ MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

²¹⁴ Apud. PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... e a festa também ...**, Op. cit., p. 153.

que não pode ir. Tanto que agora ela vê na televisão aquelas igrejas e diz “eu conheci!”²¹⁵.



FIGURA 04 – Festeiros do ano de 1951, em Aparecida - SP
Fonte: Luci Angelina Pansolin Malinski



FIGURA 05 – Festeiros do ano de 1951, em Aparecida - SP
Fonte: Luci Angelina Pansolin Malinski

²¹⁵ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 12 de janeiro de 2010

Luci continua seu comentário:

[...] esse ano que eles foram pra São Paulo, nossa foi uma festa e tanto, uma beleza, eles foram comprar prenda lá em Campo Largo, tinha porcelanas lindas. Porque antes eram as firmas, o comércio, as pessoas que tinham posses ajudavam, eram coisas mais simples, e aquele ano chamou atenção. Porque imagine chegar numa festa e até ganhar uma porcelana fina! Um bule que usava muito, uma xícara, ganhada numa roleta, boliche, coelhinho, argola²¹⁶.

A fala da entrevistada lembra o que mais marcou emocionalmente. A coordenação do Major Rômulo da Silveira é considerada um fato muito importante para a família da entrevistada, posto que ela exalta a figura do referido Major.

Esse com sua equipe, não foram diferentes de muitas outras comissões, no ponto do confronto de prestígio e rivalidades, pois a festa efetivamente possibilitava a esses grupos sociais, um campo de concorrências e de competições: as lutas de representações

cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação, têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.²¹⁷

Isso se justifica na perspectiva de Bourdieu de que, o poder simbólico é refletido dependentemente do capital simbólico que a pessoa ou grupo possuem junto aos demais.²¹⁸ Essas lutas simbólicas, ou seja, essas rivalidades são claras na medida em que sempre uma comissão advertia a população através dos jornais, que as equipes anteriores não haviam realizado bons trabalhos, porém essa faria muito melhor,

As festividades em honra a nossa Senhora de Sant'Ana [...] **não transcorreram, este ano, como nos imediatamente anteriores**, com o mesmo brilhantismo que se notava na mais de um lustro* atrás. As festas em homenagem a nossa Padroeira um acontecimento que empolgava toda a cidade. Hoje em dia, não. As celebrações destinadas a comemorar o dia consagrado à excelsa patrona da Princesa dos Campos não ultrapassam o limite das festividades comuns. **Para o próximo ano, porém segundo nos informou sr. Egydio Doná, um dos festeiros, a festa vai revestir-se de brilhantismo ainda nunca visto.** A cidade toda

²¹⁶ Id.

²¹⁷ CHARTIER, Roger. **História Cultural** ..., Op. cit., p. 17

²¹⁸ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Op. cit., p. 12

* Um lustro corresponde há um período de 05 anos

será engalantada. Comemorar-se-á como antigamente e melhor do que antigamente [...] ²¹⁹ [sem grifo no original]

O status de pertencer à responsabilidade de organização da festa de um determinado ano fazia com que a comissão em voga demonstrasse que a sua equipe era a melhor

[...] dadas as boas vontades que circundam o espírito de todos os componentes das varias comissões. **Promovendo este anno, como nenhum outro que aqui tem sido feita**, a festa alcançará esplendido successo, pela belleza do seu programa, o qual por certo empolgará a todos quanto a ella assistirem [...] ²²⁰ [sem grifo no original]

Fazia parte do *status* o objetivo de realizar o maior e melhor programa para o ano de sua responsabilidade,

[...] tais festejos, que constituem sempre acontecimentos de enorme destaque na vida da população princesina, terão também esse ano, **um dos seus transcurros, mais esplendorosos, através do magnífico programa elaborado cuidadosamente** pela comissão central designada. ²²¹ [sem grifo no original]

A comissão organizadora dos festejos [...] **organizou um bonito e caprichoso programa religioso-social**, destinado a prestar a excelsa Padroeira da Princesa dos Campos uma série de homenagens que se **revestirão de um brilhantismo invulgar, dada a maneira como foram elaboradas**. ²²² [sem grifo no original]

Esses “*magníficos*” e “*caprichosos*” programas variaram entre diversas atrações, tais como: parque de diversões, sessões de cinemas, festivais de teatros e músicas, chás dançantes, excursão a Castro, maratonas, corridas de automóveis, motocicletas, rústicas e hípicas, churrascadas, competições esportivas e cavalhadas, queima de fogos, fora as quermesses, barraquinhas, leilões e os bailes que eram tradicionais nas festividades. ²²³

²¹⁹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 02 de agosto de 1936

²²⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 19 de junho de 1938

²²¹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1941

²²² Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 09 de julho de 1943

²²³ Trabalhamos como Ortiz, o sentido de tradicional, como sendo o conjunto de representações e de práticas consideradas imutáveis que, monitoradas em permanência pelos guardiões da simbologia oficial, informam regularmente o comportamento dos atores sociais e constituem como que sinalizadores cognitivos e normativos na conflitualidade diária conhecido/desconhecido. ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Algumas comissões para atrair números ainda maiores de visitantes de outras cidades²²⁴, divulgaram a programação na rádio “P.R.B.2”, de Curitiba e também no “Jornal do Paraná”,²²⁵ juntamente obtiveram patrocínio da “Rede de Viação Paraná-Santa Catarina”, de um abatimento de cinquenta por cento nas passagens a Ponta Grossa, entre os dias 17 a 26 de julho (dias de festa), muitas vezes hotéis e pensões não supriram o grande número de festeiros,

Procurando prevenir-se contra esses obstáculos, alí, de não pequena importância a comissão organizadora dos festejos, para esse assumpto voltou a sua melhor atenção, no sentido de providenciar, da melhor maneira possível, acomodações para todos quantos venham tomar parte nas festas.²²⁶

Todos os detalhes da festividade estavam a cargo dessas comissões. No entanto, relembramos que a festa além de expressão de sentimento, se oculta à rotina e afirma o poder, por meio de influências políticas, econômicas e sociais, em seu simbolismo rico de significados. O poder pode ser expresso por meio dos rituais da festa, construindo relações entre as classes. Isso se evidencia na sequência dessa mesma nota

Assim, aquela comissão já teve entendimento com o sr. **Albary Guimarães**, ilustre prefeito municipal, o qual, avaliando da necessidade de uma solução urgente para o caso, **mostrou-se disposto a cooperar com a aludida comissão**, auxiliando-a na medida do possível [...] ²²⁷ [sem grifo no original]

Ou seja, no período no qual Albary Guimarães foi prefeito (1934-45) esse concedeu grande apoio às comissões, também, por muitas vezes, fez parte como membro

A comissão em apreço **presidida pelo exmo. sr. Albary Guimarães**, ilustre prefeito Municipal, **não tem poupado esforços** no sentido de que as imponentes solenidades alcancem o êxito desejado [...] ²²⁸

²²⁴ Os jornais mencionam as cidades paranaenses de: Castro, Piraí, Jaguariaíva, Pontal do Paranapanema, Tibagi, Reserva, Imbituba, Prudentópolis e Guarapuava, ainda comentam que as fezes vinham de outros estados também.

²²⁵ Este jornal editado em Curitiba, mas seu público alvo era o interior do Paraná, no acervo do Museu Campos existe um único exemplar sobre a Festa de Sant'Ana do ano de 1946.

²²⁶ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 21 de julho de 1937

²²⁷ Id.

²²⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 11 de julho de 1944

Analizamos o comportamento, tanto na coordenação geral da festa, quanto como prefeito da cidade, na perspectiva de Chartier²²⁹, que afirma que não existem neutralidades em discursos/ações e, sim, influências. Pois, como coordenador organizava a festa com bons atrativos, o que era viável para o seu governo, pois assim a festa atrairia moradores de cidades vizinhas, gerando lucro à cidade.

Assim, com o decorrer dos anos, torna-se muito claro que todas as comissões tinham um objetivo geral, termo que os jornais utilizam, de “abrilhantar” a festividade de Sant’Ana, cada qual com os recursos possíveis para o ano de suas responsabilidades.

No período considerado romanizador, os momentos de diversão não eram bem vistos por Dom Antonio Mazzarotto, mesmo assim, as formas culturais e sociais eram realizadas pela sociedade como forma de lazer, que está dentro de um tempo livre que se opõe às obrigações. No entanto, os momentos sagrados, na perspectiva de Elias, cujo Carmo e Salomão referenda, como o ir à igreja fazem parte dos subconjuntos do tempo livre que definem como “*atividades de formação e auto-desenvolvimento*”²³⁰. Porém, na visão da Igreja eram, sim, obrigações; faziam parte do tempo festivo. Portanto, o bom cristão deveria cumpri-las.

Como é objetivo de qualquer festa o caráter sociabilizante, não podemos descartar que a sociabilidade também estava presente nos momentos sagrados, tanto nas missas, quanto nas novenas, principalmente, para aqueles que trabalhavam nos corais, nas decorações ou até mesmo aqueles que iam para rever os amigos, conforme comentaram os nossos entrevistados. Essa sociabilidade é perceptível na festa como um todo, o sagrado e o profano não podem ser vistos fragmentados.

Desse modo, seguimos para a análise do caráter sociabilizante na festa, primeiramente nos momentos sagrados, sendo que esses faziam parte da abertura oficial da festa.

²²⁹ CHARTIER, Roger. **História Cultural** ..., Op. cit., p. 13

²³⁰ CARMO, Gonçalo Cassins Morais do; SALOMÃO, Alexandre França. Lazer e Religião: algumas aproximações. In: **Anais IX Simpósio Processo Civilizador**. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais9/artigos/mesa_debates/art14.pdf, acessado em maio de 2009.

3.2 MOMENTOS DE DEVOÇÃO: A “FESTA RELIGIOSA”

A abertura das festividades à “Festa de Sant’Ana” começavam normalmente com o soar dos sinos como um chamamento à participação na primeira novena, geralmente no dia 17 de julho, que assim seguia até o dia 26 consagrado à santa.

O ano de 1941 foi diferenciado, tal como traz na chamada na nota do “Jornal Diário dos Campos”: “*Consistirá algo expressivo o início dos festejos em louvor a Nossa Senhora Sant’Ana*”²³¹, isso porque na nota traz a seguinte explicação:

Marcará um fato original e expressivo, justamente a hora 12, em que será iniciado o período de festas, estrurirão fogos de artifícios por toda a cidade, apitarão todas as locomotivas ferroviárias, todas as fabricas e estabelecimentos industriais anunciando o início das festividades em honra a excelsa padroeira²³².

Mesmo com a abertura diferenciada, a primeira atividade festiva foi a novena e para essas a igreja era cuidadosamente ornamentada, nas cores marrom e branca, fornecidas por floricultura ou colhidas dos jardins das famílias e, com o lugar destinado ao bispo. Sobre toda essa parte de cuidados com a igreja para as celebrações, dois dos nossos entrevistados afirmam que participaram dessa atividade e nos revelaram.

Comenta Floracy Pansolin,

A gente ia arrumar a igreja, eu e umas amigas, ia até lá em Oficinas quando sabia que tinha flores em algum jardim. Seu Divonsir ajudou barbaridade – tinha copo de leite, agora a gente nem vê quase copo de leite – tinha umas cestas também com flores artificiais, a gente pendurava umas 2 a 3 de cada lado era alto, as vezes chamava o bombeiro e o Divonir tava nessa também [risos]. Tinha uma época que deu hortênsias na praça, aí a gente foi procurar o guarda, pra contar que ia cortar pra levar na igreja pra enfeite. A gente colocava Melhoral na água pra durar mais. Eu aprendi com minha professora a fazer os arranjos de copo de leite, era lindo, o altar era de imbuia, daí o marrom e o branco das flores ficava lindo. E para o bispo tinha um lugar especial, era um trono feito de madeira, do estilo do altar. Eu aprendi muito, quando tinha casamento de gente rica, a decoração era lá de Curitiba, daí a gente ia pra ver e aprender, como fazia [risos]²³³.

²³¹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1941.

²³² Id.

²³³ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 12 de janeiro de 2010.

Divonsir dos Santos Rebonato revela,

a decoração era nós que ajudava, eu e as Filhas de Maria, flor geralmente branca – como era inverno eu mandei uma vez fazer flores artificiais, porque as vezes flores eram difícil, mas tinha o senhor Chel, era jardineiro, os jardins bem dotados e as filhas, as meninas eram as Chel, que a gente chamava, elas também ajudavam, eles eram lá da XV [rua xv de novembro]²³⁴

Além de aprendizado como Floracy comentou, esse tipo de atividade formou amizades, a exemplo desses dois que perdura cerca de setenta anos.



FIGURA 06 – Interior da Igreja Matriz de Sant'Ana, preparada para a festa, década de 1940
Fonte: Acervo da Casa da Memória Paraná

O lugar reservado ao bispo era devido que a presença de Dom Antonio nas novenas era constante, comenta Luci A. P. Maliski, “nas novenas ele estava lá toda noite”²³⁵, pois era momento propício de cumprir sua missão evangelizadora de catequizar. Para ele a meta era: “catechizemos sem cessar e façamos o possível para methodizar nossos trabalhos e nossos ensinamentos”²³⁶.

Esse “methodizar” do prelado se evidencia muito em toda a festividade, principalmente, nas novenas, visto que, os noveneiros eram famílias e/ou empresários da cidade, mas Dom Antonio envolveu toda a sociedade local, no

²³⁴ REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 11 de janeiro de 2010.

²³⁵ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

²³⁶ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Doutrina cristã**. Op. cit. p. 9

decorrer do seu episcopado; determinou cada novena a um grupo que representava uma classe trabalhadora, tais como: escolares, professores, funcionários (federais, estaduais, municipais), industriais, imprensa (falada, escrita), ferroviários, operários, guarnição local, fazendeiros, agricultores, bancários, motoristas, comerciantes, médicos, advogados, dentistas, engenheiros e profissionais liberais.

Juntamente com esses representantes da sociedade estavam às associações católicas: “Apostolado da Oração”, “Circulo Operário Ponta-grossense”, “Congregação Mariana”, “Cruzada Eucarística”, “Damas de Caridade”, “Filhas de Maria”, “Mães Cristãs”, “Núcleo Católico Militar”, “Ordem terceira”, “Pia União das Filhas de Maria” e “Vicentinos”.

As novenas, desse modo eram rezadas *“cada noite por uma associação Catholica e respectivos noveneiros”*²³⁷. Com a união desses grupos de representantes e com as associações, o prelado procurou aumentar o número de festeiros com participação na “parte religiosa”, essa para ele era a mais importante, por ser dentro do campo religioso – *“na Igreja tudo nos convida ao silencio e ao recolhimento, para tudo nos fallar de Deus e do nosso bem eterno”*²³⁸.

Estar dentro da Igreja e ouvir a Palavra de Deus eram essenciais à vida cristã e, assim, aproveitar esse espaço da festa – as novenas, para doutrinar a população, principalmente, porque durante esse período festivo a Igreja lotava, comenta Maria M. M. Indizeichak, *“era muita gente, mas muita mesmo, que ficava apertada a Igreja e gente até nas portas”*²³⁹.

Utilizou-se dessa influência do povo e convidou muitas vezes pregadores oriundos de diversas localidades²⁴⁰. Sobre esse assunto nos revelou Alice Boaventura da Silva,

As novenas eram demoradas, era 1h e 1h e 30 – convidavam padre de fora, era tudo mais difícil, era sofrido, pra ir em Curitiba era só de trem, então as vezes não era fácil vir, porque perdia tempo, mas naquele tempo era mais respeito, as pessoas ouviam mais uma a outra. E não vinham padres só de Curitiba, vinha de lugares mais longes ainda²⁴¹.

²³⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 07 de julho de 1943

²³⁸ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Reino de Christo..** Op. cit., p. 29

²³⁹ INDIZEICHAK, Maria Marli Motta. **Entrevista.** Loc. Cit.

²⁴⁰ Cf. PEREIRA, Denise. **“Os festejos de Sant’Ana: reafirmação de fé religiosa para Ponta Grossa”** (1930-1965). Ponta Grossa: UEPG, 2008 – Monografia (Especialização História, Arte e Cultura), p. 81 - Convidados de Dom Antonio para as pregações.

²⁴¹ SILVA, Alice Boaventura da. **Entrevista.** Loc. Cit.

Os pregadores juntamente com os vigários da catedral²⁴², foram grandes aliados de Dom Antonio, pois essas pregações eram doutrinárias, todas voltadas ao evangelho, assim ajudavam a disciplinar e normatizar os festeiros. Até mesmo as intenções das novenas ganharam temáticas com uma percepção mais romanizante²⁴³, ou seja, com relações às práticas discursivas de Dom Antonio.

Francisca Isabel de Oliveira Maluf comenta como eram as novenas,

[...] naquele tempo eram novenas, não tinha o hábito das missas diárias, então o coro participava toda noite – tinha as orações, as ladainha em homenagem a Sant'Ana, tinha pregações, tinha uma benção especial toda noite, e terminava com o hino a Sant'Ana²⁴⁴.

Denominemos essas práticas normatizadoras da Igreja de “*estratégias*”²⁴⁵, pois o prelado utilizou o poder instituído a ele, para que através desse dispositivo, as novenas, obtivesse o domínio desse catolicismo popular que envolvia a festa, assim conseguiria o controle do aproveitamento dos fiéis.

Segundo Certeau, o ato de planejar constitui-se de saber, pensar e articular formas de transformar o espaço social em um espaço próprio. É o que denomina de “*um próprio*”, munido de normas e regras, que se constituem as estratégias de ação de determinado sujeito ao grupo em um determinado espaço.²⁴⁶

Esse domínio não ocorreu somente nas novenas, mas também nas missas, nos dias de festa. Nas palavras do próprio bispo as festas religiosas deveriam ser organizadas de modo que nelas cogitassem, em primeiro lugar a vida espiritual alimentada pela pregação da palavra de Deus, nas santas missas e na recepção dos sacramentos.²⁴⁷ Relembremos que a ênfase nos sacramentos estava imposta ao novo olhar eclesial romanizante. Desse modo, os sacramentos e a doutrinação foram a “*grande arma apostólica*”,²⁴⁸ de Dom Antonio.

²⁴² “*Vigários da catedral, era assim que chamavam naquele tempo*”. Francisca Maluf, entrevista concedida a Denise Pereira, em 06 de janeiro de 2010. Nos anos que não vinham esses pregadores eram os próprios sacerdotes realizavam essa atividade.

²⁴³ Cf. PEREIRA, Denise. “**Os festejos de Sant’Ana: reafirmação de fé religiosa para Ponta Grossa**” (1930-1965). Ponta Grossa: UEPG, 2008 – Monografia (Especialização História, Arte e Cultura), p. 82 - Intenções realizadas nas novenas.

²⁴⁴ MALUF, Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁴⁵ CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Op. cit. pp. 99-100

²⁴⁶ Ibid., p. 46

²⁴⁷ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Membros do Corpo Mystico**. Op. cit., p. 12

²⁴⁸ Esse termo foi utilizado pelo Pe. Julio Maria, esse foi intelectual importante no início da restauração católica nos primeiros anos da Republica, que tudo fez para propagar a idéia da necessidade de doutrinação religiosa do povo. “*Os novenários, as devoções, as festividades, feitas com devido requisitos, são coisas boas; mas o principal, o essencial, a coisa boa por excelência, a*

O sermão, ou seja as pregações, passaram a ser um dos meios de impor regras, instruir o povo, a homilia o ponto alto da festividade a Sant'Ana, o conteúdo doutrinário costumava ser muito forte, nas palavras dos jornais era um “*sermão catequético*”. Os sermões eram parte essencial da festa, momento para questionar se as pessoas estavam se comportando, como demandava a ortodoxia.

Como citamos no início deste capítulo, os sermões ficaram marcados para muitos de nossos entrevistados, elogios teceram pela oralidade do prelado, e comentaram também a durabilidades, que eram sempre extensos. De forma especial a “demora” do bispo marcou América Andrade da Cunha,

e ele dava pito, não podia ir mulher de roupa decotada, sem o velzinho. Com ele ninguém ia sem o véu, ele era muito exigente, era um bispo culto, quando ele fazia o sermão, ele era muito demorado e muito profundo.
– a gente ia na igreja e quando voltava, porque demorava, minha mãe perguntava “o bispo falou?” – sim, falou!, as vezes ela ficava até braba pensando que a gente não estava na igreja e ficava namorando²⁴⁹.

Para que o alcance dos sermões acontecesse, de forma ainda mais eficaz, através do patrocínio da “PR-J2”, as missas passaram a ser transmitidas pelo rádio, mas deveriam escutar a missa apenas aquelas pessoas que por motivos justos não pudessem comparecer na catedral, tal como retifica a nota do “Jornal Diário dos Campos”,

O Sr. Abílio Holzmann, digno diretor da Rede Paranaense de Emissoras, num cativante gesto, prontificou-se a ceder os microfones da PR-J2 para a irradiação da solene Pontifical que será oficiada a partir das 10 horas da manhã. **Assim é que o mundo católico pontagrossense, que por motivos justificáveis**, não puder comparecer àquele santo ofício, terá oportunidade de ouvir, pelo rádio, os mínimos detalhes da missa em louvor à protetora da Princesa dos Campos. A irradiação será feita diretamente da Sé Diocesana, na palavra do ilustre e revmo. Dom Antônio Mazzarotto, querido bispo.²⁵⁰[sem grifo no original.

Assim, as missas poderiam ser ouvidas por mais ponta-grossenses. E os cristãos ouviam um bom sermão, com missas não mais “*embaladas aos sons de uma banda musical*”,²⁵¹ tinham músicas sacras dos Côros: São Luiz e Santa Inês,

maior de todas as obras da caridade paroquial é ensinar os ignorantes. A ignorância da religião – eis o inimigo; a doutrinação – eis a grande arma apostólica”. Apud. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe** ..., Op. cit., p. 276

²⁴⁹ CUNHA, América Andrade da. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 08 de janeiro de 2010.

²⁵⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1953.

²⁵¹ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Membros do Corpo Mystico**. Op. cit., p.12

regido sucessivamente pelo Pe. Jorge Braun, Pe. Fredolino Beuren e Gabriel de Paula Machado. Sobre sua experiência como organista e regente dos corais Gabriel comenta,

tinha dois corais, não era especificamente para a festa de Sant'Ana, era coral da catedral, tinha o São Luis de vozes masculinas, era coral muito presente, cantava nas missas das 9h, tinha o Santa Inês, mais antigo, de vozes femininas, e em certas ocasiões juntava para formar um coral de vozes mistas, como na festa de Sant'Ana, cantavam a missa de São Miguel Arcanjo, composta pelo padre Jorge Braun, se apresentava na missa de Sant'Ana e nas novenas. A liturgia aquela época era diferente, era em latim [canta um trecho]²⁵²

*“O coro era interessante, porque naquele tempo o povo não cantava, era só o coro que cantava”*²⁵³, explica Francisca Isabel de Oliveira Maluf. Com isso as apresentações dos corais eram para o povo mais um espetáculo festivo, como conta América Andrade da Cunha *“tinha um coral lindo, lindo, era maravilhoso de assistir, a gente se emocionava”*²⁵⁴. E com saudosismo Paulo Augustus Maluf revela,

eu sou saudosista, bizantino demais, gosto de tradições. – o bispo entrava com todo seu ceto, bastão, paramentado, ele vai do altar até a porta da igreja, chegava lá ele cantava “asperge-me” e o Gabriel cantava o resto com a turma ele para ele voltar, era lindo, lindo. Isso era nas missas solenes, que eram as 10h da manhã, sempre com o bispo²⁵⁵.

A solenidade citada pelo entrevistado, nos encaminha para a percepção da voz instituída do bispo, fez uso de uma linguagem autorizada, portadora das condições sociais e legais de uso do discurso e da ação. Bourdieu diz que *“o poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia da delegação de que está investido”*²⁵⁶.

E com esse poder instituído, também fez com que as missas se tornassem mais numerosas²⁵⁷, pois antes da presença de Dom Antonio ocorria apenas uma missa, após haviam de três a quatro

²⁵² MACHADO. Gabriel de Paula. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 05 de janeiro de 2010

²⁵³ MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. Loc. Cit.

²⁵⁴ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 08 de janeiro de 2010

²⁵⁵ MALUF. Paulo Augustus. **Entrevista**. Concedida a Denise Pereira, em 06 de janeiro de 2010

²⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. Op. cit., p.87.

²⁵⁷ Dom Antonio após a década de 1940, realizava missas também pela manhã de cada dia das novenas.

[...] **Às 7 horas** – Santa Missa, **com comunhão geral das Associações Religiosas e fieis** - **às 8 horas** – Segunda Santa Missa – **às 10 horas** – Soleníssima Missa **Pontifical** celebrada por sua exa. Revma. Dom Antônio Mazzarotto, **digníssimo bispo diocesano**. [...] ²⁵⁸ [sem grifo no original]

[...] **6,45** – Santa Missa **com comunhão geral de Associações e Fieis** – **às 8 horas** – Segunda Santa Missa – **às 10 horas** – Soleníssima Missa **Pontifical** celebrada por Sua Excia. Revma. Dom Antônio Mazzarotto, **D.D. Bispo Diocesano** [...] – **às 19 horas** – Missa Vespertina [...] ²⁵⁹ [sem grifo no original]

Além de aumentar os momentos de rituais sagrados à festa, o bispo tolerou os profanos, mas conciliando, desde que fossem realizados após o momento sagrado/religioso; assim realizou uma forma de “*negociação*”²⁶⁰ com a comunidade católica. Como registrou o jornal:

[...] a parte social da festa constará de barraquinhas, com arrematação de prendas, quermesses, etc., na praça da catedral, **isto após a novena**, diariamente, das 20 horas em diante. ²⁶¹ [sem grifo no original]

E esse ir à novena primeiro, era claro para os participantes, como explica Alice Boaventura da Silva, “*as barraquinhas era só depois das novenas, porque primeiro precisar ir na igreja rezar, só para depois se divertir*”²⁶². Essa negociação aconteceu na medida em que entre o bispo e a população havia um fundo em comum: a própria religiosidade católica. Portanto, havia limites nas discordâncias e respeito mútuo no contato.

A missa não apenas representava o consenso católico, mas também o instituía, com sua cosmologia e suas hierarquias. Nesse sentido, a missa era utilizada para constituir e manifestar o poder da igreja na festa reafirmando seu papel de mediadora entre os fiéis e o santo. Pois, as missas eram um meio importante para estimular, canalizar e controlar as emoções contidas dentro do catolicismo popular.

²⁵⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1950.

²⁵⁹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 19 de julho de 1956.

²⁶⁰ CHARTIER, Roger. *Cultura popular...*, Op. cit., pp. 181-182.

²⁶¹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1942.

²⁶² SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista**. Loc. Cit.



FIGURA 07 – Missa em louvor a Sant'Ana , década de 1930
Fonte: Acervo do Museu Campos Gerais

Observamos que a missa solene às dez horas era sempre realizada pelo bispo, no dia do encerramento das atividades festivas, tanto que no ano de 1955, segundo o “Livro Tombo” da paróquia Sant’Ana e os jornais, por motivo de ausência de Dom Antônio, que estava no Rio de Janeiro participando do “Congresso Eucarístico”, o encerramento da festa teve que ser adiado por uma semana.

E no dia da festa, a Santa Missa, com um afluência incomum, que é celebrada atualmente com as pompas de solene pontifical, transferida porém, este ano, para o próximo domingo, em vista de compromissos que retém no Rio de Janeiro o nosso insigne Bispo Diocesano, que para lá foi afim de participar das memoráveis solenidades do XXXVI Congresso eucarístico Internacional.²⁶³

Com esse respaldo percebemos que, a dominação simbólica de Dom Antonio era sólida, através de signos de poder, quer sejam por meio de cerimônias, gestos e rituais, em que estão incutidas funções de exaltação do poder e de relação entre ele e grupos subordinados.

Para Bourdieu, esse poder simbólico, que é o poder quase mágico das palavras que resulta em uma objetivação ou oficialização de uma norma²⁶⁴, encaixa-se no discurso teológico, que é carregado de representações. Tais representações

²⁶³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1955.

²⁶⁴ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Op. cit., p. 15.

propõem a ordenação da sociedade, a hierarquização da estrutura social bem como seu distanciamento, segundo interesses da classe dominante, que os legitimam. Bourdieu analisa o poder simbólico como estruturante condicionante da Igreja, enfim do poder sobre o sujeito. Assim como Baczko, Bourdieu trabalha o poder simbólico através das contribuições de Durkheim, Marx e Weber.

Para Durkheim, os símbolos são instrumentos de coesão social, esses integram a sociedade que entra em um consenso a respeito das representações de mundo resultando na reprodução da ordem social. Marx e Weber vêem a reprodução da ordem social em decorrência de interesses de uma classe dominante resultando na mobilização para a ação. Vêem as produções simbólicas como “instrumentos de dominação” de classes subalternas.

Para assegurar o grau mais alto na hierarquia social, a classe dominante, por meio das produções simbólicas e das ideologias, legitimam seu poder e reafirmam a divisão de classes sociais.

Os instrumentos simbólicos, bem como as ideologias de fazer crer, são imposições à sociedade em uma violência requintada.

[...] num estado de campo em que se vê o poder por toda a parte [...] é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeito ou menos que o exercem.²⁶⁵

Assim, a teoria formulada por Bourdieu permite entender como, em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que assume uma função ideológica, função prática e política, que legitima o arbitrário e que consiste em:

reforçar a força material ou simbólica passível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo o que define socialmente este grupo ou esta classe. Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ela ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização) pela “naturalização” e pela “eternização”²⁶⁶

²⁶⁵ Ibid., p. 7

²⁶⁶ Ibid., p. 46

De acordo com esse pensamento a legitimação não ocorre, sem que essa antes esteja especificada de acordo com os interesses religiosos correspondentes às diversas posições na estrutura social.

É relevante considerar que a religião foi historicamente o mais amplo e efetivo instrumento de legitimação, e nisto Bourdieu reforça nosso entendimento, que toda legitimação mantém a realidade socialmente definida, contemplando assim, nossa posição, que segue a perspectiva de Bourdieu, quando dizemos que a religião cumpre função estruturadora da sociedade.

Outrossim, além de instrumento de legitimação, a religião também é instrumento de justificação e esse sentido é respaldado por Durkheim ao dizer que há na religião algo de eterno, e pondera que os homens não podem celebrar cerimônia sem uma razão de ser, tampouco, aceitar uma fé que não a possam compreender.²⁶⁷

Para propagar ou simplesmente manter sua fé, os homens precisam justificá-la; portanto, é preciso dela fazer sua teoria. E completa seu raciocínio, o teórico em questão, dizendo que a fé religiosa é oriunda da sociedade.

Isso fica muito claro na explicação que Bourdieu traz de Durkheim,

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos²⁶⁸.

A religião é estudada fundamentalmente como o campo plural de tensões e possibilidades diversas. Sendo que esse campo religioso é um espaço no qual agentes (bispos, padres, profetas, etc.) lutam pela imposição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso.²⁶⁹

Nesse caso, Dom Antonio através dos rituais “sagrados” da festa de Sant’Ana, fez valer seu poder estabelecido e justificado, para canalizar e controlar as emoções contidas dentro do catolicismo popular, esse que tem a forte presença dos momentos de diversão não contrapondo os de devoção.

²⁶⁷ DURKHEIM, Emile. Op. cit., p. 477

²⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Op. cit., pp. 33-34

²⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Op. cit., p. 120

3.3 MOMENTOS DE DIVERSÃO: A “FESTA SOCIAL”

*“As comemorações tomarão o vulto dos maiores dias da cidade, tal é o número de actos religiosos e de character social que será levado a effeito nessa cidade”*²⁷⁰.

Como a nota do jornal local demonstra, havia uma parada do cotidiano desses moradores da cidade de Ponta Grossa. Através de toda a preparação das comissões, faziam com que os ponta-grossenses e, também, os moradores de diversas outras cidades que vinham prestigiar as comemorações da “Festa de Sant’Ana”. Como afirma uma das nossas entrevistadas, Alice Boaventura da Silva: *“a festa era muito bem vista, bem falada, vinha gente de todo canto, até de trem”*²⁷¹.

A sociedade como um todo aproveita ao máximo todos esses dez dias festivos à padroeira, porque em termos de entretenimento, a cidade pouco oferecia, como justifica Lavallo: *“a cidade se ressentia da falta de espaços de lazer”*²⁷².

Segundo Dumazedier²⁷³ o lazer leva em conta os princípios de interesse cultural em cada atividade, subdividindo-as em físicas, manuais, intelectuais, artísticas e sociais. Com abordagem global do comportamento do ser humano contribuiu para o desenvolvimento da vida pessoal e coletiva.

E, Marcellino entende lazer, historicamente situado, de uma forma mais ampla e abrangente, dentro de dois aspectos principais: tempo e atitude, sendo caracterizado como:

Cultura entendida no seu sentido mais amplo, vivenciada, consumida, ou conhecida no tempo disponível, que requer determinadas características como a livre adesão e o prazer, propiciando condições de descanso, divertimento e desenvolvimento tanto pessoal quanto social²⁷⁴.

Podemos relacionar esse conceito com a fala de nossa entrevistada Rita Monteiro Machado que em entrevista comentou, *“porque naquele tempo não tinha televisão, cinema era mais raro, só domingo, só tinha a rua XV, os passeios footing*

²⁷⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 21 de julho de 1935.

²⁷¹ SILVA, Alice Boaventura da. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁷² LAVALLO, Aída Mansani. Op. cit., p. 231.

²⁷³ DUMAZEDIER, Joffre. **Lazer e cultura popular**. Op. cit., p. 110

²⁷⁴ MARCELLINO, Nelson C. **Estudos do lazer uma introdução**. Campinas: Autores Associados, 2000, p. 31

e *Sant'Ana era o evento do ano*²⁷⁵. Exclama América Andrade da Cunha: *“também a gente não tinha outra diversão fora a festa!”*²⁷⁶

Pelas lembranças de nossos entrevistados, percebemos que a preparação do “evento do ano” não era apenas para as comissões, os dirigentes da festa e, sim, para todos os que ali participavam. Explica Francisca Isabel de Oliveira Maluf: *“a festa era algo muito esperado, a gente se preparava, ganhava sapato novo, vestido para a festa de Sant'Ana, o vestido era para usar na missa das 10h, era a missa solene, era muito bonita*²⁷⁷.

Para Divonsir dos Santos Rebonatto, a preparação maior estava no baile de Sant'Ana, *“era famoso, era chique, vinha gente de todo lugar, a gente ganhava roupa no natal e na Sant'Ana, os meninos ganhavam terninho marrom, azul, gravatinha, sapatinho lustrado, as meninas vestidinhos, bem arrumadinhos*²⁷⁸.

Floracy Pansolin relembra ao nos contar: *“eu tinha uma tia que era costureira, que morava numa chácara, ela veio pra fazer a roupa pra mim*²⁷⁹. Luci A. P. Malinki comenta mostrando as fotos (abaixo): *“a gente ficava esperando a festa chegar, para poder ganhar sapatos novos, roupas novas, para passear na praça no dia de Sant'Ana”*²⁸⁰.



FIGURA 08 – Moças na Sant'Ana , década de 1950
Fonte: Luci Angelina Pansolin Malinski

²⁷⁵ MACHADO. Rita Maria Monteiro. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁷⁶ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁷⁷ MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁷⁸ REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁷⁹ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁸⁰ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.



FIGURA 09 – Moças na Sant’Ana , década de 1950
Fonte: Luci Angelina Pansolin Malinski

Ao relembrar desses detalhes da preparação, cada entrevistado salienta a pluralidade que a festa expressava, pois cada qual com seus signos e valores, seja na missa, no baile ou para andar na praça.

A festa plural, com diversos momentos, se explica na afirmação de Lavalle, quando diz que “a festa de Sant’Ana era de ricos e de pobres”²⁸¹. Ser dos ricos e dos pobres se justifica pelo fato de que todos os diversos entretenimentos são divididos em dois grupos, aqueles que aconteciam em lugares públicos, ruas e praças abertas para a população em geral, e aqueles dos espaços particulares, clubes, cinemas, teatros, estádios e jôquei para uma população mais abastada.

3.3.1 Uma festa para todos

O lugar/espço público para a realização dos festejos era praça Mal. Floriano Peixoto e as ruas em sua volta. A praça segundo Serpa, é um espaço teoricamente comum a todos; é visto, ainda, como espaço simbólico, da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubjetividade que relaciona sujeitos e percepções na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos²⁸².

²⁸¹ LAVALLE, Aída Mansani. Op. cit., p. 103.

²⁸² SERPA. Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007, p. 9

De acordo com Rigotti, *“as praças são locais onde as pessoas se reúnem para fins comerciais, políticos, sociais ou religiosos, ou ainda, onde se desenvolvem atividades de entretenimento”*²⁸³.

Por meio das entrevistas realizadas percebemos que, as atividades envolvidas na praça, aparecem nas falas de todos. Podemos dizer na perspectiva de Halbwachs²⁸⁴, que essas lembranças fazem parte da memória coletiva dos pontagrossenses em referência a festa de Sant’Ana. Para que exista uma memória coletiva, é preciso interligar as diversas memórias dos indivíduos que fazem parte do grupo identificado como proprietário daquela memória.

Uma questão central estaria na afirmação que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças na apreensão desse autor são constituídas no interior de um grupo e, nesse sentido, caracterizam a formação de uma identidade.

Segundo Halbwachs, criamos representações do passado assentadas na percepção de outras pessoas, no que imaginamos ter acontecido ou pela internalização de uma memória histórica. Nesse sentido, a memória individual não está isolada, pois o suporte em que se apóia encontra-se relacionada às percepções produzidas pela memória coletiva e pela então memória histórica, que é o centro de discussões e ponte para o trabalho com as práticas culturais em um determinado contexto.

No decorrer dos anos que envolvem nossa baliza (1930-1965), encontramos as atividades tais como: as alvoradas, barraquinhas, bandas, cinema ao ar livre e os congos, fizeram com que a praça ficasse como “um formigueiro”, nas palavras do entrevistado Domingos Ferreira da Cunha²⁸⁵. A praça como espaço propício para os divertimentos, era lugar que ganhava atenção especial, como explicou Alice Boaventura da Silva:

[...] **era bem iluminada**, era a Prada [empresa de iluminação] naquele tempo, era preparado digo porque **tinha uma luz especial**, fazia uns cordões de lâmpadas, faziam desenhos, na porta da catedral, montavam palco, com esses cordões, como uns cones, agora a gente só vê no museu,

²⁸³ Apud DE ANGELIS, Bruno Luiz Domingues. et al. **Praças: História, Usos e Funções**. Editora da Universidade de Maringá - Fundamentum (15), 2005, p. 2

²⁸⁴ HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004

²⁸⁵ CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit.

aquele sei que era da Prada porque era a mesma iluminação da rua, eram quatro focos²⁸⁶. [sem grifo no original]

Nove dos dez dias de festa aconteciam durante a noite, por isso a necessidade de uma melhor iluminação na praça. Normalmente o simbolismo de abertura era com a novena das 19h e logo após se iniciava a “Festa Social”. As barraquinhas somente começavam a funcionar após a novena por volta das 20h.

Para quem trabalhava nas barraquinhas, o período da novena era momento da organização da mesma. Como explica Floracy Pansolin

Quando terminava a novena a gente tinha que estar com tudo pronto, montado. Às vezes a gente até entrava lá na igreja, pra pedir a Deus que desse tudo certo, mas a igreja era cheia, não tinha essa divisão de paróquias, mas ficava um pouco e já **ia buscar o material pra arrumar as barraquinhas.** Esse material ficava numas casas onde é o colégio [Escola Medalha Milagrosa], e em baixo a gente guardava e também na sacristia da igreja. As barracas eram feitas especialmente para a festa, daí assim não tinha aquele problema de ter que fechar com sete chaves, as barraquinhas eram simples algumas tinham que ter umas paredes por causa dos fogões, algumas fechadas atrás por causa das prateleiras por causa das prendas²⁸⁷. [sem grifo no original]

Sobre a realização de barracas especiais para a festa, Maria M. M. Indizeichak revelou orgulhosa que era o seu tio quem as fazia,

[...] **meu tio Jacó que fazia as barraquinhas,** no começo era feito uma semana antes, porque era toda pregada – eram no lado da igreja, as ultimas que ele fez já era de desmontar, ele era carpinteiro excelente, **assim montava e desmontava para o outro ano,** ele foi acho que o pioneiro desse tipo de barraquinha. Tinha de tudo nessas barraquinhas, eram as senhoras da igreja que cuidavam. Minha avó não trabalhava, ia lá por causa de mim, lá tinha brinquedos, coelhinhos, jogo de argolinhas, tinha de tudo, comes, bebes, era uma coisa maravilhosa, durava quase duas semanas²⁸⁸. [sem grifo no original]

A entrevistada relembra também, as diversidades das barraquinhas, “*era brincadeira tão bonita, com respeito, eles bebiam – tinha bebidas da época*, ponche, cerveja caseira, licor, eles sabiam beber, não tinham brigas*”²⁸⁹. Floracy Pansolin

²⁸⁶ SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista.** Loc. Cit.

²⁸⁷ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista.** Loc. Cit.

²⁸⁸ INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista.** Loc. Cit.

* Segundo nosso entrevistado Paulo Augustus Maluf, as bebidas eram patrocinadas pela Antártica.

²⁸⁹ Id.

explica: “se chegasse alguém meio alterado, meio se achando, tinha uns senhores pra cuidar disso”²⁹⁰.

América Andrade da Cunha retoma a fala das entrevistadas acima, “a gente ia na novena e elas [as senhoras que cuidavam das barraquinhas] ficavam preparando, daí quando a gente saía tinha tudo pronto, comida, bebidas quentes, o cafezinho, tinha muita procura”²⁹¹. Domingos Ferreira da Cunha justifica a presença de bebidas quentes, “era muito frio, o frio de matar e ainda não tinha aqueles prédios então pegava aquele vento que era de cortar, mas mesmo assim ia cidade inteira”²⁹².

Além das bebidas, os diversos e sofisticados pratos, nas finas porcelanas e pratarias oferecidos, podem ser interpretados como uma competição de poder entre as senhoras, que ostentavam o luxo e legitimavam a posição na sociedade. Luci A. P. Maliski relata: “tinha uns bolos muito bonitos, porque os mais bonitos tinha dó de cortar, então era feito a rifa, bingo ou iam para o leilão”²⁹³.

Junto com bebidas e comidas estavam às brincadeiras e os jogos, com grandes variedades, dentre eles podemos elencar: pescaria, argola, roleta, dardos, boliche e, também o tão citado por nossos entrevistados, a brincadeira do coelhinho, como exaltou Floracy Pansolin: “uma vez eu trabalhei nessa [barraquinha do coelhinho], não gostei tinha que ficar se abaixando, e o bichinho não entrava, era uma gritaria, eu não gostei, mas o povo gostava, chamava atenção essa barraquinha”²⁹⁴.

As brincadeiras, essa forma lúdica de vivenciar os momentos da festa, podem ser conceituadas na perspectiva de Simmel como sociabilidade. Para o autor a sociabilidade é uma forma de interação na qual os participantes se mostram a um só tempo interessados e descomprometidos, autonomizando suas atuações no sentido de evitar qualquer demonstração de um interesse objetivo nos assuntos tratados, o tipo de conversa ocorrente em festas seria exemplo.²⁹⁵

²⁹⁰ PANSOLIN, Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁹¹ CUNHA, América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁹² CUNHA, Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁹³ MALISKI, Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁹⁴ CUNHA, Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit. A referência à questão climática citada pelo entrevistado se justifica porque no mês de julho na cidade de Ponta Grossa – PR, o frio é intenso, chegando a atingir temperaturas em torno dos 5º C.

²⁹⁵ SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 168

Nesse sentido, podemos comparar a sociabilidade de Simmel à definição de “jogo” apresentada por Huizinga,

[...] o jogo é uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e de alegria e de uma consciência de ser diferente da “vida cotidiana” ²⁹⁶.

Entre Simmel e Huizinga, temos um paralelo que permite pensar a sociabilidade como uma espécie de “jogo da vida social”, um momento lúdico. É bom lembrar a etimologia desse termo, derivado do latim *ludus*, “jogo”, de lazer, distinto das coisas “sérias” da vida cotidiana, este frágil refúgio das agruras do mundo do trabalho, da economia e da política.

A praça como palco principal desse “jogo da vida social”, é também um espaço de convivência de lazer dos habitantes urbanos. Nossos entrevistados comentam que lá na praça, em dias de festa era o lugar de reunir e rever os amigos, ou mesmo criar novos laços de amizade, “*pois ali era o ponto de encontro principalmente dos mais jovens*” ²⁹⁷.

Segundo Petruski²⁹⁸, pesquisadora também da respectiva festa, existia “o *correio elegante*” por meio dele se entrava em contato com as pessoas através de mensagens, que eram enviadas por um grupo de pessoas que articulavam a brincadeira. Os cartões em que mensagens eram escritas eram preparados antecipadamente, tendo vários formatos e cores. Pretendentes, amigos, irmãos, pais, casais, entre outros, deixavam registrados sentimentos e interesses através de trovas e trechos de poesias, como também piadas que deveriam ser decifradas. O anonimato era uma especificidade da atividade, pois nem sempre os cartões vinham com identificação, isso fazia com que uma expectativa fosse gerada para saber quem era o emissor.

A população se divertia e circulava, ao som musical das Bandas de Música do 13º RI (Regimento de Infantaria), Lira dos Campos²⁹⁹, que tocam

²⁹⁶ HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 33.

²⁹⁷ MACHADO. Gabriel de Paula. **Entrevista**. Loc. Cit.

²⁹⁸ PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... e a festa também ...**, Op. cit., pp. 223-224

²⁹⁹ A primeira banda ponta-grossense foi a Lira dos Campos fundada entre 1879, com a vinda com 1923 do 13º RI e o surgimento da banda, criou-se uma rivalidade entre as elas que disputavam os eventos cívicos e religiosos para tocarem.

repertórios diversificados no coreto, explica Gabriel de Paula Machado: “*não tinha aqueles monumentos da praça, tinha um coreto na frente do ponta-grossense, o espaço era mais livre*”³⁰⁰.



FIGURA 10 – Coreto da Praça Mal. Floriano Peixoto, década de 1940
Fonte: Acervo Museu Campos Gerais



FIGURA 11 – Banda 13º Regimento Infantaria, década 1930
Fonte: Acervo Museu Campos Gerais

³⁰⁰ MACHADO, Gabriel de Paula. **Entrevista**. Loc. Cit.



FIGURA 12 – Banda Lira dos Campos, década de 1920
Fonte: Acervo Museu Campos Gerais

Ao fazer menção sobre a presença das bandas durante a realização da quermesse, Antônio do Carmo Rodrigues disse que:

[...] para animar a festa, a **presença de uma banda ou de um equipamento de som era necessário**, pois proporcionava a todo mundo momentos de alegria pois além de **muitas canções da época**, eles também tocavam **muitas marchinhas** e muitas vezes o povo acompanhava com palmas ou até tinha gente que cantava.³⁰¹ [sem grifo no original]

*“Eram músicas regionais como: Saudade do Matão, Tico-tico no Fubá, músicas do Nhô belarmino e Nhá Gabriela”*³⁰². *“As pessoas ofereciam músicas umas para as outras”*³⁰³. Joselfredo Cercal de Oliveria comenta sobre as músicas:

[...] os sucessos no momento eram as **marchinhas, valsinhas**, as músicas dos disquinhos de 78 rotações, de **Francisco Alves**, das jovens que estavam despontando **Dircinha e Linda Batista**. Nesses footings saía os namoricos. Muitos casamentos saíram dessa festa³⁰⁴. [sem grifo no original]

Sobre namoros e casamento, temos, entre nossos entrevistados, o casal América Andrade da Cunha e Domingos Ferreira da Cunha. Ela contou que

³⁰¹ Apud. STREMEL, Marion Regina. **Anos de glória**: a festa de Sant'Ana em Ponta Grossa, 1930-1950. Dissertação de Mestrado em História, UNESP, Assis – SP, 1998, p. 223.

³⁰² Ibid., p.131

³⁰³ MACHADO. Rita M. Monteiro. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁰⁴ Apud. STREMEL, Marion Regina. **Anos de glória** ..., Op. cit., p. 132

começou a namorar com 13 para 14 anos, e ele era um ano mais novo. Ele confessou sorrindo, que ia mesmo à festa para namorar³⁰⁵.

Algo muito propício aos namoros eram os cinemas, no ano de 1951 houve uma espécie de cinema popular, denominado como “Cinema ao ar livre”. Essa inovação teve à colaboração de uma das empresas da cidade, a Byington & Cia, que cedeu o projetor.

Como anunciava o jornal: *“No pateo da Catedral, cinema ao ar livre, com projeção de grandiosos filmes, destacando-se o estupendo seriado Cachorro Lobo, do qual diariamente serão exibidos dois episódios”*³⁰⁶.

Outro atrativo, que diferenciava a festa, eram os congos, como explica Alice Boaventura da Silva:

[...] tinha até aqueles convidados que vinha de São Paulo, ou da Bahia que diziam os **Congos, traziam instrumentos para alegrar a festa, traziam dançarinos e cada noite era diferente**, se apresentavam na praça depois da novena [continua a entrevista e retorna ao assunto], **pra animar tinha os Congos**, agora eu me lembro muito deles, quando eu vejo essas danças da Bahia na televisão, porque eles vinham vestidos com umas coisaradas, aquelas palas, capa, vestidos rodados, muitas cores, era muito frio, a gente não agüentava o frio, ia até uma 11h meia-noite, só pra ver essas apresentações³⁰⁷. [sem grifo no original]

Além de todas essas atividades noturnas, o ponto forte da festa era o “Dia 26”. Por meio dos jornais locais, percebemos que a simbologia utilizada para anunciar o dia de Sant’Ana, era as 6h da manhã, com a Alvorada festiva, momento em que se realizava uma queima de fogos acompanhada de uma salva de 21 tiros.

Os fogos estourados tinham o intuito de chamar a atenção para o evento que se iniciava, instigando a população a levantar-se, pois era o barulho realizado naquele momento, alcançava a maior distância possível.

Segundo Petruski, na visão da Igreja, a escolha de uma hora tão matinal está ligada com o tempo dos favores divinos e da justiça humana. Simboliza o tempo em que a luz ainda está pura, os inícios, onde nada ainda está corrompido, pervertido ou comprometido. A manhã é ao mesmo tempo símbolo de pureza e de

³⁰⁵ O casal no ano de 2009 completou com festividade 65 anos de união, Bodas de Platina.

³⁰⁶ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1951.

³⁰⁷ SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista**. Loc. Cit.

promessa: é a hora da vida paradisíaca e da confiança em si, nos outros e na existência³⁰⁸.

A alvorada foi algo que nosso entrevistado Domingos Ferreira da Cunha, nos relatou um episódio inusitado,

As **6h da manhã, isso em 1935**, eu lembro porque estavam reformando a casa, daí tínhamos ido tudo pra casa da minha irmã lá na rua Pe. Lux, daí eu lembro que eles tocaram aquela música de carnaval, “você me pareceu sincera, mas não era” [cantarolando], e tocaram a música de carnaval, na alvorada de Sant’Ana. **Eu conto e ninguém acredita**³⁰⁹. [sem grifo no original]

Esse “*eu conto e ninguém acredita*” é o que Pollak³¹⁰ determina como disputa entre a memória oficial e a memória subterrânea, esse embate que se trava pela incorporação dessas memórias marginalizadas, silenciadas, é um embate pela afirmação, sobretudo por pertencer a uma minoria.

Após a alvorada a festa se estendia, “*era o dia inteiro, até umas 10-11 horas, enquanto tivesse gente*”³¹¹, se distribuía entre os atos religiosos as missas, churrascos, as barraquinhas, com apresentações das bandas, a procissão, os leilões, as atrações que variavam ano a ano, como: os congos, as corridas sejam a rústica, a ciclística, e encerravam com a queima de fogos, que chamavam de festa pirotécnica.

Posteriormente à missa solene das 10h, que era realizada pelo bispo D. Antonio Mazzarotto, era realizado o almoço comunitário, no qual era vendido o churrasco, a população comprava, e tinha as opções como explica Maria M. M. Indizeichak:

[...] **podia almoçar na festa mesmo**, o pessoal da igreja arrumava uma mesa grande de madeira, que ficava na praça mesmo, perto da porta da Igreja, era simples, sem arrumação especial, era um papel por cima, algumas famílias colocavam toalhas, marcava lugar. Mas minha avó não ficava comendo ali, ela era sistemática deixa antes de ir pra missa o macarrão secando, **mas a carne ela comprava**³¹². [sem grifo no original]

³⁰⁸ PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... e a festa também ...**, Op. cit., p. 170

³⁰⁹ CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit.

³¹⁰ POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989, pp. 5-7.

³¹¹ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

³¹² INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista**. Loc. Cit.

O ato de comer juntos é intrinsecamente sociabilizante, assim membros de uma mesma família, juntamente com alguns amigos, sentavam-se próximos uns dos outros para compartilhar a refeição.

Em estudos sobre festas colônias brasileiras Del Priore percebeu que: “o *banquete coletivo, tinha forte expressão social e o ato de comer junto era remetido a aliança ou a força de integração social que se gestava durante a festa*”³¹³.

Para que essa integração social se afirmasse os almoços tinham seus patrocinadores, “*dia 26 – churrascada patrocinada pelo Frigorífico Wilson do Brasil S/A e, também, pela Indústria e Comércio Uvaranas Ltda*”³¹⁴.

Após o almoço comunitário, realizava-se o leilão que era um dos momentos do dia esperado por muitos, em função da diversão que proporcionava, além da curiosidade em relação “ao que” seria oferecido ao público. Ele representava importante fonte de renda, cujas prendas eram arrematadas por quem oferecesse o melhor preço. O clima dos leilões era de muita descontração, no qual se falava alto, ocorrendo, muitas vezes, gritos e risadas.

Comenta Joselfredo Cercal de Oliveira: “*havia leilão das coisas mais pitorescas: frango assado, toalha bordada por dona fulana, doação da firma tal, era festa do interior*”³¹⁵. América Andrade da Cunha explica que também tinham os produtos bons: “*era repleto de porcelanas chiques, toda trabalhadinhas, linda, linda, uma vez minha irmã ganhou um joguinho de pratos até me deu, eu tenho até hoje [os mostrou o prêmio guardado com orgulho]*”³¹⁶

Os leiloeiros, especialmente contratados para esse momento, eram pessoas que provocavam e desafiavam a plateia. Eles deveriam ter uma postura ativa em sua fala para exaltar o produto leiloado que, para a ocasião, era o melhor de todos, pois a ele se acrescentava o valor simbólico do evento.

As corridas rústicas, de bicicletas ou de motocicletas também atraíam a população em geral, contavam com a participação de um público menos abastado, tanto como espectadores e participantes, pois os vencedores recebiam os prêmios em troféus e/ou dinheiro. Havia um grande interesse, como mostra o jornal: “*acham-*

³¹³ DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. Op. cit., p. 70

³¹⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 25 de julho de 1956.

³¹⁵ STREMEI, Marion Regina. **Anos de glória ...**, Op. cit., p. 170

³¹⁶ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

se inscritos diversos corredores, em numero superior a 150 o que hera demonstra o ideseritivel interesse que domina a cidade”³¹⁷.

A corrida Corrida Rustica de N. S. de Sant’Ana organizada nos anos 37 e 38 por Cronistas Esportivos de Ponta Grossa e Curitiba toma este ano uma animação desusada, pelo grande numero de concorrentes que disputarão a máxima prova Pedestrianismo local, [...] essa grande prova que promovida pela Liga Atletismo Municipal e sob o direto patrocínio do Ilmo. Sr. Albary Guimarães DD. Prefeito Municipal, promete mais um importante desenrolar e que pela grande movimentação despertada já se espera que mais uma vez colimada de êxito o sensacional cotejo atlético em louvor a excelsa Padroeira da cidade³¹⁸.

No próximo dia 26, domingo será realizada nesta cidade, a GRANDE PROVA CICLISTICA SENHORA SANT’ANA, promovida e padrocinada por HERMES MACEDO S.A., em singular homenagem a esta cidade e a sua excelsa padroeira, Senhora Sant’Ana.

Aproximadamente 40 ciclistas, os mais categorizados, tomarão parte na sensacional competição que será realizada na tarde do dia 26, em nossa cidade.

A largada será dada impreterivelmente as 13h30 horas sendo que a concentração geral será as 13horas, em frente as lojas de HERMES MACEDO S.A.

As inscrições acham-se abertas desde já, podendo inscrever-se qualquer ciclista seja com maquina de corrida ou de passeio³¹⁹.

Nesse sentido, a brincadeira, o lazer e a diversão não estava apenas no assistir, mas, sim, no ato de competição de disputas, que tem uma ambiguidade em seus participantes, porque alguns participavam apenas pelo entretenimento, pelo simples prazer da disputa do jogo, de estar participando da “Corrida de Sant’Ana”, como um ato lúdico. Por outro lado, tem a participação com especialização esportiva, como a comunidade denominava de “profissionais” na área. Como mostra a sequência da nota do jornal,

Participarão os mais renomados ciclistas do Paraná, entre os quais destacamos: ARY DE LIMA – um dos expoentes máximo do pedal araucariano, detentor de brilhantes espetaculares vitórias; RUBY KEIL um valor real que em dia vem se destacando e se tornando merecedor dos aplausos do publico; ORQUIS DOS SANTOS, campeão brasileiro de resistência³²⁰.

Domingos Ferreira da Cunha relembra das corridas, *“vinham atletas de fora, das cidades vizinhas, do Brasil inteiro, a gente ia pra ver, quando eles*

³¹⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 23 de julho de 1947.

³¹⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 13 de julho de 1939.

³¹⁹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1953.

³²⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1953

*passavam o povo todo batiam palmas”*³²¹. Assim percebemos que para muitos as provas esportivas, ou como o jornal denomina a “Festa esportiva”, um espetáculo, uma emoção em assistir uma peça de teatro.

E, era em forma de espetáculo que a festa encerrava; na praça ocorria a “Festa pirotécnica”, queima de fogos³²², pois o estampido, o barulho e o brilho transformavam a natureza, por alguns minutos iluminavam a escuridão da noite:

as 22horas, terá início a imponente festa pirotécnica, na praça da Catedral, com queima de fogos artificiais, destacando-se os seguintes: Cascata das Sete Quedas – Bonecos Ciclista – Roda Pistola – Girândola de Corôa – Painei de Sant’Ana, e mais uma infinidade de fogos.³²³

O espetáculo pirotécnico permitia a sensação ilusória de entrelaçamento e solidariedade entre os pobres e os ricos, afinal esse era um dos poucos momentos em que, juntos presenciavam e participavam de um evento. Domingos Ferreira da Cunha explica como eram esses fogos:

na noite de encerramento seu Alberto Emilio fazia a queima de fogos, ele era um artista, tinha um boneco montado numa bicicleta (andava pelo cordão) e aparecia a tela de Sant’Ana. O bonequinho dos fogos ficava na praça um pouco no lado onde hoje tem o obelisco de 150 de PG. Os fogos aconteciam uma 10h-11h da noite, assim segurava o povo nas barraquinhas³²⁴.

Com essas diversas atrações todos os participantes da festa, seja rico ou pobre podiam se divertir. Contudo, tinham as atrações que eram restritas a um determinado público, os mais abastados, essas eram realizadas em lugares nos quais a população só entraria se pagasse.

³²¹ CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit.

³²² Originário da China, o fogo de artifício chegou ao Brasil no século XVII e era, segundo Priore, “a alegria das romarias e das procissões”. PRIORE, Mary Del. Op. cit., p. 38.

³²³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1949

³²⁴ CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista**. Loc. Cit.

3.3.2 Uma festa para poucos

As atividades dos espaços particulares, clubes, cinemas, teatros, estádios e jôquei foram para as famílias abastadas um lugar de integração. Segundo Davis, assim, exprimiam com marcante intensidade as suas dimensões dos papéis sociais.³²⁵

Eram momentos propícios para a prática e representações culturais, que se expressavam em rituais, musicalidade, o sentir, o agir, maneiras de vestir, a moda, na etiqueta, nos comportamentos, na ideologia da classe dominante, em seus requintados simbolismos, carregados de valores hierárquicos.

Os bailes nos clubes³²⁶, evento era identificado como o ponto de encontro da família ponta-grossense. Assim o respeito, a cordialidade e as boas maneiras se faziam necessárias, pois o bom comportamento era uma condição para continuar no clube. Segundo Lavalle,

o clube é o lugar, por excelência, do convívio humano. É a célula da vida coletiva em sociedade e representa o plano das relações sociais, o papel da família nas relações pessoais. O Clube é um elemento de pessoas oriundas de diversas localidades com a sociedade adotiva³²⁷.

O “Clube Pontagrossense” foi o pioneiro, comenta Rita M. M. Machado, *“era tradicional, era a festividade oficial os Bailes de Sant’Ana”*³²⁸. O Clube fundado em 1897, cuja origem de seus fundadores está vinculada ao processo de formação da sociedade ponta-grossense, ou seja, os descendentes dos primeiros tropeiros da região e dos latifundiários. Por abrigar em sua sede associados que concentravam o poder político e econômico local – comércio-indústria-agricultura – esse clube ficou conhecido na cidade como “o clube das elites”.

No entanto, Floracy explica, *“a gente ia no Democrata, lá em Oficinas, minhas amigas achava que o Pontagrossense era muito fino, mas os outros clubes também foram fazendo os bailes em homenagem a Sant’Ana”*³²⁹.

³²⁵ DAVIS, Natalie Zemon. Op. cit., p. 87

³²⁶ Talia, Ponta-Grossense, Germânia, 13 de Maio, 7 de setembro, 15 de Novembro, Grêmio Palestra, União Síria PontaGrossense, Democrata e Dante Alighieri.

³²⁷ LAVALLE, Aída Mansani. Op. cit., p. 12.

³²⁸ MACHADO. Rita Maria Monteiro. **Entrevista**. Loc. Cit.

³²⁹ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

Era um evento aberto a toda sociedade ponta-grossense, fazendo parte da programação anual desses clubes sociais, que após definirem seus eventos, utilizavam-se do jornal para divulgá-lo e, também, para oficializar o convite aos moradores da cidade para que dele participassem, como traz registro nos jornais:

Notas Mundanas - Pelas Sociedades - Clube Pontagrossense

O tradicional Clube Pontagrossense, o quartel-general do escol social princezina, proporcionará a seus inúmeros associados uma esplendorosa reunião festiva, na noite de 25 do mez corrente, em homenagem a data consagrada a N.S.Sant'Ana, a padroeira da cidade. Consistirá a esplandecente noitada de um baile accentuadamente distinto, que será abrilhantado pelo magnífico "Jazz-Band Imperial".

Agradecemos o convite que nos foi enviado pela esforçada e distinta directoria da aristocrática sociedade da Praça Floriano Peixoto³³⁰.

Notas Mundanas - Pelas Sociedades - Clube Pontagrossense

Promete revestir-se dum brilhantismo extraordinário a soairé que se realizará Domingo próximo, dia 26, em commemoração a padroeira da cidade N.S.Sant'Ana.

A melhor da nossa sociedade espera anciosa essa grandiosa soairé que certamente ultrapassará em alegria e distinção³³¹.

A presença mais significativa nos bailes era de pessoas associadas aos clubes, embora estivessem à disposição convites para serem comprados por aqueles que não fizessem parte do quadro associativo.

Por meio das entrevistas, percebemos que pessoas de outras cidades que vinham a Ponta Grossa para dele participar, alguns a convite de parentes ou amigos, como também aqueles que não possuíam laços de amizade nem de parentesco rumavam à cidade.

Embora fosse um baile aberto à comunidade ponta-grossense, pode-se dizer que havia certa segregação quanto a sua participação. Um primeiro referencial a ser citado é o que podemos chamar de fronteira imaginária e, diz respeito principalmente àqueles que não faziam parte do rol dos associados do clube, pois em sua grande maioria eram os próprios sócios que participavam do baile, e já estavam acostumados àquele espaço social.

Outro dado que pode ser indicativo de exclusão para alguns é que o evento "O baile de Sant'Ana" era ponto culminante para o luxo ponta-grossense, a elegância era requisito da própria entrada para o baile,

³³⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 julho de 1935.

³³¹ Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 24 julho de 1937.

[...] noitada de elegância promete constituir-se em um acontecimento de notável expressão no mundanismo local, pois a ele se pretende dar um cunho de **maxima pompa** [...] para o mesmo **será exigido o traje a rigor**, não sendo permitida a entrada no Clube de pessoas que não estiverem **trajadas de acordo com as recomendações feitas** [...] para evitar dissabores na portaria, as diretorias comunicam que somente será permitida a entrada as pessoas que se apresentarem trajadas a rigor, sendo que, para cavalheiros, será tolerado o linho branco.³³² [sem grifo no original]

As mulheres preparavam seus vestidos requintados, até mesmo o comércio, se preparava para a festa com novidades e promoções, “a Casa Romano reduziu o preço de todos seus artigos, com novidades em fantasia, enfeites para vestidos de baile”³³³, “Para as Festas de Sant’Ana - A Casa Tango – oferece ao povo princesino o mais variado sortimento da praça por preços reduzidos”³³⁴



FIGURA 13 – Moça em traje de baile, década de 1940
Fonte: Acervo da Casa da Memória Paraná

O requinte não estava apenas nas roupas, também na presença de grandes nomes da música brasileira da época que vinham a Ponta Grossa para cantarem durante os bailes, tais como: “Luiz Gonzaga*, Francisco Alves**, Linda Batista*** e Ruy Rey****”³³⁵.

³³² Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 16 de julho de 1939.

³³³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 04 de julho de 1939

³³⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 01 de julho de 1950

* Luis Gonzaga (1912-1984), cantor e grande compositor popular, conhecido como Rei do Baião, Autêntico representante da cultura nordestina, manteve-se fiel às suas origens mesmo seguindo carreira musical no sul do Brasil. O gênero musical que o consagrou foi o baião. A canção

Os clubes como espaços de sociabilidades, além de proporcionarem os bailes, também faziam chás dançantes e festivais artísticos; *“num ambiente de requintada elegância e distinção, terão oportunidade de passar horas alegres e presentes, ouvindo musicas de artistas de renomados valores”*³³⁶; também aconteciam nas sedes *“grande churrascada, regada a bebida e com dansas ao ar livre”*³³⁷. Os “Chás Musicalizados”, principalmente na sede do Clube Germânia, que durante vários anos cedeu seu salão social, sem nenhum custo, para a realização do evento. Eles aconteciam numa tarde, entre os primeiros dias do mês de julho, quando se comprava um ingresso e tinha-se à disposição variados tipos de doces, bolos e guloseimas.

Já os festivais litero-musicais eram realizados no teatro Éden de propriedade do Sr. Pascoalino Provisiero, que *“poz o seu amplo teatro à disposição dos promotores da grandiosa festa para que nele fosse realizado um festival, todas as despesas por sua própria conta, a renda que reverteria em benefício da Festa”*.³³⁸

Os cinemas também contribuíram para as festividades *“Cine Império oferecerá, no próximo domingo, em duas sessões, às 19 e 21 horas, um espetáculo dedicado ao mundo católico de Ponta Grossa, com a projeção do filme “Maria Madalena”*.³³⁹

emblemática de sua carreira foi *Asa Branca*, que compôs em 1947, em parceria com o Humberto Teixeira. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br>, acessado em 01/08/2008.

** Francisco Alves (1898-1952), cantor e compositor, apelidado de Chico Viola, entre 1927-1930 gravou mais de duzentos discos, tornando-se um fenômeno popular. Até 1952 manteve um ritmo intenso de gravações e de sucessos com destaque para as parcerias com Mário Reis, Noel Rosa, Ary Barroso entre outros. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br>, acessado em 01/08/2008

*** Linda Batista (Florinda Grandino de Oliveira) 1919-1988, cantora que começou sua carreira acompanhando sua irmã Dircinha Batista ao violão durante suas apresentações. Em 1936, teve que substituir a irmã no programa de Francisco Alves na Rádio Cajuti, obtendo boa aceitação do público. Linda precisou de apenas um ano para se consagrar como cantora. Em 1937, foi a primeira cantora a ser eleita Rainha do Rádio, título que manteve por onze anos consecutivos. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br>, acessado em 01/08/2008.

**** Ruy Rey (Domingos Zeminian) – 1915-1995. O cantor e compositor, começou como crooner no conjunto dos Irmãos Cópia, em São Paulo. Foi contratado pela Rádio Tupi (SP) com a Orquestra de J. França. Em 1944, foi para o Rio de Janeiro, trabalhando como cantor da Rádio Nacional, após a aparição ao programa de Francisco Alves, conseguiu projetar seu nome. Mas foi em 1948, quando ele teve a idéia de formar a Ruy Rey e sua Orquestra, especialista em ritmos latinos, que sua carreira deslançou, teve sucesso com a marchinha carnavalesca, “A mulata é a tal”. O sucesso o animou a adaptar sua orquestra aos ritmos brasileiros, como o samba e a marchinha, durante o carnaval. Fora dessa época, cantava mais em espanhol. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br>, acessado em 01/08/2008.

³³⁵ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de julho de 1949.

³³⁶ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 29 de junho de 1938

³³⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 12 de julho de 1941

³³⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1940.

³³⁹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de julho de 1950.

No jóquei aconteceram tanto as cavalhadas, como festas campestres com diversas atrações, *“terá lugar empolgante torneio de cavalhadas no Jockey Clube, será por certo, o numero de maior attracção”*³⁴⁰, *“haverá no hipódromo de Uvaranas, linda e atraente festa campestre, com a banda do 13º RI, com sorteio de brindes, um bem montado restaurante e um mondo de surpresas”*³⁴¹.

As cavalhadas de origem Ibérica remonta a saga das Cruzadas, as guerras Santas, em que os Cristãos expulsavam os Mouros de seu território saindo vencedores. Eram disputadas entre doze cavaleiros de cada lado. Tal como explica o ritual Del Priore,

As reminiscências das justas e torneios de nobres cavaleiros, a que vieram somar-se a celebração dramatizada das lutas entre cristãos e mouros, com embaixadas, desafios e raptos de princesas constituindo exercícios de destreza militar na forma dos jogos e divertimentos. Até o século XVII foram entretenimentos de fidalgos. Batalhas fingidas, muitas vezes escondiam rivalidades verdadeiras. Era possível medir-se e provocar-se com insolência exacerbando ódios e violências. As correrias e cavalgadas deixavam aflorar a violência comumente domada por solidariedades que eram vividas no cotidiano³⁴².

As cavalhadas em Ponta Grossa foram substituídas pelas corridas de cavalos a partir de 1938, o jóquei aproveitava esse período festivo, utilizando-se do nome da Padroeira para chamar a atenção dos ponta-grossenses para as provas que seriam realizadas nesse dia especial, como explica Paulo Maluf: *“na parte social, tinha o GP de Sant’Ana, o Grande Prêmio Sant’Ana”*³⁴³.

Grandes corridas em Uvaranas

Serão realizadas 3ª f., o “GP Nossa Senhora Sant’Ana e o Clássico Sérgio Paes de Barros”

Contrariando o que havíamos noticiado em nossa última edição, a Comissão de Corridas do Jockey Clube Pontagrossense, deliberou transferir para 3ª f., as carreiras que deveriam realizar-se domingo. Medida acertada dos senhores comissários de corrida, porquanto, dia 26 é feriado municipal e ao que parece estarão livres da concorrência de qualquer modalidade esportiva, que possa desviar as atenções dos desportistas princesinos³⁴⁴.

Segundo o Estatuto do “Jockey Club Pontagrossense” tinha como objetivo *“promover o aprimoramento do cavalo puro sangue inglês, realizar competições*

³⁴⁰ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 22 de julho de 1937

³⁴¹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 06 de julho de 1948

³⁴² PRIORE, Mary Del. Op. cit., p. 25.

³⁴³ MALUF. Paulo. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁴⁴ Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 23 jul. 1954, p.3.

*hípicas, corridas e exposições, bem como reuniões de caráter social”*³⁴⁵. O público que freqüentava, pertencia em sua maioria às classes mais abastadas da sociedade local.

Outro evento esportivo, que fazia parte da programação festiva à padroeira, era realizado pela “Liga Ponta-Grossense de Futebol”. Proporcionavam festivais esportivos, no domingo da primeira quinzena de julho, com a colaboração de times associados à Liga Atlético Municipal (União, Olinda, Corinthians e Castelo) realizavam a partida principal, seguida por outras equipes formadas por pessoas que não estavam envolvidas com o esporte local, faziam a partida preliminar, era o time dos Gordos contra os Magros, que ganhou várias manchetes: “*O Magnífico Festival Futebolístico de Domingo no campo do Guarani em benefício da festa de Sant’Ana*”³⁴⁶; “*Intensa a expectativa em torno do magnífico festival em benefício da festa de Sant’Ana*”³⁴⁷, vários times disputaram o campeonato, teve partida até mesmo do clássico Operário x Guarani.³⁴⁸

Nesse contexto, após 1930, o futebol já tinha *status* de esporte de massa. Em Ponta Grossa estava em primeiro plano, a exemplo do que acontecia também no restante do país, pois era o esporte que mais atraía atenção da maioria dos pontagrossenses, pois:

Conforme inúmeros registros da época, aglomerava-se uma multidão apaixonada pelo esporte, composta pelas moças que aproveitavam os jogos para flertar com seus amados, por aqueles que não apresentavam qualidades suficientes para compor os esquadrões, mas contentavam-se em formar as primeiras torcidas organizadas do futebol, pelo povo de um modo geral que encontravam nos estádios um lugar para extravasar seus sentimentos³⁴⁹.

Até mesmo empresários da agro-indústria da cidade e região, criaram a “Exposição Agro-Industrial”, para expor seus produtos e, ao mesmo tempo, proporcionar momentos de lazer às pessoas que ali passavam, pois haviam músicas, barraquinhas com comidas e bebidas.

³⁴⁵ Apud. RUMBELSPERGER, Robson. In: CHAVES, Niltonci Batista (org). **Visões de Ponta Grossa. Cidade e Instituições**. Ponta Grossa: UEPG, v.3. 2004, p. 134.

³⁴⁶ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 13 de julho de 1939

³⁴⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1939

³⁴⁸ Sobre Operário x Guarani, cf. CHAVES, Niltonci Batista (org); CHAVES JR, Elio ; DITZEL, Carmencita de H. M.; JOHANSEN, Elizabeth . **Ope x Gua: um estado de espírito**. 2005. (Vídeo Documentário).

³⁴⁹ SILVA, Edson A. (org.); CHAVES, Niltonci B.; SACCELLI, Myriam J. **O povo faz história: Ponta Grossa 1920/1945**. Relatório de pesquisa. Ponta Grossa: UEPG, 1994, p. 345

Outra atração que ficava próxima às barraquinhas, mas daquelas ao redor da praça, era um parque de Diversões, que entre nossos entrevistados muitos fazem menção. Gabriel de Paula Machado comenta que *“o parque foi o Padre Paulo que trouxe, ele gostava de inovar, de fazer festa, era meu irmão”*³⁵⁰, Floracy Pansolin diz: *“tinha parque, tinha roda-gigante, tinha um outro que ia pra cima e pra baixo, mas não era alto, como os de hoje que dá até medo, o assoalho era de madeira, não me lembro mais o que tinha, mas a roda-gigante essa chamava atenção”*³⁵¹.

Divonsir dos Santos Rebonato explica: *“vários anos teve parque de diversão, no lado da igreja, roda gigante, eles davam uma parte para a igreja, começava dia ia até meia-noite, ia bastante gente”*³⁵². Luci A. P. Maliski comenta: *“no parque era cobrado uma taxa, mas pouca coisa, nas barraquinhas também era algo simbólico pra poder quem tem mais filhos aproveitar”*³⁵³.

Em uma das notas do jornal sintetiza esse valor dos divertimentos em comemoração a padroeira para a cidade

A delicadeza e a fé das comemorações religiosas manifesta-se de forma particular em nossa cidade neste julho de evocações, quando as festividades da padroeira **constituem o principal motivo da vida cidadina**. Nossa Senhora de **Sant’Ana é uma data tradicional na vida pontagrossense**. Suas festas constituem, mesmo, as mais solenes e mais entusiásticas de todas as que aqui têm lugar durante o período anual [...] a que toda a cidade assiste contrita e devotamente. Hoje, finalmente, chegando o 26 de julho, a cidade comemora a festa de Sant’Ana. Essa festa – **que perdeu parte do seu caráter de festa religiosa para se tornar festa da cidade** – atinge, assim, ao **seu apogeu**.³⁵⁴ [sem grifo no original]

Sentimento esse que fazia parte da vida do ponta-grossense, estava engendrado entre o sagrado e o profano, entre a devoção e a diversão, tal como afirma Souza: nas festas religiosas do catolicismo popular, não podemos observar de forma dicotômica, o entendimento implica considerá-los em conjunto ³⁵⁵.

Mesmo considerando como um todo, certos momentos da festa prevalece um pouco mais a diversão e em outros a devoção. Como vimos, os bailes, os torneios de futebol, as corridas no jóquei, que não tinham caráter religioso, apenas levavam o título “Sant’Ana”, como nosso entrevistado Paulo Maluf comenta: *“eles*

³⁵⁰ MACHADO. Gabriel de Paula. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁵¹ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁵² REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁵³ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁵⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1939.

³⁵⁵ SOUZA, João Carlos de. Op. Cit., p. 348.

aproveitavam a data de Sant'Ana", mas cumpriam seus objetivos, faziam com que a população obtivessem o divertimento através de "espetáculos".

Outro evento que ocorria nas festividades em prol da padroeira era as procissões, por um lado caracterizada como religiosa, por outro lado profana. Sendo o maior dos momentos que não conseguimos fazer essa separação entre sagrado e profano é a procissão.

3.4 ENTRE A DIVERSÃO E DEVOÇÃO: A PROCISSÃO

A procissão em honra a Sant'Ana fazia parte da programação da tarde do dia 26 de julho, *"o dia que era festa o dia inteiro"*³⁵⁶, variavam entre 15h, 16h, 17h, 18h30', quando os participantes se reuniam em frente à Catedral para a saída do cortejo. No Livro Tombo da Paróquia encontramos que era sempre preciso oficializar, por meio de portarias, a exemplo: *"licença para sair a procissão na festa da Padroeira Sant'Ana, pro. Nº 537/7/47"*³⁵⁷.

As procissões de Sant'Ana *"acompanhados por milhares de fieis sob hinos festivos* e sob acordes da afinada Banda Musical do 13º Regimento de Infantaria"*³⁵⁸, impressionavam pela sua exteriorização através da rica ornamentação do andor, das roupas que os religiosos utilizavam e da disposição das pessoas no cortejo, das crianças vestidas de anjos, juntamente com a banda do 13º RI que acompanhava; esse conjunto fazia com que a procissão fosse mais um evento de espetáculo, tal como definiu America Andrade da Cunha, *"a procissão era linda, muito bonita de ver, era como participar de um desfile"*³⁵⁹.

No andor, objeto simbólico mais importante da procissão, estava à imagem da Padroeira que seria levada no cortejo, cuja representação remete ao

³⁵⁶ MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁵⁷ **Livro Tombo n.º 03**, Paróquia Sant'Ana de Ponta Grossa, 26 de julho de 1947.

* O Hino principal era de Sant'Ana, a comissão de 1943 fez até mesmo lembrança da Festa com o hino, cf. Anexo 3, página 148.

³⁵⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 13 de julho de 1939

³⁵⁹ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

sagrado. Após ser devidamente preparado para a ocasião, ficava dentro da Igreja, esperando o momento apropriado para ser retirado, dando início à procissão.

Luci A. P. Maliski explicou mostrando uma foto (abaixo), como era esse andor,

[...] ele era um pequeno quadrado de madeira, cada ano tinha as pessoas que arrumavam, enfeitado de acordo de cada um, era colocada a imagem de madeira, a pequena, não aquela da Igreja, daí enfeitavam com rendas, fitas, tecidos e flores coloridas³⁶⁰.



FIGURA 14 – Andor de Senhora Sant'Ana, década de 1940
Fonte: Luci Angelina Pansolin Malinski

Cada ano ele recebia uma reforma em sua decoração, tecidos e flores novas e, para isso, contava também com patrocínios, como nos revelou o jornal, *“saí a procissão em honra a Senhora Sant'Ana em ‘artístico’ andor ornamentado pela Casa Santos”*³⁶¹.

A imagem como nossa entrevistada comenta que não era a mesma que ficava ao longo do ano no interior da Matriz, foi substituída em 1959 por aquela que ficava no interior da Igreja, essa mudança ficou registrada nos documentos eclesiásticos: *“Depois de tantos anos a célebre Sant'Ana desceu do altar-mor e percorreu as ruas de Ponta Grossa”*³⁶².

³⁶⁰ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁶¹ Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 25 julho de 1956.

³⁶² **Livro Tombo n.º 03**, Paróquia Sant'Ana de Ponta Grossa.

O cortejo percorria as principais ruas ao redor da catedral, “*Padre João Lux, Santos Dumont, 15 de novembro, Engenheiro Schamber e Praça Floriano Peixoto*, algumas vezes a procissão percorria também a Rua Vicente Machado”³⁶³, nos contou Gabriel de Paula Machado.

As subcomissões responsáveis pela procissão pediam que “*todos os católicos residentes nas ruas por onde passar a procissão, que ornamentem as fachadas de suas casas*”³⁶⁴. Com antecedência os noticiários dos jornais anunciavam o percurso daquele ano, a exemplo o ano de 1948, “*saída da Catedral – desce pela rua Padre Lux, percorre a rua 7 de setembro, depois Dr. Collares, Cel. Dulcídio, dobra a 15 de Novembro, volta a rua 7 de setembro, sobe a Padre Lux retornando à Catedral*”³⁶⁵. Segundo Domingos Ferreira da Cunha, “*tinha as casas onde passava a procissão que eles arrumavam altares, nas janelas colocavam flores, luzes*”, para que o cortejo se revestisse da máxima beleza.

A ordem não estava somente no trajeto, “*as procissões tinham uma ordem, no cortejo*”, pois mesmo sendo parte de uma festa, de um fenômeno da cultura popular, era um ritual hierárquico, visivelmente evidenciado na disposição dos fiéis no cortejo. Nesse sentido, Divonsir dos Santos Rebonato, faz a alusões referentes à disposição das pessoas no cortejo

na frente vinha o bispo que puxava a procissão com a reza e os cantos. Depois vinha o andor, que era carregado por algumas pessoas. Depois vinha às crianças vestidas de anjos, depois as autoridades da cidade, como prefeito, o Albary, as autoridades eram convidados de honra, juiz, comandante de quartel, vereadores, políticos de Curitiba, aí vinham as os movimentos, As Filhas de Maria, os Marianos, a Ordem Terceira, e por último o povo³⁶⁶.

Os pedidos das comissões estavam também para “*todas as famílias pontagrossenses, o envio de anjos para tornar parte da grandiosa procissão*”³⁶⁷. A presença de crianças vestidas de anjos era marcante. Segundo Priore, a participação dessas crianças nos rituais tem a mentalidade do sagrado, em que são expressões de “*puras, inocentes, imaculadas*” e, por essas qualidades, são ouvidas

³⁶³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 25 de julho de 1946.

³⁶⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 21 de julho de 1941. O enfeitar os domicílios, consta nas Cartas Régias desde o século XVI. PRIORE, Mary Del. Op. cit., p. 38

³⁶⁵ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1940.

³⁶⁶ REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁶⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 28 de julho de 1935.

por Deus, muitos mais do que os adultos, uma vez que elas encobrem os pecados “*dos grandes*” e que Deus jamais se voltaria contra elas.³⁶⁸

Elas ocupavam lugar de destaque na disposição das pessoas que participavam do ritual, pois ficavam próximos ao andor; era orgulho para suas famílias e uma diversão para elas. Sobre esse fato, nos revela Luci A. P. Maliski

eu fiz parte da procissão desde criança como anjo, tinha bastante criança tinha roupa na igreja mas até faltava, daí quando ia crescendo que a roupa não servia mais que deixava de ser, os anjos iam na frente com o andor as vezes tinha umas fitas daí a gente ia segurando, tudo isso era muito gostoso³⁶⁹.



FIGURA 15 – Procissão de Sant'Ana, década de 1930
Fonte: Acervo Museu Campos Gerais

Sobre estar em destaque, outra de nossas entrevistadas, relembra que além das crianças tinham as moças que representavam as virgens, destaca América Andrade da Cunha,

³⁶⁸ PRIORE, Mary Del. Op. cit., p. 73

³⁶⁹ MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

teve uma procissão que eu lembro, que chamou atenção, teve dois anjos eram moças de famílias abastadas, uma loira Valquiria vestida de azul, e a outra era Jaira foi a Miss Ponta Grossa, era morena de cor-de-rosa, era muito bonito de ver³⁷⁰.

Segundo Petruski, os integrantes das congregações religiosas levavam seus estandartes e bandeiras na procissão. Vestiam-se com túnicas, sobre as quais eram colocadas fitas coloridas, indicando o movimento religioso que cada indivíduo pertencia. Os representantes do Apostolado da Oração usavam o vermelho, Cruzada Eucarística, amarela; Filhas de Maria, branco; Marianos homens, azul; Damas da Caridade em conjunto com as Mães Cristãs roxo. As mulheres da congregação “Filhas de Maria” usavam véus sobre a cabeça durante todo o cortejo, as solteiras de cor branca e, as casadas de cor preta. Essa diversificação no conjunto da procissão, quanto à roupa e quanto às cores desse setor chamava a atenção do público expectador pelo destaque que proporcionavam.



FIGURA 16 – Procissão de Sant’Ana na Avenida Vicente Machado, década de 1940.
Fonte: Acervo da Casa da Memória Paraná

³⁷⁰ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

Após completar todo o percurso, a chegada do cortejo acontecia na Catedral, era marcada pela expectativa e emoção, sendo a imagem de Sant'Ana recebida com aplausos que se misturavam com o barulho da queima de fogos e com o badalar dos sinos da Igreja. Fogos eram estourados ao lado da Casa da Criança Sant'Ana, localizada ao lado direito da Catedral, ficando a cargo, durante vários anos sob patrocínio da Fábrica de Fogos Santo Antonio, do já citado Alberto José Emílio.

O ritual se encerrava quando a imagem era levada para o interior da Igreja, ainda em procissão. Muitos ficavam para fora, na rua ou na praça, devido o grande número de participantes. O jornal justifica: *“Houve gente que não poudesiquer penetrar no recinto da Catedral, tal a influencia do povo”*³⁷¹.

O número de participantes era muito grande, de acordo com os registros da paróquia, observa-se o crescimento do ano de 1944 com oito mil pessoas, para o ano de 1952 com 20 mil pessoas³⁷².

As procissões são mais uma das práticas, das quais percebemos a sobreposição das categorias sagradas e profanas, como também o envolvimento das pessoas na tentativa de fazer e vivenciar, com que fosse o mais perfeito possível para atingir com êxito a devoção e diversão.

³⁷¹ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1939.

³⁷² **Livro Tombo n.º 03**, Paróquia Sant'Ana de Ponta Grossa.

CAPÍTULO 4

FESTA “SACRO-PROFANA” X FESTA “SAGRADA”

4.1 AS TENTATIVAS DE UMA NOVA FESTA DE SANT’ANA

A “Festa de Santa’Ana” foi um espaço de sociabilidade dos diversos grupos sociais. Cujo limiar entre a devoção e a diversão, o sagrado e o profano se encontravam engendrados. Nesse caso, a conjugação no passado “foi”, se remete que, na atualidade a “Festa de Sant’na”, deixou de ser caracterizada como “*sacro-profana*” e, sim, uma festa “sagrada”³⁷³.

Essa mudança de característica ocorreu paulatinamente, sendo que as mudanças, ou seja, as transformações se evidenciaram no período do nosso recorte cronológico (1930-1965), houve uma representação das tensões entre o catolicismo popular e romanização, que foram fortes. Nessa conjuntura, a Igreja Católica, como já aludimos anteriormente, estava se posicionando contra os momentos profanos da festa. Todavia, compreendeu que a mesma era conhecida e reconhecida pelo pontagrossense, fazendo ora concessões, ora proibições, que podemos denominar de negociação.

Nessa mesma perspectiva gerada pela Igreja, Certeau³⁷⁴ coloca como o poder de criar procedimentos que jogassem com os mecanismos da prática vigente para que não se conformassem com os divertimentos e, ao mesmo tempo, alterá-los. Também implica “*maneiras de jogar*”, de desfazer o jogo dos participantes da festa, o espaço constituído por esses, ao caracterizar uma atividade sutil, tenaz e resistente do grupo que tem que se desembaraçar de uma rede de forças e representações estabelecidas.

Nesse caso, a rede de forças seria a nova ordem vigente pela Igreja e as representações estabelecidas seriam as práticas do catolicismo popular para com a “Festa de Sant’Ana”. Também temos a representação que a Igreja exerce sobre a sociedade e, principalmente, para os fiéis. Podemos dizer isso, pois, por meio dessa

³⁷³ Seguimos as características criadas pela antropóloga Rita Amaral, por nós já citada nessa dissertação.

³⁷⁴ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Loc. cit

representação, a “Festa de Sant’Ana” teve grandes mudanças, e percebemos por meio de nossos entrevistados que uma década além do período por nós estudado a festa foi extinta, isso no que se refere a parte social da festa, contemplando apenas dos momentos sagrados, tais como as missas, novenas e a procissão.

Nessa perspectiva, devemos compreender que a “representação” provém etimologicamente, da forma latina ‘repraesentare’ – fazer presente ou apresentar de novo. Fazer presente alguém ou alguma coisa ausente, inclusive uma ideia, por intermédio da presença de um objeto. Tal seria, por exemplo, o sentido da afirmação de que o Papa e os cardeais ‘representam’ Cristo e os Apóstolos.³⁷⁵

No início do século XX, os sociólogos Marcel Mauss e Émile Durkheim chamavam a atenção para esta construção de um “mundo paralelo de sinais que se colocava no lugar da realidade”, entre os povos primitivos que estudavam. Conceito apropriado pelos historiadores, as representações deram a chave para a análise desse fenômeno presente em todas as culturas ao longo do tempo: os homens elaboram ideias sobre o real, que se traduzem em imagens, discursos e práticas sociais que não só qualificam o mundo como orientam o olhar e a percepção sobre essa realidade.

Para Chartier, as representações são “as *práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo significar simbolicamente um estatuto e uma posição*”.³⁷⁶

Nessa medida, a representação do real, ou o imaginário é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo. O imaginário, esse sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens constroem através da história para dar significado às coisas, é sempre outro real, e não o seu contrário. O mundo, tal como o vemos, nos apropriamos e transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. Esse é o nosso “verdadeiro” mundo, mundo pelo qual vivemos, lutamos e morremos. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima, existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também sobre os sonhos, os desejos e os medos de cada

³⁷⁵ FALCON, Francisco J. C. História das idéias. In: CARDOSO, C. F. & VAIFAS, R. (org). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 347

³⁷⁶ CHARTIER, Roger. **A História Cultura** ..., Op. cit., p. 23

época, sobre o não tangível e o não-visível, mas que passa a existir e ter força de real para aqueles que o vivenciam.

Segundo Baczko, o imaginário refere-se a aspectos da vida social, onde as particularidades se manifestam em todos os seus agentes, representando a si mesmo, fornecendo respostas aos problemas cotidianos e regularizando a vida coletiva, ou seja, denotando uma identidade.³⁷⁷

A influência do imaginário provoca um simbolismo que reúne aspectos históricos e sociais na sociedade, modelando o comportamento individual e coletivo, Tem-se que essas influências estão baseadas no que se compreende como experiências e aspirações.

Sobre a concepção de imaginário pode-se verificar em Durand que o imaginário aproxima-se do sentido das ações humanas, quer elas sejam individuais ou coletivas, pois o imaginário tem seus alicerces sobre um objeto variável que agencia as imagens simbólicas e a capacidade de criar circunstâncias históricas que envolvem o ser humano.³⁷⁸

Porém, é em Castoriadis, que se torna evidente a relação entre imaginário e simbolismo, quando reflete sobre o fato de que o imaginário utiliza o simbólico para existir (função de representação de algo vago e secreto), e ainda evoca imagens frente a representações e relações de objetos não reais³⁷⁹.

Comportamentos e sistemas de valores das classes e até mesmo narrativas de acontecimentos, são influenciados diretamente por uma difusão de diferentes imaginários. Isso garante o que chamamos de dominação simbólica, pois o imaginário criado está vinculado a sistemas que perduram no tempo e no espaço, que são os mitos e as utopias.

Dessa forma, a representação presente no simbolismo da Igreja Católica, voltada no caso da cidade de Ponta Grossa, a pessoa de Dom Antonio, se encontra presente na falas dos nossos entrevistados: *“ele era um grande orador, fazia pastorais, os sermões era uma maravilha, ele era muito respeitado, piedoso,*

³⁷⁷ BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einauldi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, p. 309

³⁷⁸ DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Martins Fontes. São Paulo, 1997

³⁷⁹ CASTORIADES, Cornelius. **A Instituição Imaginaria da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 154

rigoroso”³⁸⁰; “era um bispo muito sério, ele queria as coisas todas rigorosas, o sermão era uma hora mais ou menos, não tinha microfone, mas ele falava bem para todo mundo ouvir”³⁸¹; “o bispo era pessoa de presença forte, todo mundo gostava dele”³⁸²; “ele era muito exigente, era um bispo culto, quando ele fazia as palestras ele era demorado e muito profundo”³⁸³

ele era muito fechado, era um homem fabuloso, - a catedral era de tabua corrida, ele vinha depois do sermão, percorria toda a nave e batia com aquele bastão – “vão para o inferno”, todo mundo morria de medo de ser condenado [risos], mas ele era extraordinário, um homem serio, justo, coração enorme.³⁸⁴

As representações que nossos entrevistados têm pelo prelado, nos permitem inferir que todas as mudanças referentes à festa, foram realizadas tão gradativamente que os participantes assimilando através desses sermões, tão citados, porém controlando de forma não brusca, pois se evidencia em cada etapa da festa.

Essa maneira não brusca de modificar a festa, que podemos entender como negociação, se deu por meio de três formas: nas comissões (festeiros e noveneiros), na parte social (profana) e, também, na parte religiosa (sagrada). Seguiremos para uma averiguação das mudanças ocorridas, sendo que a parte religiosa já foi apresentada no terceiro capítulo desta dissertação. Toda a parte religiosa obteve mudanças no início do episcopado.

4.1.1 Mudanças nas comissões

As mudanças se evidenciam, quando analisamos que o período que precede ao episcopado de Dom Antonio, as festividades giravam em torno de algumas pessoas que as organizavam, obtendo um total controle, desde o poder de determinação sobre formas de procedimento exercido por alguns festeiros sobre os

³⁸⁰ REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁸¹ SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁸² INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁸³ CUNHA. América Andrade da. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁸⁴ MALUF. Paulo Augustus. **Entrevista**. Loc. Cit.

outros, até os bens, ou seja, as formas de investimento de recursos na festa, de onde vinha e para onde ia o dinheiro arrecadado.

O bispo colocou as atividades desenvolvidas pelas comissões sob as vistas da Igreja, com a intenção de adequar a festa aos moldes do catolicismo romanizado. A partir de 1933, ao realizar as reuniões de preparação da festa “*na sacristia da nossa cathedral, reunião dos Festeiros e das Festeiras, bem como dos noveneiros*”³⁸⁵, fez com que as autoridades eclesiásticas pudessem observar os procedimentos preparatórios e decidissem sobre as questões financeiras. Nas palavras do jornal em 1935:

[...] a comissão organizadora dos festejos acaba de deliberar, **de acordo com as autoridades ecclesiasticas**, que o **produto liquido do grande leilão** de prendas, que se realizará dia 26, seja distribuído a instituições de caridade da cidade³⁸⁶. [sem grifo no original]

Instaurou ainda, a presença de uma autoridade eclesiástica na comissão da festa, pois isso garantiu ao prelado um maior controle das atividades,

[...] **Pe. Sebastião Carlos**, Vigário da Parochia de Sant’Anna e **presidente de honra da Comissão** de Festeiros.³⁸⁷ [sem grifo no original]

[...] A comissão organizadora das festas está **composta do vigário Sebastião Carlos**, Conrado Pereira Ramos, Terezio de Paula Xavier, Augusto Canto Júnior, Nicolau Bach, Vicente Frare e André Mulaski.³⁸⁸ [sem grifo no original]

O padre aceitava a festa e se incluía nela, dentro da sua posição eclesiástica que, em nome de uma proposta de inovações de tipo purificador da fé e de culto, propõe alternativas de participação mais religiosa e menos festiva. A foto a seguir, mostra a participação do Pe. Paulo Machado na comissão,

³⁸⁵ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1933.

³⁸⁶ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1935.

³⁸⁷ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 11 de junho de 1938.

³⁸⁸ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1939.



FIGURA 17 – Comissão da festa de Sant'Ana, do ano de 1946
Fonte: Acervo do Museu Campos Gerais

Essa mudança, na visão da Igreja, faria com que o vigário representante da hierarquia da Igreja na paróquia, exercesse além do poder espiritual, o poder decisório que, aos poucos, migrava para as suas mãos. Essa era uma das metas da romanização, retirar as organizações das mãos dos leigos e transferi-las para as da Igreja.

Como Beozzo explica a presença de autoridades eclesiásticas era pouca no catolicismo popular,

[...] O papel do padre era relativamente pouco importante assentada sobre instituições e lideranças leigas; rezadores, benzedores, imagens milagrosas e objetos protetores tinham poder suficiente para resolver quase todas as situações.³⁸⁹

Ao fazer com que o padre ganhasse lugar na comissão, Dom Antônio começou de forma sistemática a controlar a ritualização da festa, deixando-a mais “sagrada”.

Os padres foram agentes intermediários, que se situaram entre duas culturas, e que fez com que se operassem mudanças, ou seja, a reprodução da

³⁸⁹ BEOZZO, José Oscar (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina**: História da Igreja no Brasil. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes; Edições Paulinas, 1992, p. 112

versão e da ideologia da Igreja. Dirigiram mensagens aos fiéis, utilizando o espaço “festa” para a intervenção do catolicismo.

Segundo Brandão, tanto nas missas como em outros locais de atuação, os sacerdotes agem como representantes legítimos da Igreja institucionalizando as práticas religiosas da cidade e legitimando os valores da sua ordem social. Eles se consideram os possuidores dos meios e dos modos legítimos de manipulação local do sagrado no campo específico do religioso.³⁹⁰

No caso dos padres da diocese de Ponta Grossa, o “*se considerar possuidor*”, citado por Brandão, é evidente na fala do bispo que diz: “*são elles que com trabalhos incessantes e sacrificios só de Deus conhecidos espargem nos corações a bemdita sementeira e nos assim alliviam parte do enorme peso do múnus pastoral*”³⁹¹.

Ao dividir esse “*peso do múnus pastoral*”, o prelado ordena que esses padres se consagassem a corrigir erros, restaurassem a verdade, difundissem os preceitos evangélicos.³⁹²

Quando os sacerdotes e/ou bispo dizem coisas com autoridade para a população e, em nome desses, pública e oficialmente sancionam o dito, santificando-o e consagrando-o, o fazem existir como algo “digno” de existir. O dito passa a se incorporar na conformidade, na natureza das coisas e os indivíduos passam a vê-lo como algo natural.³⁹³

4.1.2 Mudanças na “parte social”

Na concepção de Dom Antonio era inaceitável uma festa repleta de “*magníficos*” e “*caprichosos*” programas que variaram entre diversas atrações. Para o bispo essas diversões eram um “*lodo fedido e nojento [...] que vae furtando o precioso tesouro da fé e da virtude para semear a descrença e propinar o vicio*”³⁹⁴. Era perceptível a não participação do bispo nesses momentos. Tal como comenta

³⁹⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo** ..., Op. cit., p. 124

³⁹¹ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Reino de Christo**. Op. cit., p. 33

³⁹² CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Doutrina christã**. Op. cit., p. 22

³⁹³ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Op. cit., p. 46.

³⁹⁴ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Reino de Christo**. Op. cit., pp., 15-16

Luci A. P. Maliski: *“ele participava só do lado espiritual, só dentro da Igreja”*³⁹⁵. Analizemos que ele, como figura representativa da romanização, não queria estar presente. Porém como observamos, ele colocou os vigários para “tomar conta” da festa. Assim, se reservando para a evangelização.

E como não aceitava que fizessem festas fora da Igreja, ele dizia: *“lamentamos e reprovamos os abusos com que nas igrejas se profanam as solemnidades religiosas [...] divertimentos mundanos ao lado da capella fazendo parte da festividade religiosa”*³⁹⁶.

Devemos levar em consideração que grande parte dos momentos de diversão era visto pela sociedade como espetáculos e, fogos de artifícios estavam presentes em vários desses, como: nas procissões, a apresentação pirotécnica, alvorada e nos jogos. Contudo, ele exortava a isso dizendo: *“não faz parte da vida chistã [...] solemnidades religiosas com foguetório em espectáculos”*³⁹⁷.

A luxosidade, os grandes requintes encontradas nos bailes também foram polêmicos para ele, *“o lucro de longos dias de trabalho lá se vai nas modas e no luxo das mulheres em vestidos finos”*³⁹⁸. Devido que muitas mulheres até mesmo traziam modistas de Curitiba para fazerem seus vestidos.

Os erros e vícios para ele estavam voltados a todos os atrativos da festa, pois esses rituais profanos eram ameaças; assim lutou pela legitimação do campo religioso, fez valer seu poder estabelecido e justificado.

Para isso exortou que era necessário *“privarmo-nos de tudo o que é pecaminoso ou que nos pode induzir ao pecado, pois devemos não só evitar a culpa, senão também o perigo de cair nela.”*³⁹⁹

Até mesmo fez uma metáfora para explicar aos féis a necessidade dessas mudanças,

A vide não dará uvas sazoadas, se antes não for inexoravelmente mutiladas pela poda. O domador de animais, para domestica-los usa sem piedade do freio, do chicote e das esporas. O médico, para curar e salvar o

³⁹⁵ MALISKI, Luci Angelina Pansolin. **Entrevista**. Loc. Cit.

³⁹⁶ CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Males gravíssimos**. Curitiba: Oficinas Graphicas da “A Cruzada”, 1941, p. 7

³⁹⁷ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Membros do Corpo Mystico**. Op. cit., p. 12

³⁹⁸ CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **O supérfluo aos pobres**. Op. cit., p. 9

³⁹⁹ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Morrer para viver**. Curitiba: Oficinas Graphicas da “A Cruzada”, 1944, p. 9

enfermo, não lhe poupa as dietas, os remédios amargos e, não raro, as dolorosas operações cirúrgicas.⁴⁰⁰

Sua intenção era salvar seus diocesanos do lodo dos prazeres para conduzi-los ao Reino de Deus, através do Evangelho. No entanto, suas práticas precisaram ser repletas de estratégias, pois a festa além de ter uma importância para a sociedade era fundamental para a Igreja.

4.2 FESTEJAR: LUCRAR E NEGOCIAR

Não devemos esquecer que, as festas religiosas no Brasil tiveram uma importância econômica após a Proclamação da República. A autonomia eclesiástica no país, com a separação Igreja-Estado trouxe preocupações, uma vez que a instituição perdera o apoio financeiro daquele. Desse modo, foram as festas religiosas que muitas vezes sustentaram as igrejas.

A Proclamação da República marcou o início de uma nova etapa na vida católica no Brasil, em virtude da clivagem entre Igreja-Estado, ou seja, a ruptura com o regime do padroado. O primeiro passo foi impor a noção de independência de ambos os poderes, tanto da Igreja com o espiritual, quanto do Estado com o temporal. E, principalmente, a Igreja com a questão econômica. Como afirma Lustosa:

Ao governo civil cumpre prover sobre o temporal dos Estados; a Igreja cabe a administração das coisas espirituais; e ela tem tanto mais direito de reivindicar esta sua independência na esfera espiritual, quanto é a primeira a manter e sustentar como inviolável a independência do governo na esfera temporal. O Estado deve pois, usando de reciprocidade, respeitar a liberdade da Igreja na administração dos negócios espirituais, e não ingerir-se por forma algumas deles.⁴⁰¹

A partir da separação do Estado, a hierarquia católica passou a ter sua independência financeira, pois, até então, devido o sistema de Padroado.

⁴⁰⁰ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Morrer para viver**. Op. cit., p. 13

⁴⁰¹ LUSTOSA apud AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 35, fasc. 139, p.p. 683-701, set. de 1975, p. 689

O regime de padroado fazia dos bispos funcionários públicos encarregados do culto religioso, dependentes do Governo Imperial de direito e de fato (pois dele dependiam para seu sustento e para a manutenção das atividades eclesásticas). Careciam até mesmo do apoio efetivo da Santa Sé, posto que as bulas papais dependiam do “placet” * imperial para ter valor legal, e nem sempre este era concedido ou só o era parcialmente.⁴⁰²

A construção dessa independência financeira, cuja as festas religiosas obtiveram uma grande representatividade, também refletiram na cidade de Ponta Grossa. Pois, foi através da “Festa de Sant’Ana”, principalmente, dos atrativos que a Igreja local obteve o seu sustento por muito anos. Para tanto, nesse ponto, é visível percebermos que a Igreja deveria “aceitar” a festa, como forma de negociação. Pois, o lucro no festar era um mal necessário, tal como o jornal mesmo explicava à população o destino desse dinheiro: *“Alias, cabe-nos explicar ao publico que todo o donativo em dinheiro, que vêm sendo arrecadado, se destina a nossa Catedral”*.⁴⁰³

O dinheiro coletado das festividades de Sant’Ana no decorrer dos anos, foram aplicadas em: reforma da Igreja, novo piso e teto, construção de torres, capela do Santíssimo, compra de órgão e pia batismal, entre as demais finalidades rotineiras, que mantinham a igreja durante o ano todo. Tal como explica a entrevistada: *“a festa sempre tinha a função de conseguir dinheiro para a reforma, mas nunca era o suficiente, iam guardando, mas era uma reforma muito cara, mas dava para manter uma pintura, manter a Casa Paroquial”*.⁴⁰⁴

As comissões exaltavam os pedidos para as participações na festa, pois nas diversas atividades que eram realizadas pelos patrocinadores, o dinheiro era revertido para a Igreja, *“não devemos de esquecer de contribuir, para a breve construção* da majestosa igreja que será de todos os pontagrossenses”*.⁴⁰⁵

No próprio discurso de Dom Antonio, aparece o pedido de colaboração: *“os favorecidos devem socorrer a pobreza em todas as suas formas e ser generosos para as obras do culto catholico, sempre que o pastor das almas estende a mão*

* *Placet* seria a ordem do governante para acatar ou não uma imposição ou lei católica advinda diretamente de Roma. Durante o período colonial o rei português dispõe desse direito e após a independência o imperador.

⁴⁰² OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular..., Op. cit., p. 132

⁴⁰³ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1940.

⁴⁰⁴ MALUF, Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

* O que se refere à construção, é a reforma da Igreja, que havia sido construída em 1906 e precisava de grandes reformas, durou certa de quinze anos, em 1953 foi reinaugurada a Igreja de Sant’Ana.

⁴⁰⁵ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1942.

para pedir"⁴⁰⁶. Relembremos que o "*pastor de almas*", o padre, era um dos membros das comissões, devido à ordem do prelado. Através da comissão o padre fazia o pedido, ou seja, estendia a mão.

Mesmo devido à formação romanizadora de não aceitar os rituais profanos de Sant'Ana e a compreensão de que a mesma era conhecida e reconhecida pela sociedade. Dom Antonio não tinha como negar que essa festa devido à dimensão sociocultural, era o sustento da igreja. Pois, como aludimos anteriormente, essa festa atraía a população tanto da cidade quanto da região e, também, devido à falta de outras atividades de entretenimento existente na cidade no decorrer do ano, os dez dias de festa gerava muito lucro à Igreja.

Porém, mesmo assim não deixou de demonstrar sua contrariedade,

[...] quantos divertimentos desbragados profanam [...]. Quantas diversões peccaminosas! Quantos encontros lúbricos! Quantos bailes que são saturnaes de licenciosidade! Quantos excessos na bebida! Quantos conflitos, por vezes, sangrentos!* Numa palavra, nesses dias que lhe são consagrados, é Deus, por uma paradoxal irrisão [...].⁴⁰⁷

O bispo fez uso do seu poder nas palavras delimitando o campo religioso, trazendo à baila a essência do projeto vigente da Igreja no referido momento. Bourdieu explica que no âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre religião/magia, sagrado/profano, manipulação legítima/manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural.

Nogueira & Catani, estudiosos da óptica bourdiana, revelam que Bourdieu analisa o capital cultural sob três formas: estado incorporado, estado objetivado e estado institucionalizado⁴⁰⁸.

Segundo os autores, no estado incorporado, Bourdieu afirma que a assimilação, "enraizamento", incorporação e durabilidade do capital cultural em um determinado sistema demandam tempo e somente podem ocorrer de forma pessoal, não podendo ser "externado", pois perderia a característica própria de capital cultural

⁴⁰⁶ CARTA PASTORAL, Dom Antônio Mazzarotto. **Reino de Cristo**. Op. cit., p. 26

* Sobre esses "*conflitos, por vezes, sangrentos*", que Dom Antonio comenta, procuramos vestígio entre os processos-crimes da 1ª Vara Criminal da Comarca de Ponta Grossa arquivados no Laboratório de História/UEPG, mas não encontramos referências às festividades de Sant'Ana.

⁴⁰⁷ CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Morrer para viver**. Op. cit., p. 6

⁴⁰⁸ NOGUEIRA, Maria Alice Nogueira; CATANI, Afrânio. (Orgs.) **Pierre Bourdieu**. Escritos em Educação. Petrópolis: Vozes, 1998.

da instituição. Já no estado objetivado, o capital cultural aparece na aquisição de bens culturais, através do capital econômico, sendo indispensável a "posse" do capital cultural incorporado, por possuir os mecanismos de apropriação e os "símbolos" necessários à identificação do mesmo. E, por último, o capital institucionalizado. Os autores discorrem que a "concretização" do mesmo ocorre na "propriedade cultural" dos diplomas e sua aquisição.

Nessa perspectiva, a Igreja também não deixou de criar estratégias para que a mesma obtivesse o seu sustento sem a necessidade desses divertimentos. Essas estratégias, na visão de Certeau, foram um processo de subversão, expresso não apenas pela rejeição direta ou modificação das normas vigentes, pois Dom Antonio aderiu às estratégias para *“usá-las para fins e em função de referências estranhos ao sistema do qual não podiam fugir”*⁴⁰⁹

Isso demonstra o poder de criar procedimentos que jogassem com os mecanismos da prática vigente para que não se conformassem com os divertimentos e, ao mesmo tempo, alterá-los. Assim, o prelado se transformou no precursor do renascimento do dízimo na Diocese, através da doutrinação na “Carta Pastoral”, de 1948.⁴¹⁰

Precursor porque, no Brasil o dízimo voltou a ser implantado⁴¹¹, através da CNBB após 1969, quando o sistema de pagamento de taxas pelos serviços prestados pela Igreja haviam sido consideradas *“pastoralmente inadequadas”*. Assim, o dízimo retornou, mas sem a estipulação de porcentagem da renda dos adeptos e, sim uma doação de compromisso de acordo com a sua possibilidade e disposição, uma proposta de participação do fiel na Igreja. Todavia, a maioria das paróquias não possuía essa prática implementada,⁴¹² tanto que no livro “Tombo da Paróquia Sant’Ana”, encontramos algo sobre o dízimo apenas no começo da década de 1970.

⁴⁰⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Op. cit., p. 39

⁴¹⁰ CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **O supérfluo aos pobres**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1948.

⁴¹¹ No Brasil durante o sistema de padroado o dízimo se transformou numa taxa/imposto criado pelo Estado, porém esse dinheiro era recolhido e administrado por ele. Com a separação, essa instituição que sustentava a Igreja, deixou de receber esse imposto, assim criou - emolumentos - taxas de serviços prestados (batizados, casamentos) para o sustento. Disponíveis em <http://www.cnbb.org.br>, acessado em 18/05/2008.

⁴¹² Dados sobre o dízimo, disponíveis em <http://www.cnbb.org.br>, acessado em 18/05/2008.

Dois pontos foram de grande valia para Dom Antonio na doutrinação sobre o dizimo, na referida Carta Pastoral. Primeiramente toda sua base doutrinária era voltada ao Evangelho e o dizimo é bíblico⁴¹³; segundo, foram os subsídios do “Primeiro Concílio Plenário Brasileiro”,⁴¹⁴ de 1939 que traziam uma nova ordem econômica, social e política sob a ótica dos princípios cristãos definidos pela Igreja. Visava reconduzir a sociedade aos valores morais e culturais do cristianismo católico e estabelecer o “Reino Social de Jesus Cristo” – ideal que orientou o pontificado de Pio XI e que, em terras brasileiras, teve como principal articulador o cardeal Dom Sebastião Leme.⁴¹⁵

O prelado com todos esses respaldos começou a doutrinação sobre o dizimo e explicou:

Desejamos, diocesanos muitos amados, que considereis atentamente a amizade que conquistamos entre os Santos de Deus, entre os santos de Deus, mediante as dádivas **destinadas à construção e conservação das igrejas** que lhes são dedicadas e **ao culto que lhes prestamos [...]** todos **são obrigados a contribuir com suas esmolas**, tanto para a **manutenção** dos Ministros do Altar, como para as **despesas** do culto sagrado e para a **construção dos templos** necessário para exercê-lo⁴¹⁶. [sem grifo no original]

A população teria a obrigação de ajudar financeiramente as necessidades da Igreja, não mais com intenções particulares, mas, sim, um doar puro e

⁴¹³ O Dízimo nas religiões Abraâmicas foi instituído na Lei de Moisés estipulado para manter os sacerdotes e a tribo de Levi, que mantinha o Tabernáculo e depois o Templo, já que eles não poderiam possuir herdades e territórios como as outras tribos. Também o dinheiro era usado para assistir os órfãos, viúvas e os pobres. Depois da destruição do Templo no ano 70 d.C. a classe sacerdotal e os sacrifícios foram dismantelados, assim os rabinos passaram a recomendar que os judeus contribuíssem em obras caritativas. Id.

⁴¹⁴ Realizado no Estado do Rio de Janeiro, com a presença de 104 bispos, coordenado pelo cardeal Dom Sebastião Leme, foi o terceiro arcebispo do Rio de Janeiro e o segundo cardeal brasileiro. Desde 1916, ao tomar posse da Arquidiocese de Olinda, elaborou as bases do movimento reformador, mediante famosa carta pastoral sobre a ignorância religiosa, de grande repercussão nos meios católicos. Foi transferido de Olinda para o Rio como bispo auxiliar do cardeal Arcoverde, com direito à sucessão. A atividade pastoral de D. Leme fundamentou-se em princípios tidos por eles como eternos: que todos os católicos passem a querer, pensar e obedecer, em sintonia com seu arcebispo. MARCHI, Euclides. O mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. Op.cit., pp. 59-60

⁴¹⁵ Cf. BEOZZO, José Oscar. "A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização". In. Boris Fausto (org.). **História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano**, tomo III. São Paulo: DIFEL, 1985. pp. 322-330; ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979, pp. 132-135

⁴¹⁶ CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **O supérfluo aos pobres**. Op. cit., p.p. 25-26

simplesmente para Deus, *“há de ser feita com a reta intenção de agradar a Deus e não por interesse, vaidade, inclinação natural ou outros fins humanos”*.⁴¹⁷

Isso implicou *“maneiras de jogar”*, de desfazer o jogo dos participantes da festa, o espaço constituído por esses, ao caracterizar uma atividade sutil, tenaz e resistente do grupo que tem que se desembaraçar de uma rede de forças e representações estabelecidas.⁴¹⁸ Ao mesmo tempo em que a população participava dos atrativos e colaboravam com a igreja, na visão do prelado não faziam uma pura doação, mas estava ligada aos *“erros, vícios e prazeres proibidos.”*

As estratégias discursivas de Dom Antonio, e em especial os efeitos retóricos que tinham a intenção de produzir uma fachada de objetividade, dependiam das relações de força simbólicas entre os campos e dos trunfos que a pertença a esses campos conferiam aos diferentes participantes. Em outras palavras, dependeriam dos interesses específicos e dos trunfos diferenciais que, nessa situação particular de luta simbólica pelo veredito neutro, eram garantidos pela posição nos sistemas de relação invisíveis que se estabelecem entre os diferentes campos em que eles participavam.⁴¹⁹

4.3 MAIORES TRANSFORMAÇÕES: RUMO AO FIM DA FESTA

A luta simbólica que Igreja Católica buscava vencer no tocante catolicismo popular, no caso específico da cidade de Ponta Grossa, representado pelo Dom Antonio, foi lenta e progressiva, pois as maiores alterações para transformar a festa nos moldes do catolicismo romanizado, ocorreram apenas no final da década de 1950. Como consta no “Livro Tombo”, a partir do ano de 1959, *“não houve mais aquela lista de festeis nos programas*, não houve mais barraquinhas na praça”*.⁴²⁰

⁴¹⁷ Ibid., p. 28

⁴¹⁸ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Op. cit., p. 99

⁴¹⁹ Ibid., p. 282

* “Lista de festeis nos programas” se referem a programação da parte social da festa, ou seja a parte profana.

⁴²⁰ Livro Tombo n.º 03, Paróquia Sant’Ana de Ponta Grossa, 26 de julho de 1959.

Não constam os detalhes sobre esse acontecimento, também não encontramos indícios nos periódicos locais, pois os únicos jornais impressos da cidade nesse período eram o “Diário dos Campos” e “Jornal da Manhã”, sendo que os anos de 1958 a 1963, não existem catalogados em acervos que possuem a salvaguarda desses periódicos, tanto na “Casa da Memória” como no “Museu Campos Gerais”.

Desse modo, a única notícia que tivemos desses anos foram através de panfletos da propaganda da festa e no “Livro Tombo” paroquial, que traz poucas informações. Aventamos a possibilidade de que essas notícias estariam registradas no suposto “Livro Festa”, pois em muitas páginas do “Livro Tombo” aparecem no rodapé, que melhores informações seriam encontradas naquele que, ao que parece, perdeu-se.

Talvez essas lacunas pudessem ser preenchidas com a análise dos dados dos periódicos e/ou do “Livro Festa”. Assim é plausível dizermos que há possibilidades de também ter ocorrido além de interferências do bispo, alterações socioculturais como forma do que Certeau chama de “táticas” por parte da população. O que seria um procedimento de subversão para transformar os procedimentos que controlavam as práticas, que foram as “estratégias”, de Dom Antonio⁴²¹, principalmente, devido ao rompimento das festividades ao lado da Catedral e do programa dos festejos, a partir de 1959.

Quando temos o retorno dos periódicos em 1964, não encontramos muitas coisas. Entretanto, existe uma queda do número de noticiários, os poucos que apareciam eram textos curtos e não mais aqueles longos de primeira página.

As transformações aconteceram a partir das relações estabelecidas pela própria Igreja entre Bispo – padre – fiel, que se expressam na dimensão denominada por Oliveira como “*autoridade e obediência*”⁴²². Desse modo, o bispo, que é o maior representante da Igreja na diocese, tem autoridade sobre o padre, e esse sobre os fiéis. Consequentemente a autoridade se exerce na obediência, que o fiel tem com o padre e esse com o bispo.⁴²³

A meta do bispo era controlar, dominar e deter as práticas profanas do catolicismo popular e adaptar a devoção ponta-grossense aos “novos tempos”.

⁴²¹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Op. cit., p. 59

⁴²² OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Autoridade e Participação**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 53

⁴²³ Ibid., p.p. 53-58.

Destarte, fez uso do que Chartier denomina de “*aculturação*”⁴²⁴, pois o termo pode ser definido como a imposição de um novo sistema de representação que deve anular e fazer desaparecer crenças e condutas antigas. Assim, tais mudanças fizeram com que a festa ganhasse um novo significado.

As “táticas” que aventamos acima, ter existido, segue pela lógica da existência de outras festas. Pois, ao pesquisar os jornais locais, percebemos a existência de outras festas religiosas na cidade, o que despertou o interesse em investigar suas peculiaridades.

Nas entrevistas realizadas, além de explorar questões relacionadas à “Festa de Sant’Ana”, foram realizadas algumas perguntas em relação às demais festas religiosas que aconteceram em Ponta Grossa.

Algumas festas foram citadas pelos nossos entrevistados, fato que se justifica na fala de Maria Marli M. Indizeichak, “*antes tudo era só na Igreja de Sant’Ana, depois não. Foram surgindo muitas Igrejas, Católicas mesmo. Lá para baixo onde eu morava fizeram São Judas Tadeu, e depois foram fazendo mais.*”⁴²⁵

Devido essa procedência levantada, fizemos um levantamento de quantas e quais paróquias surgiram na cidade, no período de 1930-1965. Encontramos oito novas paróquias, entre elas: 1934 – São José (Bairro Orfãs), 1942 – Rosário (Centro) e Santa Terezinha do Menino Jesus (Bairro de Oficinas), 1954 – São Judas Tadeu (Bairro de Olarias), 1955 – Imaculada Conceição (Bairro de Uvaranas), 1959 – Espírito Santo (Bairro Colônia Dona Luiza), 1962 – São Sebastião (Bairro Nova Rússia) e 1965 – Santa Rita de Cássia (Bairro da Ronda).

Podemos, assim, dizer que houve um deslocamento do catolicismo popular até então voltado ao centro da cidade – Catedral de Sant’Ana, por muito tempo única Igreja na cidade, para a periferia urbana. E dentro do estudo sobre catolicismo popular é perceptível, que o fortalecimento desse é maior nas zonas rurais e na periferia na zona urbana. Percebemos que a sociedade ponta-grossense não deixou de comungar do catolicismo popular, com grande devoção a santos, festas. Ou seja, uma das hipóteses do enfraquecimento da “Festa de Sant’Ana”, seria a busca de outras festas, em outros lugares.

⁴²⁴ CHARTIER. Roger. **Cultura Escrita, Literatura e História**: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antônio Saborit. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: ARTMED, 2001, p.115

⁴²⁵ INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista**. Loc. Cit.

Outras hipóteses também surgiram, para a compreensão das mudanças do modo de festejar a padroeira da cidade. Pois, mudanças essas, que nossos entrevistados perceberam e se lamentaram: *“a festa com o tempo foi diminuindo, cada padre diminuía um pouco, agora é só um churrasco e três dias de novenas”*⁴²⁶. *“Acabaram com tudo, porque agora não tem mais, eu nem vou mais, perdeu a tradição”*⁴²⁷. *“Era algo muito importante não podia ter caído”*⁴²⁸.

Porém, devemos considerar fatos, nossos entrevistados levantaram alguns “porquês” não se tem mais a festa,

Foi por causa do Vaticano II, tem que considerar que as mudanças foram após o Vaticano II, que trouxe as transformações litúrgicas, mas as **mudanças foram aos poucos** – mas o povo não participava muito naquele momento já [se refere ao início da década de 1970]⁴²⁹ [sem grifo no original]

Eu não quero condenar o Vaticano II. Faltou mesmo a participação do povo, na época [se refere à década de 1940/50] os sacerdotes se empenhavam, nossa, eram criativos. E depois tudo foi mudando, tem até uma lenda urbana, que os **paroquianos da catedral não participavam na paróquia da catedral vão para o Rosário, vão para as outras**, participam muito pouco. E em termos de território, a paróquia de Sant’Ana, a catedral é a menor de todas, em número de fiéis.⁴³⁰ [sem grifo no original]

O povo **não tem mais vontade de ajudar** a Igreja, as pessoas que participavam naquela época estão velhas, igual eu. E também antes todo mundo morava perto, agora tudo é longe. **A cidade cresceu, o povo começou a participar perto das suas casas.**⁴³¹ [sem grifo no original]

Nesse sentido, percebemos que, primeiramente, a transformação do espaço físico-geográfico da cidade, com o surgimento de novos bairros, conseqüentemente, novas paróquias, novas devoções, novas festas. Os aspectos culturais ligados à religiosidade foram alterados por essas transformações de cunho econômico, político e cultural.

Uma nova realidade cultural foi sendo construída, pois as velhas formas de sociabilidade modificaram-se, fazendo com que a “Festa da Padroeira”, que, até então, era um dos poucos momentos de convívio social, pouco a pouco deixasse de sê-lo. O tradicional hábito de frequentar a festa da igreja foi se perdendo devido a

⁴²⁶ MALUF. Paulo Augustus. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴²⁷ REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴²⁸ SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴²⁹ MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴³⁰ MALUF. Paulo Augustus. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴³¹ PANSOLIN. Floracy. **Entrevista**. Loc. Cit.

outras formas de entretenimento, o que acaba contribuindo para que determinadas práticas sociais sejam desprestigiadas.

Não podemos deixar de perceber que a “Festa de Sant’Ana”, fez e faz parte do calendário litúrgico. Com isso permaneceu a parte sagrada da festa, com missas, e um tríduo que substituiu as novenas. Sendo que em alguns dos anos também é realizado um almoço de confraternização⁴³².

Trabalhamos sob a perspectiva da instigante frase do nosso entrevistado Gabriel de Paula Machado, *“mas nunca podemos comparar os tempos, a estrutura era diferente, não podemos nos questionar se melhoramos ou pioramos, e sim perceber: era diferente!”*⁴³³

Percebemos que, mesmo dentro de um período de gradual mudança, a festa nas palavras do jornal *“perdeu parte do seu caráter de festa religiosa para se tornar festa da cidade, atinge assim, ao seu apogeu”*⁴³⁴. Esse apogeu estava tanto ligado nos momentos de devoção, quanto nos de diversão.

Nesta pesquisa, percebemos quais os tipos de experiência e de sociabilidades vividas e criadas, bem como foram vividas por diferentes sujeitos históricos.

⁴³² Cf. anexo 4, p. 149 – Programação da Festa de Sant’Ana 2010.

⁴³³ MACHADO. Gabriel de Paula. **Entrevista**. Loc. Cit.

⁴³⁴ Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 julho de 1939.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja Católica no Brasil com o seu projeto de romanização, objetivou restaurar o prestígio da instituição e a ortodoxia dos fiéis e, principalmente colocar as crenças e as práticas religiosas nos moldes da fé católica apostólica e romana. Entretanto, diante de quaisquer manifestações religiosas que saíssem da esfera consagrada pelo catolicismo romanizado, a Igreja reivindicaria a competência de aceitá-las, tolerá-las ou aboli-las.⁴³⁵

Percebemos, através das fontes analisadas, cartas pastorais, jornais, panfletos, Livro Tombo, e onze entrevistados, que este processo, é móvel e os caminhos se cruzam em quase todos os momentos dessa manifestação popular de Ponta Grossa, a Festa de Sant'Ana, padroeira da cidade.

Como resultados dessa pesquisa, defendemos a idéia de que era pouco plausível para o maior representante da Igreja naquela comunidade, Dom Antônio Mazzarotto, aceitar ou abolir de maneira explícita as manifestações de cunho popular.

Na medida em que aceitasse o catolicismo popular em sua plenitude, estaria assumindo uma postura contrária à sua formação eclesiástica e ao modelo de Igreja desejado pela instituição. Porém, se a sua postura fosse a de não aceitar as práticas oriundas da população e/ou caso houvesse uma proibição explícita das práticas de religiosidade popular, como a procissão, as barraquinhas, os bailes, os fogos de artifícios entre outras atividades consideradas profanas pela Igreja naquele momento, possivelmente perderia uma grande parcela de seus fiéis. É importante ressaltar também que essas festividades supriam de forma quase integral as necessidades financeiras da Igreja.

Essa festa devocional em honra a Ana, mãe de Maria e avó de Jesus, com forte representatividade para os ponta-grossenses, permeava toda a sociedade local e já era comemorada desde a primeira metade do século XIX, consistindo na maior celebração religiosa da região.

⁴³⁵ CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 73

Desse modo, pressupomos que coube ao bispo na década de 1930, a primeira de seu episcopado, apenas tolerar tais práticas, como percebemos que ele “aceitou” essas manifestações, buscando sempre uma forma de negociação, mas buscou sempre que possíveis modificações, ou seja, adequá-las aos moldes do catolicismo romanizado.

Além disso, evidenciamos que houve uma constante negociação e adaptação do chamado catolicismo popular em contado com os ideais reformadores.

E o grande índice de pessoas nas festividades propiciou ao prelado, realizar de forma mais ampla uma doutrinação, pois a população estava concentrada, o que possibilitou instruí-la, catequizá-la, administrar-lhe os sacramentos.

Compreendemos que o bispo era investido de um poder simbólico, que assim fez uso de práticas discursivas para controlar os rituais profanos, deste modo podemos dizer que ao longo de seu episcopado usou estratégias, pois, precisou pensar, planejar e articular formas para uma transformação no que já era estabelecido.

Porém, aos poucos, a presença do prelado influenciou a população católica, no que tange às suas práticas do catolicismo popular. No decorrer dos últimos anos como bispo da comunidade entre 1960-1965, influenciou fortes mudanças na sensibilidade religiosa; aboliu as barraquinhas, as listas de programação da parte social (rituais profanos), ressignificando a festa, da qual fazia parte da cultura popular ponta-grossense.

Como observamos, aconteceram as três etapas, ou seja, primeiramente o bispo aceitou, depois tolerou e por fim aboliu grande parte da festa.

Entretanto, por meio da análise das fontes elencadas, foi possível detectar as transformações culturais da festa religiosa mais prestigiosa da cidade de Ponta Grossa, que permeou a cultura popular por mais de um século, pertencendo mais ao povo que à Igreja, e passou por um processo de aculturação, tornando-se mais da Igreja que do povo.

FONTES

ENTREVISTAS

CUNHA. América Andrade da. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 08 de janeiro de 2010

CUNHA. Domingos Ferreira da Cunha. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 08 de janeiro de 2010

INDIZEICHAK. Maria Marli Motta. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 25 de fevereiro de 2009

MACHADO. Gabriel de Paula. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 05 de janeiro de 2010

MACHADO. Rita Maria Monteiro. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 05 de janeiro de 2010

MALISKI. Luci Angelina Pansolin. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 12 de janeiro de 2010

MALUF. Francisca Isabel de Oliveira. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 06 de janeiro de 2010

MALUF. Paulo Augustus. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 06 de janeiro de 2010

PANSOLIN. Floracy. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 12 de janeiro de 2010.

REBONATO. Divonsir dos Santos. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 11 de janeiro de 2010.

SILVA. Alice Boaventura da. **Entrevista.** Concedida a Denise Pereira, em 04 de janeiro de 2010

JORNAIS

Jornal **da Manhã**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1956.

Jornal **da Manhã**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1956.

Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de julho de 1916.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1917.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1933.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1934.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1935.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 28 de julho de 1935.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1936.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 02 de agosto de 1936.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de fevereiro de 1937.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 21 de julho de 1937.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 22 de julho de 1937.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 19 de junho de 1938.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 29 de junho de 1938.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 11 de julho de 1938.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 04 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 16 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 13 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1939.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1940.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1941.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 12 de julho de 1941.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1942.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 07 de julho de 1943.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 09 de julho de 1943.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 11 de julho de 1944.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 14 de julho de 1944.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 28 de julho de 1944.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 de julho de 1946.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 25 de julho de 1946.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 23 de julho de 1947.
Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 06 de julho de 1948.

Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1948.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de julho de 1949.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1949.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 01 de julho de 1950.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 15 de julho de 1950.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1950.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 20 de julho de 1951.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 23 de julho de 1951.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1953.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1955.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 19 de julho de 1956.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 26 de julho de 1956.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 10 de julho de 1965.
 Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 18 de julho de 1965.
 Jornal **do Paraná**, Curitiba, 26 de julho de 1946.
 Jornal **O Progresso**, Ponta Grossa, 16 de julho de 1912.
 Jornal **O Progresso**, Ponta Grossa, 20 de junho de 1912.

DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Arca de Salvação**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1933.
 CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Doutrina christã**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1931.
 CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Males gravíssimos**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1941.
 CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Membros do corpo mystico**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1939.
 CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **Morrer para viver**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1944.

CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **O Reino de Christo**. Roma: Tip. Consorzio Nazionale de Emigrazione e Lavoro, 1930.

CARTA PASTORAL. Dom Antônio Mazzarotto. **O supérfluo aos pobres**. Curitiba: Oficinas Graphics da “A Cruzada”, 1948.

CARTA PASTORAL. Dom José de Camargo Barros. **Saudando aos diocesanos no dia de sua sagração**. Roma, 1894.

Livro Tombo n.º 03, Paróquia Sant’Ana de Ponta Grossa.

OBRAS

LOPES, José Carlos Veiga. **Origens do Povoamento de Ponta Grossa**. Curitiba: Cidade Clima, 2000.

VITOR, Nestor. **A Terra do Futuro**. (Impressões sobre o Paraná). Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1996.

LEHMANN, João Baptista. **Na luz perpétua**: leituras religiosas da vida dos Santos de Deus, para todos os dias do anno, apresentadas ao povo christão. Juiz de Fora: Lar Catholico, 1935

FEDALTO, Pedro. **A arquidiocese de Curitiba na sua história**. Curitiba, 1958.

GUIMARÃES, Albary. **10 Anos de Governo**. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal, 1944.

HENKE, Leonardo. **Revista Vida Princesina**. Curitiba, ano XVI, n. 63, abril-maio de 1954

PANFLETOS

Panfletos dos anos, de: 1933, 1940, 1956 e 1958

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)** Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1999.
- ALVES, Paulo. Experiência de investigação: pressupostos e estratégias do historiar no trabalho com as fontes. In: **Fontes Históricas: abordagem e método**. Assis: UNESP, 1996.
- AMARAL, Rita de Cássia do. **Festa à Brasileira**. Significado do festejar, no país que “não é sério”. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/USP, São Paulo, 1998.
- AMARAL, Rita de Cássia do. **Povo-de-santo, Povo-de-festa**. Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/USP, São Paulo, 1992.
- AMARAL, Rita de Cássia do. Festas, Festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre o festejar no Brasil. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/AnaisIIColoquioFestaseSociabilidades2008UFRN-RitaAmaral.pdf>, acessado em dezembro de 2008.
- ARANTES, Antônio. **O que é cultura popular?**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986, p
- AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 35, fasc. 139, pp. 683-701, set. de 1975.
- AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 95-130, março de 1976, p. 117
- AZZI, Riolando. O movimento Brasileiro de Reforma Católica durante o século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 34, fasc. 135, pp. 646-662, set. de 1974, p. 648.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einauldi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- BAKHTIN, Mikail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC, 1987.

- BALHANA, Carlos Alberto. **Idéias em Confronto**. Curitiba: Grafipar, 1981, p. 10
- BALHANA, Altiva P. et al., **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. **Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BEOZZO, José Oscar (coord.). **História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil**. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes; Edições Paulinas, 1992.
- BEOZZO, José Oscar. "A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização". In. Boris Fausto (org.). **História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano**, tomo III. São Paulo: DIFEL, 1985.
- BERGER, Peter. **O rumor dos anjos: sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Berthand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 167
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: Cia. De Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Religiosidade popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 45
- BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa, Ed. 70, 1988
- CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983,
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2000.
- CARMO, Gonçalo Cassins Morais do; SALOMÃO, Alexandre França. **Lazer e Religião: algumas aproximações**. In: Anais IX Simpósio Processo Civilizador. Disponível em: http://www.uel.br/grupoestudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/mesa_debates/art14.pdf

- CASTORIADES, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. São Paulo: Papyrus, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994,
- CESAR. Waldo. O que é popular no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 5-18, março de 1976.
- CHAMMA. Guísela et al. **Ponta Grossa**. Edição Histórica. Curitiba: Requião & Cia. Ltda. 1975.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. Cultura Popular: revisando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 16, pp. 179-192, 1995.
- CHARTIER. Roger. **Cultura Escrita, Literatura e História**: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antônio Saborit. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: ARTMED, 2001, p.115
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CHAVES, Niltonci B. (org.). **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: UEPG, v. 1, 2001.
- CHAVES, Niltonci Batista (org); CHAVES JR, Elio ; DITZEL, Carmencita de H. M.; JOHANSEN, Elizabeth . **Ope x Gua**: um estado de espírito. 2005. (Vídeo Documentário).
- COMBLIM, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, v. 26, n. 3
- COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 28, fasc. 1, pp. 46-73, março 1968, p. 48.
- CONTI, Dom Servílio. **O Santo do dia**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- DE ANGELIS, Bruno Luiz Domingues. et al. **Praças: História, Usos e Funções**. Editora da Universidade de Maringá - Fundamentum (15), 2005.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: brasiliense, 2000.

- DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DIOCESE DE PONTA GROSSA – **Cinqüentenário (1926-1976)**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.
- DITZEL, Carmencita de Holleben M. **Manifestações Autoritárias**. O integralismo nos Campos Gerais. Florianópolis: UFSC, 2004 – Tese (Doutorado em História).
- DUMAZEDIER, Joffre. **Lazer e cultura popular**. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 19
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Martins Fontes. São Paulo, 1997
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC/ Tempo Brasileiro,
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Memória e Sociedade, 1992.
- FALCON, Francisco J. C. História das idéias. In: CARDOSO, C. F. & VAIFAS, R. (org). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- GAETA, Maria Ap. Junqueira Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 17, n. 34, pp. 183-202, 1997.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. Morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p.179.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes** - o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- GUTIERREZ, Gustavo. **Lazer e prazer: questões metodológicas e alternativas políticas**. Campinas – SP: Autores Associados, 2001.
- GUTIERREZ, Gustavo Luis. Subsídios teóricos do conceito cultura para entender o lazer e suas políticas públicas. In: **Revista Conexões**. v. 2, n.1, 2004, disponível em: <http://www.fef.unicamp.br/publicacoes/conexoes/v2n1/ArtigoMarcos.pdf>
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004

- HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 2000
- LOPES, José Carlos Veiga. **Origens do Povoamento de Ponta Grossa**. Curitiba: Cidade Clima, 2000.
- MARCELLINO, Nelson C. **Estudos do lazer uma introdução**. Campinas: Autores Associados, 2000.
- MARCELLINO, Nelson Carvalho. **Estudos do Lazer**: uma introdução. Campinas: Autores Associados, 2002, p. 96.
- MARCHI, Euclides. O mito do Brasil Católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **Revista História: Questão e Debate**. Curitiba: UFPR, n. 28, pp. 55-75, 1998
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1994.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.
- NOGUEIRA, Maria Alice Nogueira; CATANI, Afrânio. (Orgs.) **Pierre Bourdieu**. Escritos em Educação. Petrópolis: Vozes, 1998.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Autoridade e Participação**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 36, fasc. 141, pp. 131-141, março de 1976.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Religiosidade popular na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 32, fasc. 136, pp. 342-368, março de 1972, p. 355
- ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ORTIZ, Renato. **Cultura popular**: românticos e folcloristas. São Paulo: Olho d'Água, 1992.
- PEREIRA, Denise. **"Os festejos de Sant'Ana: reafirmação de fé religiosa para Ponta Grossa"** (1930-1965). Ponta Grossa: UEPG, 2008 – Monografia (Especialização História, Arte e Cultura).
- PEREIRA, Denise. **Um bispo romanizador dentro de uma festa popular**: Dom Antônio Mazzarotto e a festa de Sant'Ana em Ponta Grossa - 1930-1965. Ponta Grossa: UEPG, 2006 – Monografia (Graduação em História);
- PEREZ, Léa. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002.

- PEREZ, Léa. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida: significado e imagem**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PESAVENTO, Sandra Jatthy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, fev., 1997.
- PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.) **A escrita da história - novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992,
- PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.
- RUMBELSPERGER, Robson. In: CHAVES, Niltonci Batista (org). **Visões de Ponta Grossa. Cidade e Instituições**. Ponta Grossa: UEPG, v.3. 2004.
- SACRAMENTO. Kleber Adão do. **Devoções e diversões em São João Del-Rei: um estudo sobre as festas do Bom Jesus de Matosinhos 1884-1924**. Campinas: UNICAMP, 2001 (Tese – Doutorado em Educação Física)
- SCHNEIDER, Marcos. Milagre e modernidade: alguns apontamentos. **Revista Cultura Vozes**, ano 90, n. 6, nov./dez., pp. 25-32, 1996.
- SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, 1997, p. 29
- SERPA. Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.
- SILVA, Edson A. (org.); CHAVES, Niltonci B.; SACCHELLI, Myriam J. **O povo faz história: Ponta Grossa 1920/1945**. Relatório de pesquisa. Ponta Grossa: UEPG, 1994, p. 345
- SILVA. Maria Manuela Ramos de Souza e. **A historiografia descobre a “festa”**. In: Revista Hêlade. 2000, p. 38-52.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Revista Estudos Históricos**. São Paulo, v. 5, n. 9, 1992.

SOPELSA, Renata. **Aquerenciados em um novo rincão**: migrantes e o culto às tradições gaúchas na cidade de Ponta Grossa – 1958-1968. Curitiba: UFPR, 2005 – Dissertação (Mestrado em História).

STREMEL, Marion Regina. **Anos de glória**: a festa de Sant'Ana em Ponta Grossa, 1930-1950. Dissertação de Mestrado em História, UNESP, Assis – SP, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TINHORÃO, José Ramos Tinhorão. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000

TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. **Clotildes ou Marias**: mulheres de Curitiba na Primeira República. São Paulo: USP (Doutorado em História), 1992.

VALLE, Edênio. **Religiosidade popular**: evangelização e vida religiosa. Petrópolis: Vozes, 1975.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VÍTOR, Nestor. **A Terra do Futuro**. (Impressões sobre o Paraná). Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1996.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEBER, Franz. Celebrar a vida – a cultura da festa nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**: significado e imagem. Petrópolis: Vozes, 2002.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX**: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987.

ZULIAN, Rosângela W. Diocese de Ponta Grossa: As chaves do Reino. In: DITZEL, Carmencita Hollenben M. et al. (org.) **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: UEPG, v. 3, 2004

ZULIAN, Rosângela W.. **Identidade e Experiência**: Uma Escola confessional na República Velha. Curitiba: Champagnat, 2005, pp. 49-50.

ANEXOS

ANEXO 1

QUADRO 1 – CIDADES QUE SANT'ANA É PADROEIRA

ESTADO	CIDADE
Alagoas	Santana do Ipanema
Amazônia	Coari
Bahia	Angical; Aratuípe; Caetité; Feira de Santana
Ceará	Crateús; Eusébio; Iguatu; Independência; Jaguaruana; Jardim; Jati ; Macaraú; Mocambo; Paramoti; Santana do Acaraú; Santana do Cariri; Tianguá; Varjota
Goiás	Anápolis; Goiás Velho; Inhumas; Uruaçu
Mato Grosso	Chapada dos Guimarães
Mato Grosso do Sul	Campo Grande
Minas Gerais	Água Boa; Bambuí; Barroso; Brasília de Minas; Carandaí; Cataguases; Coromandel; Ferros; Guaaraciaba; Guidoal; Indianópolis; Itaúna; João Pinheiro; Lavras; Santana de Patos; Santana do Riacho; Santana dos Montes; Sapucaí Mirim; Sete Lagoas; Wenceslau Brás
Pará	Itaituba; Óbidos
Paraíba	Alagoa Nova; Sant'Ana de Mangueira; Santana dos Garrotes; Sousa
Paraná	Castro; Laranjeiras do Sul; Ponta Grossa; Santana do Itararé; Sapopema
Pernambuco	Bom Jardim; Ribeirão; Catende
Piauí	Canto Buriti; Monsenhor Hipólito; Santa Cruz do Piauí
Rio de Janeiro	Angra dos Reis; Piraí
Rio Grande do Norte	Caicó; Currais Novos; Luis Gomes; Santana do Matos; Santana do Seridó; São José de Mipibu
Rio Grande do Sul	Pejuçara; Sant'Ana do Livramento; Uruguaiana
Santa Catarina	Canelinha; São José

São Paulo	Analândia; Araraquara; Areais; Bady Bassitt; Botucatu; Franca; Herculândia; Itapeva; Mogi das Cruzes; Pedreira; Ribeirão Pires; Santana da Ponte Pense; Santana de; Parnaíba; São Paulo; Sumaré; Trabiú; Vinhedo
Sergipe	Aquidã; Boquim; Simão Dias
Tocantins	Silvanópolis

Fonte: e-mail de cada circunscrição eclesiástica brasileira⁴³⁶

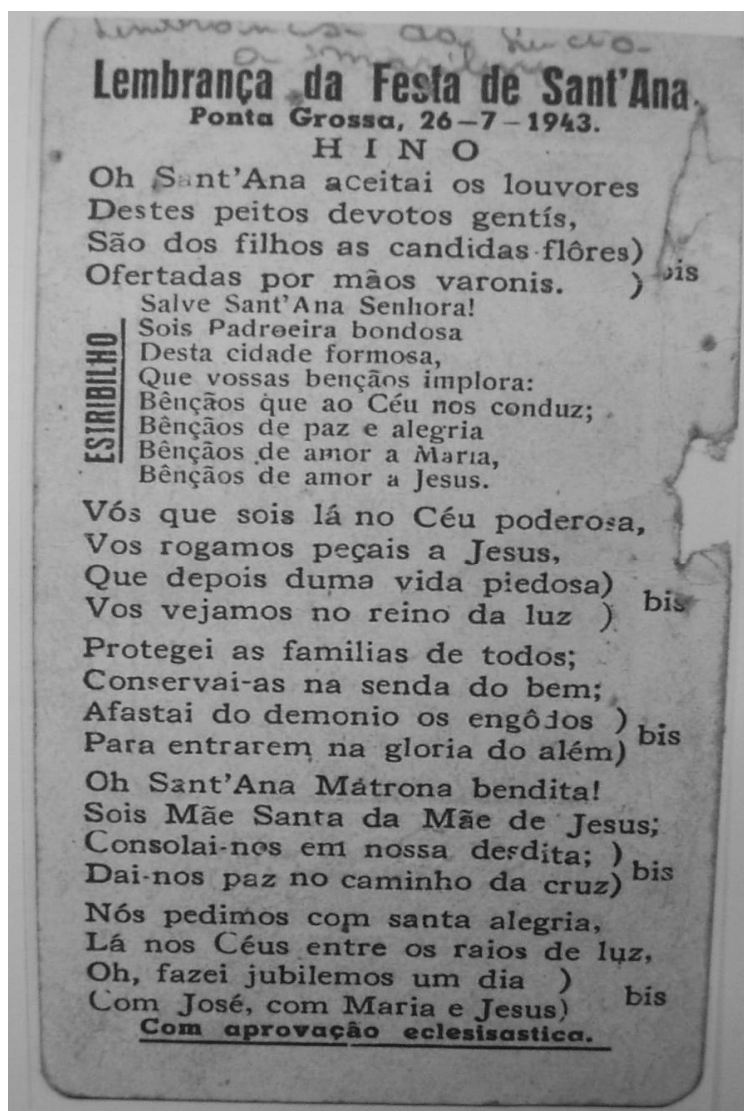
ANEXO 2



Dom Antônio Mazzarotto, década de 1930.
Fonte: Acervo da Casa da Memória Paraná.

⁴³⁶ Obtivemos esses dados através de contato via e-mail a cada circunscrição eclesiástica brasileira, que ao todo são 263 (número na estatística da CNBB), sendo que: 22 não possuíam endereço eletrônico e 37 não mandaram respostas.

ANEXO 3



Lembrança da Festa de Sant'Ana, 1943
 Fonte: Acervo do Museu Campos Gerais

ANEXO 4

PROGRAMAÇÃO DA FESTA DE SANT'ANA 2010

**PROGRAMA PARA A FESTA DA
SENHORA SANT'ANA, PADROEIRA
DA CIDADE. 26/07/2010****CELEBRAÇÕES**

- **23/07 às 19:00 horas - Convidados:**
TODAS AS PARÓQUIAS.
1º ANO DA DEDICAÇÃO DA CATEDRAL
- **24/07 às 19:00 horas - Convidados Especiais:**
Paróquias dos Setores 04 e 03: São Sebastião, Nossa Senhora de Guadalupe, Santa Rita de Cássia, São Pedro, São Jorge, Imaculada Conceição, Nossa Senhora Auxiliadora, Senhor Bom Jesus, São Judas Tadeu e Sant'Ana.
- **25/07 às 19:00 horas - Convidados Especiais:**
Paróquias dos Setores 02 e 01: Espírito Santo, Nossa Senhora de Fátima, São Cristóvão, Nossa Senhora da Saúde, Santa Teresinha, Nossa Senhora do Monte Claro, São José, Santo Antônio, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Pilar, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Nossa Senhora Medianeira.
- **26/07 - Dia da Padroeira:**
10:00 horas - Procissão com a imagem da Senhora Sant'Ana, saindo da Igreja do Rosário para a Catedral. Com transmissão pela Rádio Sant'Ana.
Missa Solene na Catedral presidida pelo Sr. Bispo.
12:00 horas - Almoço de Confraternização no Salão Paroquial.

ANEXO 5

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Luci Angelina P. Maliski,
CPF n.º 486 053 875 04, Carteira de Identidade n.º 497.616,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua
Boelhe Neto, 07, bairro
Uvaranas. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 12 / 01 / 10.

Obs.:

Ponta Grossa, 17/02/10

Luci G. P. Maliski

Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Paulo Augustus Malaf,
CPF n.º 113 953 709 - 15, Carteira de Identidade n.º 1458151-1 R,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua
Sete de Setembro, 627 Ap 402, bairro
Centro. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 12/01/2010

Obs.:

Ponta Grossa, 11/01/2010

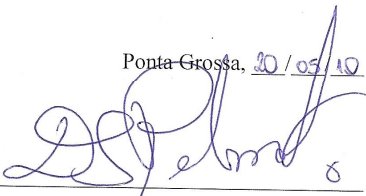
Paulo Augustus Malaf
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Dionísio dos Santos
Ribeiro, CPF n.º 028.813.659-49,
028.813.659-49, Carteira de Identidade n.º 247.402-6,
domiciliado e residente na cidade de _____, rua
Augusto Ribeiro, 25 - Centro, bairro
Ponta Grossa. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 11/01/10.

Obs.:

Ponta Grossa, 20/05/10


Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Gabriel de Paula Machado,
CPF n.º 003.252.879-53, Carteira de Identidade n.º 93682-0,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua
Dr. Celso, 485, bairro Centro. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 05 / 01 / 10.

Obs.:

Ponta Grossa, 20/05/10



Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Rita Maria monteiro
machado, CPF .n.º 020.66.4319-58,
Carteira de Identidade n.º 907.945.9,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua
Dr. Belares, 485, bairro
Centro. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 05/01/10.

Obs.:

Ponta Grossa, 20/05/10

Rita Maria Machado

Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Floracy Ranzolin,
CPF n.º 451.555.859-53, Carteira de Identidade n.º 1.349.266,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua
Boelhe Neto, 07, bairro
Uvaranas. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 12/01/10.

Obs.:

Ponta Grossa, 17/02/10

Floracy Ranzolin
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Alice Beaventura da Silva, CPF n.º 015.431.139-23, Carteira de Identidade n.º 1.768.760-3, domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua Gama, bairro Vila Brasília - Oficinas. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira, aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 04/01/10.

Obs.:

Ponta Grossa, 19/02/10

Alice Beaventura da Silva
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Marli Motta Indezichak, CPF n.º

465 460.909-10, Carteira de Identidade n.º 3 428.030-4,
domiciliado e residente na cidade de Ponta-Grossa, rua
Junqueira Freire 423, bairro
Coronel Claudio.

Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 26/02/09.

Obs.:

Ponta Grossa, 19/02/10

Marli Motta Indezichak
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Domingos Ferreira da Cunha, CPF n.º 002624809-39, Carteira de Identidade n.º 1/5.222 h., domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua Professora Yudithe de Macedo Silveira, 52, bairro . Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira, aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 10/01/10.

Obs.:

Ponta Grossa, 26/02/10

Domingos Ferreira da Cunha
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, América Andrade da Cunha CPF n.º 004 502 359 04, Carteira de Identidade n.º 767.293-4, domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa, rua Centro, bairro Rua Judith Macedo Silveira. Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira, aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 11 / 01 / 10.

Obs.:

Ponta Grossa, 26/02/10

América Andrade da Cunha
Assinatura

CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu, Francisca Isabel de
Oliveira Maluf, CPF n.º 338.639.389-68,
Carteira de Identidade n.º RG-249.454-0 P2,
domiciliado e residente na cidade de Ponta Grossa - Paraná, rua
Sete de Setembro, 627 - Apt. 402, bairro
Centro, Declaro ceder à pesquisadora Denise Pereira,
aluna do Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade
Estadual de Ponta Grossa, sem quaisquer restrições a plena propriedade e os direitos autorais do
depoimento de caráter histórico e documental que prestei a esta, no dia 12/01/2010

Obs.:

Ponta Grossa, 11/10/2010

Francisca Maluf
Assinatura