

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

VANDERLEY DE PAULA ROCHA

VAMOS FESTEJAR O DIVINO? AS CELEBRAÇÕES EM HONRA AO DIVINO
ESPÍRITO SANTO NA CIDADE DE PONTA GROSSA
1882-2015

PONTA GROSSA
2016

VANDERLEY DE PAULA ROCHA

VAMOS FESTEJAR O DIVINO? AS CELEBRAÇÕES EM HONRA AO DIVINO
ESPÍRITO SANTO NA CIDADE DE PONTA GROSSA
1882-2015

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, para obtenção do Título de Mestre em História (Área de concentração: História, Cultura & Identidades. Linha de Pesquisa: Discursos, representações: produção de sentidos).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maura Regina Petruski

PONTA GROSSA
2016

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

R672 Rocha, Vanderley de Paula
 Vamos festejar o divino? as celebrações
 em honra ao Divino Espírito Santo na
 cidade de Ponta Grossa 1882-2015/
 Vanderley de Paula Rocha. Ponta Grossa,
 2016.
 190f.

 Dissertação (Mestrado em História,
 cultura e identidades - Área de
 Concentração: História, cultura e
 identidades), Universidade Estadual de
 Ponta Grossa.

 Orientadora: Prof^a Dr^a Maura Regina
 Petruski.

 1.Festa. 2.Religiosidade católica.
 3.Devoção. 4.Igreja Católica. I.Petruski,
 Maura Regina. II. Universidade Estadual
 de Ponta Grossa. Mestrado em História,
 cultura e identidades. III. T.

CDD: 981.62



TERMO DE APROVAÇÃO

VANDERLEY DE PAULA ROCHA

VAMOS FESTEJAR O DIVINO? AS CELEBRAÇÕES EM HONRA AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NA CIDADE DE PONTA GROSSA (1882-2015)

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História – Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 05 de abril de 2016, pela seguinte banca examinadora:

Profª. Drª MAURA REGINA PETRUSKI – UEPG
(Orientadora)

Profª. Drª SOLANGE RAMOS DE ANDRADE – UEM

Profª. Dr. ANTONIO PAULO BENATTE – UEPG

Ponta Grossa, 05 de abril de 2016.

Aos devotos do Divino Espírito Santo
em Ponta Grossa

AGRADECIMENTOS

Construir um trabalho como esse só foi possível porque pude contar com a ajuda de muitas pessoas, que de forma direta ou indireta contribuíram com essa dissertação. Gostaria de citar alguns nomes:

Agradeço a Deus, por essa oportunidade e ao Divino Espírito Santo por ter iluminado meu caminho;

Agradeço aos meus familiares pelo apoio e aproveitamento para pedir desculpas, pois foram muitos os momentos que deixei de estar com eles para me dedicar às leituras, às fontes e à escrita;

Agradeço de forma muito especial ao meu pai, Luiz e a minha madrastra, Josefa, pelo apoio e carinho de sempre. E a minha mãe, Nair, tenho certeza de que aonde estiver torce por mim;

Agradeço a minha orientadora, professora Dra. Maura Regina Petruski, por me acompanhar desde a graduação me conduzindo em meio às leituras, fontes e fazendo importantes críticas à minha escrita. Agradeço ainda pela dedicação e carinho que sempre dirigiu a minha pessoa. Sem você, professora, eu não conseguiria;

Agradeço aos professores do Programa de pós-graduação em História/UEPG pelos ensinamentos e de forma especial a professora Dra. Maria Julieta Weber Cordova, a quem terei eterna gratidão;

Agradeço a Lídia Hoffmann Chaves por abrir a porta da Casa do Divino e me receber sempre com muito carinho e disposição;

Agradeço e dedico essa dissertação a todos os devotos do Divino, em especial os ponta-grossenses, homens e mulheres que de certa forma nos permitiram contar suas histórias;

Agradeço ao professor Dr. Antonio Paulo Benatte por ter aceito avaliar esse trabalho participando da banca de qualificação e também da defesa.

Agradeço a professora Dra. Solange Ramos de Andrade por ter aceito participar da banca final.

Agradeço aos meus colegas de pós-graduação e aqueles que se tornaram amigos: Leonildo Figueira, Ronualdo Gualium e Simone Dupla, com vocês dividi angústias, alegrias, emoções e frustrações, obrigado pela amizade.

As minhas amigas de longa data que fazem dos meus dias mais bonitos: Angela Santos, Juliana Sales e Miriã Vieira, vocês são as irmãs que escolhi.

A CAPES/Fundação Araucária pela bolsa de estudos concedida, com ela foi possível me dedicar à pesquisa, adquirir livros e participar de diversos congressos.

Aqui é maravilhoso. Nossa a gente sai daqui assim, a semana deslancha pra gente, parece que tudo de bom acontece na vida da gente. É maravilhoso! Olha eu percebi que desde que estou vindo aqui, cada vez está vindo mais gente que está faltando lugar, está ficando pequeno, só que a casa é esta, tem que ser assim, não pode mudar.

(Élia Clausen Schasiepen – Devota do Divino)

RESUMO

Esta dissertação focaliza as práticas religiosas, realizadas em Ponta Grossa/PR, para homenagear o Divino Espírito Santo. Focamos nas manifestações ocorridas na Casa do Divino, local que ganhou esse título após Maria Julio Cesarino Xavier ter abrigado em seu interior a imagem da representação do Divino Espírito Santo, uma pomba de asas abertas, gravada em um pedaço de madeira que encontrara em um rio. Assim, essas manifestações estão presentes nessa cidade desde 1882 prevalecendo até os dias de hoje. Objetivamos discutir as relações que homens e mulheres estabeleceram com o sagrado por meio de manifestações festivas em louvor ao Divino e identificar o posicionamento das autoridades eclesiásticas locais em relação a essas práticas desenvolvidas por esses féis. Para tanto, utilizamos como fontes periódicos locais, programas dos festejos, entrevistas e o processo de tombamento do imóvel (Casa do Divino). A pesquisa encontrou seus alicerces teóricos em Roger Chartier, Michel de Certeau, Pierre Bourdieu, Michel Vovelle e Mircea Eliade.

Palavras chave: Festa. Religiosidade católica. Devoção. Igreja Católica.

ABSTRACT

This dissertation focuses on religious practices, held in Ponta Grossa / PR, to honor the Holy Spirit. We focus on events that occurred in the House of the Divine, a place that won this title after Maria Julio Cesarino Xavier have housed inside the image representation of the Holy Spirit, a dove with outstretched wings, engraved on a piece of wood to be found in a river . Thus, these manifestations are present in this city since 1882 prevailed until today. This paper discusses the relationships that men and women have established with the sacred through festive events in praise of the Divine and identify the position of local ecclesiastical authorities in relation to these practices developed by these faithful. Therefore, we use local newspapers as sources, the celebrations programs, interviews and the owner of the tipping process (House of the Divine). The research found its theoretical foundations in Roger Chartier, Michel de Certeau, Pierre Bourdieu, Michel Vovelle and Mircea Eliade.

Key-words: Catholic religiosity. Devotion. Catholic church.

LISTA DE MAPAS

MAPA 1.	Caminho dos Tropeiros	75
MAPA 2.	Percurso da procissão do Divino	141

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1. Chegada de Dom Antônio Mazzarotto em Ponta Grossa	81
FIGURA 2. O “achado” da imagem do Divino	86
FIGURA 3. As “protetoras” do Divino em Ponta Grossa	91
FIGURA 4. Fachada da Casa do Divino	97
FIGURA 5. “Lojinha” do Divino	98
FIGURA 6. Símbolo do Divino	100
FIGURA 7. Símbolo do Divino – a Pomba	100
FIGURA 8. Símbolo do Divino – a Comilança	101
FIGURA 9. Fachada da Casa do Divino com placa de venda	105
FIGURA 10. Interior da Casa do Divino antes do processo de restauro	106
FIGURA 11. Práticas em honra ao Divino	109
FIGURA 12. Benção de Envio	117
FIGURA 13. Benção de Envio	117
FIGURA 14. Saída e volta dos Festeiros	119
FIGURA 15. Visita da Bandeira do Divino – casa de devotos	120
FIGURA 16. Visita da Bandeira do Divino – altar na casa de devotos	121
FIGURA 17. Devotos se cobrindo com a bandeira	122
FIGURA 18. Visita da Bandeira do Divino – Paróquia Nª Sra. Medianeira	124
FIGURA 19. Visita da Bandeira do Divino – Paróquia Nª Sra. Medianeira	125
FIGURA 20. Festeiros do Divino no Programa Alto Estilo/TVE	126
FIGURA 21. Novena do Divino	132
FIGURA 22. Uma das primeiras procissões do Divino em Ponta Grossa	138
FIGURA 23. Preparação para a procissão do Divino	141
FIGURA 24. Dom Sérgio A. Braschi na procissão do Divino	142
FIGURA 25. Procissão do Divino	144
FIGURA 26. Missa de Pentecostes – Catedral	145
FIGURA 27. Quermesse do Divino – Praça Marechal Floriano Peixoto	147
FIGURA 28. Quermesse do Divino – Banda Divinus	151

FIGURA 29. Pe. Casemiro Oliszeski celebrando missa na Casa do Divino	158
FIGURA 30. Missa de Pentecostes	162
FIGURA 31. Chegada dos Festeiros e Devotos na Catedral Sant'Ana	164

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – PRÁTICAS DE RELIGIOSIDADE CATÓLICA	24
1.1 – Cultura, Religiosidade e Festa	25
1.2 – O Catolicismo no Brasil	40
1.3 – A devoção ao Divino Espírito Santo: um debate em torno de sua origem e inserção no Brasil	47
1.4 – Os pressupostos eclesiais: o projeto de romanização	58
1.5 – Concílio Vaticano II: uma aproximação com o “Povo de Deus”	67
CAPÍTULO 2 – CIDADE E DEVOÇÃO: PONTA GROSSA E O DIVINO ESPÍRITO SANTO	73
2.1 – A cidade de Ponta Grossa: seu território, cultura e sociedade	74
2.1.1 – Religiosidade em Ponta Grossa	79
2.2 – Ano de 1882: quando tudo começou	85
2.3 – Lugares Sagrados: A Casa do Divino	95
2.4 – Casa do Divino: Patrimônio cultural de Ponta Grossa	102
CAPÍTULO 3 – RITUAIS E FESTAS: OS FESTEJOS DO DIVINO EM PONTA GROSSA	113
3.1 – Antes de festejar é preciso se preparar	113
3.2 – Buscando os dons do Espírito Santo: as novenas	130
3.3 – O Divino caminha pelas ruas: a procissão	137
3.4 – É hora de se divertir: a quermesse do Divino	147
3.5 – A presença da Igreja nos festejos do Divino	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
FONTES	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173
SITES CONSULTADOS	184
ANEXOS	185
Anexo 1	185
Anexo 2	186
Anexo 3	187
Anexo 4	188
Anexo 5	188

INTRODUÇÃO

Começa a preparação para a Festa do Divino

Milhares de fiéis já estão se preparando para a tradicional festa do Divino em Ponta Grossa. Desde ontem, é até o próximo sábado, acontece a tradicional novena na Casa do Divino. A festa acontece dia 31, a partir das 9 horas [...]. As atividades serão iniciadas às 9 horas, com as tradicionais barraquinhas de salgados, doces e bebidas. Para às 10:45 está marcada a saída da procissão com a imagem do Divino que sairá de frente da casa seguindo em direção a Catedral, onde será celebrada missa.

Diário dos Campos. 23/05/2009.

Como é possível que, nos dias atuais, as pessoas acreditem em um universo religioso, em um mundo sagrado? Por que grande parte da sociedade acredita em um fenômeno que transcende a esfera imediata a que se refere a notícia supracitada? Percebemos que ainda estamos em um mundo profundamente religioso, que milhares de pessoas, como a reportagem informa, continuam realizando práticas religiosas na contemporaneidade. Entretanto, qual é o sentido do fenômeno religioso na vida desses indivíduos?

Seria porquê o mundo é mais religioso do que não religioso? De acordo com Mircea Eliade, o mundo não religioso é uma possibilidade recente. Na maior parte da história, o homem sempre foi religioso, independentemente de sua crença. O homem não religioso, segundo esse autor, foi inventado recentemente, é livre de qualquer influência do mundo religioso e é herdeiro do homem religioso, portanto não pode ser totalmente livre de uma esfera religiosa¹. A própria palavra “ateu” deriva do aspecto religioso “aquele que não acredita em Deus”. O não crente, assim, não ignora a existência de um mundo religioso, apenas não acredita nele.

O que podemos perceber é que o religioso sempre esteve presente nas sociedades e que sua intensidade está muito ligada ao contexto de determinadas épocas. Lucien Febvre, um dos principais historiadores da Escola de Annales², ao estudar as escrituras de François Rabelais no século XVI, chegou à conclusão, por exemplo, de que não era possível ser ateu neste século, pois os sujeitos

¹ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

² Ver: LOPES, Marco Antônio. Lucien Febvre reformador: notas em torno de O problema da descrença no século XVI. **História da historiografia**: Ouro Preto, número 10, dezembro, p.p. 229-246. 2012.

atuavam e atuam dentro de limites estabelecidos pela sua própria época³. Neste período, as questões religiosas eram muito marcantes e influenciavam diretamente a vida dos indivíduos.

Neste jogo entre o profano e o sagrado, o sagrado sempre se sobressaiu, porque ainda encontramos permanências que fazem com que o universo religioso possa ser percebido, cujas mudanças nesse fenômeno, ao longo do tempo, são mais lentas do que as rupturas em outras esferas da vida social.

É pertinente deixar claro que não se pode exagerar e nem cometer analogias quando falamos da religiosidade contemporânea *versus* religiosidade do passado, nem mesmo afirmar que o mundo é mais ou menos religioso na atualidade. O que queremos é demonstrar que o mundo religioso esteve e está presente nas mais diversas sociedades e que muitas manifestações religiosas tradicionais, apesar de terem sofrido modificações, ainda permanecem presentes nas ações do homem contemporâneo que se apresentam em diversas práticas religiosas.

Este trabalho se propõe a investigar as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo ocorridas na residência situada na Rua Santos Dumont, nº. 524, no centro da cidade de Ponta Grossa. Morada que ganhou o título de a “Casa do Divino”, em 1882, após dona Maria Júlio Cezarino Xavier ter abrigado a imagem da representação do Divino Espírito Santo, uma pomba⁴ de asas abertas gravada em um pedaço de madeira, sob um altar, em uma de suas salas. Esse local se tornou um espaço considerado sagrado, ponto referencial de peregrinação. Assim, procuramos identificar e analisar essas celebrações ocorridas nesta casa como um elo entre o mundo terreno e mundo transcendente.

O interesse por esta pesquisa teve início ainda na graduação, em História, quando tivemos contato com o Processo de Tombamento da Casa do Divino. Neste momento, estávamos em busca de outros documentos para um

³ FEBVRE, Lucien. **O problema da descrença no século XVI**: a religião de Rabelais. Lisboa: Início, 1970.

⁴ O criador é representado sob a forma de uma ave. No caso do Cristianismo João Batista viu como o Espírito Santo se apresentou a Jesus em forma de pomba. É importante ressaltar que no Cristianismo, o simbolismo animal representa um papel importante. Três dos evangelistas tem emblemas de animais: São Lucas, o boi; São Marcos, o leão; e São João, a águia. O próprio Cristo aparece simbolicamente como o Cordeiro de Deus.

trabalho de uma das disciplinas do curso⁵. Foi então que memórias de minha infância foram rememoradas, pois muitas práticas em honra a terceira pessoa da Santíssima Trindade fizeram parte da infância do historiador que aqui escreve. Acordar cedo para participar da festa em honra ao Divino era uma prática comum e caminhar de mãos dadas com meus pais carregando bandeiras do Divino em ritual de procissão também era corriqueiro. Mesmo sem entender os significados atribuídos a tais práticas, estas contribuíram na construção de minha identidade. Arlete Farge em *O sabor do arquivo* discutiu sobre a relação entre objeto e pesquisador. Segunda a autora, “[...] não existe nenhum historiador que possa dizer razoavelmente que suas escolhas não foram orientadas pouco ou muito, por uma dialética do reflexo ou do contraste com ele mesmo”⁶. Assim, esse trabalho não foge da subjetividade.

Por meio dessa memória revivida, ao encontrar tais documentos, pudemos compreender que as festas em honra ao Divino Espírito Santo ocorridas em Ponta Grossa não eram desenvolvidas exclusivamente na Casa do Divino, tal como pensávamos anteriormente, fruto do esquecimento de minha infância. Relembramos, portanto, de que as festas do Divino ocorriam em outras partes e em outras casas da cidade, uma vez que, por muitos anos, meus familiares também desenvolveram esses festejos em suas residências. A procura por compreender o que fez essa casa tornar-se um lugar considerado sagrado e no seu interior continuarem sendo realizadas inúmeras práticas dedicadas ao Divino, as quais muitas vezes ultrapassam a esfera do privado, nos fez direcionar a investigação desta pesquisa especificamente para as que ocorreram neste local.

Durante a graduação, optamos por pesquisar as práticas ocorridas neste espaço. A monografia⁷ apresentada em 2009 persistiu na questão de entender o posicionamento do clero local frente às práticas de devoção ao Divino, de modo que centralizamos a discussão em torno do processo de romanização. No entanto, a referida monografia evidenciou a necessidade de um aprimoramento

⁵ A disciplina em questão era: Produção do Conhecimento Histórico desenvolvida durante o ano de 2006 (Graduação em Bacharelado em História/UEPG), nesta tínhamos que desenvolver uma exposição sobre as Estações Ferroviárias de Ponta Grossa. Assim, procuramos na Fundação Municipal de Cultura documentos do tombamento desses imóveis.

⁶ FARGE, Arlete. *O sabor do arquivo*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 72.

⁷ ROCHA, Vanderley de Paula. **“Uma história, várias gerações”**: A devoção ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa. 1976-2007. Ponta Grossa: UEPG, 2009 – Monografia (Bacharelado em História). Monografia orientada pela professora Doutora Maura Regina Petruski.

de uma série de aspectos do problema que não foi possível explorar nos limites de espaço e tempo daquele trabalho. Evidenciamos, portanto, a necessidade de explorar outras fontes para responder questões que não foram abordadas no Trabalho de Conclusão de Curso da graduação.

Diante disso, partimos do pressuposto de que o trabalho do historiador consiste, muitas vezes, em rever seus posicionamentos, explorar outras fontes e atingir outros objetivos em uma mesma pesquisa. Pierre Bourdieu nos leva a uma justificativa sobre o nosso tempo de pesquisa em torno da temática *Festejos em honra ao Divino*. Para esse autor, o trabalho de pesquisa “[...] se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas, sugeridos por o que se chama de ofício”⁸. Outro autor que aponta para uma justificativa de alguns pesquisadores dedicarem anos de pesquisa a uma mesma temática é Michel de Certeau, ao afirmar que “[...] a pesquisa é interminável, mas o texto deve ter um fim”⁹. Assim, defendemos a necessidade de abordar novamente esse tema explorando, contudo, outras problemáticas, buscando atingir outros objetivos e apresentando novas considerações.

Grande parte da relevância dessa pesquisa reside no fato de que as investigações sobre as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo nos ajudaram a compreender, em parte, a sociedade em que essas estão inseridas, porque o mundo religioso também a compõe, uma vez que comungamos do posicionamento de Peter Berger ao defender que “o mundo religioso é um produto histórico e compreendê-lo é um modo de conhecer e situar-se no mundo”¹⁰.

São diversas as possibilidades de análise do fenômeno da religiosidade. Muitos cientistas, entre esses os historiadores, debruçam-se sob esse campo, pois a cada dia são construídas, no meio historiográfico, importantes discussões as quais procuram refletir sobre práticas, discursos, representações, significados simbólicos, entre outros pontos, a respeito desse fértil campo.

Assim, procuramos estabelecer objetivos a serem cumpridos no decorrer da pesquisa, são eles: Analisar as diferentes práticas religiosas dedicadas ao Divino Espírito Santo ocorridas na Casa do Divino em Ponta Grossa; Identificar

⁸ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁹ CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 96.

¹⁰ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Editora Paulinas. 1985, p. 32.

como a relação com o sagrado é construída e representada por diversas práticas; Identificar o posicionamento do clero local de Ponta Grossa em relação às práticas religiosas desenvolvidas pelos devotos do Divino.

Nosso recorte cronológico abrange o período de 1882 a 2015. A escolha dessa temporalidade se justifica porque, em 1882, iniciaram as celebrações em honra ao Divino realizadas na residência de D. Maria Xavier, local que mais tarde ganhou o título de Casa do Divino. A outra baliza, 2015, diz respeito ao ano que acompanhamos todas as etapas da festividade, fazendo uso de caderno de campo, registro fotográfico e entrevistas com os devotos, situação que contribuiu significativamente para construirmos nossas interpretações sobre a festa dedicada ao Divino.

Para se entender essas manifestações de religiosidade ocorridas na Casa do Divino em Ponta Grossa e atingir os objetivos desta pesquisa, faz-se necessário identificarmos alguns elementos. Entre esses, entender que a questão da religiosidade está inserida nas discussões a respeito da cultura, uma vez que a religião pode ser entendida como uma prática cultural.

A cultura e a religião praticada pelo povo são descobertas tardias no campo historiográfico, visto que folcloristas e etnólogos já trabalhavam com esses temas desde o final do século XVIII. Esses observadores percorriam os pequenos povoados e comunidades de seus países registrando canções, poesias, contos, peças teatrais e devoções das classes subalternas, ainda que todo esse universo fosse caracterizado como exótico, primitivo e algumas vezes até como selvagem¹¹.

No Brasil, foi a partir de 1980 que os profissionais da história passaram a demonstrar interesse pela religiosidade, sobretudo pelas práticas religiosas, pois até aquele momento os estudos históricos nesse campo se concentravam em discutir a relação entre Estado e Igreja. Ao iniciarem suas pesquisas em torno dessa temática, os historiadores passam a apropriar-se de conceitos produzidos por um determinado grupo inserido numa instituição, como é o caso de

¹¹ COUTO, Edilece Souza. **Tempos de festas**: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). Salvador, Edufba, 2010.

"catolicismo popular" que serviu como parâmetro de classificação das manifestações religiosas ligadas ao catolicismo¹².

Assim, em seu livro, fruto de sua tese de doutorado, Solange Ramos de Andrade demonstra como o discurso católico "ora apropriou-se de vertentes acadêmicas, ora serviu, também, de modelo para o meio acadêmico" ¹³. De acordo com a pesquisa, este conceito é elaborado a partir de três perspectivas: a primeira parte de um estudo antropológico cultural, o qual procurou identificar a identidade cultural e religiosa do povo brasileiro, estudo tal que teria sido realizado por meio de entrevistas com os fiéis da Igreja; a segunda perspectiva estaria relacionada ao estudo histórico sociológico no qual essas manifestações, bem como sua importância social, deveriam ser analisadas por elementos históricos, procurando identificar a relação histórica da Igreja com esse catolicismo; a terceira perspectiva refere-se ao estudo eclesiástico tradicional realizado a partir dos documentos eclesiásticos, principalmente a partir das declarações da hierarquia eclesiástica¹⁴.

Tanto em sua tese quanto em seu livro, Solange Ramos de Andrade procura compreender a ação intelectual dos autores da *Revista Eclesiástica Brasileira* e os esforços empreendidos no sentido de produzir um discurso intelectual católico sobre o Brasil. Para a autora, essa questão de problematizar os conceitos historizando-os, principalmente, o de "catolicismo popular" e "religiosidade popular" e a partir disso mudar as palavras durante o debate historiográfico, significa uma mudança de postura teórica e metodológica, que passa a entender a vivência da religião por aqueles que a praticam e não por discurso produzido a fim de caracterizar a vivência do outro.

Neste sentido, optamos por utilizar, nesta pesquisa, o conceito de "Religiosidade Católica" desenvolvido por Solange Ramos de Andrade que assim define:

Conceituo como religiosidade católica todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como

¹² DAVID, Solange Ramos de Andrade. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)** (Tese de Doutorado em História) UNESP, Assis, 2000.

¹³ SERAFIN, Vanda Fortuna. O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, n. 17, p.p.251-254; p. 252. Setembro. 2013. Resenha.

¹⁴ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **O catolicismo popular ...Op. cit.**

ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. É o contato com o transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e práticas não sancionadas. A partir da constatação de que, nessas manifestações, fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição, prefiro adotar um termo mais abrangente na tentativa de fugir do reducionismo¹⁵.

Nesta perspectiva de estudar a religiosidade católica, as festividades religiosas passaram a ser discutidas pelos historiadores a partir da década de 1970 com o movimento de “redescoberta” da cultura. Assim, a festa converteu-se a objeto de estudo histórico¹⁶ e neste trabalho ela é entendida como um fenômeno religioso e social.

A festa tem sido analisada por muitos pesquisadores os quais a ligam com diversos temas e objetos. Analisada enquanto um fenômeno religioso, ela pode ser entendida como um momento em que seus participantes estabelecem ligação com o sagrado, uma vez que a comunidade está reunida a fim de cultivarem tradições e ritos. A festa é propulsora do social e da cultura, ou seja, pode ser entendida como espaço de criação de sociabilidade e onde práticas culturais são desenvolvidas. Neste momento, as relações se modificam ou se invertem, as tensões se minimizam e as distâncias sociais são momentaneamente extintas. Sendo assim, a festa é capaz de romper a ordem hierárquica social e fazer com que a realidade e ficção se misturem¹⁷. Por outro lado, ela pode servir para reafirmar hierarquias e manter a ordem estabelecida. Assim, a festa religiosa é um campo de códigos, símbolos, elementos e estruturas sociais.

As festas do Divino Espírito Santo não têm data certa para acontecer e são realizadas no primeiro domingo após os cinquenta dias depois da Páscoa, tornando-se cíclica e móvel. As festas em Ponta Grossa ocorreram em dois

¹⁵ ANDRADE, Solange Ramos de. A romaria enquanto manifestação da religiosidade católica. In: OLIVEIRA, Terezinha. **Religiosidade e Educação na História**. Maringá: Eduem, 2010; p.p 115-130. p. 116.

¹⁶ BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução: Sergio Góes de Paula. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 79.

¹⁷ DITZEL, Carmencita de Mello; CHAVES, Niltonci Batista; JOHANSEN, Elizabeth (org). Cultura e Sociabilidade. Fê, Fervor e Festa. **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa. UEPG. Instituto Cidade Viva, 2003. p.p. 12-13.

momentos entre os anos de 1882 e 1910, com sua reedição no ano de 2003¹⁸. Durante noventa e seis anos a festa deixou de ser realizada por vários motivos: pelo envelhecimento de D. Maria que já não possuía mais ânimo para a festividade, pelo desinteresse da população, por questões financeiras, pois a realização da festa necessitava de dinheiro, entre outros motivos.

O programa da festa do Divino em Ponta Grossa no seu início contava com novenas, orações, procissões das bandeiras e a festa no domingo de Pentecostes. Infelizmente não há documentação dessas festividades em seu início, exceto o relato oral de D. Lídia com poucas informações. Segundo a atual responsável pelas festas, essas poucas informações foram passadas de geração em geração e com isso muitos dados se perderam. Esse fator fez com que nós direcionássemos nossa análise para as festas realizadas a partir de 2003.

Para cumprir com a nossa problemática, este trabalho utilizou uma pluralidade de fontes. Assim, foram explorados os periódicos locais, o processo de tombamento da Casa do Divino, os programas das festas do Divino e as entrevistas. Também fizemos uso de caderno de campo construído quando observávamos as práticas em honra ao Divino e da documentação usada durante as celebrações como folhetos e cadernos de cânticos.

Os periódicos aqui utilizados são os jornais *Diário dos Campos* e o *Jornal da Manhã*. As inúmeras matérias e reportagens sobre essa prática religiosa em Ponta Grossa contribuíram na identificação de como os festejos em honra ao Divino foram organizados e desenvolvidos pelos fiéis e como esses contribuíram na construção do imaginário a respeito da devoção ao Divino. Por outro lado, essa fonte, os jornais, foram entendidos como um veículo de propagação do discurso eclesial. É pertinente ressaltar, ainda, que esses periódicos não se tratam de publicações católicas, mas de um instrumento utilizado para a disseminação de discursos clericais.

Ao construir nossas argumentações a partir da fonte jornalística, levamos em consideração alguns elementos necessários no seu trato. Buscou-se, portanto, informações sobre a produção desses jornais (questões técnicas: periodicidade, impressão, papel, uso/ausência de iconografia e publicidade),

¹⁸ MEZZON, Graciela. Município resgata Festa do Divino. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 3 de junho de 2003.

sobre o período de criação, os autores, o contexto, as ideologias, o público alvo, entre outros pontos¹⁹.

Essa historicização da fonte foi necessária para que entendêssemos a representação que os periódicos criaram em torno das práticas em honra ao Divino bem como os interesses presentes nessas representações, entendendo-as como um discurso construído. Há de se considerar que os “discursos não possuem neutralidade, ao contrário, tendem a impor um projeto e justificar escolhas e condutas”²⁰.

Os programas das festas nos ajudaram a compreender os elementos que compõe a festividade, uma vez que nos trouxeram inúmeras informações como as “atrações” de abertura e encerramento das festas; as datas, os horários das celebrações, as participações culturais, as “presenças especiais”, os seus promotores e patrocinadores, as relações de tensão e poder, entre outros elementos.

As fontes orais são compostas por narrativas dos devotos, da coordenadora dos atuais festejos, Lídia Hoffmann e da principal autoridade eclesiástica católica local, o bispo diocesano Dom Sérgio Arthur Braschi. Essas entrevistas foram regidas pela metodologia da história oral, a qual para Alessandro Portelli “é um gênero multivocal, pois é resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo”²¹. Sendo assim, a história oral é mais do que perguntas e respostas, é troca de olhares, de informações, é um momento no qual se cria um elo entre o entrevistado e o entrevistador.

Consideramos, ainda, no processo de entrevista, os gestos, as expressões, as pausas e os silêncios de nossos entrevistados, pois a fala somada às atitudes dos devotos possibilitaram a compreensão da relação que os mesmos estabeleceram com o sagrado por meio das práticas em honra ao Divino. Além disso, pela fala do bispo, compreendemos o posicionamento da Igreja frente a essas manifestações de religiosidade católica.

Nossa sustentação teórica encontra seus pilares nas discussões de Roger Chartier, sobretudo no que se refere aos conceitos de *práticas* e

¹⁹ LUCA, Tania Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanesy (org). **Fontes históricas**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.

²⁰ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. Abr.1991, vol.5, no.11, p.173-191. p.173.

²¹ PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

*representação*²²; de Michel de Certeau no que tange aos conceitos de *táticas* e *estratégias*²³ e de Pierre Boudieu quando utilizamos os conceitos de *poder*²⁴ e *capital simbólico*²⁵. Nas discussões no campo das religiosidades recorremos a Michel Vovelle e Mircea Eliade, entre outros.

Os conceitos de práticas e representações contribuem quando analisamos as manifestações desenvolvidas pelos devotos do Divino e como essas representam a ligação entre o mundo terreno e o mundo transcendental. A partir desses conceitos procuramos identificar como a relação com o sagrado é construída e representada por meio de múltiplas práticas, entendendo essas como práticas realizadas a partir de uma circularidade religiosa, ou seja, ações desenvolvidas por uma religião institucionalizada imbricadas às ações de religiosidade não institucionalizada ou vice-versa.

Os conceitos de tática e estratégia nos ajudaram a entender as relações construídas entre devotos e clérigos. Assim, procuramos identificar as táticas que os devotos do Divino em Ponta Grossa utilizaram para desenvolver suas práticas dentro das possibilidades existentes. Esse conceito permitiu analisar quais foram as ações dos devotos frente às imposições do clero que buscou, por meio de estratégias, inserir suas propostas institucionais. Empregamos também o conceito de tática para entender as ações desenvolvidas pelos devotos para expressar sua fé no Divino Espírito Santo.

Os conceitos de poder e capital simbólico contribuíram neste trabalho à medida que entendemos que existe um poder simbólico das autoridades eclesiásticas que foi construído a partir do capital simbólico que essas possuem frente à comunidade de fiéis. Nos referimos ao poder que é dado a uma determinada autoridade, de modo que essa passa a ser digna de pronunciar algo. Nesse sentido, identificamos que o poder não possui forma de coisa ou objeto, mas se manifesta como relações sociais e ideológicas estabelecidas entre aqueles que exercem e aqueles que se submetem, ou seja, o que existe são as relações de poder entre diferentes sujeitos sociais.

²² CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro. Editora Bertrand do Brasil. 1985.

²³ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.15.

²⁵ Id. **A economia das trocas simbólicas...** Op. cit. p. 46.

Este trabalho foi dividido em três capítulos. O primeiro, intitulado **Práticas de religiosidade católica**, introduz o universo do tema ao leitor. Neste capítulo procuramos discutir a festividade e os elementos que a compõe a fim de entender a *feira* como objeto da História. Para entender o mundo religioso no “Novo Mundo”, especialmente em solo brasileiro, dedicamos uma atenção especial ao catolicismo. Entendendo como complexo e plural o universo da devoção, focamos nossa discussão no que se refere ao Divino Espírito Santo, destacando os debates em torno de sua origem e inserção no Brasil. Também procuramos compreender o posicionamento eclesial frente às práticas de religiosidade católica, focando na reforma do catolicismo baseada nas ideias tridentinas colocadas efetivamente em prática a partir da segunda metade do século XIX. Este capítulo se encerra buscando compreender os pressupostos da hierarquia eclesial a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, evento que proporcionou a instituição católica um olhar para o indivíduo e sua inserção no mundo moderno e um repensar, por parte da instituição, sobre as práticas de religiosidade desenvolvidas pelo povo.

O segundo capítulo sob o título **Cidade e devoção: Ponta Grossa e o Divino Espírito Santo** apresenta o cenário religioso da cidade de Ponta Grossa, identificando como a religiosidade, sobretudo a católica, se desenvolveu neste território. Procurando analisar a devoção ao Divino na cidade, retornamos, por intermédio de nossas fontes, ao ano de 1882 quando, segundo a tradição, a imagem da representação do Divino Espírito Santo foi encontrada. Fizemos um esforço para identificar o papel das mulheres na condução dessas práticas, considerando que em mais de um século dessa devoção na cidade foram quatro mulheres as responsáveis pelo desenvolvimento dessas celebrações. Por fim, procuramos entender a importância da Casa do Divino enquanto um lugar sagrado e portador de um patrimônio material e intangível.

O terceiro e último capítulo, intitulado **Rituais e Festas: os festejos Divinos em Ponta Grossa**, problematiza os múltiplos e distintos rituais em honra ao Divino: a preparação para festa com diversos trabalhos desenvolvidos para que ela ocorresse; as novenas como preparação para alcançar os sete dons do Espírito Santo (ao alcançá-los, os devotos estariam preparados para o dia festivo); as procissões onde o Divino é retirado do altar e “caminha” pelas ruas da

cidade com seus devotos e a grande festa no domingo de Pentecostes, momento em que uma rica programação é realizada e os festeiros e devotos se encontram, legitimam sua comunidade, rezam, cantam, comem, bebem, enfim festejam. Ainda neste capítulo, procuramos compreender a presença clerical na festividade realizada na Casa do Divino, analisando os motivos que fizeram o clero local se fazer presente em alguns momentos desse conjunto festivo.

CAPÍTULO 1 – PRÁTICAS DE RELIGIOSIDADE CATÓLICA

Neste capítulo, procuramos analisar as práticas religiosas enquanto objeto de pesquisa. A partir disso percebemos o quão complexo é esse campo, a amplitude e as múltiplas análises que podem ser desenvolvidas. Assim, procuramos dar ênfase à religiosidade católica e ao seu desenvolvimento no Novo Mundo, sobretudo em território brasileiro, bem como às problemáticas que envolveram as manifestações religiosas desenvolvidas pela população e a instituição Igreja Católica.

Investigamos também como a crença católica foi inserida e assimilada neste novo território, como essa crença influenciou na vida dos indivíduos e a forma com que as relações entre o mundo terrestre e o transcendental foram sendo construídas a partir de inúmeras práticas.

Dentre essas práticas de religiosidade católica encontram-se as festas. A confluência entre festa e religião é o que propomos analisar. Entendendo essa discussão como proposta pertinente para se entender a relação que diferentes indivíduos em diversos momentos estabeleceram com o sagrado.

As celebrações em honra ao Divino Espírito Santo é nosso objeto principal de pesquisa. Neste capítulo, buscamos identificar o debate em torno de sua origem e de inserção no Brasil, entendendo-as como portadoras de valorosa riqueza ritual e de crenças próprias e como uma das mais intensas manifestações de fé.

Objetivando entender os diferentes posicionamentos da instituição Igreja Católica frente às práticas de religiosidade católica ao longo de diferentes períodos, abordamos as estratégias de romanização empregadas a partir da segunda metade do século XIX e as desenvolvidas pelo Concílio Vaticano II a partir dos anos sessenta do século XX, entendendo-as distintamente, mas percebendo que essas possuíam o mesmo objetivo: a manutenção do poder da instituição. Tentamos, ainda, entender o papel desenvolvido pela Igreja católica não apenas enquanto detentora de um poder eclesiástico, mas também como detentora de um poder político, fato que possibilitou a supremacia do catolicismo frente às outras opções religiosas por quase cinco séculos da história do Brasil.

1.1 CULTURA, RELIGIOSIDADE E FESTA

A confluência entre essas três dimensões é o que propomos abordar neste item através da inclusão dessas no debate historiográfico. Em todas as sociedades esses três elementos estão presentes de diferentes formas e objetivos. No entanto, nem sempre a história se debruçou sobre esses temas que, somente com os desdobramentos da Escola dos Annales, foram incorporados pela disciplina.

A Escola dos Annales se constituiu em um movimento de historiadores franceses que surgiu em 1929 liderado por Marc Bloch e Lucien Febvre. Foi considerado um dos mais importantes movimentos historiográficos do século XX. Sua importância está ligada ao fato desses historiadores “annalistas” renovarem e ampliarem o universo temático de pesquisa dos historiadores, de inserirem novos objetos, de utilizarem de uma multiplicidade de novas fontes, de estabelecerem um diálogo afincado com outras ciências e de terem encampado a bandeira da “história-problema”. Assim, as possibilidades de pesquisa tornaram-se infindáveis e muitas temáticas que, antes, não eram abordadas pelos historiadores ganharam *status* de objeto histórico²⁶.

Neste debate sobre “novos temas”, “novos objetos” se inserem a *cultura*, a *religiosidade* e a *festa*. Temas antes estudados por outras ciências como a etnologia, a sociologia e a antropologia e que com essa transformação no olhar do historiador são inseridos no debate historiográfico. Os estudos dessas temáticas foram impulsionados com o advento da História Cultural, sobretudo a partir de 1960 com a redescoberta da *cultura popular*²⁷.

Essa transformação historiográfica possibilitou, como afirmamos acima, um diálogo produtivo com outras ciências, entre essas a antropologia, o que permitiu um entendimento mais amplo do conceito de *Cultura*. Como esse ainda é um campo relativamente novo para os historiadores, esses profissionais são unânimes em afirmar que o conceito de *Cultura* ainda está em processo de construção e que o mesmo se encontra no quadro dos mais controversos. Em

²⁶ BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História, volume V - A Escola dos Annales e a Nova História**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

²⁷ BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**... Op. Cit, p. 29.

seus estudos, Peter Burke afirmou que o conceito de cultura “é ainda mais problemático que o termo ‘popular’”²⁸. Burke afirma que esse conceito teria conquistado uma amplitude:

O termo cultura costumava-se referir às artes e às ciências. Depois foi empregado para descrever seus equivalentes populares – música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar)²⁹.

Esse “alargamento” do conceito de *cultura* possibilitou o estudo da cultura das classes populares, de suas práticas. No entanto, Roger Chartier nos alerta para o uso do conceito de “cultura popular”, pois para o historiador francês, a “cultura popular é uma categoria erudita”³⁰, ou seja, um conceito criado por eruditos para delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus próprios atores. Portanto, construiu-se esse conceito para circunscrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita.

Para os estudiosos que se debruçam sobre o conceito de “cultura popular”, o melhor é utilizar a expressão “cultura das classes populares”, porque a dicotomia entre elite e popular é falsa, uma vez que, ao utilizar cultura popular e cultura erudita, deixaríamos de lado a interação dessas duas culturas, processo o qual Peter Burke chamou de “biculturalidade”³¹ e Carlo Ginzburg de “circularidade”³². Chartier defende que devemos ir além nesse debate, pois para ele o que interessa são as práticas e como elas são apropriadas e não quem as criou. Para esse historiador, as sociedades não se organizam, necessariamente, segundo divisões sociais prévias³³. Chartier ultrapassa os conceitos de biculturalidade e circularidade, propõe analisar o universo da cultura, das práticas e das representações sociais.

É neste sentido que não nos interessa, neste trabalho, a qual classe social os devotos do Divino pertencem, se são pessoas das classes ditas

²⁸ BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**... Op. cit. p.42.

²⁹ Ibid., p.43.

³⁰ CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: Revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995, p.179.

³¹ BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³² GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.

³³ CHARTIER, Roger. O mundo como representação... Op. Cit, p. 180.

populares ou da elite, mas sim o sentido que essas manifestações religiosas possuem na vida dos indivíduos que as praticam.

Essa questão de se pesquisar as práticas dos diversos indivíduos que compõem a sociedade se reflete nos estudos de religiosidade, sobretudo quando se fala em “religiosidade popular”. Se, para os intelectuais (etnólogos e folcloristas) do século XVIII, tais práticas eram caracterizadas como exóticas e primitivas, no século XIX passam a representar o encontro do europeu com suas “origens”. Neste momento, a religião era pensada e dividida em mundos distintos: religião oficial (ortodoxia, clero e fiéis letrados) e religião popular (onde o povo recebia a mensagem cristã e incluía outros elementos de diversas práticas religiosas).

Esses pesquisadores entendiam a religião popular como um conjunto de sobrevivências pagãs imbricadas com traços do Cristianismo. Michel Vovelle afirmou que, inserida nas propostas do Concílio de Trento (1545-1563), a hierarquia eclesiástica reformadora do século XVI lutou contra a religião popular e por isso os folcloristas do século XIX as encontraram em seu leito de morte, o que explicaria o intuito desses intelectuais em registrá-las e buscarem sua preservação³⁴. Essa questão remete à história do cristianismo em que as expressões de fé foram organizadas em duas esferas: a primeira era coletiva, ligada ao institucional, de forma burocrática submetida aos fiéis por meio das autoridades eclesiásticas; a segunda era desenvolvida no âmbito pessoal onde práticas religiosas e manifestações de fé são realizadas sem a presença de um representante institucional³⁵. Assim, “apesar de diferentes como práticas, as duas tendências estão interligadas, fazendo com que o fiel possa perpassar por ambas, pois uma não substitui a outra, porém as duas levam o indivíduo ao criador”³⁶.

As práticas de religiosidade do povo foram estudadas por Michel Vovelle na década de 1970, sendo esse autor um dos primeiros historiadores a abordar essa temática, pois este estava inserido nas propostas dos Annales que

³⁴ VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed., 1991.

³⁵ PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... E a festa também**: Sant’Ana e suas comemorações na cidade de Ponta Grossa (1930-1961). Curitiba: UTFPR. Tese de (Doutorado em História). 2008.

³⁶ Ibid., p. 03.

rejeitavam a história factual³⁷, dos heróis, dos líderes, dos poderosos homens e defendiam a história totalizante e o homem comum, motivo pelo qual suas pesquisas voltadas para a religiosidade do povo ganharam destaque na historiografia.

Entre as práticas desenvolvidas pelo povo se situa a festa que passou a ser olhada pelos historiadores como um importante campo para se entender a coletividade, suas tensões, identidades e comportamentos, pois esse tema era um território explorado pelos folcloristas, etnólogos e antropólogos. Esse olhar dos historiadores para a *festa* enquanto tema de pesquisa, segundo Maria Manuela Ramos de Souza e Silva, se deve a dois pontos:

[Primeiro] A descoberta da cultura popular como lugar de 'subversão', de transgressão à normatização disciplinadora do poder; [Segundo] 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 orientação³⁸.

Além de discutir os motivos desse olhar dos historiadores para a festa, Silva aponta para o contexto em que este estava inserido. Segunda a autora, foi na década de 1970 que essas pesquisas iniciaram, momento marcado por grandes transformações, entre essas uma significativa mudança na sociedade de massa que possibilitou o surgimento de uma nova indústria cultural, uma expansão e um domínio maior das mídias bem como as manifestações contra os modelos dominantes na sociedade tradicional³⁹. Portanto, a década de 1970 é marcada, no campo historiográfico⁴⁰, pelo início de pesquisas com a temática da

³⁷ As posições contra a história factual não foram criadas pelos Annales e a crítica ao factual já aparece em grupos diversos de historiadores ao longo da história da historiografia. Voltaire já se pronunciava contra a história que apenas acumulava informações sobre acontecimentos políticos, já clamava por um futuro historiográfico no qual seria possível conhecer "a verdadeira história dos homens, ao invés de se conhecer apenas uma ínfima parte da história dos reis e das cortes". (BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História...** Op. cit, p. 307).

³⁸ SILVA Maria Manuela Ramos de Souza e. A historiografia descobre a "festa". **Hélade - Revista Eletrônica de História Antiga**. V.1. Rio de Janeiro: NEREIDA UFF. 2000, p.p 31-39, p.32.

³⁹ Ibid., p. 34.

⁴⁰ Quando nos referimos a *campo historiográfico*, estamos falando de trabalhos que tiveram a festa como tema, no campo da História, assim deixamos claro que temos conhecimento que outros profissionais de diversas áreas, como a antropologia e a sociologia, anteriormente aos historiadores abordaram essa temática.

festa⁴¹. Dois autores destacam-se no pioneirismo na discussão dessa temática, Mona Ozouf e Michel Vovelle. Ambos investigaram as festas na França, sobretudo as Pós- Revolução Francesa.

Mona Ozouf discutiu sobre as festas no contexto do Pós-Revolução Francesa e entendeu que essas estavam passando por uma mudança devido ao processo histórico que se desenvolvia neste momento; ou seja, houve uma transformação nos motivos de festar. A autora justifica afirmando que, na França, antes da Revolução Francesa, as festas possuíam, principalmente, o caráter religioso e após a Revolução passaram também a corroborar com a instituição do nacionalismo e do civismo⁴². Assim, após a Revolução Francesa, o povo substituiu o elemento de culto festivo, ou seja, já não mais cultuavam apenas seus antigos deuses e santos ou heróis da antiguidade francesa, pois instaura-se o culto à “Deusa da Razão” e cria-se uma nova referência identitária da festa, agora atrelada ao nacionalismo e ao civismo. Desse modo, o calendário de festejos cívicos e nacionais veio a substituir o calendário de festas marcadas pela perspectiva religiosa.

Neste mesmo caminho, Michel Vovelle direciona seu olhar para a festa que representou a Revolução Francesa, procurando identificar aspectos revolucionários da mesma. Vovelle afirma que a festa foi deixada de lado pela historiografia, uma vez que essas eram vistas como mera ilustração, um momento sem importância histórica. É neste sentido que suas pesquisas causaram estranhamento entre os historiadores marxistas ao demonstrar interesse por temas heterodoxos como a morte e a festa, em vez de se interessar por temas ligados ao trabalho, à tomada de consciência e à luta de classes. De acordo com Vovelle, ele fez parte de uma geração de historiadores interessados na história das mentalidades, ampliando o campo de atuação de pesquisa histórica, fazendo renascer o interesse dos historiadores pelo estudo das festas e de outros temas.

Assim, para Vovelle, as festas são um importante campo de observação, pois “[...] é o momento em que um grupo ou uma coletividade projeta sua representação de mundo”⁴³. É neste sentido que as festas podem ser

⁴¹ OZOUF, Mona. Festa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novos Objetos**. Rio de Janeiro. Editora Francisco Alves. 1988.

⁴² OZOUF, Mona. **La fête révolutionnaire, 1789-1799**. Paris: Gallimard, 1976.

⁴³ VOVELLE, Michel. **Ideologia e Mentalidades ...** Op. cit, p. 246.

compreendidas como uma expressão de como as pessoas de determinado período veem o mundo ao seu redor e como se relacionam com ele e, ainda, como as relações sociais se desenvolvem.

Para Vovelle, no campo histórico, coexistem dois modelos de festa:

[...] a festa e a antifesta (que é uma outra festa, mesmo que se possa duvidar). Em primeiro lugar, a festa como liturgia institucionalizada, regulada, repousando 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 as liturgias oficiais das quais ela é o oposto⁴⁴.

Vovelle afirma que a festa não possui estrutura fixa e se modifica constantemente. Portanto, com essa mobilidade, as festas evoluem, se transformam e muitas vezes estas mesmas festas são realizadas em momentos distintos por sociedades diferentes, mas que se utilizam da mesma simbologia. Assim, o autor amplia o entendimento da festa, entendendo-a não apenas como uma expressão popular, mas como uma instituição presente, necessária à convivência das pessoas do período estudado, o pós-revolução, para a expressão de suas ideias e ideais ou até mesmo como forma de controle social que influencia as ações sociais, tal como outras instituições como, por exemplo, a Igreja e o Estado⁴⁵.

Natalie Davis, em sua obra *Cultura do Povo*, percebeu a festa como uma das formas que determinada sociedade se representa, ou seja, como essa sociedade se percebe ou quer ser percebida. Por isso a festividade pode ser compreendida como elemento hermenêutico dos indivíduos que a desenvolvem. Assim, Davis aponta 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 significam”⁴⁶.

Explorando essa mesma temática, a festividade, o historiador inglês Peter Burke, em sua obra *Cultura popular na Idade Moderna*, afirmou que

⁴⁴ VOVELLE, Michel. **Ideologia e Mentalidades ...** Op. cit; p. 246.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ DAVIS, Natalie. **Culturas do Povo**. São Paulo. Editora Paz e Terra. 1990, p. 87.

Na cultura popular europeia tradicional, o tipo de cenário mais importante era a festa: festas de família, como casamentos; festas de comunidade, como a festa do santo padroeiro de uma cidade ou paróquia; festas anuais comuns a muitos europeus, como a Páscoa, o Primeiro de Maio, o solstício de verão, os doze dias de Natal, o ano novo e o dia de Reis, e por fim [o] Carnaval. Eram ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, e comiam, bebiam, e consumiam tudo o que tinham⁴⁷.

Burke direcionou seu olhar para as festas carnavalescas durante a Idade Moderna na Europa. Para ele, este momento festivo propiciava a inversão de valores no seio dessa sociedade, ocasião em que os indivíduos, ao mesmo tempo em que se divertiam, criticavam as hierarquias sociais estabelecidas, principalmente as eclesiásticas e as estatais, utilizando-se de paródias. Também era comum as mulheres se vestirem de homens e vice-versa. Estas trocas não ocorriam somente com as vestimentas, mas com as ações, ou seja, a mulher controlava o homem. Na troca momentânea de hierarquias, os patrões recebiam ordens dos serviçais e homens laicos davam sermões em praça pública⁴⁸.

Não diferente do que ocorreu na Europa, os primeiros intelectuais a estudar a temática da festa no Brasil foram os memorialistas, folcloristas, etnólogos, antropólogos e sociólogos. Alexandre Mello Moraes Filho foi o precursor dessas pesquisas no Brasil, pois suas primeiras discussões neste campo datam do final do século XIX. Nelas o autor se valeu das discussões a respeito de classes populares. Em seu livro *Festas e Tradições populares no Brasil*, publicado em 1901, Moraes Filho discute a relação entre as festas e a formação da índole do povo brasileiro. Fazendo jus ao “lugar social” ao qual pertencia, a etnologia, o autor direciona seu olhar para as tradições culturais nacionais, sobretudo para as regionais ou locais e, especialmente, para aquelas que seriam praticadas pelas camadas populares que expressariam, segundo ele, o verdadeiro caráter nacional⁴⁹.

De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Júnior, os festejos ocorridos no Brasil vão aparecer, ainda que de forma marginal, nas obras de Gilberto Freyre. A partir de uma perspectiva sociológica, segundo esse autor, Freyre teria

⁴⁷ BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna...** Op. cit, p. 202.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ MORAES FILHO, Alexandre Mello. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

entendido esses festejos a partir de elementos constituintes da ordem social com papel aproximador e aglutinador das diferentes realidades sociais existentes na sociedade brasileira. Assim, as festividades brasileiras seriam momentos de confraternização das diferenças, momento importante para se conhecer os diferentes sujeitos que compunham essa sociedade⁵⁰.

Neste mesmo caminho de investigação do que de fato seria o povo brasileiro, seu jeito e forma de ser, diversos trabalhos nas ciências sociais, sobretudo a partir de 1970, debruçaram sobre as festas com o objetivo de desvendar o que seria a identidade nacional. Entre esses trabalhos destacam-se as problematizações realizadas pelo antropólogo Roberto da Matta que dedicou boa parte de sua produção, ainda em andamento, para se entender o que faz “do Brasil, Brasil”⁵¹.

Em *Carnaval, Malandros e Heróis*, publicado em 1979, Roberto da Matta afirma que a identidade brasileira estaria atrelada à forma como o povo brasileiro lida com as festas cívicas e patrióticas, tais como o dia da independência (7 de setembro) ou desfiles cívicos e as festas populares como o carnaval. A partir desses dois festejos, o cívico e o carnavalesco, Da Matta discute a capacidade que o povo brasileiro tem de se relacionar pacificamente com universos culturais distintos, sabendo mantê-los separados, mas, ao mesmo tempo, circulando entre ambos. Da Matta explica que a banda que toca no dia da pátria é a mesma que puxa o bloco de carnaval⁵². É neste sentido que Albuquerque Júnior afirma que “[...] as festas seriam cenas por meio das quais se poderia fazer uma verdadeira hermenêutica da nação, do modo de ser, da identidade do que seria a sociedade e povo brasileiro”⁵³.

Já no campo historiográfico brasileiro, a temática da festa está intimamente associada ao universo da religiosidade, portanto a maioria das festas problematizadas por historiadores são as religiosas, fruto das manifestações religiosas que se desenvolveram no Brasil. João José Reis foi um dos primeiros historiadores a abordar a temática da festa religiosa em *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, embora a festa não tenha sido

⁵⁰ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festa para que te quero: por uma historiografia do festar. **Patrimônio e Memória**. UNESP - FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 134-150, jun. 2011.

⁵¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festa para que... Op. cit., p.134

⁵² DA MATTA, Roberto. **Carnaval, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

⁵³ ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. Op. cit., p. 136.

seu principal foco, pois sua abordagem concentrou-se em entender a revolta popular que ficou conhecida como *Cemiterada*. O livro foi lançado em 1991 e nele o autor estuda as atitudes em relação à morte com ênfase nos rituais fúnebres na Bahia oitocentista. Reis dedica um capítulo do livro para tratar das irmandades e é neste capítulo que aborda os ritos festivos desenvolvidos por essas corporações onde, segundo o autor, a barreira entre o sagrado e o profano era tênue⁵⁴.

Reis explica essa questão afirmando que esses rituais se tornavam espaços privilegiados para o desenvolvimento de antigas tradições portuguesas e africanas que reforçavam o aspecto lúdico e espetacular do catolicismo brasileiro. Para o autor, a religiosidade barroca permitiu uma maior adesão e acomodação simbólica das manifestações religiosas africanas. Reis alerta que nem por isso essas práticas deixaram de sofrer coibição, uma vez que se desenvolviam entre um misto de permissão e repressão. Apesar dessa questão do festejar religioso na Bahia ser problematizada no segundo capítulo, nos demais capítulos do livro é possível perceber, através da narrativa de Reis, como os baianos do século XIX vivenciaram sua cultura religiosa.

Três anos depois do livro de João José Reis, em 1994 a historiadora Mary Del Priore dedica um livro especificamente à temática da festa com o título *Festas e utopias no Brasil colonial*. Nesta obra, a historiadora analisou as festas proporcionadas e incentivadas pela Coroa Portuguesa e pela Igreja Católica na Bahia e em Minas Gerais. Destacou, ainda, as relações que os indígenas e os negros estabeleceram com essas festividades, vendo nesse instante o momento de imprimir seus traços culturais por meio dos mitos, ritos, músicas e danças, elementos constituintes das festividades desenvolvidas no período colonial⁵⁵.

Del Priore procurou discutir as percepções que os participantes possuíam em relação à festa, aos preparativos e à organização dos festejos, o que a autora denominou de “A festa dentro da festa”, bem como os diversos elementos constitutivos dos festejos e até a relação que Estado e Igreja Católica estabeleceram com essas manifestações, procurando criar um controle sobre essas festividades. Del Priore entendeu-as como um momento que deveria

⁵⁴ REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

⁵⁵ PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.78.

“simbolizar o poder do monarca ou do panteão católico”⁵⁶, ou seja, um momento de reafirmação hierárquica em que o poderio real e eclesiástico se materializavam por meio de toda pompa e luxo presente na festividade.

Essa obra tornou-se uma referência para abordar a temática da festa no Brasil, principalmente pela quase inexistência de trabalhos historiográficos que abordem essa temática. No entanto, este livro recebeu inúmeras críticas do meio acadêmico, principalmente por igualar ou caracterizar a “cultura popular” ao folclore. De acordo com essas críticas, os debates acadêmicos já avançaram no sentido de considerar o “folclore” como uma “forma conservadora de enxergar as manifestações populares de forma estanque e imutáveis; o próprio *Festas e Utopias no Brasil Colonial* nega essa fórmula ao apresentar a dinamicidade das diversas festas ao longo da história brasileira”⁵⁷.

Em 1999 foi a vez da historiadora Martha Abreu lançar um livro com a temática da festa *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*⁵⁸, fruto de sua Tese de Doutorado defendida na Unicamp em 1994. Neste livro, Abreu realiza uma análise das festividades religiosas realizadas no Rio de Janeiro imperial e dedica uma atenção especial aos festejos do Divino, analisando-os minuciosamente pelo fato de terem maiores proporções na então capital imperial. A autora aponta para o princípio dos festejos em honra ao Divino no Brasil, para sua propagação pelo território brasileiro e para as transformações ocorridas nessa tradição religiosa. O conjunto documental da obra se divide entre relatos de viajantes, de pedidos de autorização feitos nas Câmaras para a realização das festividades e de documentos institucionais que, gradativamente, passaram a normatizar essas práticas.

Nesta obra, Abreu afirmou que “[...] a festa, seja religiosa, cívica ou carnavalesca também emerge como um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões”, principalmente “através das atitudes, do imaginário, dos comportamentos e gestos presentes em suas

⁵⁶ Ibid., p.17.

⁵⁷ Ver: SANTOS, Catarina Cerqueira de Freitas. *Festas e Utopias no Brasil Colonial* – Mary Del Priore. **O Profano e o Sagrado na Bahia**: imagens e representações da cultura popular. Salvador: UFBA, 2009. Resenha.

⁵⁸ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. 3 Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

celebrações”⁵⁹. Dessa forma, a festividade de qualquer categoria pode ser entendida também como um espaço de circularidade cultural na qual as relações de poder e tensões estão presentes entre diferentes segmentos e instâncias que nela se entrelaçam. Através dela podemos, entre outras coisas, perceber como uma determinada comunidade tece as suas redes de sociabilidade que transitam entre a reafirmação ou a modificação de hierarquias.

Prova de que a temática da festa conquistou um espaço no campo historiográfico, que só tem se firmado, é a coleção de estudos *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, organizado pelos historiadores Isteván Jancsó e Iris Kantor, livro lançado em 2001. A obra é fruto de um seminário internacional realizado na USP em 1999 e reúne cerca de quarenta e nove artigos escritos por pesquisadores brasileiros e portugueses. Essas produções procuram entender diversas manifestações coletivas, entre essas: festas, cerimônias, ritos e atos de sociabilidade. Nesta obra, podemos perceber a imagem que o brasileiro faz de si mesmo e o olhar do estrangeiro sobre o Brasil por meio de distintas festividades⁶⁰.

Em 2003, a historiadora Mabel Salgado Pereira em conjunto com o antropólogo Marcelo Ayres Camurça organizaram o livro *Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais*⁶¹, fruto das pesquisas do Núcleo de Estudos de História da Igreja de Juiz de Fora/MG. Este livro apresenta nove artigos, todos sobre festividades em Minas Gerais que vão desde análise da festa barroca, passando pelas Folias de Reis e do Divino até o Pop nas celebrações carismáticas pentecostais contemporâneas. Essa obra é a prova do diálogo que a história vem estabelecendo com a antropologia, sobretudo na investigação de festividades religiosas.

Outra obra de destaque é *Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940)*⁶², lançada em 2010, da historiadora Edilece Souza Couto, fruto de tese de doutorado. A tese, que deu origem ao livro, foi defendida em 2004, na

⁵⁹ Ibid., p.38.

⁶⁰ JANCÓS, Isteván; KANTOR, Íris. (org). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001.

⁶¹ PEREIRA, Mabel salgado. CAMURÇA Marcelo Ayres (org). **Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais**. Juiz de Fora: Templo Editora. 2003.

⁶² COUTO, Edilece Souza. **Tempos de Festa...** Op. cit.

Universidade Estadual Paulista – UNESP/Assis. Neste livro, a historiadora aborda os festejos dedicados a três figuras femininas realizados na cidade Salvador, Bahia. Essas figuras são representadas por dois títulos da Virgem Mãe, Maria e pela Avó, Sant'Ana: Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Senhora Sant'Ana. A autora investigou como as festas dedicadas a essas três figuras mobilizavam os moradores da cidade de Salvador, a maneira na qual elas envolviam os que vinham de fora bem como as interações de diversas crenças.

A autora se debruça sobre as mudanças, adaptações e permanências nas manifestações religiosas dedicadas a essas figuras. No entanto, seu principal objetivo é entender o porquê das festas de Santa Barbara e Conceição se mantiveram até os dias atuais em contraste com o desaparecimento da festa de Sant'Ana. Através de suas fontes, relatos de viajantes do século XIX, crônicas, cartas pastorais, jornais, periódicos católicos, documentos das irmandades, entre outros, Edilece Souza Couto recria como era e como foi se desenvolvendo a cidade de Salvador no século XIX e as múltiplas manifestações de religiosidade que se desenvolveram neste território.

Na historiografia ponta-grossense, a temática da festa religiosa foi abordada pelas historiadoras Maura Regina Petruski e Denise Pereira. Ambas as historiadoras analisaram a Festa de Sant'Ana em Ponta Grossa. Em sua Tese de Doutorado⁶³, Maura R. Pertruski procurou compreender a construção da santidade de Sant'Ana, o processo de elevação de Sant'Ana a padroeira da cidade de Ponta Grossa e discutiu minuciosamente as etapas dessa festividade. Por sua vez, em sua Dissertação de Mestrado⁶⁴, Denise Pereira teve como objetivo principal analisar os pressupostos romanizadores empregados pelo primeiro bispo de Ponta Grossa, Dom Antônio Mazzarotto, frente à festa dedicada à Padroeira. A historiadora também compreendeu a festa dedicada à Sant'Ana como um espaço de diversão e sociabilidade.

Neste balanço historiográfico,⁶⁵ procuramos demonstrar como as festas estão sendo abordadas pelos historiadores. Foi a partir dessas produções que

⁶³ PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou...** Op. cit.

⁶⁴ PEREIRA, Denise. **A Festa de Sant'Ana: espaço de religiosidade, sociabilidade e diversão na cidade de Ponta Grossa, 1930-1965.** Ponta Grossa: UEPG Dissertação de (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas). 2010.

⁶⁵ Este balanço historiográfico tem sido feito por vários autores. Aqui se apropriamos dessa discussão inserindo outras obras à nossa análise.

entendemos que a festa é um campo de códigos, símbolos, elementos e estruturas sociais e que pode ser vista como espaço de construção e/ou afirmação de identidades, ou ainda, como momento de construção e representações de mundo, momento de criação de sociabilidade e transcendência da rotina e da ordem, momentos tais que por muitas vezes também são utilizados na manutenção da hierarquia estabelecida.

A partir dessas produções entendemos que muitas festas, hoje cristãs, têm sua origem na antiguidade e estavam relacionadas ao calendário agrícola. Tais rituais festivos agrários, de diferentes origens e povos, celebravam principalmente, a natureza e seus deuses, por exemplo. Na antiguidade grega, a festa era considerada elemento importante, intimamente ligada à natureza, e usada como agradecimento pela colheita. Assim, com caráter camponês, a festa envolvia elementos como danças, músicas e jogos. Por estar ligada à colheita, passava a sacralizar a comida, a bebida, a fecundação e a reprodução da vida. Nesse período, a festa já possuía o caráter de divertimento, pois em momentos festivos as tensões acumuladas eram minimizadas, a ordem social invertida, tornando-se, assim, um momento onde quase tudo era permitido⁶⁶.

Já as festas romanas aconteciam principalmente no inverno, pois os dias eram mais curtos, assim as pessoas ficavam livres do trabalho no campo e poderiam festejar. Essas festividades se desenvolviam entre jogos e brincadeiras, trocas de presentes e muita comilança, além de abundantes banquetes. Justino M. Maciel escreveu sobre essas festividades desenvolvidas pelos romanos:

Os romanos nunca esqueceram os ritos ancestrais, condicionantes de uma religião funcional e utilitária onde até se cultuavam os *daemonia* ou pequenos deuses da natureza, porque havia a consciência de que eles eram necessários na ordem natural das coisas, no calendário agrícola e na sucessão das estações do ano. Daí o cumprimento de rituais ser uma norma jamais esquecida. Para tal, nos dias de festa religiosa, ou *feriae*, não se trabalhava. Quem o fizesse era multado e teria de oferecer um porco em expiação⁶⁷.

Sobre essa discussão, Mircea Eliade contribuiu afirmando que

⁶⁶ MARIANO, Neusa de Fátima. **Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes: o Espírito Santo faz a Festa**. Tese de (Doutorado em Geografia). São Paulo: USP, 2007.

⁶⁷ MACIEL, M. Justino. "Da festa indo-europeia à festa transmontana: o uso da máscara na comemoração do solstício de inverno". **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, nº 16, Lisboa: Edições Colibri, 2005, pp. 183-208.

[As festas] são um patrimônio comum nas sociedades agrárias, nas quais observa-se que toda a infinita variedade dos ritos e das crenças agrárias supõe o reconhecimento de uma força manifestada na colheita. Este 'poder' ora é concebido como impessoal, como o são os 'poderes' de tantos objetos e atos, ora é representado em estruturas míticas, ou ainda concentrado em certas pessoas humanas. Os rituais, simples ou processados em representações dramáticas densas, têm por finalidade estabelecer relações favoráveis entre o homem e estes 'poderes' e assegurar a regeneração periódica destes⁶⁸.

José Ramos Tinhorão aponta para a necessidade da comunidade se unir e agradecer pela colheita ou pedir proteção para a produção agrícola. Esses agradecimentos e pedidos de proteção eram realizados através de ritos direcionados a uma divindade. Assim, esses rituais religiosos foram apropriados pelo catolicismo no momento de sua formação, foram assimilados e adaptados a um novo contexto⁶⁹.

Neste sentido, E. P. Thompson aponta que os rituais festivos aos poucos foram passando da esfera da natureza para a da religião cristã, uma vez que “as festas relacionadas à natureza, consideradas pagãs, a igreja foi tornando-as católicas”⁷⁰, ou seja, o cristianismo passou a se apropriar dessas festividades e gradativamente o calendário cristão foi se ajustando às colheitas, ao agrário. Para o autor, foi um momento de cristianizar as festividades ao mesmo tempo em que a Igreja Católica se institucionalizava.

Dois exemplos claros dessa apropriação, realizada pela Igreja Católica, das festas pagãs são os ritos dos Solstícios de Verão e de Inverno que foram reelaborados nas festas de São João em junho – Solstício de Verão- e o Natal em dezembro – Solstício de Inverno. Sobre essa apropriação das festas realizada pela Igreja Católica, Peter Burke afirmou que

A noite de São João cai no Solstício de Verão. Nos inícios da Europa moderna, essa festa era a ocasião de muitos rituais, que incluíam acender fogueiras e pular por cima delas, tomar banho em rios, mergulhar ramos. O fogo e a água são símbolos usuais de purificação, de modo que é plausível afirmar que o significado da festa era a renovação e a regeneração, e também a fertilidade, pois existiam rituais para adivinhar se a próxima colheita seria boa ou se uma determinada moça se casaria no ano seguinte. O que tudo isso tem a ver com São João? É como se a Igreja medieval adotasse uma festa pré-cristã e a

⁶⁸ ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo. Editora Martins Fontes. 1992, p.418.

⁶⁹ TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo. Ed. 34, 2000.

⁷⁰ THOMPSON, Eduard. Palmer. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.493.

fizesse sua. Assim como a festa do Solstício de Inverno, em 25 de dezembro, veio a ser celebrada como o nascimento de Cristo, da mesma forma a festa do Solstício de Verão veio a ser celebrada como o nascimento do anunciador de Cristo⁷¹.

Esse processo ocorreu a partir de duas esferas: a primeira está relacionada aos festejos do Senhor – Paixão e demais episódios de sua vida – e a segunda aos dias comemorativos dos santos – apóstolos, pontífices, virgens, mártires e padroeiros⁷². Assim, gradativamente o cristianismo se impunha como detentor do saber sagrado, normatizava as práticas religiosas e as que não se enquadrassem nos pressupostos eclesiásticos eram classificadas como pagãs e inferiores. Concomitante ao processo de institucionalização da Igreja Cristã, as práticas religiosas eram definidas por meio de decretos, bulas e sínodos.

Documentos oficiais passavam a nortear o caminho a ser percorrido pelos fiéis católicos. No entanto, a partir do século XVII surge uma nova mentalidade baseada na racionalidade associada ao novo processo de produção que se instaurava. Acontecimentos que passaram a influenciar na mudança do calendário festivo, pois de acordo com essa nova mentalidade eram muitos os dias festivos. Era necessário, portanto, diminuir-los, porque nos dias de festa não se trabalhava e essa nova mentalidade pregava o aproveitamento do tempo, que por sua vez, deveria ser empregue no trabalho.

Ao se posicionar a respeito desses novos anseios, a Igreja Católica evidencia a necessidade de se pensar sobre os dias festivos, principalmente porque os assalariados dependiam dos dias de trabalho e dia de festa não se trabalhava, portanto, não se recebia. Além disso, nesses dias festivos os prazeres e divertimentos sobressaíam ao descanso, à meditação e à oração, fatos que levaram a Igreja Católica a estabelecer um novo calendário festivo. Assim, por volta de 1650, havia 70 festas religiosas obrigatórias que, no decorrer dos anos até a Revolução Francesa, reduziram-se para 30 festas⁷³. No entanto, é evidente que as festas religiosas eram práticas de grande relevância para a Igreja Católica, pois em três Concílios (Trento – 1545-1563; Vaticano I – 1846-1878; Vaticano II –

⁷¹ BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna...** Op. cit., p. 246.

⁷² PRIORE, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil...** Op. cit., p. 13.

⁷³ LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ÀRIES, Philippe; CHARTIER, Roger. (orgs). **História da Vida Privada 3: da Renascença ao Século das Luzes**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras. 1991, p. 77.

1962-1965) os documentos produzidos nesses encontros reafirmam sua importância como prática de religiosidade católica.

As festas populares no Brasil, para Antônio Paiva Moura, sempre possuem a mistura entre o religioso e o profano. Para o autor, as atividades de caráter religioso se constituem na missa, procissões, rezas, bênçãos e novenas. As atividades de caráter profano se apresentam através da diversão como os leilões, as danças, as comidas, as barraquinhas, entre outras. São elementos que se misturam formando, assim, para o autor, a base das festas religiosas no Brasil: “devoção com diversão”⁷⁴. No Brasil, as festas estão intrinsicamente associadas ao fenômeno religioso devido à própria formação do país a partir do processo de colonização e da construção da identidade nacional desenvolvida a partir do hibridismo cultural e religioso que deu origem ao catolicismo praticado no Brasil. É sobre isso que discorreremos a seguir.

1.2 O CATOLICISMO NO BRASIL

A chegada dos portugueses no território que, hoje, chamamos de Brasil marca o ponto de partida para a prática religiosa católica em solo nacional por meio das mãos dos colonizadores que, ao conquistarem essas terras, trouxeram consigo sua doutrina e cultura religiosa. Podemos perceber isso com a realização da primeira missa no Brasil celebrada pelo frei Henrique de Coimbra, membro da frota de Pedro Alvares Cabral, em 26 de abril de 1500, quatro dias após a chegada dos portugueses. Esse evento marca a presença católica no novo território conquistado e denota que a relação entre a Igreja e a Coroa Portuguesa já era estreita⁷⁵.

Assim, a presença do catolicismo no Brasil está ligada à política expansionista de Portugal e Espanha. Esse vínculo do cristianismo com os países ibéricos iniciou ainda na época do Império Visigótico quando o Rei Recaredo, pelo

⁷⁴ MOURA, Antonio Paiva. Turismo e Festas Folclóricas no Brasil. In: FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime (orgs). **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2004. p.34.

⁷⁵ A esse respeito ver: MARCHI, Euclides. Religião e Evangelização: Presenças na carta de Pero Vaz de Caminha. **História. Questões e Debates**. Curitiba: UFPR. V. 33, 2000.

Concílio de Toledo (589), decidiu converter seu povo ao cristianismo romano⁷⁶.

Após a invasão da Península Ibérica pelos árabes em 711, chegou ao fim o Reino Visigótico. A reação dos cristãos fez-se a partir de 718, processo esse que se estendeu por oito séculos, sendo o último reduto mulçumano o reino de Granada, conquistado pelos reis católicos Fernando e Isabel em 1492. Sobre esse processo, Flamarion Laba da Costa afirmou que

Na luta dos cristãos contra os mulçumanos conhecida como – reconquista – foram surgindo, como fruto de divergências entre os próprios peninsulares, os ‘Reinos Cristãos’, entre os quais no século XII, Portugal. Em 23 de maio de 1179 através da Bula *Manifestis Probatum* o Papa Alexandre III, reconheceu o novo reino cristão concedendo a Afonso Henrique (Afonso I de Portugal), o título de *Rex Portucalensis*. Nascia assim, o vínculo do Estado português com a Igreja Católica Romana, onde o clero passou a ter papel fundamental na estruturação do reino. Desde o início os bispos e clérigos fizeram parte da assessoria dos reis, onde ocuparam os cargos de primeiros chanceleres e mentores dos governantes⁷⁷.

Nesse contexto, Riolando Azzi nos lembra de que a implementação da religião católica no Brasil estava ligada ao seu caráter oficial, pois suas práticas foram impostas por lei através da união das autoridades civis e eclesiásticas por meio do sistema chamado de “Padroado Régio”⁷⁸. Dessa forma, podemos dizer que o catolicismo implantado no Brasil estava intimamente vinculado à Portugal, chegando ao ponto de que as práticas religiosas eram impostas por leis e nenhum súdito da Coroa podia delas se furtar.

Pedro Oliveira explica o funcionamento desse arranjo:

[...] fazia dos bispos funcionários públicos encarregados do culto religioso, dependentes do governo imperial de direito e de fato, pois dele dependiam seu sustento e a manutenção das atividades eclesiásticas. Careciam até mesmo de apoio efetivo da Santa Sé, visto que as bulas papais dependiam do ‘placet’⁷⁹ imperial para ter valor legal, e nem sempre este era concedido ou só o era parcialmente⁸⁰.

⁷⁶ COSTA, Flamarion Laba da. **Religiões: Algumas Abordagens Teórico-Metodológicas**. Irati: Editora UNICENTRO. 2010, p. 70

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. V.36, fasc. 141. p.p. 95-130, março de 1976.

⁷⁹ Placet: 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, no período imperial, o imperador.

⁸⁰ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Brasileira Eclesiástica**. Petrópolis: Vozes, v. 36 fasc 141. p.p. 131-141, p. 134.

Jessie Jane Vieira de Souza também contribuiu nesta questão afirmando que

A Coroa portuguesa – e depois o Império – regulava as reuniões dos conselhos e sínodos diocesanos, os padres e religiosos eram praticamente funcionários públicos; a Igreja brasileira dependia mais do Estado do que do papado, não existia uma organização central da Igreja e faltavam-lhe estruturas e recurso. No campo a Igreja apoiava e se confundia com as oligarquias rurais, nas cidades predominavam as irmandades, organizações cívico-religiosas de modelo europeu. O Estado detinha todos os meios para impor a Igreja sua orientação, mesmo que em divergência com o papado e esforçava-se para que à Igreja se mantivesse frágil e subordinada⁸¹.

Assim, durante o período em que esse sistema perdurou, ocorreram muitos momentos de hostilidades entre os representantes do clero e as autoridades monárquicas, os atritos entre essas instâncias tornavam-se comuns, chegando ao ponto, em alguns casos, da participação de padres em rebeliões e sedições coloniais e até imperiais contra os colonizadores e o poder português⁸². Um dos motivos desses conflitos era a imposição de dupla lealdade entre *Estado-Igreja*; essa situação favorecia a participação de sacerdotes nas principais revoltas políticas, principalmente as do final do período colonial e as das primeiras décadas do imperial⁸³.

O modelo de religiosidade “transportada” para o Brasil possuía sua base na tradição medieval que ainda não estava totalmente inserida na reforma

⁸¹ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. **Círculos operários, a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, p. 102.

⁸² Esse envolvimento dos clérigos em rebeliões se dava principalmente pela inspiração liberal, como por exemplo, a Inconfidência Mineira (1789) e a Revolução Pernambucana (1817). O desenvolvimento da Inconfidência Mineira contou com a participação de vários padres, inspirados nos ideais iluministas. Eduardo Frieiro justifica essa constatação afirmando que a biblioteca do padre secular Luís Vieira da Silva (1735-1808) era repleta de obras de pressupostos iluministas. A Revolução Pernambucana teve participação clerical ainda mais expressiva, motivo de ser conhecida como a “Revolução dos Padres”. Esse movimento foi sufocado pelo governo monárquico, no entanto, os clérigos envolvidos não se afastaram dos ideais revolucionários. Prova disso é que depois da Independência do Brasil (1822), na Confederação do Equador (1824), movimento revolucionário, de caráter separatista e republicano que teve origem em Pernambuco, registrou a participação de uma grande quantidade de clérigos, entre eles, o frade carmelita Joaquim do Amor Divino Rabelo, o frei Caneca, que já havia participado da revolução de 1817. (CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem: a elite política imperial**. Brasília: UnB 1981). Acrescente-se ainda para o Império a questão religiosa ocorrida na metade da década de 1870, envolvendo os bispos D. Vital (D. Antônio Gonçalves de Vital), de Olinda, Pernambuco, e D. Macedo da Costa de Belém, Pará. A crise foi gerada entre a igreja e o imperador devido os dois bispos não cumprirem ordem exarada pelo governante. Os bispos acabaram presos e depois soltos e a questão resolvida diplomaticamente.

⁸³ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo popular e romanização... Op. cit., p.131.

proposta pelo Concílio de Trento (1545-1563)⁸⁴. De acordo com José Comblin, esse catolicismo praticado em Portugal, de caráter medieval e popular, tratava-se de uma mentalidade tradicional portuguesa onde a fé do povo se manifestava por meio de devoções aos santos, das procissões e orações, com predominância dos aspectos devocionais e protetores. Tais celebrações possuíam lideranças leigas e se desenvolveram por todo território português incluindo as colônias⁸⁵.

Assim, percebemos que um modelo de catolicismo, baseado em ações populares já era praticado em Portugal e ao ser inserido no Brasil ganhou traços ainda mais peculiares devido ao universo cultural aqui presente, ou seja, diversas culturas compartilhando o mesmo território e todas contribuindo com diferentes características na formação desse modelo de catolicismo. Portanto, esse catolicismo praticado pelos colonizadores encontrou na colônia um terreno fértil para se desenvolver, haja vista a pouca representação eclesiástica no território brasileiro, pois o número de clérigos era pequeno para o tamanho do território a ser catequizado. Tal fragilidade contribuiu para que houvesse o desenvolvimento de um outro modelo de catolicismo que passou a ser construído gradativamente se desvinculando do oficial⁸⁶.

Nesse caminho de dualidade que foi sendo formado, outros elementos devem ser considerados para que essa nova configuração fosse construída, tais como o despreparo de alguns integrantes do clero e a inexistência de um centro de direção e manutenção desses religiosos que lhes fornecesse o amparo econômico. Foi-se gerando uma nova situação, ou seja, a dependência dos religiosos junto aos proprietários de terras fazendo “vista grossa” frente às

⁸⁴ O Concílio de Trento foi realizado de 1545 a 1563, na cidade de Trento, Itália. Convocado pelo Papa III teve como principal discussão a expansão do Protestantismo, pois a Igreja Católica, neste momento, viu-se numa situação desconfortável, porque havia sido quebrada a unidade da Igreja na Europa. Desse modo, esse Concílio estabeleceu algumas mudanças na instituição, buscando preservar a hegemonia da mesma, como a criação de seminários para formar a base eclesiástica, os padres; Criou-se o catolicismo e o Missal (livro usado nas missas para nortear a celebração); Criaram-se escolas católicas para preparar os futuros cristãos; Combate ao Protestantismo; E aos jesuítas, juntamente com outras ordens religiosas, coube propagar e pregar a fé católica através da catequese no Oriente e no continente Americano. Outras diversas medidas foram tomadas, com base nas reuniões conciliares, com o objetivo de preservar a unidade católica (SILVA, Amélia Maria Polónia da. **O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora—Um prelado no limiar da viragem tridentina**. Dissertação (Mestrado em Letras). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989).

⁸⁵ COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 584.

⁸⁶ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização... Op. cit., p. 132.

práticas religiosas desenvolvidas por esses, por seus familiares, empregados e escravos⁸⁷.

Assim, um modelo de catolicismo foi se moldando no Novo Mundo que passou a ser chamado de “popular” devido às múltiplas culturas religiosas que passaram a ser praticadas no espaço brasileiro e que foram se aglutinando e ganhando adeptos. Em outras palavras, novos significados e novas relações foram sendo estabelecidas com o sagrado. Em relação a essa perspectiva, Pierre Sanchis afirma que “as identidades religiosas no Brasil foram formadas a partir das práticas desenvolvidas pelos três eixos étnicos que aqui se encontraram: o indígena, o europeu e o africano”⁸⁸.

Para Pedro Ribeiro de Oliveira, o catolicismo praticado pelo povo se constitui em um conjunto de práticas, representações e fé católica anterior ao projeto de romanização, cuja centralização estava nas mãos dos leigos que se organizavam em irmandades e confrarias⁸⁹. Eram eles que tinham a missão de realizar o culto e as celebrações em honra ao Criador e aos santos de devoção, uma vez que a presença de representantes do clero era ínfima.

Estabelecer contato com o sagrado através dos santos e expor-lhes suas emoções e fragilidades são algumas das principais características dessa religiosidade católica. Na visão de Luiz Mott, o culto aos santos se tornou cotidiano na vivência dos habitantes do Brasil. Para tanto, basta ver que

Na parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para serem venerados e saudados os quadros dos santos. As famílias mais abastadas possuíam um quarto especial, o quarto dos santos. Nas fazendas eram comuns as capelas em honra ao santo de devoção dos senhores. Desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do reino dos céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do anjo da guarda ou do santo⁹⁰.

O viés devocional é a principal característica dessa expressão de religiosidade, pois não somente os santos canonizados pela Igreja, mas também

⁸⁷ PETRUSKI, Maura Regina. **Julho Chegou....** Op. cit.

⁸⁸ SANCHIS, Pierre. Tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Anpocs. n. 28, 1995, p.p. 123-138, p. 124.

⁸⁹ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização... Op. cit., p. 131.

⁹⁰ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.164.

os não canônicos, os chamados de santos populares⁹¹, ocupavam lugar de destaque na vida dos fiéis. Esses são identificados pelos devotos como os companheiros mais próximos dos fiéis na ligação com o divino e as orações se apresentam como resoluções de problemas imediatos e cotidianos. Como afirmou Luiz Mott, as imagens dos santos estavam presentes nas residências do homem colonial.

Gilberto Freyre denominou esse modelo de catolicismo de “doméstico, leigo e familiar”, pois as inúmeras capelas, altares e nichos a eles destinados nas casas dos moradores da colônia são as provas de devoção aos inúmeros santos do catálogo santoral católico. Quando algumas práticas devocionais aconteciam fora do ambiente doméstico era no interior das capelas e das igrejas que elas se desenvolviam, espaço onde eram realizadas as festas em honra aos santos, as quais aglomeravam inúmeras pessoas que vinham de distintos lugares da região⁹².

Para Augustin Wernet, era nesse momento da realização das festas “que o sagrado e o profano andavam unidos e juntos”⁹³, porque era durante esse momento festivo que o povo se distraía e se divertia ao mesmo tempo em que rezava. Esses eram os instantes em que a devoção e a diversão caminhavam juntas, era uma forma de divergir do cotidiano, gerando também “um espaço de sociabilidade de uma comunidade”⁹⁴.

É neste sentido que Mary Del Priore discute esse momento de sociabilidade que, para a autora, ia além do dia em que de fato ocorria a festa, processo que ela denominou de “A festa dentro da festa”. Segundo Priore, existiam os dias de preparação do conjunto festivo e era neste momento que os indivíduos, unidos em prol de um objetivo comum, se encontravam e conversavam, davam risadas e se distraíam, enfim construía suas redes de sociabilidade⁹⁵.

A partir disso, percebemos o aspecto de diversão presente na festividade, sobretudo nessas festas ocorridas no período colonial onde a

⁹¹ JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese (Doutorado em História). UFPR. 2004.

⁹² FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Editora J. Olímpio. 1966.

⁹³ WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX**. São Paulo. Editora Ática. 1987.

⁹⁴ FREYRE, Gilberto. Op. cit., p. 74.

⁹⁵ PRIORE, Mary del. **Festas e Utopias no Brasil colônia...** Op. cit., p. 43.

sociedade era muito “pobre” de momentos sociais, sobretudo no meio rural, então aproveitavam as festividades religiosas para se divertir.

Já as festividades da população do meio urbano se organizavam a partir das irmandades e confrarias, agremiações que, além da função de ajudar os membros componentes dessas durante a vida e na morte, com trabalho e custeando o enterro, também realizavam festas em homenagens aos santos padroeiros. Essas práticas desenvolvidas pelos leigos se apresentavam em duas esferas: individualmente (através de orações, novenas e penitências) ou coletivamente (por meio de romarias, procissões e festas dedicadas aos santos). A figura eclesiástica, tanto no meio rural quanto no urbano, tinha a função de realizar as missas solenes do dia festivo e ministrar os sacramentos como batismos, comunhão e casamentos.

Diante desse contexto em que os leigos conduziam os momentos festivos e os clérigos os sacramentos, percebemos que não há uma exclusão dos elementos doutrinários da ortodoxia católica. Houve uma nova apropriação desses que passaram a ser realizados num ambiente sem a figura da autoridade eclesiástica. Dessa forma, a prática sacramental era realizada apenas pelo clero; os leigos não poderiam e nem tinham autorização para realizá-la. Isso justifica algumas regiões esperarem, durante meses, a figura do sacerdote para concedê-los os sacramentos. Outro elemento que prova essa não exclusão da ortodoxia católica é a utilização do texto bíblico, ponto inicial de reflexão dos cristãos, posto que tal reflexão das escrituras era realizada por meio de peças teatrais em dias festivos⁹⁶.

Essas manifestações expressavam a ligação dos indivíduos com as questões da religião, pois tratava-se de momentos de reflexão espiritual, de contato com o transcendente. Assim, procuramos entender uma devoção em específico, à dedicada ao Divino Espírito Santo.

⁹⁶ PETRUSKI. Maura R. **Julho chegou...** op. cit, p. 129.

1.3 A DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO: UM DEBATE EM TORNO DE SUA ORIGEM E INSERÇÃO NO BRASIL

A devoção ao Divino Espírito Santo se constitui em uma das inúmeras práticas religiosas do catolicismo, sendo portadora de valorosa riqueza ritualística. Em seu entorno foram criadas orações, cantos, novenas, procissões e uma festa devocional, práticas as quais foram se espalhando pelos diversos cantos dos continentes, conforme a expansão europeia pelo mundo.

Quanto à origem desse devotamento e as suas comemorações festivas, o historiador Fernando Oliveira de Moraes, recorrendo ao folclorista português Luís Chaves, afirma que ela está na Alemanha e que são adaptações das festas públicas romanas da “Floralia”⁹⁷, a qual foi posteriormente levada ao território português pelas mãos da rainha Isabel de Aragão e pelo El Rei Dom Diniz, no século XIII e incorporada à Igreja Católica como festa religiosa no início do século XIV⁹⁸. Assim, sobre a devoção ao Divino Espírito Santo ter se desenvolvido em Portugal, Moraes afirmou:

Conta o folclorista português Luís Chaves que dona Isabel estava de passagem pela Vila de Alenquer, onde, em sonho, Deus lhe pede que construa no local uma igreja dedicada ao Divino Espírito Santo. Atendido o pedido, o culto é instituído e, ao longo dos séculos, popularizado em diversas outras localidades do solo português, com funções caritativas, como distribuição de alimentos e solturas de presos, e de invocação contra doenças. Foi durante o século XVII, indicou Moraes Filho (1979:43), que a Festa do Divino foi difundida por todas as colônias portuguesas⁹⁹.

Abreu também afirma que a festa estava ligada ao início da primavera, mas insere nessa “origem” a região da França. Para Abreu, a França, juntamente com a Alemanha, teria sido a difusora do culto ao Divino pela Europa. Em relação a essa perspectiva, a autora escreveu:

A França, que, juntamente com a Alemanha, teria sido a difusora do culto ao Divino pela Europa, como destaca Jayme Dias, tinha confrarias muito antigas, bem anteriores ao tempo da Reforma Católica, e,

⁹⁷ Festa pagã europeia que celebrava o renascer da vida na primavera. A festa se desenvolvia entre jogos e torneios, representação teatral, jogos de circo e corridas. Poucas festas eram tão populares quanto a Floraria (FERREIRA, Maria Nazareth. Os antigos rituais agrários itálicos e suas manifestações na atualidade. **Mediterranée** (1986): 210).

⁹⁸ MORAES, Fernando Oliveira de. **A festa do Divino em Mogi das Cruzes: folclore e massificação na sociedade contemporânea**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.

⁹⁹ Ibid., p. 42.

portanto, suscetíveis a uma menor ortodoxia religiosa. Tradicionalmente, destaca Le Roy Ladurie, baseado em dados que remontam ao século XIII, essas confrarias do Espírito Santo sempre estabeleceram importantes vínculos com os setores populares e com as comunidades como um todo, por não se identificarem diretamente com algum grupo social ou profissional. Para o historiador francês, a 'terceira pessoa (da Trindade) é a mais coletivista e futurista dos três'¹⁰⁰.

Em suas pesquisas sobre os festejos do Divino em Goiás, Carlos Rodrigues Brandão teria encontrado documentos que fazem referência à origem do culto ao Divino associada ao Monge Joaquim de Fiori¹⁰¹ que viveu na Europa de 1135 a 1202. Após ter passado anos em retiro em um convento, esse religioso teve uma revelação acerca da vinda de uma nova era de relações entre aos homens na Terra a qual foi chamada por ele de *a época do Espírito Santo*.

Nesta visão profética, Fiori sustentava uma compreensão dos tempos divididos em “eras” a partir do modelo da Trindade. Nesta lógica proposta pelo clérigo, a humanidade teria já ultrapassado a “*época do Pai*”, estaria terminando a “*era do Filho*” e estaria para chegar à “*era do Espírito Santo*” que seria marcada pelo advento da paz, do amor e da bondade entre os homens. Joaquim de Fiori procurou difundir essas suas ideias¹⁰².

É neste contexto que Brandão defende a premissa de que a Rainha Isabel de Aragão teria sido uma continuadora e reformadora do culto ao Divino em solo português¹⁰³. Segundo Pedro Folgado, “os dados são demasiadamente escassos para que se façam afirmações categóricas acerca da introdução e do estabelecimento do culto do Espírito Santo em Portugal”¹⁰⁴. De acordo com o autor, o documento mais antigo conhecido a respeito é o Compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente, anterior ao ano 1234. No entanto, há uma referência nesse documento a outro compromisso mais antigo, lavrado em Alenquer no ano 1217. O autor conclui que, em função do documento ter sido registrado em Alenquer, é muito provável que em data mais remota ainda tenha

¹⁰⁰ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino...** Op. cit., p.42.

¹⁰¹ Esse calabrés que se tornou beneditino, depois cisterciense, retira-se como eremita para as altitudes do planalto de Sila em 1188-9 e aí funda, em Fiore, um mosteiro que o papa Celestino III reconhece como cabeça de uma nova ordem, a ordem de Fiore.

¹⁰² BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ FOLGADO, Pedro. Alenquer, terra do Espírito Santo. In: **Anais do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo**. Porto Alegre, 2010, p.p. 30-40, p. 38.

sido fundada a Confraria do Espírito Santo nessa região. Sobre esses documentos, Folgado afirmou que

Deixando de lado as conjecturas, o primeiro documento que positivamente se lhe refere é uma carta da Rainha Regente D. Beatriz¹⁰⁵ ‘a tomar em sua guarda e defesa a albergaria do Espírito Santo de Alenquer’. Está datado de 18 de setembro de 1279 e, para além de nos confirmar a sua existência neste ano, mostra-nos que a confraria já tinha agregada uma albergaria, e merecedora da protecção real. Mas, mais esclarecedor ainda, este documento vem desfazer, em parte, a tradição que localmente se veio a enraizar: a da fundação, envolta em aura milagrosa, de uma Casa do Espírito Santo – Igreja, Confraria e Festas – por iniciativa da Rainha Santa Isabel, no ano de 1321. [...] Mas, se tudo parece apontar para uma fundação no princípio do século XIII, por que razão nos aparece, na tradição, a Rainha Santa Isabel como fundadora, um século mais tarde? Em Alenquer não é caso único. A tradição local atribui-lhe também a fundação da Igreja de Santa Maria de Triana, mas o facto é que esta já era paróquia em 1239. O grande carisma da Rainha Santa¹⁰⁶, a circunstância de ter vivido muito tempo em Alenquer, de que foi senhora, e a possibilidade de ter patrocinado obras nos referidos templos, podem explicar o surgimento dessas tradições¹⁰⁷.

Para Eduardo Etzel, a Rainha Isabel teria reunido, em uma única comemoração, elementos já existentes nos usos e costumes populares tais como o teatro religioso, catequético de prática jesuítica; as folias originárias das andanças boêmias e ciganas da Idade Média; a comilança presente nos antigos cultos dos mortos e em comemorações e festivais de colheita e o objetivo da festa – o Espírito Santo¹⁰⁸. Assim, para o autor, a Rainha Isabel teria sido uma reformadora do culto ao Divino, inserindo nesses elementos já conhecidos do povo, isso pode justificar a popularidade dessa devoção.

¹⁰⁵ A Rainha D. Beatriz de Castela (1242-1303) era esposa do Rei Afonso III de Portugal (1210 – 1279) e mãe de D. Dinis I, que posteriormente casou-se com a Rainha D. Isabel.

¹⁰⁶ Rainha Isabel, a Rainha Santa: o chamado “Milagre das Rosas” é um dos mitos mais difundidos a respeito da aura santa da Rainha Isabel reforça a imagem construída sobre a criação do culto e da festa ao Espírito Santo. A lenda conta que a Rainha Isabel teria saído numa manhã de inverno, juntamente a sua comitiva, para distribuir pães para os pobres. O Rei D. Dinis, que já estava informado a respeito das obras caritativas de sua esposa e as quais implicavam gastos à Coroa, surpreendeu a Rainha questionando o que ela levava escondido no vestido. A Rainha Isabel, que levava os pães, respondeu que eram rosas para enfeitar os altares do Mosteiro de Santa Clara. O Rei desconfiou e acusou-a, pois não seria possível haver rosas no mês de janeiro. Dessa forma ele obrigou-a a revelar o que levava escondido, no que a Rainha mostrou as mais belas rosas. Assim, todos os que viram o acontecido ficaram espantados, a notícia do milagre se espalhou e o povo proclamou a Rainha como santa (MARQUES, Gentil. Lendas de Portugal. Lisboa. **Círculo de Leitores, 1997 [1962]**, Volume IV, pp. 291-294).

¹⁰⁷ FOLGADO, Pedro. Alenquer, terra do Espírito Santo... Op. cit. p. 39-40

¹⁰⁸ ETZEL, Eduardo. **Divino – simbolismo no folclore e na arte popular**. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.

Por outro lado, Luís da Câmara Cascudo afirma que a devoção ao Divino Espírito Santo em Portugal está ligada ao pagamento de uma promessa assumida pela Rainha Isabel de Aragão que havia oferecido o cetro e a coroa real ao Espírito Santo diante de uma crise¹⁰⁹ que Portugal estava vivendo. Quando finalizada a crise e em agradecimento ao Espírito Santo, a Rainha teria promovido uma festa em sua homenagem que se repetiria a cada ano¹¹⁰, fato esse que se associa a figura da Rainha Isabel ao culto ao Divino Espírito Santo. Contudo, seja qual for as circunstâncias da origem dessa devoção, um fato é incontestável: essa se tornou uma das mais importantes celebrações de fé e devoção dentro do catolicismo.

Essa importância da devoção ao Divino Espírito Santo para o povo levou os clérigos da Idade Média a se preocuparem com o lugar que o Espírito Santo ocuparia na teologia e como seria sua participação na vida dos católicos¹¹¹. Assim, durante a Idade Média teria se desenvolvido o que Jacques Le Goff denominou de “Antiguidade Tardia”, período “Em que o Deus dos cristãos, passa a ser o Deus único do Império Romano. Esse Deus é um Deus oriental que consegue se impor no Ocidente”¹¹². Tal imposição enfrentou dificuldade, visto que a maior parte da população da Idade Média vivia no campo e suas práticas religiosas estavam relacionadas à natureza que possibilitava o desenvolvimento de práticas politeístas.

Para Le Goff, a substituição do politeísmo pelo monoteísmo foi o grande acontecimento da *Antiguidade Tardia*. Esse processo se deu a partir da aculturação, ou seja, o catolicismo possibilitava que crenças e práticas pagãs politeístas fossem inseridas nas práticas religiosas institucionais a partir das

¹⁰⁹ O governo de D. Diniz foi marcado pela oposição que lhe fazia a nobreza, tendo como representantes desta, seu irmão Afonso e seu filho, herdeiro do trono, Afonso IV. Naquela época, as cidades estavam se desenvolvendo economicamente e, nesse processo, havia dificuldade de alguns novos grupos sociais sobreviverem, como os comerciantes, os banqueiros, os administradores etc. A Rainha D. Isabel, por sua vez, auxiliava os pobres, com a construção de albergarias e a distribuição de esmolas. Talvez seja por causa dessa situação conflituosa nos setores político e econômico durante o governo de D. Diniz, que a história faz referência a uma crise (GIMENEZ, José Carlos. **A Rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. p. 34-35. 1995).

¹¹⁰ CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11^o ed. São Paulo: Global, 2001. p. 768.

¹¹¹ Idem.

¹¹² LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 18.

próprias concepções da instituição. Podemos perceber isso através da devoção ao Espírito Santo, pois o dogma construído em torno da Trindade estabelece o culto a um Deus que é uno e trino ao mesmo tempo, fato que possibilitava o povo reconhecer no culto à Santíssima Trindade os seus princípios religiosos tradicionais.

Outro elemento que prova essa aculturação feita pela Igreja Católica frente à devoção ao Divino Espírito Santo está ligado aos dons que remetem a essa devoção, pois a forma como os dons do Espírito Santo foram percebidos por populares diferem da ortodoxia católica e das raízes bíblicas, uma vez que na *Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios* (12.8.11) é dito que os dons do Espírito Santo são diversos tais como: Sabedoria, Ciência, Fé, Cura, Milagre, Discernimento, Profecia, Falar em línguas, Interpretar em línguas, Apostolado, Ensino, Socorro, Governo, Ministério ou Pastorado, Exortação, Repartir, Evangelizar. No entanto, teriam se estabelecido sete (Fortaleza, Sabedoria, Ciência, Conselho, Entendimento, Piedade e Temor de Deus), porque a Igreja Católica teria entendido que a melhor definição destes dons é aquela que vem diretamente do povo que é quem os sente. Desse modo, esses temas dos dons do Espírito Santo teriam possibilitado a introdução e a inserção dessa devoção popular na sociedade e na instituição eclesiástica. Assim, os clérigos reconheciam a popularidade dessa devoção, muito associada à solidariedade, suprimindo as novas demandas dessa nova sociedade que se formava.

Discutindo essa inserção da devoção ao Espírito Santo na Igreja e na sociedade, Jacques Le Goff assim se posicionou:

O Espírito Santo ajusta-se às novas atividades da sociedade feudal, que entrara numa fase mais artesanal e urbana, à qual corresponde o sucesso extraordinário das ordens mendicantes. O Espírito Santo se introduz na sociedade assumindo um papel superior em certas atividades coletivas, profissionais, quer dizer, as confrarias. Torna-se o Deus das confrarias. E também dos hospitais. Isso se dá em particular nos meios germânicos. [...] No hospital, na vida profissional, o Deus que o acompanha, o Deus que se invoca, é o Espírito Santo. Pareceu-me que estava aí uma das explicações para esse sucesso do Espírito Santo, a partir do século XIII¹¹³.

¹¹³ LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média...** Op. cit., p. 18.

Neste mesmo caminho, Martha Campos Abreu defende que houve uma apropriação dos festejos em honra ao Divino por parte da Igreja Católica. Sobre isso a autora afirmou que

[...] No processo de apropriação das festas pagãs, por parte da Igreja católica, as festas de Pentecostes completavam o ciclo do ano da Primavera europeia, quando eram bastante naturais, desde tempos muito antigos, a alegria, os divertimentos e as ações de graça. Pentecostes era a festa da abundância, e a própria Igreja, para atrair devotos, figurava os inúmeros dons do Espírito Santo, lançando chuvas de luzes e estrelas, além de distribuir maçãs e queijos¹¹⁴.

Dando continuidade ao processo de apropriação da festa do Divino, a Igreja Católica passou a relacionar esses festejos ao dia de Pentecostes que era uma celebração agrícola judaica que seria comemorada 50 dias após a Páscoa e que também rememora a entrega dos Dez Mandamentos no Monte Sinai, 50 dias após o Êxodo. Assim, baseado nas raízes bíblicas, “O cristianismo incorporou essa data, pois de acordo com o Novo Testamento foi no dia da festa de Pentecostes que ocorreu a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Cristo”¹¹⁵. Portanto, a Igreja encontrou na Bíblia elementos que possibilitaram a inserção dessa devoção e suas práticas religiosas no catolicismo.

Já com a inserção dessa devoção no catolicismo, o culto ao Divino Espírito Santo em Portugal, em seu início, contava com atividades que se concentravam apenas na realização das festas que aconteciam em frente às capelas construídas em sua honra, sendo o principal momento da festa a realização do bodo¹¹⁶, isto é, a distribuição de alimentos aos pobres após o encerramento da missa. No século XVI, o programa da festa foi ampliado, sendo introduzidas as procissões com os símbolos do Divino (as bandeiras com a pomba de asas abertas), as novenas que antecederiam a festa e o peditório, sendo essa última etapa realizada pelos devotos que saíam pelas proximidades

¹¹⁴ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino...** Op. cit., p.42.

¹¹⁵ GERALDES, Amanda Alexandre Ferreira. **A memória dos objetos:** verônicas, máscaras e flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goias. 2015. 215f. Dissertação (Mestrado) em História Social, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2015., p. 36.

¹¹⁶ Na historiografia sobre o tema religiosidade é possível encontrar a palavra “vodo”, que possui o mesmo significado, distribuição de alimentos.

da capela cantando, tocando e rezando dias antes da festa com o objetivo de arrecadar “esmolas” e alimentos para a realização da festividade¹¹⁷.

Foi nesse momento que a devoção ao Divino Espírito Santo passou a ser conhecida como a “Folia do Divino” que, nas palavras de Alceu Maynard Araújo, se caracterizou como um “Grupo de pessoas com vestuário característico quase sempre com chapéu que parecia mitra episcopal, tocando e cantando percorria as ruas da localidade pedindo esmolas para a realização da festa”¹¹⁸. Portanto, a “Folia do Divino” é envolvida em elementos cênicos, ou seja, possui um aspecto teatral, carregado de simbolismo e de expressões de crenças. Envolver-se com o sagrado e fazer com que esse sagrado esteja presente em seu cotidiano é uma das características dos devotos do Divino. De acordo com Martha Campos Abreu, “[...] homens e mulheres criam, partilham e se apropriam de valores, hábitos, atitudes, crenças, músicas e festas religiosas para estabelecer ligação com o sagrado”¹¹⁹.

Sobre esse simbolismo presente na devoção ao Divino Espírito Santo, podemos entendê-lo a partir da História Cultural que propõe um entendimento dos sentimentos, das emoções, das sensações, das subjetividades e das sensibilidades. Assim, pensar esse simbolismo que essas práticas religiosas representam na vida desses indivíduos é buscar pelo entendimento do sentido que essas pessoas dão ao mundo em que vivem, percebendo os valores que remetem ao seu mundo simbólico e suas vivências no espaço e no tempo. É neste sentido que precisamos entender as sensibilidades, pois elas nos ajudam a compreender a visão de mundo construída pelos sujeitos históricos. Assim, Sandra Pesavento afirma que as

Sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído. [...] Sensibilidades remetem ao mundo do imaginário, da cultura e seu conjunto de significações construído sobre o mundo. Mesmo que tais representações sensíveis se refiram a algo que não tenha existência real ou comprovada, o que se coloca na ponta de análise é a realidade do sentimento, a experiência sensível de viver e enfrentar aquela representação. Sonhos e medos, por exemplo, são realidades enquanto

¹¹⁷ ARAÚJO, Alceu Maynard. **A festa do Divino**. In: AZZI, Rioldo. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1978. p. 121.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino...** Op. cit., p. 85.

sentimento, mesmo que suas razões ou motivações, no caso, não tenham consistência real¹²⁰.

Sendo assim, a fé, o imaginário dos devotos é manifestado de diferentes formas, fazendo a ligação do cotidiano dessas pessoas com o sagrado. Martha Abreu argumenta que “os devotos sentem necessidade de demonstrar a sua fé”¹²¹. Por isso, é que passam a se apropriar de elementos de seu cotidiano para representar a sua devoção, utilizando-se de cantos, danças, músicas e festas para estabelecer a ligação da materialidade com o transcendente.

Em consequência de aproximar o sagrado de seu cotidiano, muitos devotos começam a realizar a festa em honra ao Divino Espírito Santo em suas próprias casas. É na residência do “festeiro do Divino”, como é chamado quem organiza a festa, que se centraliza a sua organização. Em um dos cômodos da casa é montado o “Império do Divino”, um altar para que a imagem ou/e a bandeira fique exposta para os devotos. Esses lugares, em sua maioria, são enfeitados com flores e toalhas, de preferência com as cores vermelha e branca. Nas paredes são colocados quadros com outras imagens de santos com as mais variadas denominações¹²².

A partir da organização desses espaços, os devotos realizam as rezas, novenas e as procissões em preparação para a festa que, por sua vez, passa a ser o “auge” das celebrações. Assim, os devotos prestam suas homenagens e cumprem suas promessas, uma vez que podemos entender a realização dessas práticas também pela perspectiva penitencial. Desse modo, o devoto estabelece um “contrato” com o Divino e participa dessas manifestações de religiosidade, porque o Divino atendeu suas súplicas. Sobre a prática da promessa, Pierre Sanchis afirmou que

A promessa é uma relação estabelecida entre a condição humana concreta de um invólucro de santidade que a rodeia, faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo em que se insere no quadro de uma economia de troca. Graças a essa troca recorrente, estabelece-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a divina. Em troca ganha-se uma certeza de proteção, uma presença do sagrado que acompanhará no desenrolar do

¹²⁰ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

¹²¹ ABREU, Martha. Op. cit, p.85.

¹²² FRADE, Maria de Cássia Nascimento. Festa do Divino. In: CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Antologia do Folclore Brasileiro**. EDART, 1ª edição. São Paulo. 1982. p. 46.

cotidiano de sua existência¹²³.

Nessas trocas, os devotos participam das atividades, seja auxiliando na realização das novenas, seja cuidando da ornamentação do espaço, da limpeza ou ainda das barraquinhas da quermesse em dia de festa. Assim, teria sido em Portugal que as festas em honra ao Divino desenvolveram a estrutura que conhecemos hoje e dali foram inseridas nas colônias portuguesas, principalmente para os Açores e, posteriormente, para a nova colônia no Atlântico.

No Brasil, a devoção ao Divino Espírito Santo gera inúmeros debates, porque não se sabe ao certo a data de início desses festejos. A dificuldade em obter uma data precisa se deve ao fato dessa celebração ser uma festa de cunho popular, não havendo, portanto, a preocupação em registrá-la como ocorria com as festas oficiais proporcionadas pela Igreja Católica e pelo Estado.

Alguns autores apontam que esses festejos ocorriam desde o início da colonização. Outros afirmam que sua inserção no Brasil aconteceu a partir do século XVIII. O que se sabe é que houve maior repercussão e visibilidade nas comemorações e crenças ibéricas introduzidas em nosso país por intermédio dos colonizadores portugueses açorianos no litoral da região onde, hoje, se encontram os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Sobre essa questão, Martha Abreu defende que “no Brasil, embora se acredite que a Festa do Divino possa ter vindo com os primeiros portugueses, foi somente no fim do século XVIII, e principalmente no século XIX, que ela teve pleno desenvolvimento”¹²⁴.

Todas as regiões do país cultivam ou cultivaram, em algum momento, essa tradição, mesmo que possuam característica diferentes, como em Minas Gerais onde a festa em honra ao Divino se chama "Festa do Império". Já no Rio de Janeiro é denominada "Festa do Imperador", no Centro-Oeste é “Cavalhada”¹²⁵ e a “Festa do Divino” no Paraná¹²⁶. Assim, o culto ao Divino se

¹²³ SANCHIS, Pierre. **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992. p. 42.

¹²⁴ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino...** Op. cit., p. 61.

¹²⁵ Cavalhada é a representação utilizada de uma batalha equestre travada entre o imperador cristão Carlos Magno e os mouros mulçumanos no século IX. A peça é representada em três dias consecutivos e é composta por vários duelos e batalhas entre dois grupos de cavaleiros, os de azul representando os cristãos e os de vermelhos os mouros. O conjunto de representação termina com a vitória dos cristãos e com o batismo dos mouros (AZZI. Riolando. Elementos para história do catolicismo... Op. cit., p. 21).

espalhou pelo Brasil, modificando-se para se adaptar à realidade brasileira e às diferenças regionais.

Partindo dessa perspectiva, para Cáscia Frade, não se pode generalizar ao falar da devoção ao Divino Espírito Santo no Brasil, pois para a autora existe disparidades dessa crença em um mesmo estado. Em seus estudos, a antropóloga constatou que no estado do Rio de Janeiro a devoção ao Divino Espírito Santo possui diferenças entre o meio urbano e rural. De acordo com a autora, na zona rural as celebrações em homenagem ao Divino são realizadas pelas Irmandades do Divino e a tradição ainda é mantida em grande parte. No que se refere à zona urbana, as homenagens ao Divino sofreram transformações, reflexo das mudanças ocorridas na sociedade urbana e moderna¹²⁷.

Nesse mesmo sentido, Martha Abreu defende que

A Festa do Divino tem uma evidente conotação com o trabalho agrícola. É uma festa da abundância, e está só existe em comunidades dedicadas à pequena agricultura com lavradores livres, independentes, que têm apoio num centro: a cidade interiorana com sua realização religiosa e política. Estas festas certamente aconteceram nas grandes cidades, mas acredito que tenham sido mais uma urbanização das verdadeiras festividades em centros ainda provincianos que com o evoluir desligaram-se de costumes, já agora ultrapassados, como vimos ter acontecido em São Paulo no começo do século XX¹²⁸.

No entanto, há um consenso entre estudiosos do assunto de que essa devoção tornou-se uma das mais populares tradições de religiosidade no Brasil. Como afirmou Luís da Câmara Cascudo em seus estudos, "a devoção ao Divino Espírito Santo é uma das mais intensas, populares e muito difundida tanto no Brasil como em Portugal"¹²⁹.

Nesta perspectiva, Léa Freitas Perez defende que "a popularidade do Divino era tamanha que José Bonifácio, o patriarca da Independência, teria sugerido a D. Pedro que usasse o título de Imperador, pois o povo já estava

¹²⁶ No Paraná encontramos referência da Festa do Divino nas cidades de Guaratubá, Curitiba, Campina do Simão, Campo do Tenente, Goioxim, Jataizinho, Maringá, Morretes, Paranaguá, Tibagi e em Ponta Grossa. <http://www.portaldodivino.com/Parana/parana.htm>. Acessado em 12/08/2015.

¹²⁷ FRADE, Maria de Cáscia Nascimento. Festa do Divino... Op.cit., p. 79.

¹²⁸ ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino...** Op. cit., p. 61.

¹²⁹ PASSOS, Mauro. O Catolicismo Popular In: CÂMARA CASCUDO, Luís da (Org). **A Festa na Vida**. Petrópolis: Vozes. 2002.p. 67.

bastante familiarizado com o título, por causa da festa”¹³⁰. No entanto, Lília Schwarcz aponta para outros motivos. Segundo a autora, o título está ligado ao fato do Brasil ter dimensões continentais, merecendo ser chamado de império¹³¹. Entretanto, a afirmação feita por Léa Freitas Perez é a mais difundida e aceita pelo fato de ser mais próxima do povo e de sua crença.

Outro motivo para essa devoção ter sofrido modificações se deve ao fato da busca da Igreja Católica em enquadrar essa devoção às propostas da Santa Sé. Sendo assim, essa prática de religiosidade, assim como outras, foi condenada pelas autoridades eclesiásticas. Maria Gaeta também tece uma reflexão sobre esse aspecto. Segundo a autora,

As prescrições sobre a festa do Espírito Santo ou de Pentecostes, como preferia o Bispo de São Paulo D. Lino Deodato (1873-1894), constituía-se em uma leitura paradigmática dessas tentativas de erradicar costumes e escândalos que faziam parte do fundo mais antigo da tradição religiosa brasileira. Os esforços do bispo dirigiam-se provavelmente às folias e aos foliões, criticando a imoralidade de seus membros, que faziam dessa devoção um verdadeiro modo de vida e mesmo de furto¹³².

A mesma autora acrescenta que as autoridades eclesiásticas recorriam aos poderes públicos municipais e judiciário em busca de apoio para suas imposições, pois essas autoridades condenavam a "bebedeira, vadiagem, desvio de esmolas arrecadadas, denúncias de orgias, de jogos de roleta ou víspera, críticas à falta de higiene das bandeiras foram alguns dos componentes básicos de esforços para a imposição de valores"¹³³. Essas questões também foram verificadas por Martha Abreu em seu livro, onde dedicou um capítulo: *Perspectivas de controle e caminhos de tolerância: 1885-1900*¹³⁴, para tratar desses elementos.

Os religiosos encarregados de pôr em prática essas imposições, num primeiro momento, tiveram dificuldades em compreender as práticas devocionais da religiosidade do povo. Da mesma forma, o povo teve dificuldades em aceitar e

¹³⁰ PEREZ, Léa Freitas. **Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado. Junho de 2000. p. 11.

¹³¹ SCHWARCZ, Lília Moritz. **O império em procissão**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2001. p.10.

¹³² GAETA. Maria Aparecida Veiga Junqueira. A cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. Vol. 17. nº 34. 1997, p.8.

¹³³ Idem.

¹³⁴ ABREU, Martha C. **O império do Divino...** Op. cit., p. 249.

compreender as novas medidas de cunho reformista.

Podemos afirmar, a partir desse debate, que os festejos do Divino Espírito Santo tornaram-se uma das mais intensas manifestações de fé. Propagou-se por diversos territórios, inclusive pelo Brasil, onde em cada região ganhou características diversas e singulares, fruto de sua adaptação às realidades locais. Foi possível perceber, também, que essa devoção está muita associada ao povo e que essas celebrações estão presentes em suas memórias e que, em muitos momentos, servem de consolo de suas angústias, medos e sofrimentos que, com a fé no Divino, se tornam alegrias, conquistas e realizações, fazendo dos instantes festivos um elo muito forte do mundo terreno com o mundo sagrado.

Como vimos acima, as práticas religiosas em honra ao Divino Espírito Santo desenvolvidas pelo povo foram condenadas pelas autoridades eclesiásticas reformadoras. Por esse motivo dedicamos uma atenção especial ao projeto desenvolvido pela Igreja Católica com o intuito de romanizar as práticas de religiosidade, não só no Brasil, mas no mundo todo por meio do projeto de romanização, discussão do próximo item.

1.4 OS PRESSUPOSTOS ECLESIÁSTICOS: O PROJETO DE ROMANIZAÇÃO

O processo de romanização foi colocado em prática pela Igreja Católica no mundo todo e se desenvolveu em duas frentes: a normatização do catolicismo e a reestruturação interna da própria instituição.

Esse projeto se desenvolveu com o intuito de enquadrar toda a Igreja Católica nos dogmas da Santa Sé Romana e reorganizar a própria instituição católica. Foi empregado no mundo todo por meio de medidas que buscavam substituir o devocionismo pela sacramentalização e reafirmar a autoridade papal e das demais autoridades eclesiásticas. Esse projeto de reforma católica foi denominado pela historiografia como movimento ultramontano¹³⁵.

¹³⁵ O Movimento Ultramontano surgiu na Europa, no século XVI, como resposta da Igreja Católica ao mundo moderno, buscou uma consolidação doutrinária e teológica, estruturou-se em torno da rejeição à ciência, à filosofia e as artes moderna; da condenação do capitalismo e da ordem burguesa e aversão aos princípios liberais e democráticos e, sobretudo ao fantasma destruidor do socialismo, objetivo da centralização institucional em Roma, por um fechamento sobre si mesmo e por uma recusa de contato com o mundo moderno (GAETA, Maria A. J. V. A cultura clerical Op. cit., p.187).

O ultramontanismo foi a visão de mundo conservadora incorporada pelo catolicismo em meados do século XIX. Tinha como princípio enquadrar toda a Igreja Católica Mundial dentro dos dogmas da Santa Sé Romana. Assim, os membros da instituição (clero e fiéis) deveriam seguir a autoridade papal, uma vez que, anteriormente ao projeto de romanização, as relações que a Igreja possuía com os “reis católicos” acabavam interferindo na autoridade do papa e sua atuação dependia, na maioria das vezes, de aprovação real. Tais ideias foram baseadas no Concílio de Trento (1535-1563) do século XVI, reelaboradas para o século XIX e XX por meio do Concílio Vaticano I (1869-1870)¹³⁶.

Esses propósitos da Igreja Católica baseavam-se em, além de afirmar a soberania da autoridade eclesiástica, negar as ideias do mundo moderno tais como ateísmo¹³⁷, liberalismo¹³⁸ e racionalismo¹³⁹. Nesse momento, a instituição volta-se para Roma, concentra-se em seus dogmas e busca a promoção do processo de evangelização no mundo todo, baseando-se no catolicismo romano. Ivan Aparecido Manoel discute esse processo afirmando que

Nesse longo período de mais de um século, as características fundamentais da reação anti-moderna católica, permaneceram mais ou menos as mesmas: na esfera intelectual a rejeição a filosofia racionalista e a ciência moderna na política externa, a condenação a liberal democracia burguesa e o concomitante reforço à ideia monárquica na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do papa e o reforço do episcopado, na esfera sócio econômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da Idade Média, que se

¹³⁶ O Concílio Vaticano I ocorreu entre os anos de 1869 e 1870, foi o momento em que representantes eclesiásticos se reuniram e criaram novas determinações para a comunidade de fiéis, enfatizando a universalização da doutrina católica. No período da realização do Concílio Vaticano I o Brasil contava com 11 bispos sendo que nenhum deles participou das reuniões. (OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo popular... Op. cit., p 139).

¹³⁷ De acordo com a Enciclopédia Católica Popular, ateísmo significa: A negação ou rejeição da existência de Deus. Do ponto de vista moral é pecado grave contra a virtude da religião. Há ateísmo filosófico, ateísmo militante (em geral assumido por regimes políticos totalitários) e ateísmo prático, o mais corrente hoje em dia, que acusa a religião de desviar o homem das soluções dos seus problemas (cf. Cat. 2123ss). V. agnosticismo, indiferentismo. http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=151 Acessado em: 20/02/2015

¹³⁸ Liberalismo: a sociologia a define como sendo um complexo de teorias e práticas construído no processo histórico de laicização e de especialização do poder político. Enquanto a laicização significa a separação do Estado e da religião, a especialização do poder político implica na divisão e independência dos poderes que constitui o Estado (Legislativo, Judiciário e Executivo). SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 257.

¹³⁹ De acordo com a Enciclopédia Católica Popular, racionalismo significa: A tendência para absolutizar a razão como fonte única de conhecimento, muito em voga nos sécs. XVII-XIX, chegando a negar a revelação como via autêntica para chegar à verdade e à exigência moral. O r. em matéria de teologia e de moral foi condenado pelo Conc. Vat. I (Const. De fide catholica). http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1617 Acessado em: 20/02/2015.

manifestará fortemente no Brasil, na década de 1930, na esfera doutrinária, a retomada das decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563), em especial aquela estabelecida para o combate do protestantismo, que, no século XIX, englobou também o combate ao espiritismo [...]¹⁴⁰.

Dessa forma, os valores do Concílio de Trento continuavam a surtir efeitos e produzir sentido para a comunidade eclesiástica e norteava esses pensamentos três séculos depois do evento.

O catolicismo romano buscava colocar a Igreja Católica novamente como a detentora das questões sagradas, porque a instituição estava sendo questionada e já não era mais vista como “guardiã das verdades”¹⁴¹, pois a partir do final do século XVIII e início do XIX a religiosidade era presente na vida dos europeus e dos americanos, mas não era mais dominante. As revoluções francesa e americana lançavam a ideia de um mundo secular, buscando por transformações políticas e sociais, período no qual a sociedade passava por um processo de desclericalização. A igreja percebia o mundo moderno como sendo maligno para a salvação da alma, porque defendia o poder e o dinheiro, desvalorizava aos olhos da igreja a família tradicional, os valores difundidos pela religião e o respeito pela autoridade, pois se fundamentava na liberdade de pensamento e de consciência, na liberdade social e na liberdade política¹⁴².

O catolicismo proposto por Roma baseava-se nos sacramentos e na figura do clero que, nesse momento, passava a ser a autoridade responsável por conduzir os leigos. O poder da Igreja estava centralizado nas mãos do Papa e “para os clérigos o catolicismo romano era o único verdadeiramente autêntico e os outros não tinham ortodoxia, nem autenticidade”¹⁴³; por isso a necessidade de afastar o povo da “ignorância religiosa”. Assim, neste momento, a tarefa dos reformadores era buscar pela transformação da prática religiosa preocupada com as necessidades imediatas da vida terrena para uma religião sobrenatural da salvação eterna.

¹⁴⁰ MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da história: tempo e a eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004, p.11.

¹⁴¹ AZZI, Riolando. Elementos para história... Op. cit, p. 117.

¹⁴² JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos: a Escola Sagrada Família – 1933-1945**. Curitiba: UFPR, 2003- Dissertação (Mestrado em História) p. 20.

¹⁴³ COMBLIM, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 28, fasc. 1. p. 46-73, março 1968.p. 48.

No Brasil, segundo Maria Gaeta, esse movimento surgiu nas primeiras décadas do século XIX. No entanto, houve conflito da igreja romanizadora com o Estado, pois as questões religiosas ainda eram ligadas às questões políticas através do sistema do Padroado. Essa questão fez com que o episcopado brasileiro prolongasse a romanização do catolicismo no Brasil. Para essa autora, foi a partir de 1890, após a Proclamação da República (1889) que os propósitos de romanização ganharam dinamismo e passaram a ser efetivados¹⁴⁴.

É importante ressaltar que, antes desse período, houve esforços por parte da instituição religiosa em enquadrar a comunidade de fiéis às propostas de Roma. Nesse contexto, o Tribunal do Santo Ofício¹⁴⁵, mesmo não tendo sede no Brasil, vigiava os novos cristãos e suas práticas religiosas. Por não ter implantado o Tribunal no Brasil, a Igreja enviava, em determinadas épocas os visitantes ou inquisidores encarregados de conferir os “abusos e heresias”. Em solo colonial eram resolvidos os pequenos casos e os casos mais graves eram enviados para a metrópole. O saldo da ação inquisitorial no Brasil, segundo Daniela Buono Calainho, foi de 1076 colonos luso-brasileiros enviados ao cárcere secreto dos quais 21 terminaram seus dias na fogueira¹⁴⁶.

O principal objetivo das autoridades eclesiásticas era substituir o modelo de Igreja de Cristandade que fazia com que a instituição fosse subordinada ao Estado. Com o movimento de reforma, a obediência tanto do clero quanto da sociedade católica passou a ser exercida por Roma.

Com a Proclamação da República em 1889, o Estado brasileiro oficializou a permissão da abertura de culto a outras religiões no país. Com efeito, esse fato fez com que a Igreja Católica passasse a disputar espaço com outras religiões que até o momento eram identificadas como ilegais. Por outro lado, a instituição ganhava a tão esperada liberdade para colocar em prática o movimento de romanização¹⁴⁷. Foi a partir desse contexto que a Igreja buscou criar uma nova

¹⁴⁴ GAETA, Maria A. J. V. A cultura clerical... Op. cit., p. 180.

¹⁴⁵ O Tribunal do Santo Ofício foi implantado em Portugal através da bula *Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536 do Papa Paulo III no reinado de D. João III. (COSTA, Flamariom Laba da. **Religiões...** Op. cit., p. 71).

¹⁴⁶ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé**. Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2006.

¹⁴⁷ OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo popular e romanização... Op. cit., p. 132.

identidade católica baseada nos sacramentos e os clérigos se tornariam os condutores dos leigos.

Os bispos encarregados de empregar o projeto de romanização no Brasil foram Dom Antônio Ferreira Viçoso, de Mariana (MG), Dom Antônio de Joaquim de Melo, de São Paulo, Dom Antônio de Macedo Costa, do Pará, e Dom Vital de Oliveira, de Olinda e Recife¹⁴⁸. Estes seriam os Bispos reformadores, os quais, para Pedro Ribeiro de Oliveira, eram o

Clero formado ou trazido da Europa para o Brasil no século XIX. Um de seus objetivos era substituir o catolicismo colonial de cunho popular por um catolicismo universalista ou romano. Essa orientação estava relacionada ao plano eclesiástico de Reforma da Igreja Católica na Europa, que se pretendia centralizador e tinha no papa a figura da autoridade suprema¹⁴⁹.

Juntamente com a ação desses “Bispos reformadores” no Brasil, a Igreja contou com a vinda de novas ordens religiosas tanto femininas quanto masculinas, dentre as quais se destaca as irmãs de caridades, os capuchinhos franceses, os redentoristas, os dominicanos, entre outras. Essas congregações tiveram papel importante na evangelização da população, pois seus integrantes trabalharam para colocar em prática os pressupostos do projeto de romanização.

Nas palavras de Augustin Wernet, o processo de romanização no Brasil caracterizou-se como

Movimento católico que foi efetivado tanto na hierarquia eclesiástica, quanto na sociedade brasileira como um processo de reuropização do catolicismo, que teve seu início em meados do século XIX. Foi um movimento de inspiração eminentemente hierárquica e clerical, capaz de uniformizar a liturgia e o catolicismo no mundo, isto é, em Roma, na África, na Ásia, na América Latina o catolicismo era o mesmo¹⁵⁰.

Buscou-se, também, com o movimento de reforma formar um clero atento às propostas da Santa Sé, pois nesse momento o clero não se enquadrava nas propostas de Roma devido ao comportamento dos padres os quais viviam amasiados com mulheres. Em seus estudos sobre Dom Eduardo Duarte e Silva, bispo encarregado de colocar em prática o projeto de romanização em Goiás,

¹⁴⁸ AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. v. 34. Fasc. 135. p.p. 646-662, set de 1974, p. 646.

¹⁴⁹ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular... Op. cit., p. 131.

¹⁵⁰ WERNET, Augustin. A vinda de congregações estrangeiras e a europeização do catolicismo no centro sul do Brasil. **Revista da SBPH**. Curitiba, (6): 43, 1991.

Carlos Maia afirmou que o “bispo romanizador” teria encontrado na casa de certo padre (o autor não cita o nome) espingardas e roupas femininas. Além disso, segundo o diário do bispo, fonte consultada pelo autor, o padre era relapso às demandas da Igreja, somente realizando poucos casamentos e batizados, além de organizar as festas ali ocorridas¹⁵¹.

Além de serem relapsos aos serviços religiosos, dedicavam-se às questões políticas muito mais do que às espirituais. Mabel Pereira, em seus estudos sobre festas religiosas em Juiz de Fora/MG constatou que alguns padres que não se enquadravam nas propostas da Santa Sé foram afastados de suas atividades religiosas. Pereira cita o caso do padre João Batista de Souza Roussin que, ao ver das autoridades reformadoras, não se enquadrava nas propostas da Santa Sé, pois além de exercer a função de padre era um atuante político da região, ocupando os cargos de vereador e presidente da Câmara Municipal no ano de 1885¹⁵².

Nesta mesma perspectiva, Euclides Marchi argumenta que muitos dos clérigos sentiam-se desconfortáveis com as intenções de romanização, pois “a maioria do clero se opunha vigorosamente às grandes mudanças sociais como sendo prejudiciais à ordem cristã tradicional”¹⁵³. Assim, medidas foram colocadas em prática, tais como a renovação do clero baseada em instituir novos seminários fechados e rigorosos na formação clerical. Aquele que decidisse ingressar no sacerdócio deveria passar por esses novos seminários pautados nos ideais romanizadores. Portanto, os seminários passaram, nesse momento, a ser fundamental na formação clerical. A instituição também proibiu o clero de se envolver politicamente, buscando estabelecer a dedicação exclusiva dos sacerdotes aos serviços religiosos¹⁵⁴. Sobre essa reformulação da postura clerical, Pedro Oliveira assim escreveu:

Voltar-se para os assuntos internos da Igreja, não assumindo cargos na

¹⁵¹ MAIA, Carlos Eduardo Santos. “Dois Lados da Mesma Viagem”: A Odisséia de um Bispo entre Crendices e Vigarices. In: MARIN, Jérri Roberto (Org). **Religiões e Identidades**. Dourados. Ed. UFGD. 2012, p.p. 203-246.

¹⁵² PEREIRA, Mabel Salgado. Festas do catolicismo juizforano: expressões de liberdade social e controle eclesiástico. IN: _____. Marcelo Ayres Camurça (org). **Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais**. Juiz de Fora: Templo Editora. 2003, p. 79.

¹⁵³ MARCHI, Euclides. A Igreja no Brasil e o plano de emergência 1952-1962. **Revista de ciências humanas**. Florianópolis UFSC. n. 30. Outubro de 2001. p. 92.

¹⁵⁴ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo popular... Op. cit., p. 141

política. Trazer da Europa na medida do possível, novas ordens e congregações religiosas que lhe servissem de apoio para a reforma da Igreja (padres da missão, irmãs da caridade, capuchinos franceses e posteriormente redentoristas, dominicanos, jesuítas e outros). Instituir seminários fechados, rigoristas, como único meio para ingressar no sacerdócio. Assim formar sacerdotes com espírito clerical de intensa vida espiritual, cortados dos interesses familiares e políticos e que se dedicassem exclusivamente aos serviços religiosos¹⁵⁵.

Já a sociedade brasileira deveria ser conduzida por esse novo aparelho religioso que tinha a missão de afastar o povo das devoções exageradas e ensiná-los a viver o "verdadeiro cristianismo", ou seja, a religiosidade baseada na doutrina, na liturgia e nos sacramentos. Em consequência, as irmandades leigas foram substituídas por novas associações, controladas pelo aparelho religioso como o Apostolado da Oração, a Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, entre outras. Embora fossem de leigos, essas associações eram subordinadas aos clérigos que detinham o total controle desses espaços, além de papel fundamental nas decisões dessas irmandades¹⁵⁶.

A Instituição Católica também buscou criar novas Dioceses e com a chegada das novas congregações foi possível criar escolas católicas que auxiliaram na difusão do discurso eclesiástico. De acordo com Sérgio Miceli, o número de dioceses no país aumentou consideravelmente: entre 1890 a 1930 foram criadas no Brasil cerca de cinquenta e seis dioceses. Com efeito, a instituição começou a "se conhecer". Houve um aumento na abertura de novos colégios católicos e mais tarde, com o novo regime, a instauração e afirmação do período republicano, já estabilizado, houve modificações na Constituição Brasileira com o objetivo de inserir o nome de Deus e o ensino religioso nas escolas públicas. Desta forma, a Igreja Católica construía uma instituição homogênea e centralizada¹⁵⁷.

Outra característica desse período foi que agentes ultramontanos retiravam dos altares centrais as imagens dos santos de origem lusitana como Santo Antônio, Santa Bárbara, entre outras. Essas imagens foram substituídas por outras trazidas pelas novas ordens que chegavam ao Brasil como, por exemplo, Nossa Senhora Auxiliadora e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. O

¹⁵⁵ Ibid. p. p. 132-133.

¹⁵⁶ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo popular... Op. cit., p. 286.

¹⁵⁷ BARROS, Sérgio Miceli Pessoa de. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1998. p. 75.

motivo dessa substituição seria de que "novos santos" substituiriam os tradicionais adorados pela população, pois a instituição pretendia modificar todos e quaisquer vestígios das manifestações de fé tradicionais, consideradas pelo clero como ignorância, superstição e fanatismo¹⁵⁸.

Durante esse processo, as devoções e as festas devocionais sofreram mudanças sistematicamente planejadas pelas autoridades eclesiásticas reformadoras. Mabel Pereira percebeu esse controle eclesiástico sobre as festividades religiosas afirmando que não era "[...] difícil encontrar nos livros de tomo e de crônicas, reclamações em relação às festas"¹⁵⁹. Portanto, diversas medidas foram tomadas em relação aos momentos festivos por parte do aparelho religioso.

O clero reformador assumiu o controle desses momentos festivos, destacando os rituais religiosos como as procissões e novenas e extinguindo a parte mais "profana" da festa como os fogos e bailes. Em relação à queima de fogos realizada pelos fiéis que marcavam o começo e o fim da festa foram aconselhados, por meio de homilias e pregações, a serem extintos ou pelo menos diminuídos, uma vez que aqueles eram momentos sagrados e o barulho se contrapunha a isso. A mesma reprovação ocorreu com os bailes, pois o dia festivo deveria ser um momento de reflexão espiritual e não de "bagunça" proporcionado pelas danças e por músicas não sacras¹⁶⁰.

Outra medida foi a substituição das irmandades organizadoras dos festejos por organizações do seio da Igreja como as Irmãs do Santíssimo Sacramento, os Membros da Liga Católica, as Zeladoras do Apostolado da Oração, entre outras. Por outro lado, percebemos um processo de aculturação por parte da Igreja Católica com essas práticas religiosas desenvolvidas pelo povo. Um exemplo é a permanência de bingos, leilões e loterias nas festas religiosas. Esse consentimento por parte da Igreja se deve muito ao fator financeiro, visto que a instituição precisava se manter e somente o dízimo pago pelos fiéis não era suficiente. Para que a festa ocorresse era necessário o povo e sem algo que chamasse a atenção desse a festa poderia gerar mais despesas do

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religião e Dominação de Classe- Gênese**. Estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 276.

¹⁵⁹ PEREIRA, Mabel Salgado. Festas do catolicismo... Op. cit., p. 80.

¹⁶⁰ PEREIRA, Mabel Salgado. Festas do catolicismo... Op. cit., p. 83-84.

que lucro. Assim, para ter o povo nas festas religiosas, “o profano deve ter seu espaço”¹⁶¹.

É neste sentido que podemos afirmar que essas mudanças não significaram uma extinção por completa das práticas festivas religiosas, ou seja, algumas manifestações foram reprovadas e combatidas, enquanto outras foram aceitas, ainda que com certos limites. Podemos entender esse processo como uma estratégia utilizada pela Igreja Católica que, ao mesmo tempo que buscava inserir suas propostas acabava aceitando, ainda que temporariamente ou com limites, algumas práticas populares desenvolvidas neste período. Tal aceitação ocorria a fim de que os fiéis não tivessem a sensação de estarem se desligando do catolicismo, porque entendemos que, para os católicos, suas práticas faziam parte do catolicismo e que, para eles, não havia diferença entre a ortodoxia católica e suas manifestações de fé.

De acordo com Michel de Certeau, estratégia é

[...] o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e, portanto, exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico¹⁶².

Assim, a igreja se utilizou de estratégias para inserir suas propostas sob o catolicismo de cunho popular que foi condenado pelo Episcopado Brasileiro que, por sua vez, se baseava nas propostas de Roma. Por outro lado, percebemos que muitas práticas de religiosidade popular foram assimiladas pelos clérigos no intuito de preservar seu corpo de fiéis¹⁶³.

Podemos dizer que, por esse fato, muitas devoções festivas permaneceram desenvolvendo-se e que, por esse motivo, mais uma vez a Igreja Católica repensa seus pressupostos eclesiais neste momento. Faz isso a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), evento religioso católico que modificou expressivamente os ideais eclesiais desenvolvidos até então e por isso é tido por especialistas como o principal e mais importante evento da Igreja Católica no

¹⁶¹ Ibid. p. 85.

¹⁶² CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano...** Op. cit., p. 46.

¹⁶³ MARCHI, Euclides. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. **História: Questões e debates**. Curitiba: UTFPR, v. 14. n: 26/27 p.p.172-195. Janeiro/ dezembro. 1997. p. 185.

século XX. É sobre esse processo de transformação na mentalidade eclesiástica a respeito do povo e de suas práticas religiosas que nos debruçamos a seguir.

1.5. CONCÍLIO VATICANO II: UMA APROXIMAÇÃO COM O “POVO DE DEUS”

O Concílio Ecumênico Vaticano II é considerado um marco na vida da Igreja na contemporaneidade. Foi proposto pelo papa João XXIII em dezembro de 1961, sendo iniciado em janeiro do ano seguinte. Chegou ao fim em dezembro de 1965 sob o papado de Paulo VI, pois João XXIII morreu logo após a primeira seção conciliar. O 21º Concílio Ecumênico se propôs a mudar a concepção de Igreja em um mundo que havia passado por profundas transformações, pregando um modelo de Igreja comunitária e carismática¹⁶⁴.

O Magno Conclave se consubstanciou em reuniões e sessões onde bispos e cardeais, liderados pelo pontífice, decidiam os rumos que a Igreja Católica deveria tomar. Rumo esse que deveria ter como base “a fundamental igualdade e a comum dignidade de todos os membros da Igreja”¹⁶⁵. O homem, sobretudo o comum, foi a grande mola propulsora desse evento, visto que a proposta conciliar era de que a humanidade deveria ser estudada para ser compreendida e, assim, salva pela Igreja.

As reuniões conciliares tiveram repercussão nos cinco continentes, principalmente porque se tratava de uma época singular, especialmente se pensarmos em questões políticas e econômicas: a Ásia com a Guerra do Vietnã, a África com as lutas pela independência, a Guerra Fria e as Ditaduras Militares se iniciando em toda a América Latina.

De fato, uma época propícia para uma transformação na Instituição. Com o Concílio Ecumênico, a Igreja passa a alterar sua visão do mundo e ao mesmo tempo altera a forma de ver a si mesma. Esse evento conciliar, como o próprio nome já diz, “ecumênico”, foi a proposta de um relacionamento da Igreja Católica com o mundo e com outras religiões. De fato, uma nova mentalidade eclesiástica, nunca antes promulgada pelos papas, foi sendo construída.

¹⁶⁴ MARIZ, C. L. MACHADO, M.D.C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Revista Antropológica**. Nº 5, Niterói, 1998, p. 23.

¹⁶⁵ ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Nº 48, fasc. 190, junho de 1998. p.311.

A partir do Concílio Vaticano II a Igreja Católica não é mais apresentada como perfeita, como era antes, no contexto tridentino. Ela reconhece que no mundo há valores e que a Igreja não apenas pode instruir, mas pode aprender com eles. É um momento em que a instituição percebe que precisava de mudanças, de construir uma nova maneira de chegar até o povo. Assim, a igreja passa a construir a ideia de “Povo de Deus”, levando questões do ecumenismo e da necessidade de abertura à modernidade e participação dos leigos na instituição¹⁶⁶.

É importante ressaltar que esse Concílio não significou acréscimos de dogmas, pois esses ainda estavam baseados no ideal tridentino. Prova disso é que a Igreja buscava um diálogo com a modernidade sem romper com a tradição, pois era nela que estava os elementos que representavam o catolicismo. “A Igreja passava por uma crise pastoral e o Concílio propunha um diálogo com o ‘mundo moderno’ e, ao mesmo tempo, um ‘retorno às origens’”¹⁶⁷ e o grande desafio era estabelecer uma ponte entre a tradição e a modernidade. Um caminho seria utilizar uma linguagem mais clara, acessível, mais fácil de ser compreendida pelos fiéis mais simples que eram a grande maioria da população, logo da instituição.

Esse foi o momento em que a Igreja se volta para o corpo de fieis com o objetivo de entender suas práticas. Influenciada pelo Concílio, após três anos do término deste, a Igreja na América Latina realiza a II Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, na Colômbia, em 1968, com o objetivo de

Adaptar as designações do Vaticano II à realidade latino-americana. Uma das disposições estabelecidas foi a necessidade de se conhecer o homem latino-americano, sua religiosidade, seu comportamento, sua cultura, o que na prática já havia ocorrendo desde o início dos anos 1960 no Brasil¹⁶⁸.

De acordo com Solange Ramos de Andrade, no Brasil, já haviam sido realizadas inúmeras pesquisas sobre a cultura do homem brasileiro. A autora destaca os trabalhos, além de outros, de Nina Rodrigues que teriam fornecido as

¹⁶⁶ BEOZZO, José Oscar. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org). **Presença pública da Igreja no Brasil**. Jubileu de Ouro da CNBB, São Paulo: Paulinas, 2002.

¹⁶⁷ SCHACTAE, Andrea M. Vaticano II, a Igreja e os Beneditinos no Brasil. Anais da II Semana de História de Irati: A escrita da história. **Questões de teoria e método**. Irati: Unicentro, 2005, p. 45.

¹⁶⁸ ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular...** Op. cit., p. 33.

primeiras descrições das manifestações religiosas africanas¹⁶⁹. Tais pesquisas contribuíram nos estudos de teólogos brasileiros para se compreender a cultura brasileira, sobretudo a religiosa.

Portanto, o Concílio Vaticano II foi proposto no sentido de aproximar o fiel da Instituição, processo nem um pouco homogêneo, haja vista os inúmeros conflitos entre os clérigos mais conservadores e os mais progressistas da instituição¹⁷⁰. Para Luís Balsan, esse conflito foi significativo ao ponto de alguns clérigos deixarem o ministério, pois “o clero, formado numa mentalidade diferente, teve dificuldade para adaptar-se a uma igreja mais próxima do povo. Uma das consequências disto será a desistência de muitos”¹⁷¹.

No Brasil, o Concílio e o pós-concílio se insere em um contexto muito específico. O país passava por mudanças significativas sociais e políticas como o golpe militar de 1964 e as ações desenvolvidas a partir de 1968 com o Ato institucional nº 5. Esse ato institucional tentou intimidar e impedir a execução das propostas do Vaticano II pela Igreja em alguns estados do país. Deve-se considerar que as diretrizes do Vaticano II pregavam uma valorização do povo e, de certa forma, propunha uma “quebra” da hierarquia estabelecida, tudo que a ditadura Militar não queria neste momento¹⁷². Portanto, um período de tensão se estabelecia entre Estado e Igreja, principalmente com a “Igreja Progressista”.

Assim, esses conflitos não circunscreveram apenas na desistência de alguns clérigos. Houve, ainda, uma repressão na sociedade por parte do regime militar, uma vez que a ala mais conservadora da Igreja estava ligada a este poder político instituído. Também ocorreu um conflito interno expressivo dentro da instituição, uma vez que os “clérigos que não aceitavam as mudanças promovidas pelo Vaticano II e tinham o discurso anticomunista como referencial e continuaram com suas posturas de repúdio à transformação impetrada pela hierarquia eclesiástica”¹⁷³. Se por um lado, existiam os clérigos mais conservadores que negavam as medidas conciliares, também existiam, dentro dessa mesma ala, os

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ BALSAN, Luís. *Evangelli Nuntiandi*. **Em Missões**, nov de 2005, p. 15-18.

¹⁷² JACINSKI, Edson. A formação filosófica na Diocese de Ponta Grossa: dilemas na construção de uma nova subjetividade eclesial. **Revista de História Regional**. 7 (2): 115-130, Inverno de 2002.

¹⁷³ ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular...** Op. cit., p. 32.

que se submeteram às propostas conciliares e publicavam documentos de críticas às posturas das classes dominantes. Além de disseminarem discursos, os clérigos da ala progressista promoviam ações sociais e formavam movimentos na tentativa de mudar a realidade social.

O Concílio Vaticano II veio a reforçar toda a atuação pastoral brasileira que buscava uma aproximação com os fiéis e suas práticas religiosas. Desde 1952, quando foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, idealizada por Dom Helder Câmara para coordenar as ações da Igreja Católica no país, já se pensava nas práticas religiosas do povo brasileiro¹⁷⁴.

Com a criação da CNBB, o catolicismo brasileiro, que até então se encontrava espalhado e isolado localmente através das dioceses que, por sua vez, se dirigiam diretamente a Roma para resolver problemas institucionais, passava a ter uma estrutura nacional. Já na década de 1950, a Igreja começava a tomar posições e refletir sobre as reformas estruturais necessárias como a agrária, a tributária e a educacional. A instituição estava preocupada com os efeitos da aceleração industrial incentivada pelo Governo de Juscelino Kubitschek (1955-1959), sobretudo com as questões sociais geradas pelo modelo de capitalismo implantado no país como a fome e o desemprego.

É necessário destacar que esse processo é complexo e não deve ser entendido apenas como uma aceitação das práticas religiosas do povo pela Igreja Católica. O que a instituição propunha era conhecer para, em seguida, mudar as posturas consideradas impróprias. É neste sentido que a Igreja Católica passa a criar estratégias

Tentando recuperar uma parcela da população que, apesar de católica, estariam relegados a um plano inferior por terem comportamentos divergentes daqueles defendidos pela instituição, como é o caso do fervor manifestado pelo culto a santos reconhecidos e não-reconhecidos, pelas romarias, pela privatização da fé, pela espera por milagre cotidianos, dentre outros¹⁷⁵.

É importante ressaltar que no Vaticano II não houve discussão explícita sobre a religiosidade, mas uma valorização do leigo, do “Povo de Deus”. Esse olhar para a religiosidade do povo se deu no pós-concílio na II Conferência Geral

¹⁷⁴ BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965**. São Paulo: USP. Tese (Doutorado em História Social), 1965.

¹⁷⁵ ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular...** Op. cit., p. 36.

do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, Colômbia, em 1968. Nesta conferência, foi lançada a Pastoral Popular que passou a instituir diretrizes para a religiosidade popular¹⁷⁶.

Mesmo com todas essas estratégias sendo colocadas em prática, a partir da década de 1970, a Igreja Católica sofria com uma crise na instituição, pois perdia sua influência na comunidade de fiéis devido à concorrência com outras religiões e manifestações religiosas que se faziam mais atraentes para o povo.

Procurando reverter essa situação, em 1979 é realizada III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, desta vez na cidade de Puebla de Los Angeles, no México. Nesta conferência, a Igreja instituiu o lema “Opção pelos pobres”, voltando-se para o povo oprimido por suas demandas e necessidades. Tais posicionamentos influenciavam diretamente a Igreja no Brasil. Sendo assim, a CNBB passava a disseminar um discurso de que as manifestações de religiosidade popular deveriam ser estudadas, compreendidas e valorizadas no intuito de inserir nestas, elementos próprios da liturgia¹⁷⁷.

O que podemos perceber através dessa discussão é que tanto com o Projeto de Romanização colocado em prática a partir do século XX quanto com o Concílio Vaticano II, mais precisamente com as Conferências Episcopais, a Igreja buscou romanizar as práticas de religiosidade católica. Se, por um lado, com o Projeto de Romanização, a Igreja condenou tais manifestações considerando-as crendices, superstição e fanatismo, empregando inúmeras medidas com o intuito de romanizar tais práticas, por outro, com o Concílio Vaticano II, ela buscou se aproximar dessas manifestações, estudando-as e conhecendo-as, mas com o objetivo de criar estratégias para romanizá-las, ou seja, para reorganizar essas manifestações e inseri-las na liturgia do “verdadeiro” cristianismo. Portanto, o que houve foi uma mudança de estratégia, pois se antes havia apenas condenação dessas práticas, com o Concílio Vaticano II, junto com a condenação deveria vir a evangelização, ou seja, mostrar o caminho “certo” para os fiéis.

Toda essa discussão realizada neste capítulo nos ajuda a contextualizar e inserir, neste debate, as práticas ocorridas em honra ao Divino Espírito Santo na

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Edições, 1985.

cidade de Ponta Grossa, identificando e analisando-as a partir das discussões aqui apresentadas.

CAPÍTULO 2 – CIDADE E DEVOÇÃO: PONTA GROSSA E O DIVINO ESPÍRITO SANTO

Neste capítulo, nossa diretriz é em torno da cidade de Ponta Grossa e da devoção ao Divino Espírito Santo nela desenvolvida. Para tanto, procuramos mostrar a formação dessa cidade ligando-a ao estado do Paraná, pois compreendemos que as manifestações de religiosidade católica, aqui praticadas, estavam associadas a este âmbito maior.

Neste trabalho, a cidade não é vista apenas como um cenário, como um pano de fundo para os acontecimentos, mas como, nas palavras de Maria Bresciani, uma “Babel de linguagens, um enigma a ser decifrado, [composta por] imagens, sons, frases, palavras e letras”¹⁷⁸. Portanto, essa urbe deve ser compreendida como campo onde relações foram construídas, conflitos foram gerados, situações ocorreram, enfim, como um espaço onde diversas práticas são desenvolvidas pelo povo que a habita.

Procurando entender como a devoção ao Divino Espírito Santo foi inserida neste emaranhado de situações, recorreremos às diversas fontes para “retornar” ao final do século XIX, mais precisamente em 1882 quando essa devoção começaria a se fazer presente na cidade e quando diversas práticas religiosas foram dedicadas ao Divino Espírito Santo.

Investigamos a importância atribuída pelos devotos do Divino ao lugar onde essas celebrações ocorrem, ou seja, a Casa do Divino e as relações que foram sendo construídas em torno desse lugar a partir do momento que o mesmo passou a abrigar a imagem da representação do Espírito Santo, uma pomba de asas abertas. Ampliamos o entendimento desse “lugar sagrado” procurando identificá-lo enquanto um patrimônio material e imaterial inserido e pertencente ao imaginário religioso de Ponta Grossa, utilizado como elo entre o mundo terreno e o mundo sobrenatural, patrimônio que solidificou em suas estruturas a fé dos devotos e possibilitou a continuidade dessa.

¹⁷⁸ BRESCIANI, Maria Stella. **Palavras da cidade**. Porto alegre: Ed. UFRGS, 2001.

2.1 A CIDADE DE PONTA GROSSA: SEU TERRITÓRIO, CULTURA E SOCIEDADE

A cidade de Ponta Grossa está localizada no Segundo Planalto Paranaense na região dos Campos Gerais¹⁷⁹, localidade que fazia parte do Caminho das Tropas (ver mapa 01). Esse trajeto ligava a cidade de Viamão, no Rio Grande do Sul, à Sorocaba, no interior de São Paulo. Por esse trajeto, pessoas e animais passavam rumo à feira de Sorocaba onde animais e produtos eram negociados. Esse processo ocorreu devido à necessidade do abastecimento colonial que impulsionou o mercado interno brasileiro, possibilitando, ao mesmo tempo, a integração das economias regionais e a ocupação de regiões do interior do Paraná.

Sobre esse processo, Altiva Balhana, Brasil Machado e Cecília Westphalen, assim se posicionaram:

Toda a estrutura social e econômica, naturalmente, se compunha tendo como centro a classe senhorial. Em grande parte, os fazendeiros dos Campos Gerais eram descendentes de primeira geração de portugueses vindos para o Brasil durante a grande imigração peninsular do século XVIII, imigrantes que primeiro se estabeleceram como comerciantes nas vilas, como militares no tempo das guerras platinas, e que depois, pelo casamento nas antigas famílias ou aquisição de terras com o capital conseguido no comércio, inclusive no comércio de tropas se estabeleceram como fazendeiros¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Campos Gerais: Reinhard Maack a definiu como uma zona fitogeográfica natural, com campos limpos e matas galerias ou capões isolados de floresta ombrófila mista, onde aparece o pinheiro araucária. Nessa definição, a região é ainda limitada à área de ocorrência desta vegetação que a caracteriza situada sobre o Segundo Planalto Paranaense. Trata-se de uma definição que integra critérios fitogeográficos e geomorfológicos, que por sua vez exprimem a estrutura geológica e natureza das rochas, responsáveis pelos solos rasos e arenosos, pouco férteis que favorecem a vegetação de campos, e o aparecimento do limite natural representado pela Escarpa Devoniana. (MAACK, Reinhard. **Notas Preliminares sobre clima, solo e vegetação do Estado do Paraná**. Curitiba, Arquivo de Biologia e Tecnologia, V.II, 1948, p.10-200).

O termo *Campos Gerais* data, primeiramente, de 1638, quando Arthur de Sá e Menezes, Governador do Rio de Janeiro, escreveu ao Rei de Portugal informando sobre a descoberta de um caminho para as “Minas de Catagazes”. Entretanto, a identidade histórica e cultural da região remonta ao século XVIII, quando, graças aos ricos pastos naturais, abundância de invernadas com boa água e relevo suave, foi rota do tropeirismo do sul do Brasil, com o deslocamento de tropas de muares e gado para abate provenientes do Rio Grande do Sul com destino aos mercados de São Paulo e Minas Gerais. Nessa época, os campos naturais da região tornaram-se muito disputados, e a coroa portuguesa começou a expedir cartas de sesmarias em favor de homens a ela fiéis e de prestígio político local. Ver: PINTO, Elisabete Alves. GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar. **Ponta Grossa: um século de vida (1823-1923)**. Ponta Grossa: Kugler, 1983, p.17).

¹⁸⁰ BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro e WESTPHALEN. **História do Paraná**. V. 1. Curitiba: Grafipar, 1969. p.94.

Mapa 1: Caminho dos Tropeiros.



Fonte: Google maps, 2015.

De acordo com Maria Gonçalves e Elisabete Pinto, Ponta Grossa, assim como outras cidades próximas¹⁸¹, surgiu de um pequeno povoado que servia de pouso para os tropeiros¹⁸² pernovernarem e que, aos poucos, para atender a atividade campeira, foi se desenvolvendo. Nesses locais os tropeiros construíam seus “ranchos”, tratavam e engordavam o rebanho e muitas vezes esperavam passar as chuvas e abaixar o nível dos rios¹⁸³ para depois seguirem viagem. Sobre esse processo, as autoras afirmaram que

Todo e qualquer viajante, comerciante ou aventureiro que se dirigisse por terra de São Paulo para o extremo sul do país, nos finais do século XVIII e nos inícios do século XIX, deveria atravessar as terras da Comarca de Castro, alcançando o Bairro de Ponta Grossa, que se constituía, à época, num local obrigatório de passagem, ligada que estava ao caminho de Viamão¹⁸⁴.

Localizada no caminho das tropas, que no Rio Grande do Sul, dirigiam-se à Feira de Sorocaba, Ponta Grossa, estimulada pela criação,

¹⁸¹ Além da cidade de Ponta Grossa, Lapa, Palmeira, Castro, Piraí do Sul e Jaguariaíva fizeram parte desse processo impulsionado pelo tropeirismo.

¹⁸² Esses foram homens que disseminaram pelo país hábitos e costumes. De acordo com os registros eram homens sérios e calmos de poucas palavras na presença de pessoas estranhas e tinham como princípio respeitar a Deus, pois, diante de igrejas, cemitérios ou cruzeiros faziam referência tirando o chapéu. (ALMEIDA, Aluísio. **Vida e morte do Tropeiro**. São Paulo: Martins. 1971).

¹⁸³ PINTO, Elisabete Alves; GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar. **Ponta Grossa...** Op. cit., p. 12.

¹⁸⁴ Ibid. p. 17.

invernagem e comercialização de gado, integra-se na economia nacional. A atividade tropeira desenvolvida na região deve-se a necessidade de animais de carga e transporte para minas e, posteriormente (séc. XIX) para o café e o açúcar¹⁸⁵.

Assim, até as duas primeiras décadas do século XIX, Ponta Grossa era um bairro da Comarca de Castro, conjuntura essa modificada em 15 de setembro de 1823 quando a mesma foi elevada à condição de Freguesia e depois à Paróquia por intermédio de um decreto Imperial. Em 1855, após a emancipação política do Paraná (19 de dezembro de 1853) do Estado de São Paulo, Ponta Grossa foi elevada ao *status* de Vila. Sete anos mais tarde, em 1862, pela Lei Provincial nº 80, a Vila então tornou-se cidade¹⁸⁶. Com as diversas transformações que ocorriam nesse território que gradativamente desenvolvia o ritmo campeiro, composto pela criação de gado, pela produção de erva-mate e madeira, por um desenvolvimento urbano, Ponta Grossa acabou tornando-se um importante centro político da região dos Campos Gerais.

Concomitante ao processo de urbanização, a cidade se tornou um núcleo polarizador de habitantes, situação reforçada a partir de 1894 quando foi instalada a Rede Ferroviária na cidade ligando Curitiba a Paranaguá. Em 1907, foi construída a linha São Paulo ao Rio Grande do Sul, elemento que contribui consideravelmente com o seu desenvolvimento. Juntamente com as ferrovias, a urbe começou a receber inúmeros migrantes e imigrantes os quais muitos vieram para trabalhar nas construções da estrada de ferro ou para instalar casas comerciais de diversos segmentos, atendendo a nova demanda impulsionada pelos trilhos¹⁸⁷. Sobre a chegada da ferrovia e as mudanças causadas por sua presença na cidade, Edson Silva assim se expressou:

Com a construção da Estrada de Ferro do Paraná e a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, fazendo entroncamento em Ponta Grossa, tornava-se fácil o acesso a Paranaguá, Curitiba, São Paulo e o Rio Grande do Sul. Somando-se à rede ferroviária, nesta época muito mais importante tanto no transporte de mercadorias como no de passageiros, temos uma rede rodoviária, naturalmente precária em leito natural, que

¹⁸⁵ PINTO, Elisabete Alves; GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar. **Ponta Grossa...** Op. cit., p. 46.

¹⁸⁶ FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus municípios**. Maringá: editora Memória Brasileira, 1996, p.536 e PINTO, Elizabeth. Alvez. GONÇALVES, Maria. Aparecida. Cezar. Op. cit., p.29.

¹⁸⁷ MANASTIRSKY, Leonel Brizola. A mitificação da ferrovia em Ponta Grossa. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001. p. 39.

desempenha o papel de ligação de Ponta Grossa ao interior do estado. Abrem-se, portanto, para Ponta Grossa os mercados do interior, ao mesmo tempo em que se pode, com facilidade, importar as matérias-primas necessárias ao fabrico dos seus produtos¹⁸⁸.

Somada a essas transmutações, temos a instalação de serviços de energia elétrica em 1905 e do saneamento da cidade com água encanada e as primeiras instalações de esgoto em 1912¹⁸⁹. Essas modificações possibilitaram que a cidade se tornasse o principal polo industrial do interior do Paraná abrigando, nas primeiras décadas do século XX, inúmeras indústrias de carne, cerveja, móveis, café, roupas, cal, sabão, farinha, laticínios, ferragem, serrarias, olarias, entre outras. Os espaços culturais e de sociabilidade da cidade, neste período, também aumentavam e, assim, Ponta Grossa passava a respirar ares cosmopolitas com a criação de cinemas¹⁹⁰, jornais, teatros e cafés.

Outro espaço de diversão e sociabilidade eram as festas religiosas que aconteciam na cidade, destaque para a Festa de Sant'Ana que, de acordo com Maura Petruski, era dedicada à sua padroeira a qual reunia inúmeros indivíduos, tanto ponta-grossenses quanto pessoas de outras regiões. Os festejos tinham o objetivo de homenagear Sant'Ana, mas também se constituía em um momento de sociabilidade e diversão, uma vez que o conjunto festivo era composto por diversas atividades tais como novenas, missas, procissões, bailes, quermesse e cavalhadas. Sendo assim, a festa era, além de um momento "sagrado", um espaço de recreação e confraternização na cidade.

Podemos perceber, pelo exemplo da festa de Sant'Ana, que os festejos religiosos eram um importante espaço social, pois neles as pessoas se encontravam e teciam suas redes de sociabilidade, principalmente na primeira metade do século XIX, pois eram poucos os locais de encontros na cidade. Assim, a festa religiosa se constituía como um elemento aglutinador do povo

¹⁸⁸ SILVA, Edson Armando. **Energia elétrica e desenvolvimento industrial em Ponta Grossa (1904- 1973)**. Curitiba. Dissertação (Mestrado em História) UFPR, 1993.

¹⁸⁹ Id. Energia elétrica em Ponta Grossa. In: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001, p. 94.

¹⁹⁰ Ponta Grossa contou com inúmeros cinemas ao longo dos anos: Teatro Sant'Anna (final do séc. XIX), Cine Recreio (1906), Cine Teatro Éden (1920), Cine Renascença (1931), Cine Império (1939), Cine Teatro Ópera (1950), Cine Inajá (1965), Cine Pax (1960), Cine Caribe (1970), Cinesystem Shopping Total (2000) e Multiplex Palladium Shopping (2000). SILVA JUNIOR, Nelson. **O fechamento dos cinemas em Ponta Grossa: particularidades de um processo histórico e cultural**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) Ponta Grossa: UEPG, 2008.

ponta-grossense que deixavam suas residências e partiam para o centro da cidade homenagear Sant’Ana e encontrar amigos, familiares e conhecidos.

Ao escrever sobre essas práticas cotidianas de entretenimento e sociabilidade, Niltonci Batista Chaves afirmou que as opções de cultura, lazer e divertimento em Ponta Grossa, durante as primeiras décadas do século XX, eram variadas. O referido autor destaca a ida aos cinemas que se tornaram o principal ponto de encontro da população e as apresentações culturais realizadas por companhias teatrais e circenses que reuniam inúmeras pessoas embaixo de suas tendas armadas em pontos estratégicos da cidade. Os espaços públicos como as praças também eram pontos de encontro, a citar as praças João Pessoa, localizada diante da Estação Ferroviária e a Praça da Matriz. Em ambas as praças, as famílias se reuniam nos finais de semana e nas noites de verão para conversar, ouvir músicas¹⁹¹ e “paquerar”¹⁹².

Os clubes e sociedades recreativas¹⁹³ também eram locais de encontro e confraternização da população ponta-grossense, pois neles eram realizados festas, bailes e saraus semanais. Nas sedes campestres desses clubes eram realizadas as atividades esportivas, tais como tênis, basquete, boxe, futebol, entre outras. O “footing”, o caminhar pelas ruas da cidade, sobretudo na Rua XV de Novembro à espera da seção de cinema, também era um espaço de diversão e de sociabilidade na cidade. Espaços de diversão delimitados pelo gênero também se faziam presentes em Ponta Grossa como os “rinhedeiros”, onde ocorriam brigas de galo, as “casas de tolerância”, os bares frequentados pelos homens, as reuniões em casa, na escola ou na igreja, espaços desfrutados principalmente por mulheres¹⁹⁴.

¹⁹¹ Quem tocava na Praça da Matriz era a Banda do 13º Regimento de Infantaria, que tem até os dias atuais sua sede localizada na Praça da Matriz, hoje Praça Marechal Floriano Peixoto.

¹⁹² CHAVES, Niltonci Batista. “A Cidade Civilizada”: Cultura, lazer e Sociabilidade em Ponta Grossa no início do século XX. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

¹⁹³ Os clubes e sociedades recreativas em Ponta Grossa foram: Clube Germânia (1896), Clube Pontagrossense (1896), Clube Literário (1896), Clube Beneficente/Clube Verde/Clube Princesa dos Campos (1897), Sociedade Recreativa 13 de Maio (1890), Sociedade Polonesa (1898), Clube Democrata (1906), Sociedade Dante Alighieri (1910), Clube Campos Gerais/Clube Pontagrossense/Ponta Lagoa (1914), Associação Recreativa Homens do Trabalho (1917). (LAVALLE, Aída Mansani. **Germânia-Guaíra: um século de sociedade na memória de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: Centro de Publicações UEPG, 1996).

¹⁹⁴ CHAVES, Niltonci Batista. A Cidade Civilizada... Op.cit., p. 71.

A partir do exposto, vimos como a cidade de Ponta Grossa se formou e foi constituída social, econômica e culturalmente. No campo religioso, vimos que esta sociedade se organizava em torno da festa em honra à padroeira da cidade. Agora vamos ver como o campo religioso, especificamente, sobretudo o de práticas católicas, foi construído neste território.

2.1.1 Religiosidade em Ponta Grossa

Para que possamos entender o processo ocorrido em torno da religiosidade católica na cidade de Ponta Grossa precisamos inseri-la numa conjuntura mais ampla, neste caso, como as questões religiosas se desenvolveu no Paraná.

Localizada no sul do Brasil, a região que hoje chamamos de Paraná, até a metade do século XIX era a 5ª Comarca de São Paulo. Sua ocupação iniciou no litoral e pode ser dividida em três fases: a primeira no século XVII com a exploração do litoral e do planalto curitibano, a segunda no século XVIII com as primeiras circunscrições dos Campos Gerais e a terceira no século XIX com a ocupação dos campos de Guarapuava e os de Palmas¹⁹⁵.

Essa circunscrição constituía-se de um imenso território, pois abrangia também o estado de Santa Catarina e ainda não possuía fronteiras definidas, situação que fazia dessa região uma terra de missão, no qual o catolicismo romano ainda não havia sido implantado¹⁹⁶. Carlos Alberto de Freitas Balhana aponta que, desde o século XVIII até a Proclamação da República em 1889, a Igreja Católica no Paraná enfrentava os mesmos desafios que o restante do país, uma vez que faltava à instituição uma autonomia devido à questão do Padroado Régio, aspecto já problematizado no capítulo anterior.

Dessa maneira, a Igreja Católica no Paraná do século XIX se constituía em uma instituição paroquial com um conjunto de pequenas paróquias, às quais ainda faltava a condução missionária, a ação social e a organização burocrática¹⁹⁷, situação essa que prevaleceu mesmo após a criação da Diocese

¹⁹⁵ BALHANA, Carlos Alberto. **Ideias em Confronto**. Curitiba: Grafipar, 1981.

¹⁹⁶ PERREIRA, Denise e Zulian, Rosângela W. Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização. **Revista de História Regional**. Vol. 11 nº 2 – Inverno, UEPG, 2006.

¹⁹⁷ BALHANA, Carlos Alberto. Op. cit.

de Curitiba em 1892. Naquele momento, o povo “católico” ainda estava acostumado a desenvolver suas práticas religiosas sem a presença clerical e o próprio clero ainda não estava inserido nas propostas do projeto de romanização, ao ponto do primeiro Bispo de Curitiba, Dom José de Camargo Barros (1894-1904), dizer que, neste território, “[...] não temos clero e quase posso dizer, não temos católicos”¹⁹⁸.

Gradativamente, essa situação passou a se modificar a partir da chegada de Dom José de Camargo Barros que, ao assumir a Diocese de Curitiba, em 1894, tinha a missão não somente de administrar o território diocesano, mas também de romanizar essa circunscrição eclesiástica. Portanto, cabia a ele implantar no Paraná o Evangelho de Cristo, seguindo assim as recomendações da Santa Sé. Dando início ao seu trabalho, o primeiro Bispo de Curitiba organizou a estrutura diocesana, solicitou a vinda de ordens religiosas da Europa e planejou a construção de colégios confessionais e seminários, ambos atentos às propostas romanizadoras.

Ao instaurar o primeiro seminário episcopal do Paraná, Dom José recorreu a Ordem dos Lazaristas Franceses, já inseridos nas propostas de Roma. O seminário iniciou suas atividades em seis de março de 1896, oficialmente inaugurado em dezenove de março do mesmo ano, dia de seu padroeiro, São José. Esse seminário foi responsável por formar um corpo de clérigos atentos às propostas de Roma e que tivessem consciência de sua responsabilidade evangelizadora¹⁹⁹. Assim, o projeto de romanização foi instaurado no Paraná no final do século XIX pelas mãos de Dom José de Camargo Barros e pelos demais governos episcopais, Dom Leopoldo Duarte e Silva (1904-1907) e João Francisco Braga (1907-1935). Seguindo os passos do primeiro bispo de Curitiba, os religiosos supracitados continuaram a criar escolas católicas dirigidas por congregações religiosas consubstanciadas em importantes instrumentos de romanização²⁰⁰.

¹⁹⁸ BALHANA, Carlos Alberto de Freitas. **Ideias em confronto**. Dissertação (Mestrado). Curitiba: Grafipar, 1980, p. 74.

¹⁹⁹ VIEIRA, Matheus Machado. **“Viciadas e perversas ou honestas e respeitadas” a representação do matrimônio, da mulher e da família no discurso religioso e judiciário: Ponta Grossa (1930-1945)**. Dissertação (Mestrado e História). Curitiba: UFPR, 2014. p.65.

²⁰⁰ JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses...** Op. cit.

Esse processo de estruturação da Igreja católica no Paraná refletiu na cidade de Ponta Grossa, pois no ano de 1903 a Congregação do Verbo Divino, formada por missionários alemães, assumiu a Paróquia de Sant'Ana com o objetivo de evangelizar a população²⁰¹. Sobre a chegada e o trabalho evangelizador dessa ordem em Ponta Grossa, Rosângela Wosiack Zulian contribuiu afirmando que,

Acompanhando o movimento de chegada e instalação de congregações estrangeiras no país, em 1903 a Paróquia de Ponta Grossa foi confiada aos padres do Verbo Divino. Essa medida partiu, segundo consta, dos pedidos do padre João Batista de Oliveira, pároco de Sant'Ana e das determinações de D. José de Camargo Barros, primeiro bispo de Curitiba, que chamara esta congregação para o específico trabalho de pastoral paroquial. Fundaram em Ponta Grossa uma escola paroquial mista que começou a funcionar com 30 alunos. A especificidade do trabalho educativo, somado à carência de sacerdotes na paróquia, levou-os a pedir auxílio às Irmãs Missionárias Servas do Espírito Santo, de origem alemã, com as quais partilhavam o mesmo fundador²⁰².

Neste sentido, evidenciamos a importância atribuída, pela Igreja Católica, aos colégios confessionais, pois seriam eles os responsáveis por formar os novos fiéis da instituição.

Após a criação e organização burocrática da Diocese de Curitiba, se percebeu a necessidade de criar outras no Estado. Nesse contexto, Dom Francisco Braga, bispo de Curitiba em vinte e quatro de março de 1924, se comunicou com o Núncio Apostólico do Brasil, Dom Henrique Gaspari, expondo a necessidade de criação de novas dioceses no Estado. Assim, em 10 de maio de 1926 pela *Bula Quum in dies numerus*, do Papa Pio XI, a Diocese de Curitiba sofreu desligamento da Igreja Arquiepiscopal de São Paulo e foram criadas as Dioceses de Ponta Grossa²⁰³, de Jacarezinho e a Prelazia de Foz do Iguaçu. Criava-se, assim, a Província Eclesiástica do Paraná²⁰⁴.

²⁰¹ Id. SACHELLI, Miriam Janet. ZULIAN, Rosângela W. Fontes para a história eclesiástica dos Campos Gerais. **Revista de História Regional**. Vol. II, número 2 – Inverno, 2007, p.165.

²⁰² ZULIAN, Rosângela Wosiack. A Victoriosa Rainha dos Campos: Ponta Grossa na conjuntura republicana. **Revista de História Regional**. Vol. III – número 2 – Inverno, 1998, p.p. 64-65.

²⁰³ 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 as cidades de: Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Ponta Grossa, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória.

²⁰⁴ DIOCESE DE PONTA GROSSA – **Cinquentenário (1926-1976)**. Curitiba: Gráfica Vicentina. 1976, p. 68.

Em dezembro de 1929, Dom Antônio Mazzarotto²⁰⁵ foi escolhido para assumir a diocese de Ponta Grossa. Em 23 de fevereiro, o mesmo religioso foi sagrado em Roma pelo Cardeal Henrique Gasparri, o qual representou o Papa Pio XI em cerimônia no Vaticano. Este tomou posse do bispado ponta-grossense em 03 de maio de 1930 e foi incumbido de propagar as propostas romanizadoras da Santa Sé na cidade. A foto a seguir materializou no papel a chegada de Dom Antônio na cidade de Ponta Grossa.

Figura 1: Chegada de Dom Antônio Mazzarotto em Ponta Grossa, 1930.



Fonte: Museu Campos Gerais.

Um dos periódicos local destacou a ação evangelizadora de Dom Antônio frente a Diocese de Ponta Grossa:

[...] o reverendo padre dirigiu os destinos espirituais da grande comunidade Cristã distribuída em Ponta Grossa, Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória. [...] sempre foi muito eloquente e decisivo, nas suas homilias nos seus pronunciamentos sempre procurou preservar a religião e o clero. Estimulou a vinda de congregações religiosas para fins educativos e missionários, estabeleceu seminários de preparação sacerdotal, demonstrando ser o modelo de um ideal de vida religiosa. Sua ação como pastor e mestre da fé está impressa nas pegadas

²⁰⁵ Dom Antônio Mazzarotto nasceu em 1^o de setembro de 1890 em Curitiba. Coursou o Seminário Episcopal de Curitiba e aos 24 anos foi ordenado sacerdote por Dom Francisco Braga. Atuou como professor no Seminário episcopal e foi vigário coadjutor da Catedral de Curitiba, famoso pela erudição, pela intensa atividade intelectual, eloquência na 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. **A arquidiocese de Curitiba na sua história**. Curitiba, 1958, p. 202).

deixadas, pastor pioneiro como ‘bandeirante da fé’ concitou e arregimentou milhares de alma para a glória do Pai²⁰⁶.

O primeiro bispo da Diocese de Ponta Grossa²⁰⁷, portanto teve a missão de colocar em prática o projeto de romanização do catolicismo na cidade. De acordo com Rosângela Wosiack Zulian, Dom Antônio foi um bispo romanizador e não mediu esforços para aqui empregar as propostas da Santa Sé²⁰⁸. Suas propostas romanizadoras se materializaram em inúmeras visitas pastorais, pois o prelado procurou conhecer pessoalmente toda a extensão de seu episcopado. Buscou também normatizar todas as práticas de religiosidade católica desenvolvidas nas paróquias e se empenhou na construção de novos templos católicos. Com isso, formou um importante patrimônio para a diocese e incentivou a vinda de congregações europeias para administrar os colégios católicos²⁰⁹.

Outra ação romanizadora de Dom Antônio foi a normatização da festa dedicada à padroeira da cidade, Senhora Sant’Ana. Desde a sua chegada em 1930 até o ano de 1965, essa festa religiosa sofreu significativas mudanças, principalmente as práticas classificadas como profanas, pois o religioso passou a “controlar, dominar e deter as práticas profanas e incutir na cidade um catolicismo romanizado”²¹⁰.

Fazia parte das obrigações de Dom Antônio construir e exercer o poder da Igreja Católica em Ponta Grossa. Poder que passou a ser modelado através de discursos e ações, efetivado simbolicamente que, nas palavras de Pierre Bourdieu, “[...] é com efeito o poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo os que exercem”²¹¹.

Neste sentido, Elizabeth Johansen afirmou que os comportamentos de Dom Antônio desempenharam o papel de normatização e que “[...] as estratégias

²⁰⁶ Primeira página (nota da redação). Católicos choram a morte de dom Antônio. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 17 de junho de 1980.

²⁰⁷ Os demais governos episcopais foram de Dom Geraldo Pellanda (1965-1991), Dom Murilo Krieger (1991-1997), Dom João Braz de Aviz (1998-2002) e dom Sérgio Arthur Braschi (2003- até os dias atuais). (Jornal **Diário dos Campos**, 19 de maio de 2006).

²⁰⁸ ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o Aggionamento e a Solidão: práticas discursivas de D. Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa-PR (1930-1965)**. Tese (Doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis: UFSC, 2009.

²⁰⁹ JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses...** Op. cit., p. 87.

²¹⁰ PEREIRA, Denise, **A Festa de Sant’Ana...** Op. cit., p. 3.

²¹¹ BOURDIEU. Pierre Félix. **O poder simbólico...** Op. cit., p. 16.

utilizadas pelo bispo não eram comuns somente a sua prática, mas a uma instituição da qual ele era um dos representantes autorizados”²¹². Sendo assim, suas práticas discursivas e ações foram responsáveis em divulgar as ideias europeizadas, romanizadoras, para a comunidade de católicos local, pois entendemos que “todo discurso é carregado de valores ou [é] produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade”²¹³. Ao mesmo tempo, compreendemos que “[...] os discursos não possuem neutralidade, ao contrário, tendem a impor um projeto e justificar escolhas e condutas”²¹⁴. Foi através da divulgação desses pressupostos que a instituição eclesiástica passou a construir e exercer seu poder na cidade. Cabia ao povo cumprir suas obrigações coordenadas pelo aparelho religioso instituído, enquadrando-se às propostas da Santa Sé, obedecendo à voz do seu pastor.

Dom Antônio se constituiu uma autoridade eclesiástica, passando a ser detentor de um poder instituído. Com esse poder nas mãos, ele se tornou o legítimo representante de Cristo e da Igreja na cidade. Como “porta-voz”, estava apto para construir e principalmente difundir o discurso eclesiástico. Neste sentido, “[...] a verdade da promessa ou do prognóstico depende da veracidade e também da autoridade daquele que a pronuncia, quer dizer, da sua capacidade de fazer crer na sua veracidade e na sua autoridade”²¹⁵. Assim, evidenciamos que, por meio de seu discurso, Dom Antônio conseguiu se impor enquanto comandante eclesiástico em Ponta Grossa e que seu “poder simbólico” foi reconhecido pela comunidade de fiéis. Sendo assim, o mesmo construiu um “capital simbólico” na comunidade eclesiástica e, por deter esse capital, se posicionou enquanto líder religioso local, representante da Igreja Católica na cidade.

Percebemos, portanto, que Dom Antônio Mazzarotto não mediu esforços para inserir os pressupostos da Santa Sé na Diocese de Ponta Grossa e que, antes de sua chegada à cidade, a situação religiosa não era muito diferente da do restante do Paraná, no início do século XX, circunstâncias muito parecida com a

²¹² JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses....** Op. cit., p. 68.

²¹³ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. IN: **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 378.

²¹⁴ CHARTIER, Roger. O mundo como representação... Op. cit., p. 23.

²¹⁵ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico...** Op. cit., p. 186.

situação que Dom José de Camargo Barros se deparou em Curitiba no final do século XIX.

Neste período, o Paraná como um todo caracterizava-se como um terreno de missão, pois “[...] era uma terra fértil para o catolicismo popular, muito mais expressivo nos lugares onde a Igreja era ausente”²¹⁶, o que corrobora com a afirmação de Andrade: “longe das cidades, nas imensas e desprovidas áreas do país comunidades inteiras continuaram cultuando seus santos e padroeiros, sem a necessidade da presença de sacerdotes oficiais. Realizavam seus cultos e distribuíam quase todo trabalho religioso”²¹⁷.

Assim, antes da chegada de Dom Antônio a representatividade eclesiástica era mínima e os poucos clérigos aqui presentes não eram suficientes para impor a institucionalização eclesiástica²¹⁸. Podemos afirmar que tal condição abria ampla margem de espaço para as práticas leigas e que, portanto, elas não eram incomuns na região. Diante desse contexto é que se insere as práticas religiosas desenvolvidas em Ponta Grossa em honra ao Divino Espírito Santo, práticas instituídas pelo povo e para o povo e é sobre isso que discorreremos a seguir.

2.2. ANO DE 1882: QUANDO TUDO COMEÇOU

As atividades religiosas em homenagem ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa tiveram início em 1882. Foi quando, segundo a tradição, D. Maria Júlio Cesarino Xavier encontrou, em um rio, uma imagem do Divino Espírito Santo (pomba de asas abertas) gravada em pedaço de madeira.

De acordo com os registros, essa senhora possuía sessenta anos, sofria de problemas mentais e falta de memória. Ao sair de sua casa em outubro de 1882 em direção à região da cidade de Castro, a senhora se perdeu no caminho e não conseguiu chegar ao seu destino e nem mesmo retornar à Ponta Grossa. Em

²¹⁶ PEREIRA, Denise; ZULIAN, Rosângela Wosiack. Ponta Grossa: rumo aos Op. cit. p. 80.

²¹⁷ ANDRADE, Solange Ramos de. **Santo de Cemitério: a devoção ao Menino da Tábua** (1978-1994). Maringá: Eduem, 2015; p. 28.

²¹⁸ Durante seus 86 anos, a Diocese de Ponta Grossa contou com cinco bispos, sendo Dom Antônio Mazzarotto o primeiro (1930-1965), seguido por Dom Geraldo Pellanda (1965-1991), Dom Murilo Krüger (1991-1997), Dom João Braz de Aviz (1998-2002), e atualmente o líder religioso católico em Ponta Grossa é Dom Sérgio Arthur Braschi.

um determinado dia, passando pela região que hoje se encontra a cidade de Carambeí, parou para beber água em um rio e, ao se aproximar, viu a imagem da representação do Divino Espírito Santo imersa nas águas²¹⁹.

Após ter encontrado a imagem do Divino, D. Maria Xavier tocou-a e rezou fervorosamente de joelhos, fato que denota o seu conhecimento religioso ao reconhecer naquela imagem uma figura de religiosidade. Em seguida, sentiu-se curada de suas enfermidades, principalmente dos problemas mentais. Concomitante, essa senhora teria recobrado a memória, conseguindo, portanto, lembrar o caminho que a traria de volta para a cidade de Ponta Grossa e assim o fez. Ela retornou à cidade e reencontrou seus familiares que não a viam há mais de quatro meses. Juntamente com a notícia de seu retorno, espalhou-se pela região o “fato milagroso” de sua cura. Nesse contexto, D. Maria Xavier começou a ser conhecida na cidade como “Nhá Maria do Divino”, fazendo referência à imagem encontrada por ela.

A partir de então essa senhora começou a recolher quadros de santos das mais variadas denominações e também passou a juntar dinheiro para construir uma capela para saudar o Divino. No entanto, foi vítima de roubo e, por esse fato, decidiu construir um altar em uma das salas de sua casa para que a imagem, em um ostensório que a mesma mandou confeccionar, ficasse exposta para o grupo de amigos e familiares que passaram a frequentar o local. Foi então que sua residência ganhou o título de a Casa do Divino.

A partir desse momento, passou-se a realizar diversas práticas religiosas em honra ao Divino Espírito Santo como novenas, procissões e cavalhadas. Na imagem a seguir temos o quadro que representa o dia do “achado da imagem”, pintado por solicitação de D. Maria. De acordo com os seus familiares, ela queria que o dia em que encontrou a imagem ficasse registrado através da pintura para que não fosse esquecido. Tal propósito foi realizado, uma vez que seus familiares deram continuidade às práticas religiosas em honra ao Divino por ela iniciadas.

²¹⁹ Nota da Redação: Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos. Ponta Grossa: **Jornal Diário dos Campos**, 28 de janeiro de 1979, p. 06.

Figura 2: O “achado” da imagem do Divino.



Fonte: Casa do Divino, 1882.

Durante o tempo em que D. Maria conduziu essas práticas devocionais em honra ao Divino, as mesmas se concretizavam em âmbito familiar e entre amigos. Eram realizadas novenas, procissões com as bandeiras do Divino nas residências próximas da casa e a festa no domingo. Para o historiador Euclides Marchi, “o início das devoções constituía-se numa manifestação pessoal ou de âmbito familiar. Eram encontros para rezas, novenas em ação de graças ou pedir bênçãos específicas”²²⁰.

Podemos entender o fato ocorrido com Dona Maria a partir das discussões feitas por Mircea Eliade em relação ao “mito de origem”, pois podemos encontrar, neste fato, alguns elementos de identificação de um mito apontados por esse autor, tais como: História verdadeira, porque se refere à realidade – e sagrada, porque é obra dos “entes sobrenaturais”; A Criação – como

²²⁰ MARCHI, Euclides. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **História. Questões e Debates**. Curitiba: UFPR, n. 28. p.p. 55-74, 1998.

algo veio a existir, assim através do mito podemos conhecer a “origem” das coisas; Vive-se o mito, pois é impregnado pelo poder sagrado²²¹.

Eliade nos alerta que, no passado, o mito era associado à fábula, ficção, invenção, denotando, portanto, o que podia não existir realmente. De acordo com o autor, fruto da crença judaico-cristã que relegou ao caráter de falsidade tudo o que não fosse justificado por um dos dois testamentos da Bíblia. Já na contemporaneidade, o mito deve ser entendido a partir da perspectiva do “Mito Vivo”, ou seja, vivo no sentido que fornece modelos para a conduta humana. Assim, o mito relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Trata-se de uma realidade cultural, evidenciando o que Mircea Eliade afirmou: “[...] a narrativa de uma criação: ele [o mito] relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”²²².

Cabe a nós entender o significado que lhe é atribuído, ou seja, o sentido que um determinado mito possui na vida dos indivíduos. Assim, compreendemos que o fato ocorrido com D. Maria pode ser dividido em dois momentos: o achado da imagem da representação do Divino, que deu origem às práticas religiosas desenvolvidas na Casa do Divino, e a cura das enfermidades de D. Maria que, por sua vez, passa a ser o modelo de fé a ser seguido pelos outros devotos do Divino. Essa senhora teve fé e foi atendida, pois obteve a cura de seus problemas mentais. O próprio fato de D. Maria, após a cura e o retorno à sua casa, ter dedicado uma das salas de sua residência ao Divino pode ser entendido como a primeira promessa paga ao Espírito Santo neste local.

Assim, o fato com ela ocorrido desencadeia toda uma trama posterior e anterior. Antes do encontro, a personagem estava vivendo uma espécie de busca e depois do milagre ou da hierofania ela encontra o que procura. Portanto, o acontecimento pode ser entendido como uma manifestação do sagrado, através do qual ela começa uma tradição. A história nesse sentido precisa ser lembrada, porque teve um início, um marco. Isso é evidente quando, anualmente, há um “retorno à origem”. Em outubro, o mês do “achado” da imagem é celebrado com diversas manifestações como missas e novenas solenes realizadas na Casa do

²²¹ ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva. 1972.

²²² ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**... Op. cit.,08.

Divino, evidenciando o que Eliade chamou de “o retorno *in illo tempore*”²²³ que, por ocasião da reatualização do mito, a comunidade inteira é renovada, reencontra as suas fontes, revive suas origens.

Essa comunidade de devotos do Divino projeta no milagre ocorrido com D. Maria os anseios e desejos de que, assim como ocorreu com essa senhora, um milagre ocorra em suas vidas também. É por isso que o mito é revisitado, uma vez que passa a dar sentido à devoção ao Divino, podendo ser percebido como o contato entre o visível e o invisível. O milagre é invisível, mas a cura foi perceptível ao ponto de D. Maria recobrar a memória e retornar à sua casa e ao convívio de seus familiares. Essa rememoração do “mito de origem” estimula e colabora com a manutenção da fé no Espírito Santo.

Desde o ano de 1882 até sua morte em 1917, com seus noventa e cinco anos, D. Maria trabalhou recolhendo quadros de santos e objetos trazidos por devotos que, até hoje, fazem parte do acervo religioso da casa. Com o seu falecimento, a casa passou a pertencer a seu sobrinho, Luís Cesarino Ribeiro e à esposa Zepherina Ribeiro. Neste período, foi D. Zepherina quem administrou as práticas de religiosidade em honra ao Divino no local, sendo que foi nesse momento que se deu início a visitação pública ao espaço. Gradativamente, esse lugar passou a receber inúmeras pessoas, vindas de cidades vizinhas e até mesmo de outros estados. Essas pessoas frequentavam esse local e, juntas, participavam das práticas em honra ao Divino, consubstanciando o momento que começou a se construir o corpo de fiéis-devotos do Divino Espírito Santo em Ponta Grossa²²⁴.

O Senhor Luís Cesarino Ribeiro faleceu no ano de 1921, deixando a casa para sua esposa, D. Zepherina e os três filhos. Juntamente com essa senhora morava sua mãe de criação, Felícia de Oliveira, conhecida na cidade por ter sido escrava do Senhor Domingos Ferreira (Barão de Guaraúna). Em entrevista ao periódico local *Diário dos Campos*, D. Felícia disse “que tinha orgulho de ter trabalhado na mansão do Fidalgo”²²⁵.

²²³ Ibid. p. 100.

²²⁴ Redação. Divino em Ponta Grossa vai completar 100 anos. Jornal: **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 28 de janeiro de 1979.

²²⁵ Redação. Gente do tempo do Império: Morreu a velhinha do Divino. Jornal: **Diário dos Campos**. 20 de julho de 1941.

O mesmo periódico afirmou que D. Felícia havia conhecido D. Pedro II e a Imperatriz Tereza Cristina na vinda do casal imperial à Ponta Grossa. De acordo com os registros, o Imperador e a Imperatriz haviam se hospedado na casa do Barão de Guaraúna localizada próximo ao antigo Clube Pontagrossense, hoje Clube Ponta Lagoa, na Praça Marechal Floriano Peixoto, marco inicial do processo de urbanização de Ponta Grossa. Felícia Oliveira faleceu em 1941, com 112 anos e, neste dia, o Jornal *Diário dos Campos*, trouxe a seguinte manchete “Morreu a velhinha do Divino”²²⁶.

Zepherina Ribeiro casou-se novamente com Roldão Rodrigues Chaves e veio a falecer em 1957 com 63 anos. Deixou a responsabilidade da Casa do Divino com sua filha do seu segundo casamento Edy Ribeiro Chaves que não tinha filhos e que, ao adoecer, contou com o auxílio de seu sobrinho Antônio Edu Chaves Filho e a esposa Lúcia Hoffmann Chaves.

Quando Antônio e Lúcia vieram morar na casa, em 1994, a mesma estava fechada devido aos problemas de saúde de Edy Ribeiro, pois esta não tinha mais condições de atender os devotos. Somente no ano de 1996 a casa foi reaberta. Segundo Lúcia Hoffmann, neste mesmo ano, ela havia tido um sonho no qual surgia uma luz muito forte por detrás do altar onde a imagem do Divino se encontra, fazendo com que os quadros desaparecessem. Nesse mesmo momento, ela teria ouvido uma voz dizendo “Que aquele era um lugar sagrado, onde muitas graças foram concedidas, portanto não poderia permanecer fechado”. No dia seguinte, D. Lúcia pediu ao Divino Espírito Santo a cura de seu filho que sofria de uma doença degenerativa incurável nos ossos e caso fosse atendida reabriria a casa. A graça foi alcançada e a doença nunca mais se pronunciou²²⁷. Pagando sua promessa, Lúcia Hoffmann reabriu a Casa do Divino em 1996 e o fato ocorrido com ela fez aumentar ainda mais o número de devotos que homenageiam o Divino Espírito Santo na cidade.

Como foi possível perceber, a devoção ao Divino Espírito Santo continuou a ser mantida pelos familiares, em especial pelas mulheres que se comprometeram a dar continuidade a essa devoção que faz parte da religiosidade e do imaginário ponta-grossense. Na imagem abaixo, reunimos as quatro

²²⁶ Redação. Gente do tempo do Império: Morreu a velhinha do Divino. Jornal: **Diário dos Campos**. 20 de julho de 1941.

²²⁷ Caderno de campo: informações obtidas através de entrevistas com Lúcia Hoffmann.

mulheres responsáveis por conduzir as celebrações realizadas na Casa do Divino em Ponta Grossa. As fotografias estão dispostas de forma linear, ou seja, a primeira é a precursora do Divino em Ponta Grossa: Maria Julio Cesarino Xavier (1882-1917), seguida por Zhepherina Ribeiro Chaves (1917-1957), Edy Ribeiro Chaves (1957-1994) e Lídia Hoffmann Chaves (1996 – até os dias atuais).

Figura 3: As “protetoras” do Divino em Ponta Grossa²²⁸.



Fonte: Casa do Divino.

Como foi possível perceber, a figura da mulher na Casa do Divino sempre foi muito importante, tanto pela questão de que foram quatro mulheres que encamparam a bandeira do Divino quanto pela quantidade expressiva de mulheres que participam das celebrações dedicadas ao Espírito Santo na cidade²²⁹.

Segundo Michele Perrot, há três campos onde as mulheres encontraram barreiras de atuação: político, militar e religioso²³⁰. No campo religioso, elas utilizaram táticas para desenvolver sua atuação, entre essas a presença massiva no campo da religiosidade popular. As mulheres não estão presentes no quadro hierárquico eclesial, mas é possível encontrá-las nas comunidades de base, trabalhando na organização cotidiana da instituição e elegendo práticas onde podem exercer papel de liderança na esfera religiosa como é o caso de lugares de religiosidade não oficial.

²²⁸ É assim que atual responsável pela Casa do Divino e pelos festejos do Divino intitula as mulheres responsáveis pela devoção ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa.

²²⁹ Informações obtidas por meio de entrevista com Lídia Hoffmann em 05/05/2014.

²³⁰ PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto. 2007.

Estudando a atuação feminina no campo religioso colonial, Wilma Bueno, Vera Jurkevics e Geraldo Pieroni buscaram compreender de que maneira as mulheres comuns expressavam suas relações com o sagrado, ao mesmo tempo que investigaram as práticas religiosas que foram criadas por essas para atender suas aspirações religiosas. Sobre esse processo, os referidos autores assim se posicionaram:

No Brasil colonial, registrou-se que a população feminina, que desejava um lugar para professar sua religiosidade, não encontrando tais condições legitimadas pela Igreja, elegia um altar, um totem ou construía uma casa ao redor da qual congregavam outras discípulas inventando formas ritualísticas simbólicas e significantes para o viver cotidiano²³¹.

Podemos perceber que essa tradição das mulheres coloniais permanece presente na sociedade contemporânea, pois elas continuam conduzindo práticas religiosas e se fazendo presente, principalmente nos espaços de religiosidade popular. Isso ocorre na Casa do Divino em Ponta Grossa onde quem conduz as celebrações é uma mulher e o corpo de fiéis chega a 70% do sexo feminino. Assim, podemos afirmar que a postura da mulher em relação ao homem neste lugar é “Mor”, pois todos os trabalhos são por elas desenvolvidos e tudo que está relacionado a casa liga-se diretamente à elas.

Evidenciamos, portanto, que essa característica da Casa do Divino difere de outros lugares que desenvolvem essas práticas em honra ao Divino onde a atuação masculina é mais expressiva. Em Pirenópolis, Goiás, por exemplo, os homens é que são os festeiros, ou seja, os coordenadores das celebrações²³². Outro exemplo que podemos incluir nesta discussão é o dos responsáveis pela festa de Sant’Ana em Ponta Grossa. Ao estudar os preparativos dessa celebração, Maura Petruski constatou que os festeiros responsáveis pela festa da padroeira eram apenas homens. A historiadora cita o exemplo de uma das festas realizada na década de 1930 e, segundo ela, “Especificamente para a festa do ano de 1939, a comissão organizadora assim esteve composta: ‘Vigário Sebastião Carlos, Conrado Pereira Ramos, Terézio de Paula Xavier, Augusto

²³¹ BUENO, Wilma de Lara; JURKEVICS, Vera Irene e PIERONI, Geraldo Magela. Gênero, religiosidade e relações de poder: um estudo das práticas femininas no Brasil Colonial. Tuiti: **Ciência e Cultura**, n. 41, p.p. 61-71. Curitiba: Janeiro/Junho de 2009, p. 66.

²³² GERALDES, Amanda Alexandre Ferreira. **A memória dos objetos...** Op. cit., p. 152.

Canto Junior, Nicolau Bach, Vicente Frare e André Mulaski”²³³. Essa situação mudou a partir de 1950, quando mulheres que integravam movimentos religiosos na cidade passaram a integrar a lista de organizadores da festa.

Isso não quer dizer que não encontramos a presença masculina na Casa do Divino em Ponta Grossa, mas são as mulheres quem se dedicam mais a esse espaço, quem se doam mais em prol do sagrado, quem permitem que essas práticas aconteçam. A mulher se expõe mais ao se expressar nas práticas religiosas. No entanto, isso não significa que elas têm mais fé que os homens, apenas são mais expressivas e demonstram mais suas emoções. Essa questão está relacionada à feminilidade, pois ao se expressar com emoção na novena, na procissão ou na festa, as mulheres não vão ferir sua feminilidade. O homem é mais comedido, reservado, discreto, porque, do contrário, ele estaria ferindo sua masculinidade. Assim, o que podemos perceber é que existem papéis sociais e, neste caso, de gênero, construídos cultural e historicamente e que acabam refletindo nesses espaços de religiosidade, como é o caso da Casa do Divino.

Ajudando-nos a compreender esta questão, Joan Scott afirmou que “gênero” significa mais do que a divisão entre mulheres e homens, pois se refere à construção cultural do que é pensado como diferença sexual, ou seja, as representações construídas em torno do que é “ser mulher” e “ser homem” e o que é “feminino” e “masculino”. Ao mesmo tempo, Scott nos alerta que mesmo entre um público distinto, neste caso, entre as mulheres, existe diferenças decorrentes de classe, religião, gênero e outros²³⁴. Portanto, o que temos são conceitos construídos e reproduzidos ao longo do tempo, ou seja, discursos edificadas que se refletem em diversos aspectos da vida social, tais como na identidade, na sexualidade, nas relações profissionais e pessoais, entre outros.

No campo religioso, podemos entender que as mulheres se manifestam de diferentes formas em relação ao sagrado e recorrem aos elementos diversos e distintos para estabelecer comunicação com o divino. A história das mulheres, das religiões e da religiosidade constatou que, neste universo de crenças, são os homens que controlam o reconhecimento. São eles também que legitimam as

²³³ PETRUSKI, Maura R. **Julho chegou...** Op. cit., p. 133.

²³⁴ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, 16 (2):5-22, jul/dez. 1990.

práticas e os rituais femininos, relegando as mulheres a um papel secundário²³⁵. Por isso as mulheres tendem a procurar outros espaços para que possam atuar mais efetivamente, construindo e realizando manifestações heterodoxas, que muitas vezes fogem do controle oficial.

Outro elemento que nos ajuda a entender o papel desempenhado pelas mulheres nesses espaços está relacionado ao papel exercido por essas, durante muito tempo, no ambiente privado. Nesse ambiente elas ocuparam papel de liderança das questões religiosas da família, pois são elas as responsáveis por conduzir os familiares dentro do campo religioso e por se dedicar a esses espaços, uma vez que esses estão localizados, na maioria das vezes, em suas próprias residências.

Todos esses aspectos, a atuação feminina na Casa do Divino, o “achado” da imagem, o “milagre” ocorrido com familiares de Lídia Hoffmann e a presença de uma figura conhecida na cidade (a escrava do barão de Guaraúna) criaram a mística e fortaleceram o imaginário social e religioso atribuído à Casa do Divino.

Não podemos deixar de constatar que todo esse imaginário foi construído com o auxílio da imprensa local que sistematicamente noticiou esses fatos em seus veículos, sobretudo nos jornais. Esses periódicos construíram uma representação dessa devoção, principalmente em matérias especiais de aniversário da cidade. Evidenciamos assim que, ao mesmo tempo em que o jornal colaborou na construção da representação em torno da devoção ao Divino Espírito Santo, colaborou na representação da história da cidade uma vez que toda cidade precisa ter uma história que passa a ser revivida em momentos especiais, tal como em seu aniversário.

Assim sendo, o jornal fez com que os seus leitores encontrassem no mesmo os elementos identitários, pois “é preciso ir buscar o sentido de uma sociedade em seu sistema de representações e no lugar que esse sistema ocupa nas estruturas sociais e na ‘realidade’”²³⁶. O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam, portanto cada cultura, cada sociedade ou até mesmo cada parcela desta tem seu imaginário. Foi pela

²³⁵ BUENO; Wilma de Lara JURKEVICS; Vera Irene; PIERONI, Geraldo Magela. Gênero e religiosidade... Op. cit., p. 65.

²³⁶ HUIZINGA, Johan. L' homme du Moyen Âge. Paris: Payot, 1975. Apud. PATLAGEAN, Evelyn. A História do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 405.

manutenção desse imaginário que esse espaço de religiosidade em Ponta Grossa se tornou um “templo de peregrinação” considerado pelos devotos do Divino um “lugar sagrado”.

2.3. LUGARES SAGRADOS: A CASA DO DIVINO

Neste item, procuramos discutir a Casa do Divino enquanto um lugar sagrado. Para tanto, faz-se necessário expor que optamos por utilizar o termo “lugar” ao invés de “espaço”, pois nossos apontamentos estão baseados a partir das análises dos geógrafos humanistas tais como Yi-Fu-Tuan e Armand Frémont. Yi-Fu-Tuan aponta que “o espaço é aberto, livre, amplo, vulnerável”²³⁷, não possui “qualquer ligação afetiva”. Esse autor aponta que um local pode se transformar em lugar e, da mesma forma, um lugar pode vir a ser um espaço quando perde o sentimento que o ligam ao ser humano, ou seja, para ser espaço ou lugar vai depender dos sentidos atribuídos a eles. Para Tuan, “lugar é uma pausa no movimento” e está relacionado à experiência de um espaço vivido, portanto possui valores, símbolos e significados.

Neste mesmo caminho, Armand Frémont afirma que o lugar “é o espaço transformado em lugar nas experiências cotidianas, e carregado de valores simbólicos”²³⁸. Percebemos, portanto, que os indivíduos constroem laços simbólicos com os lugares que, por sua vez, passam a representar seus sentimentos.

De acordo com Stuart Hall, as práticas culturais acontecem e se materializam no espaço a partir de uma trama que envolve memórias, costumes e valores vivenciados por sujeitos sociais²³⁹. Ao defender que o indivíduo, sobretudo o pós-moderno, possui mais de uma identidade e que essas são construídas histórica e socialmente, Hall nos alerta que o fenômeno religioso também está presente nesta construção identitária. Podemos percebê-la a partir da ligação que os indivíduos estabelecem com o “lugar sagrado”, ou seja, o

²³⁷ TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel. 1983, p. 149.

²³⁸ FRÉMONT, Armand. **À região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almadina, 1980.

²³⁹ HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 1997.

sentido que os indivíduos dão a estes. Assim, a ligação que se estabelece com o lugar está relacionada à identidade construída de cada indivíduo. Sendo assim, homens e mulheres encontram em determinados lugares elementos que contribuíram na formação de suas identidades que nos remete ao que identifica esses indivíduos.

Entre esses lugares carregados de simbolismos e valores que colaboram na construção de identidades, encontram-se os que são considerados sagrados, pois são muitas as culturas religiosas que estabelecem lugares como sagrados que, por sua vez, influenciam e muitas vezes mantêm viva determinadas devoções. O cristianismo, por exemplo, considera como espaços sagrados as capelas, as igrejas, os santuários, os templos, entre outros, os quais compõem a materialidade do divino, pois reúnem aspectos físicos que orientam as experiências religiosas. Esses espaços onde as celebrações religiosas acontecem passam a ser considerados pelos praticantes como um lugar especial, de profunda e intensa emancipação espiritual, um espaço onde os devotos-fiéis buscam o desenvolvimento de sua espiritualidade²⁴⁰. Nesta perspectiva de ir até a capela ou a um lugar sagrado significa ir até o santo, onde este se encontra, atribuindo assim, mais solenidade ao ato religioso.

Esses ambientes têm o papel de integrar e também de identificar os seguidores de uma determinada religião. Através deles, os fiéis se sentem inseridos em uma esfera religiosa e passam a praticar sua religiosidade em conjunto e é neste sentido que esses lugares abrigam o coletivo. A manutenção das áreas identificadas como sagradas favorece a noção de que os indivíduos partilham uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa²⁴¹. Neste sentido, esses locais passam a servir de ponto de encontro dos devotos onde se troca informações, faz-se amizades, compra-se artigos

²⁴⁰ GIL, Silvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **O Espaço Geográfico em Análise**. Curitiba, v. 3, n 3. p.p. 91-129. 2005. p. 100.

²⁴¹ São muitos os lugares tidos como sagrados: casas de rezas indígenas, igrejas dos cristãos, mesquitas islâmicas, sinagogas dos judeus, terreiros de candomblé e umbanda, entre muitos outros. Esses lugares são classificados como espaços construídos pela ação humana. No que se refere aos lugares sagrados da natureza podem ser destacados: rios, como o Rio Ganges na Índia, considerado sagrado pelos hinduístas. Árvores: como a Baobá, considerada sagrada pelos candomblecistas. Caminhos, como Santiago de Compostela. Algumas cidades também são consideradas sagradas para algumas culturas religiosas, tais como: Jerusalém, em Israel e Machu Picchu, no Peru (GIL, Fausto. Espaço de representação... Op. cit., p. 108).

devocionais, paga-se as promessas e reza-se para o santo de devoção. Fatores esses que passam a contribuir na propagação e manutenção tanto da devoção quanto desses locais de experiências religiosas.

No que se refere aos lugares sagrados na religiosidade popular, pode-se destacar as capelinhas, alguns túmulos²⁴², certas casas e recintos que se tornam “ponto de peregrinação”. Esses espaços são lugares de memória de determinadas devoções, onde os devotos materializam seus sentimentos e valores religiosos, ou ainda, onde as superfícies se confundem com a própria devoção²⁴³.

É nesse contexto que se insere o imóvel da Rua Santos Dumont nº. 524, em Ponta Grossa, conhecido como Casa do Divino, espaço que se tornou “ponto de peregrinação” na cidade devido ao culto em honra ao Divino Espírito Santo. A referida casa foi construída em 1840, porém antes dessa área se tornar um “lugar sagrado”, abrigou a princípio uma leiteria e mais tarde uma hospedagem para aqueles que não tinham lugar para pernoitar na cidade. A Casa do Divino atualmente recebe de 30 a 50 pessoas por dia²⁴⁴ e, nela, os fiéis legitimam sua comunidade, ao mesmo tempo em que buscam por intermédio um “contato” com o mundo sagrado. Portanto, esse lugar é considerado, pelas pessoas que o frequentam, como o portador de uma *epifania*, contribuindo na ruptura do tempo cotidiano ou profano para um tempo sagrado. Durante o momento em que os indivíduos ali estão é estabelecida a ligação com a divindade, ou seja, uma relação estreita e pessoal com Deus²⁴⁵. Na imagem a seguir temos a fachada desse local de oração.

²⁴² Em Ponta Grossa um exemplo de túmulo considerado um “lugar sagrado” é o de Corina Portugal, localizado no Cemitério São José. Esse túmulo abriga o corpo de uma mulher assassinada pelo seu esposo Alfredo Marques de Campos com 32 facadas em 26 de abril de 1889. O caso teve grande repercussão na cidade, característica que fez os antigos habitantes da cidade elevá-la à condição de santa, contudo, sua santidade não é reconhecida pela Igreja Católica. (PETRUSKI, Maura Regina. Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões**/ ANPUH. N. 12. Janeiro de 2012).

²⁴³ SCHNEIDER, Marília. **Memória e História: misticismo, santidade e milagre em São Paulo**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2001. p. 129.

²⁴⁴ Livro de registro de presença. Ponta Grossa: Casa do Divino, 2015.

²⁴⁵ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano...** Op. cit., p. 61.

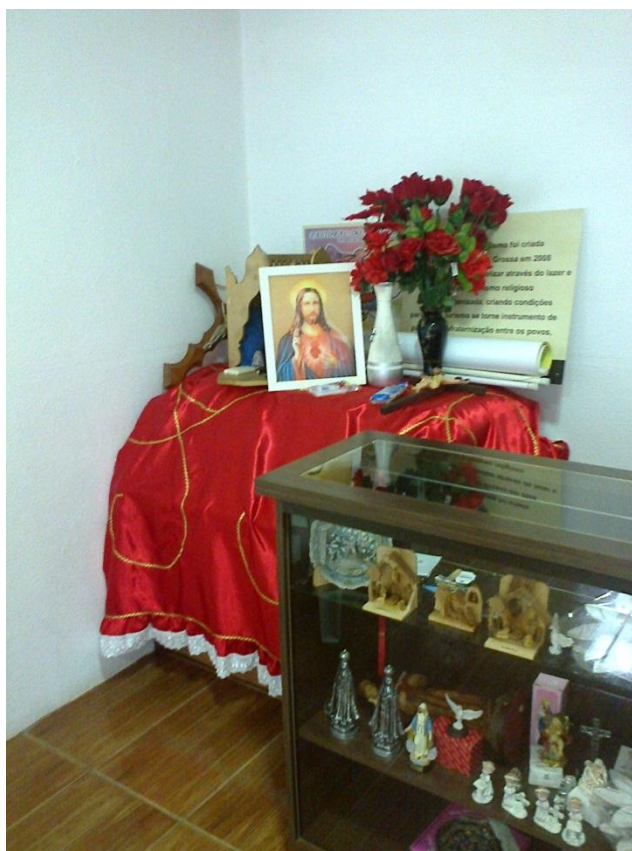
Figura 4: Fachada da Casa do Divino, 2015.



Fonte: acervo do autor.

Essa edificação passa a ser o “elo” entre o devoto e o sagrado e tem a função de manter viva essa devoção na cidade, pois esse recinto fortifica as relações sociais dos devotos, porque ali reunidos, além de louvar o Divino, conversam, compram artigos devocionais, avigoram suas afinidades, enfim, é neste ambiente que as tramas sociais encontram seu *locus* e se desenvolvem na plenitude da sociabilidade. Na imagem a seguir podemos perceber algumas das características acima citadas a respeito dos elementos que compõe esses lugares sagrados, tais como a “lojinha” com produtos devocionais.

Figura 5: "Lojinha" do Divino.



Fonte: Acervo do autor, 2015

Em seu interior, passam a abrigar os símbolos e, ao mesmo tempo, os homens e mulheres que seguem e que se identificam com a doutrina dessa cultura religiosa. Os símbolos possuem um lugar de destaque e, de certo modo, norteiam as práticas religiosas realizadas nesse local. Os símbolos formam um sistema de significados pelos quais se expressam as diferentes manifestações humanas, entre essas as tradições religiosas. Neste sentido, os símbolos se constituem em linguagens, processos de aproximação e união entre os seres, pois possuem a função de comunicar e unir. Por outro lado, ao estudar os símbolos por meio do funcionamento da psique humana, Carl Jung afirmou que esses, às vezes unem e outras separam os indivíduos²⁴⁶. Isso ocorre porque nem todos compartilham do mesmo sentido atribuído às coisas.

Temos que compreender que o símbolo é uma conceitualização realizada por uma construção histórica, ou seja, vai depender dos sentidos atribuídos por

²⁴⁶ JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1977.

cada indivíduo, pois aquilo que é crença para um pode não ser para o outro. O sentimento que os sujeitos atribuem a esses objetos é um processo gradativo que, aos poucos, vão recebendo uma simbologia particular e coletiva dentro das práticas religiosas realizadas por esses fiéis. É neste sentido que os símbolos são vistos como o caminho para as pessoas se unirem e se representarem em torno de uma determinada crença que converge o humano à sua existência no mundo, dentro das contingências que o grupo ao qual pertence se encontra.

Os símbolos são complexos e diversificados, podendo ser objetos de diferentes formatos, elementos naturais, vestimentas e até mesmo a atribuição de cores, gestos, sons, cheiros e sabores. Cada cultura religiosa incorpora diversos elementos simbólicos que são partilhados por todos os componentes seguidores de determinada prática religiosa.

Especificamente no que concerne à devoção aqui estudada, contemplamos essa variedade tipológica, pois os devotos do Divino encontram referências simbólicas em objetos, imagens, vestimentas, sabores, animais e elementos naturais. Os objetos são a Coroa, o Cetro e a Bandeira, sendo que os dois primeiros remetem à figura do imperador que irá conduzir os festejos. Estes objetos também são usados no ritual religioso para coroar os devotos que fazem promessa ao Divino. Já a Bandeira é o principal símbolo dessa devoção por isso tem diversas funções no ritual religioso, a saber, é usada para abrir e conduzir as procissões bem como para cobrir os devotos simbolizando proteção, pois os fiéis acreditam que essas possuem dons especiais como o da cura e o da prevenção. Sendo assim, são nas bandeiras que os devotos penduram suas fitas as quais representam partes ou o todo do corpo que necessita de cura.

Quanto aos sabores, se refere à “comilança” realizada na festa do Divino, pois remetem à prosperidade, à fartura e à fortuna proporcionadas a partir do momento em que os fiéis mantêm a fé no Divino. Como forma de pagar por essa fé, o Divino lhes proporciona a prosperidade.

Outro aspecto é a vestimenta que deve ser de cores branca e vermelha. O branco representa a paz que é remetida à pomba branca de asas abertas estampada nas bandeiras e modelada no cetro. O vermelho, por sua vez, simboliza o elemento natural, o fogo. Esse elemento está ligado ao Espírito Santo que, em formas de língua de fogo, inspirou os apóstolos durante a primeira festa

de Pentecostes conforme o capítulo 2 de Atos dos Apóstolos. Ao mesmo tempo, o fogo é símbolo de purificação, de renovação e da presença do Divino. Nas imagens a seguir podemos visualizar alguns dos símbolos dedicados a esta devoção.

Figura 6: Símbolos do Divino – A Bandeira



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

Figura 7: Símbolos do Divino – A Pomba de asas abertas



Fonte: Casa do Divino, 2014.

Figura 8: Símbolos do Divino – A Comilança



Fonte: Casa do Divino, 2014.

Por isso esses “lugares sagrados” são preservados, sobretudo pelos devotos, pois ao preservar esses locais se preserva sua devoção, seus símbolos e sua crença. É neste sentido que os devotos do Divino em Ponta Grossa iniciaram uma jornada para fazer da Casa do Divino um patrimônio cultural local e é sobre isso que discorreremos a seguir.

2.4. CASA DO DIVINO: PATRIMÔNIO CULTURAL DE PONTA GROSSA

A Casa do Divino foi tombada pelo COMPAC²⁴⁷ em 04 de agosto de 2006 por se tratar de um patrimônio cultural local, pois além de possuir um imóvel arquitetonicamente histórico é detentora de um patrimônio intangível. No entanto, esse processo de tombamento²⁴⁸ não foi fácil e uniu diversos esforços de

²⁴⁷ Conselho Municipal de Patrimônio Cultural de Ponta Grossa.

²⁴⁸ Tombamento é um conjunto de ações, realizadas pelo poder público e alicerçado por legislação específica, que visa preservar os bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e afetivo, impedindo a sua destruição e/ou descaracterização. No Brasil o tombamento é previsto no artigo 216 da Constituição Federal: “O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento, desapropriação e de outras formas de acautelamento e preservação”. Além disso, há as leis que criaram os conselhos em seus diversos níveis e estados: Lei Federal

diferentes esferas. Procuramos entender esse processo, porque identificamos que a atuação dos devotos neste acontecimento se caracterizou como uma das táticas²⁴⁹ encontradas por eles para homenagear o Divino. Com o tombamento, a memória religiosa desse local seria preservada e foi, principalmente, por esse motivo que os devotos do Divino encamparam essa bandeira²⁵⁰.

É neste sentido que a cidade de Ponta Grossa possui um órgão responsável pelas políticas patrimoniais, o COMPAC, Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, formado por uma equipe de conselheiros especialistas formados por arquitetos, engenheiros, jornalistas, historiadores e advogados que passam a emitir suas considerações sobre os imóveis a serem tombados na cidade. Em Ponta Grossa, esse órgão estabelece diálogo com o IPHAN, órgão brasileiro responsável pela proteção e organização de políticas patrimoniais. Assim, para o IPHAN, patrimônio “são todos os bens, materiais e imateriais,

(Decreto Lei 25/1937), Lei Estadual (Lei nº 1.211/53) e Leis Municipais (Lei nº 8421/05 - COMPAC).

²⁴⁹ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano...** Op. cit., p. 91.

²⁵⁰ Para falarmos sobre esse assunto, precisamos nos aventurar nas discussões sobre patrimônio. De acordo com Pedro Funari e Paulo Abreu, a palavra “patrimônio” é de origem latina “patrimonium” que, para os romanos, significava tudo o que pertencia ao pai da família. Nesse momento, o conceito de patrimônio estava ligado aos interesses aristocráticos, aos princípios de propriedade. Com o predomínio da Igreja Católica, em especial na Idade Média, o conceito de patrimônio passou a ter mais significados e, além do de propriedade, o de simbólico e coletivo. Isso se deve ao culto aos santos e às relíquias, havendo uma valorização tanto de lugares e de objetos como de rituais coletivos. Começava-se, assim, a instituir um sentido de popularização do patrimônio. No Renascimento surgiram os antiquários, pois nesse período houve uma valorização do clássico, do antigo. Foi o voltar-se para o passado, momento em que surgiu a preocupação em coletar e catalogar peças e objetos, principalmente moedas, inscrições em pedras, vasos de cerâmicas, estatuária em mármore e metal. Também eram examinados e investigados vestígios de edifícios que passavam a ser medidos e desenhados com dedicação. No entanto, foi no período da formação do Estado Moderno, momento em que territórios nacionais foram definidos, que se deu início a um processo de valorização do patrimônio e uma identificação do mesmo com a Nação e, sobretudo, com o povo que a compõe. Nesse momento, iniciaram-se políticas de proteção aos monumentos que, por sua vez, passavam a representar a nação²⁵⁰.

De acordo com Marilise Giovanaz, o Brasil foi pioneiro na América Latina no que se refere às discussões a respeito de patrimônio. Começou em 30 de novembro de 1937 com o Decreto-Lei nº. 25 que criava o SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional que nascia para proteger cidades antigas e monumentos que corriam risco devido à especulação imobiliária e às reformas urbanas. Entre os artistas e intelectuais envolvidos na sua criação estavam Mário de Andrade, Lúcio Costa, Gustavo Capanema e Rodrigo Melo de Andrade. Atualmente esse órgão é denominado IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e possui mais de 20.000 edifícios, 83 conjuntos urbanos e sítios arqueológicos tombados, além de objetos, obras de arte, documentos, entre outros. Essa característica de pioneirismo reflete na contemporaneidade, pois “a política de preservação patrimonial é hoje uma realidade concreta, estruturada desde um sistema nacional até no que se refere aos estados e municípios”. GIOVANAZ, Marilise. Mario de Andrade: ativista da preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras**. Porto Alegre, n:31. Jan-Jun. 2002. p. 209

naturais ou construídos, que uma pessoa ou um povo possui ou consegue acumular”²⁵¹.

Para Maria Fonseca, na contemporaneidade, o patrimônio cultural se constitui em um conjunto de bens, de natureza material e/ou imaterial que guarda em si referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos sociais. O patrimônio cultural se apresenta em dois referenciais: tangível e intangível. O primeiro se constitui em bens materiais como monumentos, edifícios, sítios arqueológicos, mobiliários, obras de artes, utensílios, vestuário e documentos. O segundo é constituído por bens imateriais como lendas, rituais, festas, costumes entre muitos outros²⁵².

O patrimônio cultural pode ser também compreendido a partir das contribuições de Márcia Kersten ao afirmar que esse deve ser entendido como produção humana se desenvolvendo entre edificações, documentos escritos, objetos, modos de fazer, modos de viver e eventos e que através deles as sociedades se identificam²⁵³. Portanto, na contemporaneidade o conceito de patrimônio expandiu não sendo mais relacionado a apenas monumento de acontecimentos importantes de um povo ou nação, passando a incorporar um conjunto de bens tais como expressões, práticas, representações, técnicas e conhecimentos, saberes e fazeres. Esses elementos devem estar ligados a todos os sujeitos que compõe a sociedade, contemplando a diversidade cultural, étnica, racial, religiosa, social, entre outras diversidades de um povo.

De acordo com o IPHAN²⁵⁴, o processo de tombamento se desenvolve levando algumas questões em consideração. Entre essas é necessário fazer um inventário dos bens, observando sua integridade (estado de conservação, possibilidade de restauração, raridade, exemplaridade) e importância arquitetônica, cultural, histórica, turística, científica, artística, arqueológica e paisagística, sendo que o bem pode possuir um desses aspectos ou agregar outros²⁵⁵.

²⁵¹ <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12313&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>. Acessado em 22 de junho de 2015.

²⁵² FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. ABREU, Regina & CHAGAS, Mario (orgs). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DPDA, 2003. p. 66.

²⁵³ KERSTEN, Márcia. **Os rituais do tombamento e a escrita da história**. Curitiba: UFPR, 2000.

²⁵⁴ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

²⁵⁵ <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12313&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>

Discutindo sobre as questões políticas que envolvem um processo de tombamento, Maria Fonseca afirmou que é “necessário abrir espaço para a participação da sociedade no processo de construção e de apropriação de seu patrimônio cultural”²⁵⁶. Assim, a autora defende que os mais interessados em preservar seu patrimônio cultural, seja ele material ou intangível, são aqueles que o reconhecem como tal. Nesta mesma perspectiva, Elizabeth Johansen defende que é “a mobilização da política da sociedade é que garante a participação, o reconhecimento e, por consequência, a efetiva preservação de seu patrimônio”²⁵⁷.

A partir dessa mobilização política, buscando que a Casa do Divino fosse tombada e conseqüentemente seu patrimônio cultural fosse preservado, os responsáveis pela casa, juntamente com os devotos, iniciaram uma busca junto às autoridades responsáveis no sentido de pressioná-las para que, efetivamente, o local e as práticas religiosas imateriais fossem preservadas com o aval do poder público.

Entendendo que a partir disso uma série de questões se desencadearia em relação à preservação e à manutenção da devoção ao Divino Espírito Santo na cidade entre essas a preservação do imóvel, uma vez que os próprios familiares ainda não tinham chegado a um consenso em relação à preservação deste, tal como noticiou um dos jornais local “Casa do Divino completará 120 anos em outubro. Herdeiros se dividem na iniciativa de vender o imóvel que ainda não é patrimônio cultural”²⁵⁸.

Sobre essa questão, Lúcia Hoffmann afirmou que, desde que receberam a casa por herança, sofreram pressão por parte de alguns familiares (não citou nomes) que pretendiam vender o terreno, sendo que com isso a casa seria demolida para, em seu lugar, ser construído um prédio²⁵⁹. A casa chegou a compor o quadro de vendas de uma imobiliária local. Essa “disputa” familiar fez com que os devotos do Divino se preocupassem com os rumos que o culto ao Espírito Santo tomaria, pois para esses, este local era considerado sagrado,

[o=detalheInstitucional](#). Acessado em 26 de junho de 2015.

²⁵⁶ FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal... Op. cit., p. 65.

²⁵⁷ JOHANSEN, Elizabeth. Casa do Divino: A construção da territorialidade de um patrimônio cultural. IN: Anais do II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO. **Produção e circulação do conhecimento histórico no século XXI**. 12 a 15 de maio de 2015, p. 01.

²⁵⁸ SILVA, Maria Gizele da. Culto comprometido. Jornal: **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 19 de fevereiro de 2000.

²⁵⁹ Informações obtidas com Lúcia Hoffmann em entrevista realizada em 05/05/2014.

espaço onde buscavam curas, milagres e conforto espiritual. Na imagem a seguir é possível perceber uma placa de venda fixada na casa.

Figura 9: Fachada da Casa do Divino com a placa de venda.



Fonte: Diário dos Campos, 2000.

Além de buscarem pelo processo de tombamento, a família responsável pela casa e os devotos do Divino iniciaram uma procura por recursos para restaurarem o imóvel. Essa situação foi noticiada por um dos periódicos locais.

Com o grande fluxo de pessoas e mais de um século de existência a 'Casa do Divino' conserva até hoje a maioria de suas características originais, inclusive com muitas áreas danificadas pela ação do tempo. A atual mantenedora do local, a dona-de casa Lídia Hoffmann Chaves chama a atenção para a situação da casa, referindo-se em especial ao telhado que está cedendo. Levada ao conhecimento de autoridades locais e estaduais, a casa conseguiu a destinação de R\$ 98 mil para a restauração de suas instalações através da Lei Estadual de número 13 133 de incentivo à cultura. Entretanto, desde sua aprovação, em novembro de 2002, não houve a liberação do dinheiro. Primeiro com o veto da lei nos últimos dias do governo Jaime Lerner. Segundo, com o governo Roberto Requião, até o momento nada foi falado a respeito da retomada da Lei que aprovou o projeto da 'Casa do Divino', único de Ponta Grossa a ser incluso no Mecenato²⁶⁰.

Nas fotos abaixo, é possível perceber o estado em que se encontrava a Casa do Divino antes do processo de restauro.

²⁶⁰ SOUZA, Denise. 'Casa do Divino' aguarda recursos do Estado. **Jornal da Manhã**. Ponta Grossa, p. B-4, domingo 13 de abril de 2003.

Figura 10: Interior da Casa do Divino antes do processo de restauro.



Fonte: Processo de Tombamento, 2006.

Analisando o processo de tombamento, o que podemos perceber é que essa tarefa não foi fácil, sendo necessário uma série de esforços por parte da família responsável pela casa e pelos fiéis junto às autoridades responsáveis. A Casa do Divino passou por um estudo de quatro anos, período em que se reuniu elementos que levassem o imóvel a ser tombado. Um dos periódicos locais informou a população em que circunstâncias andava o processo de tombamento.

O Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (Compac) deve realizar ainda neste mês o tombamento de oito imóveis de Ponta Grossa. O pré-tombamento [sic] já foi decretado e agora estão correndo os prazos legais para a seção pública, que aprovará a inscrição no livro tomo dos prédios centenários que ajudaram a escrever a história do Município. Entre os incluídos na lista de pré-tombamento [sic], a maioria são prédios conhecidos por toda a população e que fazem referência direta a história do Município. São eles: [...] Casa do Divino [...] A Casa do Divino, localizada na Rua Santos Dumont, 524, conforme Angela [Diretora de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural], é uma construção que se refere a memória ponta-grossense e abriga eventos que retratam a fé popular²⁶¹.

A Casa do Divino esperou por mais dois anos para ser tombada, mas os estudos a respeito de seu tombamento continuaram. Após esse estudo, o imóvel foi tombado em 04 de agosto de 2006 por ser considerado presença importante na paisagem da cidade e por contemplar os conceitos de patrimônio tangível e intangível. De acordo com o parecer dos conselheiros do COMPAC, a Casa do Divino possui “valor arquitetônico, histórico e referencial como lugar de memória,

²⁶¹ MEZZON, Graciela. Compac deve tomar oito imóveis em maio. Jornal: **Diário dos Campos**. Ponta grossa, quinta feira 05 de maio de 2004.

e como patrimônio cultural intangível, muito presente na residência construída na Rua Santos Dumont, 524”²⁶².

Os recursos para o restauro da casa não vieram da Lei 13.133, como estava previsto. O valor necessário para o processo de restauro era de R\$ 130 mil, dos quais R\$ 30 mil foram conseguidos junto ao poder público municipal através da Fundação Municipal de Cultura da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa. Esse valor foi usado no restauro da fachada e no telhado da residência. O restante, R\$100 mil reais, foram conseguidos através de financiamentos realizados pela família herdeira da residência. Além disso, muitos devotos colaboraram com doações voluntárias para pagar o financiamento²⁶³. Podemos analisar essas doações dos devotos como uma forma encontrada por eles para manter viva a memória religiosa da Casa do Divino, pois esses sujeitos se identificam com a casa ao mesmo tempo em que são identificados como devotos dela.

Com o tombamento, tanto o material quanto o imaterial passaram a ser preservados. O material se refere a uma construção eclética, ou seja, a casa possui mais de uma tendência arquitetônica, a fachada do imóvel possui o estilo português e as telhas são de origem francesa. Foram conservados seus doze cômodos dispostos em um pavimento e um porão, sendo que toda a construção é em alvenaria, inclusive as paredes internas. As telhas são embutidas na platibanda, muro que contorna a plataforma do edifício, possui dois volumes de águas. Não possui muita ornamentação, as esquadrias são de madeira, as portas externas e internas são de duas folhas de abrir e as janelas são de madeira, tipo guilhotina, possuindo soleiras de alvenaria²⁶⁴.

Atualmente, a Casa do Divino é composta por um *hall* de entrada onde se encontra a imagem de “Nhá Maria do Divino” em um quadro na parede ao lado esquerdo da porta de entrada para a “Sala do Divino”, onde seu império se encontra. Nesse mesmo lado, há a porta de acesso à “lojinha do Divino” e um espaço para queimar velas. À direita do *hall* tem duas salas comerciais onde se situa a Agência de Turismo “Divino Turismo” administrada pela família Hoffmann.

²⁶² Parecer do Processo de Tombamento, denominado “Casa do Divino” em Ponta Grossa COMPAC, 2006.

²⁶³ Informações obtidas através de entrevista com Lúdia Hoffmann em 05/05/2014.

²⁶⁴ Parecer do Processo de Tombamento do imóvel “Casa do Divino”. 2006, p. 23.

Após essas salas, há a entrada para os cômodos “íntimos” da família Hoffmann Chaves que reside no local²⁶⁵.

Também fazem parte do patrimônio material da casa 172 quadros com imagens de santos das mais variadas denominações, duzentas e cinquenta orações, diversos documentos como títulos eleitorais, CPFs, diplomas, lembranças de Primeira Eucaristia, lembranças de Batismo. Esses documentos pertenceram aos antigos moradores da casa e aos devotos do Divino que, ao depositarem esses documentos na casa, tornaram-se ex-votos²⁶⁶. Há, ainda, um altar em madeira com detalhes dourados com data de 1882, um ostensório em madeira com detalhes dourados (no seu interior encontra-se a imagem do Divino Espírito Santo representado por uma pomba com asas abertas, encontrada por D. Maria Xavier)²⁶⁷. Também compõem o patrimônio material da casa oito imagens de santos, um crucifixo em madeira que se encontra em cima do altar, aproximadamente cem toalhas, quatro bandeiras vermelhas, quarenta e seis castiçais e doze mil e cento e noventa e duas fotos deixadas por devotos²⁶⁸.

Respeitando a diversidade religiosa ponta-grossense, a Casa do Divino também foi tombada pelas práticas em honra ao Divino que ocorrem no imóvel, ou seja, pelo seu patrimônio intangível que é entendido como “o transitório, fugaz que não se materializa em produtos duráveis”²⁶⁹, ou seja, é o saber e o modo de fazer que se caracteriza no patrimônio intangível. Neste caso, o modo de fazer as diversas práticas religiosas em honra ao Divino, tais como novenas, procissões, rezas, apresentações, pedidos de bênçãos e a festa, constituem-se no patrimônio intangível. Tradições essas que nos remetem a um grupo que compõe a

²⁶⁵ Pesquisa de campo realizada na Casa do Divino, 2014.

²⁶⁶ Os ex-votos são objetos depositados em capelas, santuários, igrejas, enfim em lugares sagrados, após a graça ou pedido alcançado. No entanto, é possível encontrar, nos mais variados “templos” objetos que antecedem os pagamentos de promessa (OLIVEIRA, José Cláudio de. **Ex-votos do Brasil: Fragmentos da riqueza, diversidade e curiosidade da religião do povo**. UFBA: Salvador. 2008. p. 6). Michel Vovelle ao se questionar se o ex-voto é ‘uma fonte rica ou pobre?’ Afirmou que esse, trata-se de uma das mais sinceras e autênticas fontes para o trabalho do historiador e que, se existe pobreza nestes ela está apenas em sua aparência. Assim para esse autor, todo ex-voto nos coloca em contato com uma aventura individual vivida como extraordinária. Não há dúvidas que nos emociona descobrir e interpretar esses ex-votos, e também resgatar a mais humilde e ao mesmo tempo mais profunda história dos temores, das alegrias e das esperanças. O cotidiano perdido ressurgiu do maravilhoso, e cada ex-voto conta ou sugere uma história como se fosse um conto resumido. (VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginários na história...* Op. cit. p. 118).

²⁶⁷ Parecer do Processo de Tombamento do imóvel “Casa do Divino”. 2006, p.115.

²⁶⁸ Parecer do Processo de Tombamento do imóvel “Casa do Divino”. 2006, p.115.

²⁶⁹ Ibid. p. 66.

sociedade onde está inserido, nesse caso, nos remetem a um grupo religioso. Portanto, o objetivo de preservar esses bens imateriais é manter a memória desses bens e de sua trajetória ao longo do tempo. Na imagem a seguir é possível perceber algumas dessas práticas que foram materializadas no registro fotográfico, mas sua essência se encontra na imaterialidade. A imagem segue a seguinte ordem: crianças de até sete anos vestidas de anjos que acompanham as procissões, novenas dedicadas aos sete dons do Espírito Santo, apresentação de duas meninas ao Divino e a reverência à bandeira do Divino.

Figura 11: Práticas em honra ao Divino, 2009-2015.



Fonte: Acervo pessoal.

Ajudando-nos a compreender melhor as discussões em torno do patrimônio cultural intangível, Cecília Fonseca afirma que

O ‘patrimônio cultural intangível’ é constituído por práticas, representações, expressões, saberes e fazeres – assim como instrumentos, objetos, artefatos, e espaços culturais que lhe são associados – que comunidades, grupos e, quando for o caso, indivíduos reconhecem como parte de sua herança cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado por comunidades e grupos em resposta ao seu meio ambiente, sua interação com a natureza e suas condições históricas de existência, e lhes proporciona um sentido de identidade e continuidade, promovendo assim o respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana²⁷⁰.

A partir da Convenção sobre Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO em 1972 o Ocidente passou a pensar na importância de patrimônio cultural imaterial. Ao contrário do Brasil que, desde 1930 com o anteprojeto de Mário de Andrade, já se preocupava em preservar o patrimônio imaterial brasileiro. Nesse anteprojeto de Mário de Andrade fica evidente a preocupação do intelectual em buscar por uma preservação dos saberes e dos costumes do povo brasileiro e pela preservação da memória coletiva formada pelas matrizes ameríndias, europeias e africanas.

De acordo com Márcia Santana, para Mário de Andrade, o patrimônio cultural imaterial se constituía de “fetiches, vocabulários, cantos, lendas, culinária, capelas e cruzeiros mortuários”²⁷¹. Partindo dessas perspectivas, pode-se perceber a importância das celebrações em honra ao Divino Espírito Santo para a comunidade de devotos, pois é através dessas manifestações que é construída a identidade individual e coletiva desse grupo de fiéis. Assim, nesses momentos de celebrações na Casa do Divino, os devotos estão entre iguais, iguais pela forma de expressar sua fé. É nesse sentido que é construído o sentimento de pertencimento a um determinado grupo que passa a construir junto uma herança de cultura carregada de práticas, representações, saberes e fazeres, ou seja, constroem seu patrimônio intangível. O valor simbólico atribuído a essas celebrações está relacionado ao sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade e esse sentimento é construído a partir do momento que essas celebrações são reconhecidas pela própria comunidade como patrimônios.

²⁷⁰ FONSECA, Cecília. Patrimônio e performance: uma relação interessante. In: GARCIA, Marcos Vinícius Carvalho, GUSMÃO, Rita, TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (orgs) **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004, p.22.

²⁷¹ SANTANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). **Memória e patrimônio**. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

Segundo o processo de tombamento do imóvel da Casa do Divino, “esse edifício possui uma característica muito peculiar de patrimônio cultural intangível, representado pelo culto ao Divino Espírito Santo que acontece em seu interior, pois na sala frontal existe um altar, onde as pessoas se dirigem para fazer suas orações” ²⁷². Devido “ao rico valor histórico e o fato que a antiga tradição da veneração ao Divino permanece viva, é de grande importância a preservação do espaço em questão” ²⁷³, afirma o parecer final do processo de tombamento.

Entendemos, portanto, que este espaço é dotado de valor onde uma multiplicidade de relações se desenvolve. Relações essas construídas na esfera material e imaterial. Assim, com a preservação, tanto do patrimônio material quanto do imaterial da referida casa, também está se preservando a história e a memória de parte da sociedade ponta-grossense, pois a Casa do Divino está inserida nesta e representa parte dela. Ao preservar esse patrimônio cultural, garantimos a esse grupo o “direito a memória” ²⁷⁴.

É neste lugar e em suas regiões próximas que acontecem as inúmeras celebrações dedicadas ao Espírito Santo e é nessas questões que o próximo capítulo se concentra.

²⁷² Parecer do Processo de Tombamento. Ponta Grossa. 2006.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ FONSECA, Maria Cecília L. Para além da pedra e cal... Op. cit., p. 67.

CAPÍTULO 3 – RITUAIS E FESTAS: OS FESTEJOS DO DIVINO EM PONTA GROSSA

Neste capítulo, procuramos apresentar elementos que estão relacionados às diversas celebrações em honra ao Divino Espírito Santo. Destacamos as manifestações ocorridas em Ponta Grossa, fator que nos fez entender que o conjunto comemorativo dessa festa na cidade se difere, em diversas especificidades, dos festejos de outras regiões.

Nesse logradouro, as etapas festivas são compostas pelos preparativos que antecedem o domingo de Pentecostes, a citar novenas, procissão, missa e quermesse.

Outro item abordado neste capítulo foi a relação que as autoridades eclesásticas católicas de Ponta Grossa estabeleceram com as práticas festivas desenvolvidas na cidade. Destacamos o discurso da principal e atual autoridade católica da Diocese de Ponta Grossa, Dom Sérgio Arthur Braschi, procurando entender as estratégias empregadas por este prelado no exercício de seu bispado em relação às festividades locais do Divino.

Para a construção desse capítulo, nos apropriamos da metodologia de pesquisa da Antropologia, ou seja, da observação participativa, pois ao longo dos anos, mais especificamente em 2015, acompanhamos as celebrações fazendo uso de registro escrito e fotográfico, além da gravação de entrevistas realizadas com os devotos e os festeiros.

3.1. ANTES DE FESTAR É PRECISO SE PREPARAR

Os preparativos para a Festa do Divino em Ponta Grossa iniciam bem antes do chamado "domingo do Divino", ou seja, do domingo de Pentecostes. O início acontece 50 dias antes da festa com inúmeras atividades entendidas pelos devotos como um período de preparação para o domingo festivo não somente na parte prática da festa, mas também no âmbito espiritual.

São momentos que exigem dedicação por parte dos fiéis, principalmente pelos “Festeiros do Divino”²⁷⁵, os quais deixam as suas casas e familiares para se dedicarem às muitas atividades²⁷⁶ que antecedem o grande dia festivo. Metodologicamente, dividimos tais etapas em três momentos. No primeiro acontece a benção do Bispo diocesano que, simbolicamente, dá início à atividade festiva intitulada como a “Benção de envio”. No segundo momento, ocorrem as “Visitas da Bandeira do Divino”²⁷⁷ que consistem em uma maratona de divulgação das celebrações, visitando casas de devotos, igrejas e participando de programas de rádios e Tvs. O terceiro momento refere-se aos preparativos desenvolvidos pela comissão organizadora para o domingo de Pentecostes, tais como a escala de trabalho de cada devoto no dia da festa, a ocupação de cada membro da comissão.

Os dois primeiros momentos serão entendidos, neste trabalho, como rituais. Mariza Peirano nos alerta que os rituais estão presentes em todas as sociedades, porque as pessoas estão acostumadas a associar o rito a eventos de sociedades tradicionais como na corte europeia e nas sociedades indígenas. No entanto, para a pesquisadora da UnB, a vida no ontem e no hoje é sempre marcada por rituais²⁷⁸.

Outro autor que discute as questões e relações que o ritual constrói e estabelece, sobretudo no campo da religião, é Marc Verhoeven. Em sua obra *As muitas dimensões do ritual*²⁷⁹, a discussão se concentra principalmente em religiões antigas, visto que a sua área de atuação é a arqueologia. No entanto, seus apontamentos contribuem para entendermos que, nas mais diversas sociedades e em diferentes períodos, a prática ritualística esteve presente. Esse autor afirma que os diversos cientistas que se debruçam sobre esse campo não

²⁷⁵ Os Festeiros do Divino mais atuantes no período pesquisado foram (em ordem alfabética): Alvino Chiocki, Amélia Rodrigues, Etelvina Schairer, Inês Virginia Zarpellon, Juvina Gonçalves, Laura Pankio Lúcia Hoffmann, Renato Rodrigues, Sueli Aparecida Soares e Vendelino Hauer.

²⁷⁶ Essas informações foram conseguidas através de pesquisa de campo, acompanhamos na íntegra todos os momentos do conjunto festivo desde 2006, com destaque para o ano de 2015.

²⁷⁷ Nosso objetivo foi analisar as visitas da Bandeira do Divino na casa de devotos que ocorreram dias antes da Festa, porque essas foram compreendidas como uma forma de se preparar e de divulgar os festejos. Lembrando que durante todo o ano essas acontecem com frequência.

²⁷⁸ PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

²⁷⁹ VERHOEVEN, Marc. **The many dimensions of ritual**. In: INSOLL, Timothy. *The archaeology of ritual and religion*. OXFORD: University Press, 2011. Tradução nossa.

chegaram a um consenso sobre uma definição de ritual, porque este tem muitas funções e significados.

Nesse mesmo caminho, Mariza Peirano afirma que o “ritual não é algo fossilizado, imutável, definitivo”²⁸⁰, ou seja, o rito se adapta às necessidades dos indivíduos e, carregado de simbolismo, passa a representar o sagrado na vida dessas pessoas. Esta conotação sagrada do rito está sempre presente, pois esse está, na maioria das vezes, ligado ao sobrenatural, portanto ao campo divino.

A mesma autora defende uma definição operativa do ritual, ou seja, uma forma para que possamos analisá-lo. Assim, Stanley Tambiah²⁸¹ define ritual da seguinte forma:

É um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)²⁸².

A partir da constatação desses elementos presentes nas práticas antecedentes à festa, especialmente a benção de envio e as visitas da bandeira do Divino, optamos por analisá-las enquanto rituais. Queremos ressaltar que foi uma escolha nossa caracterizar esses momentos das celebrações como tal, pois nos amparamos na afirmação de Mariza Peirano: “[...] evitamos uma definição rígida e absoluta [do ritual]. A compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser *etnográfica*, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”²⁸³.

Marc Verhoeven acredita que existem seis categorias básicas de ação ritual, são elas: “ritos de passagem, ritos de calendário e comemorativas, ritos de troca e de comunhão, ritos de aflição, ritos de jejum e festivais e os rituais políticos”²⁸⁴. Para analisar as manifestações dedicadas ao Divino, neste trabalho, essas foram inseridas na perspectiva do *Rito Comemorativo* que são: “rituais em

²⁸⁰ PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje...** Op. cit., p. 09.

²⁸¹ TAMBIAH, Stanley. **A Performative Approach to Ritual de Culture.** Thought and Social Action Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985. Optamos pela citação da autora uma vez que a mesma afirma ter feito tradução de forma livre.

²⁸² PEIRANO, Mariza. Op. cit., p. 09.

²⁸³ Ibid., 08

²⁸⁴ VERHOEVEN, Marc. **The many...** Op. cit., p.05.

que os eventos históricos importantes são lembrados ou celebrados”²⁸⁵, visto que, durante essas ações ritualísticas dos devotos do Divino Espírito Santo em Ponta Grossa, é realizada uma rememoração de fatos importantes dessa devoção. Portanto, um rito em tempos de festa celebra um momento importante. Em nosso caso, entendemos que essas etapas são instantes em que se prepara espiritualmente para as festividades, relembrado a história desta festa, quando é rememorado a origem e a perpetuação da devoção ao Divino em Ponta Grossa.

De fato, isso ocorreu na “Benção de envio”, visto que a história da devoção em honra ao Divino na cidade foi recordada e celebrada pelo bispo e pelos festeiros quando reunidos. Foi rememorada a história de “Nhá Maria”, o “achado” da imagem bem como o histórico da Casa do Divino foi exposto. Da mesma forma ocorreu com as visitas da bandeira onde, em cada lugar visitado, o mito de origem, já abordado no capítulo anterior, era revisitado pelos fiéis. Portanto, esses ritos contribuem para que a história dessa devoção seja preservada por meio da continuidade das práticas dedicadas ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa.

A solenização da “Benção de envio” tem sido realizada desde 2004 na segunda reedição da festa. Dom Sérgio criou esse ritual um ano após se aproximar dos festejos. Nesse momento o bispo diocesano abençoa os festeiros do Divino para que, em seguida, os mesmos iniciem as diversas atividades que compõem o conjunto comemorativo.

Especificamente no ano de 2015, o rito da “Benção de envio” teve início com a chegada dos festeiros na “Praça da Catedral”²⁸⁶ no dia 06 de maio²⁸⁷ às 17:00h. Todos os festeiros trajados nas cores vermelho e branco, cores do Divino, carregavam consigo seus instrumentos musicais (violão, gaita de botão e pandeiro) e o principal símbolo dessa devoção era a bandeira vermelha cujo

²⁸⁵ VERHOEVEN, Marc. **The many...** Op. cit., p. 06.

²⁸⁶ Aqui usamos o termo “Praça da Catedral”, porque é assim que os festeiros do Divino denominam a Praça Marechal Floriano Peixoto, pois a Catedral da cidade de Ponta Grossa está localizada nesta.

²⁸⁷ Essa benção realizada por Dom Sérgio ocorre sempre antes da realização das atividades festivas, podemos entendê-la como um aval do bispo diocesano para que as festividades ocorram, no entanto, como pode ser percebido pela data que ocorreu (06/05/2015), que neste ano foi realizada pouco antes dos festejos chegarem ao fim, isso aconteceu porque Dom Sérgio estava hospitalizado e não pode realizar a benção na data prevista. Todavia quando Lídia Hoffman visitou o prelado no hospital o mesmo disse que quando tivesse alta médica gostaria de realizar a Benção de Envio (Informações obtidas com Lídia Hoffmann através de entrevista realizada em 06/05/2015).

centro está estampada a pomba branca de asas abertas. Foi possível perceber, pela expressão dos rostos e pelas suas falas, que além de carregarem esses elementos aqui citados, os devotos traziam com eles alguns sentimentos como a emoção, o orgulho e a felicidade em serem abençoados por Dom Sérgio.

Após se reunirem na Praça da Catedral, os festeiros se encaminharam para a Cúria Diocesana localizada no prédio da Rádio Sant'ana²⁸⁸. Na reunião desse agrupamento e antes da benção do bispo diocesano, as conversas se encaminhavam a temas diversos dentre os quais as romarias e os santuários se sobressaíam, especialmente o de Aparecida do Norte/SP e do Divino Pai Eterno/GO.

Percebeu-se que, mesmo que de forma não intencional, dois grupos se formavam nesse conjunto: o dos homens e o das mulheres, os quais conversavam entre seus pares. As crianças, filhos dos membros da folia do Divino, também participavam, seguindo os caminhos de seus pais. É a nova geração de devotos e festeiros do Divino que estaria se formando e que, possivelmente, darão continuidade às inúmeras práticas em honra ao Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa. Diante dessas diferenças de idade, gênero e cultural que na crença no Divino se fazem presentes, o que une essa comunidade festeira são os motivos pelos quais os devotos estão ali reunidos, isto é, louvar e homenagear o Divino Espírito Santo com suas orações, cânticos e palmas.

Nesse momento de espera pelo prelado, os instrumentos foram afinados, o caderno dos cantos foi folhado em busca de selecionar os que seriam entoados e os quais foram ensaiados por todos. Era preciso estar preparado, afinal estavam ali para “ganhar a benção de Dom Sérgio”²⁸⁹.

Após a chegada do bispo e a sua saudação, as rezas iniciaram e, em seguida, a bandeira do Divino foi abençoada, como pode ser observada na imagem a seguir.

²⁸⁸ É uma estação de rádio, católica, da Diocese de Ponta Grossa, fundada em 09 de agosto de 1961. Operando em AM 900 kHz. Faz parte da Rede Católica de Rádio, e além de sua programação voltada a evangelização, informação e o entretenimento, a Sant'Ana faz cobertura especiais como a Procissão de Corpus Christi, Sexta-feira Santa, Celebração de Páscoa, as comemorações da Padroeira da cidade e a da festa de Nossa Senhora Aparecida. (<http://diocesepontagrossa.com.br/> acessado em 10/08/2015).

²⁸⁹ Pesquisa de campo realizada em 06/05/2015.

Figura 12: Benção de Envio 06/05/2015.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 13: Benção de Envio 06/05/2015.



Fonte: Acervo pessoal.

Para os festeiros, essa ritualização é um instante significativo dentro das celebrações desenvolvidas em honra ao Divino, como pode ser verificado por meio da fala da Sra. Etelvina Schrairer: “Essa benção é importante para nós, pois

além de ser um momento de muita fé é também quando Dom Sérgio nos dá a sua benção, assim nos sentimos protegidos para continuar a nossa caminhada. Após a benção tudo correrá bem”²⁹⁰.

Nesse sentido, a “Benção de envio” é um fenômeno especial desse grupo que nos aponta e revela representações e valores dessa comunidade. Assim, o ritual pode ser entendido como uma representação, um discurso sobre o real²⁹¹. A representação está ligada à aparência, ou seja, à maneira como os indivíduos querem ser vistos. Portanto, esse rito nos mostra como essa comunidade festiva quer ser vista, neste caso, como católicos, por isso constroem essa representação de fiéis católicos que seguem os pressupostos da instituição. Os seguidores querem ser vistos de fato como membros dessa instituição, por isso a participação dos festeiros na benção de seu principal representante. O rito pode ainda ser entendido como uma forma de se comunicar com o sagrado e quem cumpre o papel de ponte entre os devotos e o sagrado é o bispo diocesano. Assim, percebemos dois alicerces no rito da benção de envio e que um deles é mais uma forma de assegurar a unidade dos festeiros, pois estão reunidos para homenagear o Divino. O outro alicerce é que, para os devotos, essa benção significa que Dom Sérgio apoia a realização das práticas organizadas por eles. Portanto, há um compromisso com o Divino, mas também com a instituição Igreja Católica.

Já as “Visitas da Bandeira” na casa dos devotos ocorreram sem a presença de uma figura eclesiástica no grupo. São os leigos, os festeiros e devotos que conduzem toda essa celebração e ainda assim se configura como um rito, uma vez que é constituído de sequências ordenadas e é padronizado por atos e palavras. Essas visitas ocorrem o ano todo e são solicitadas pelos devotos. O mesmo acontece com as visitas que sucedem entre os cinquenta dias que antecedem a festa, pois são solicitadas pelos fiéis, proprietários das casas visitadas. No entanto, o que muda é o discurso de D. Lídia Hoffmann, figura responsável por conduzir a visita, pois, ao fim da mesma, ela aproveita para divulgar a festa e pedir doações para os festejos, prendas ou produtos para produzir os “comes e bebes” da festa. Este momento pode ser entendido como

²⁹⁰ Informações obtidas através de entrevista realizada no dia 06/05/2015.

²⁹¹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação... Op, cit., p. 183.

um resgate das antigas tradições do Divino, o peditório, instante em que a “Folia do Divino” saia às ruas pedindo doações para realizar a festa²⁹².

Assim, o ritual da visita da bandeira se inicia com a reunião dos festeiros na Casa do Divino e dali partem, de ônibus locado, rumo a residência do devoto que solicitou a visita. Esse elemento pode ser visualizado na imagem apresentada a seguir.

Figura 14: Saída e volta dos festeiros.



Fonte: Casa do Divino, 2009.

Ao chegarem à casa do devoto, os festeiros são recebidos pelo responsável da residência. A entrada no recinto é realizada ao som produzido pelos instrumentos musicais dos tocadores e das vozes dos cantadores que cantam:

Bandeira do Divino
 Os devotos do Divino vão abrir sua morada
 Pra bandeira do menino ser bem-vinda, ser louvada, ai, ai
 Deus nos salve esse devoto pela esmola em vosso nome
 Dando água a quem tem sede, dando pão a quem tem fome, ai, ai
 A bandeira acredita que a semente seja tanta
 Que essa mesa seja farta, que essa casa seja santa, ai, ai
 Que o perdão seja sagrado, que a fé seja infinita
 Que o homem seja livre, que a justiça sobreviva, ai, ai
 Assim como os três reis magos que seguiram a estrela guia
 A bandeira segue em frente atrás de melhores dias ai ai
 No estandarte vai escrito que ele voltará de novo
 E o Rei será bendito, ele nascerá do povo, ai, ai²⁹³

²⁹² ABREU, Martha C. **O Império do Divino...** Op. cit., p. 48.

Essa música exposta, de certa maneira, acaba norteando e servindo de parâmetro para a realização das práticas dos integrantes do grupo na etapa da “Visita da Bandeira”, pois o seu desenrolar se aproxima muito do que se apresenta na canção.

Os proprietários da residência visitada esperam em frente da mesma, enquanto os festeiros chegam e adentram a casa cantando. A moradia já estava preparada e toda a família reunida, juntamente com a presença de velas e outras imagens religiosas que haviam sido colocadas sob uma mesa, sendo que o império²⁹⁴ do Divino ganhava ali, momentaneamente, sua morada. Na sequência de imagens a seguir, é possível perceber as situações decorrentes dessa etapa dos festejos.

Figura 15: Visitas da Bandeira do Divino - Casa de devotos.



Fonte: Casa do Divino, 2009.

²⁹³ Folheto entregue durante as visitas. Composição: Ivan Lins / Vitor Martins (LP “Nos dias de hoje”, 1978).

²⁹⁴ O Império é o lugar escolhido para se montar um altar em homenagem ao Espírito Santo (BRANDÃO, Carlos R. **O Divino, o Santo e a Senhora...** Op. cit., p. 45).

Figura 16: Visitas da Bandeira do Divino – Altar na casa do devoto



Fonte: Casa do Divino, 2009.

O ritual que se desenvolve na casa do devoto durante a visita da bandeira é semelhante ao que ocorre na Casa do Divino durante a realização das novenas que antecedem o dia festivo. Durante os cânticos, os fiéis fazem referência à bandeira do Divino, a beijam e se cobrem com ela. Fato que nos faz afirmar que a bandeira é o principal símbolo dessa devoção, pois a ela são dedicadas todas as atenções. Isso inicia no ato de carregá-la, pois é preciso ter cuidado e todos querem ter essa honra. Assim, após receber o beijo dos presentes, a bandeira é segurada por alguns instantes por cada um dos devotos que a transferem de mão em mão.

Figura 17: Devotos se cobrindo com a bandeira.



Fonte: Casa do Divino, 2010.

Desse modo, o Divino se faz presente na bandeira, pois os devotos têm a sua fé, que está no campo espiritual, no invisível, mas que por vezes encontra sua materialidade em símbolos, como é o caso da bandeira.

A partir da concepção de Yi-Fu Tuan, podemos entender que durante o momento em que a bandeira está na casa do seguidor este espaço, que seria um local apenas de moradia, transfigura-se num lugar, pois o Divino passa a habitá-lo. Portanto, a este lugar é agregado sentidos e, se antes possuía um valor familiar, de um lar, com a visita soma-se a essas medidas no campo da espiritualidade passando a ser envolvido pela esfera do sagrado²⁹⁵.

A transmutação de espaço para lugar, durante as visitas da bandeira, acontece principalmente na casa de devotos, nas rádios e televisões, pois as igrejas já possuem uma esfera sagrada, uma vez que nelas já se encontram símbolos e relíquias. A igreja já é um lugar com significados sagrados, ao contrário dos outros espaços que recebem a bandeira.

Este sentido atribuído à visita da bandeira é perceptível na fala da Sra. Ana Lúcia Ferreira ao mencionar que “Ficamos muitos feliz com a visita do Divino, nosso lar fica abençoado, sagrado com a visita. Preparamos a casa para receber

²⁹⁵ TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar...** Op.cit., p. 149.

a bandeira”²⁹⁶. Perguntamos a ela de que forma é feita essa preparação e assim ela nos respondeu “Limpamos a casa, deixamos tudo organizado, montamos um altar para acender as velas e até preparamos um bolo com café para o final, nas visitas que eu já fui sempre tem alguma coisa para comer”²⁹⁷.

Neste depoimento, percebemos a ritualização da visita. A Sra. Ana sugere que, em todas as casas visitadas pela bandeira, as ações realizadas são as mesmas, ou seja, a formalidade e a repetição apontadas por Mariza Peirano fazem dessas visitas rituais. O rito transcorre com rezas, cantos e palavras. As palavras são pronunciadas primeiramente e pelos proprietários da residência. São eles que, por meio de suas falas, recebem o Divino e pedem que o mesmo abençoe o lar que visita. Em seguida, são realizadas as rezas como o Pai Nosso, a Ave Maria e diversos cantos religiosos. A visita, na maioria das vezes, termina na cozinha onde os festeiros são servidos com “comes e bebes”.

Para que esses ritos sejam mantidos, a eles deve ser atribuído um significado, ou seja, é necessário que essa comunidade religiosa se una em torno desse rito e atribua a ele um valor.

A visita da bandeira do Divino nas igrejas é a divulgação dos festejos que se iniciam com a entrada dos festeiros na celebração cantando e tocando seus instrumentos quando são anunciados pelo religioso responsável. Os festeiros do Divino costumam permanecer durante toda a celebração participando efetivamente da saudação, sendo que, ao final, cantam de dois a quatro cantos em honra ao Divino. Essas visitas, assim como as que ocorrem na casa dos devotos, são agendadas pela comunidade daquela igreja ou através de solicitação de D. Lúcia Hoffmann para que possa realizar a divulgação da festa.

Ainda, durante a visita nas igrejas, é comum a distribuição dos folhetos de divulgação da festa bem como o convite verbal para a comunidade ali reunida. A partir do segundo ano de reedição da festa, em 2004, todos os anos foram realizadas visitas em igrejas. No ano de 2011, foram realizadas, ao todo, 4 (quatro) visitas, porém esse número sofre uma variação de ano para ano, dependendo da disponibilidade dos festeiros e das próprias comunidades em recebê-los. No ano de 2011, as comunidades visitadas foram: Nossa Senhora

²⁹⁶ Entrevista concedida ao autor, em 30/04/2015.

²⁹⁷ Entrevista concedida ao autor, em 30/04/2015.

Medianeira, localizada no Jardim Esplanada, pertencente ao Setor 1 da Diocese; a Paróquia Nossa Senhora da Saúde, na Vila Estrela, pertencente ao Setor 2 da Diocese; a Paróquia Imaculada Conceição, localizada no Bairro de Uvaranas, pertencente ao Setor 3 da Diocese e a Paróquia São Sebastião, localizada no Bairro de Nova Rússia, pertencente ao Setor 4 da Diocese²⁹⁸. Nas Imagens a seguir temos o registro da visita realizada na Paróquia Nossa Senhora Medianeira.

Figura 18: Visita da Bandeira do Divino - Paróquia Nossa Senhora Medianeira.



Fonte: Casa do Divino, 2011.

²⁹⁸ Pesquisa de campo realizada em 2011.

Figura 19: Visita da Bandeira do Divino - Paróquia Nossa Senhora Medianeira.



Fonte: Casa do Divino, 2011.

Não podemos nos esquecer de mencionar que, durante as visitas nas rádios locais, os festeiros cantam e rezam, ou seja, mantem, mesmo nesses espaços, uma ação ritualística, porém devido ao pouco tempo isso ocorre de forma mais rápida.

Já nos programas de TV, as visitas da bandeira tornam-se também uma atração cultural. São participações especiais como ocorreu em 2011, no *Alto Estilo*, apresentado por Ana Cláudia Cambassi na TVE²⁹⁹ e, em 2015, no programa *Tribuna da Massa* apresentado por Jocelito Canto. Nesses dois programas o rito realizado na casa dos devotos, por exemplo, aconteceu também nos estúdios dessas TVs. Assim, a história da devoção ao Divino em Ponta Grossa foi lembrada e foi reafirmada uma vez que essas celebrações são centenárias, portanto, tradicionais na cidade. A seguir temos na imagem um exemplo dessas visitas.

²⁹⁹ Um exemplo dessa participação dos festeiros do Divino em programas de TV, pode ser visto neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=ID3GNm4g2-g>.

Figura 20: Festeiros do Divino no Programa Alto Estilo/ TV E.



Fonte: Casa do Divino, 2011.

Ao longo do período estudado³⁰⁰, percebemos que o número de festeiros variou entre doze a quinze membros, portanto esse grupo não era fechado. As reuniões para decidir a estrutura geral do evento aconteciam de maneira informal, pois eram realizadas antes ou depois das novenas na Casa do Divino.

Analisando nossas fontes, percebemos a ausência de uma organização rígida na atribuição de papéis no desenvolvimento das atividades, ou seja, essa organização não era documentada. No entanto, no decorrer dos dias antes da festa, cada festeiro se oferecia para assumir uma função. Geralmente as mulheres se responsabilizavam por fazer o almoço, enquanto os homens ficavam responsáveis por cuidar das bebidas. Todo esse trabalho era supervisionado por Lídia Hoffmann, visto que, acontecendo algum contratempo ou em momentos de decisões, os festeiros recorriam a ela³⁰¹.

Foi possível identificar os princípios da coletividade nas festas do Divino em Ponta Grossa, pois na documentação analisada, sejam nos folhetos de divulgação dos festejos, sejam nas entrevistas ou nos periódicos, não encontramos os nomes dos devotos organizadores dos festejos, ou seja, dos festeiros que, junto com D. Lídia, organizavam a festa. Apenas encontramos a denominação “Festeiros do Divino”, homens e mulheres que não contribuíram na

³⁰⁰ No caso das festas de 2003 a 2015.

³⁰¹ Informações obtidas através de observações durante os festejos registrados no Caderno de Campo (24/05/2015).

organização dos festejos, para estar em evidência, participaram e organizaram a festa por um objetivo maior: homenagear o Divino Espírito Santo.

Constatamos que a divulgação da festa se dava em quatro momentos. A primeira acontecia através da imprensa, dos jornais impressos, dos programas de televisão e de rádio que, durante pelo menos quinze dias antes da festa, anunciavam as celebrações festivas. Uma segunda forma de divulgar os festejos eram os cartazes de propaganda fixados nas igrejas e capelas visitadas pela bandeira do Divino, nos estabelecimentos comerciais como as lojas Maxitango, Super Mercado Tozetto, Adega Imperial, entre outros. Esses também foram, em quase todos os anos, os patrocinadores dos festejos³⁰².

A terceira forma de divulgação se dava através das redes sociais como, por exemplo, pelo Facebook, onde a Casa do Divino tem uma página e onde foram divulgadas as diversas celebrações realizadas pelos festeiros. A quarta maneira era através das conversas informais dos devotos que frequentam a casa e levam até seus redutos as informações sobre os festejos.

O trabalho de arrecadar prendas se dava em dois momentos: durante as visitas da bandeira quando os proprietários das residências visitadas contribuía com prendas e produtos para produzir os “comes e bebes” e através de doação realizada na Casa do Divino. Essa questão de receber produtos para produzir o que se consumia durante a festa foi, aos poucos, modificado. Os devotos passaram a ser aconselhados a doar dinheiro para que os festeiros comprassem os produtos. Segundo a coordenadora dos festejos, Lídia Hoffmann, isso foi feito para padronizar principalmente os salgados. Ela cita o exemplo da massa de pastel: “cada um trazia de uma marca, uma de melhor qualidade que a outra, isso causava confusão na hora de fazer o pastel, fritar e vender”³⁰³. A compra das bebidas também foi padronizada, pois eram adquiridas por consignação, assim caso não fossem vendidas poderiam ser devolvidas para a empresa. Já os doces, principalmente os bolos para vender em pedaços ou sorteado inteiro no bingo ou arrematado no leilão, eram produzidos pelos devotos ou encomendado pelos festeiros e entregue no dia da festa.

³⁰² Folhetos de divulgação das festas de 2003 a 2015.

³⁰³ Entrevista concedida ao autor, em 15/05/2014.

Outra maneira de arrecadar dinheiro para a festa, mas não diretamente, era a “caixa de doação” que se encontrava ao lado da porta de entrada da sala do Divino. No entanto, esse dinheiro, doado pelos fiéis que visitam a casa durante todo o ano, era usado para a manutenção da casa e, caso sobrasse, poderia ser empregado nos festejos.

Também havia a “Lojinha do Divino” que vendia “lembranças do Divino” como camisetas, escapulários, imagens, velas, medalhas, terços e bandeiras. Em dias de festa, a lojinha tinha boas vendas e parte do dinheiro também contribuía para a realização das festividades³⁰⁴. “Realizar uma festa grande como a nossa dá muito trabalho e custa dinheiro”³⁰⁵, afirmou Lídia Hoffmann. Mesmo após o término da festa, os festeiros, em especial a família Hoffmann, continuavam a trabalhar. Era a hora de contabilizar os gastos e lucros da festa e decidir um destino ao dinheiro arrecadado.

Os instantes de preparação para a festa são momentos de sociabilidade onde a comunidade é assegurada e as relações são construídas. Entretanto, também é um momento onde conflitos acontecem, pois como pudemos constatar os festeiros do Divino em Ponta Grossa são diversos, logo suas percepções também. Em razão de divergências, algumas pessoas deixaram o grupo de festeiros, mas com o tempo algumas acabaram voltando a realizar suas atividades junto ao grupo.

Podemos perceber a realização dessas atividades também como táticas utilizadas pelos festeiros e devotos do Divino por duas perspectivas: se tratam de ações para manter viva essa devoção na cidade e são táticas utilizadas por esses devotos para estabelecerem ligação com o sagrado. Entendemos que táticas são formas de mobilidade, de se conseguir o que almeja, portanto são “maneiras de fazer”³⁰⁶. O empenho e o esforço, não só de Lídia Hoffmann, mas desses homens e mulheres que compõem o grupo de festeiros do Divino de Ponta Grossa, em manter viva essa tradição na cidade, fazem dessas práticas a chama do fogo do Espírito Santo se manter acesa.

Percebemos também, através dos depoimentos dos festeiros e devotos, que esses preparativos para a festa são mais complexos do que apenas um

³⁰⁴ Folheto da festa do Divino. Casa do Divino, Ponta Grossa, 2010.

³⁰⁵ Entrevista concedida ao autor, em 04/06/2014.

³⁰⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano...** Op. cit., p.47.

instante de divulgação dos festejos. Tornam-se momentos de se preparar espiritualmente para o domingo do Divino e funciona como um ensaio para o dia festivo em que diversas práticas se somaram para homenagear o Espírito Santo. Outra forma de se preparar para a festa é realizando as novenas. E é sob elas que nos debruçamos no próximo item.

3.2. BUSCANDO OS DONS DO ESPÍRITO SANTO: AS NOVENAS

A festa não começava no domingo marcado pela folhinha, começava muito antes, nove dias cremos, para que tivessem lugar as novenas.

Manuel Antônio de Almeida
(*Memórias de um sargento de milícias* – 1854)

Como escreveu Manuel Antônio de Almeida, em sua obra datada de 1854³⁰⁷, as novenas fazem parte do conjunto festivo. É através delas que os devotos do Divino buscam os dons do Espírito Santo (Sabedoria, Inteligência, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade, Temor de Deus)³⁰⁸.

As novenas são uma modalidade de ritual muito presente nas práticas de religiosidade católica e ocupam lugar de destaque no calendário religioso. Em honra a Nossa Senhora, existem muitas novenas sob seus diversos títulos. Existem também as novenas de padroeiros e padroeiras de igrejas, capelas e cidades. Também há as novenas ligadas aos períodos litúrgicos como a Páscoa e o Natal. São momentos de reflexão espiritual, mas também servem para motivar, articular e mobilizar a comunidade em torno de um evento ou projeto, além de despertar os aspectos fraternos conduzidos pela fé a quem é dedicada a novena.

Para o Frei Alberto Beckhauser, a origem da novena é bíblica, estando ligada à circunstância na qual Maria, mãe de Jesus, juntamente com os apóstolos, teria permanecido nove dias e nove noites em oração, aguardando a vinda do Espírito Santo³⁰⁹. É importante ressaltar que as novenas dedicadas ao Divino

³⁰⁷ É importante pontuar que essa obra se situa no campo da Literatura. É classificada como literatura histórica ao trazer elementos da disciplina para discussão. O romance retrata a vida do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. A obra foi utilizada pela historiadora Martha C. Abreu ao discutir as festas religiosas no Rio de Janeiro.

³⁰⁸ Os folhetos de divulgação dos festejos trazem a seguinte inscrição: “Novenas para alcançar os dons do Divino Espírito Santo.

³⁰⁹ BECKHAUSER, Frei Alberto. **Símbolos Litúrgicos**. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 2002, p.25.

Espírito Santo, realizadas na Casa do Divino, acontecem semanalmente durante o ano todo. Todas as segundas feiras, no período da tarde, os devotos se reúnem para em conjunto rezar. No entanto, durante os nove dias que antecedem a festa elas são realizadas diariamente.

Para a Igreja Católica, as novenas que acontecem durante o período festivo são chamadas de “Novenas de Pentecostes”, um ritual litúrgico instituído através de um decreto Papal inserido na Encíclica *Divinum Illud Múnus*, do Pontífice Leão XIII, promulgada a 9 de maio de 1897³¹⁰. Neste documento, o Sumo Sacerdote se mostra preocupado com a pouca atenção dada à pessoa do Espírito Santo nos escritos da Igreja nos séculos antecedentes e por sua escassa presença na liturgia e nos devocionários católicos. Assim, dispõe sobre a novena:

Como há dois anos, pela Nossa carta “Provida matris” recomendamos preces especiais, a se realizarem por ocasião das festividades católicas de Pentecostes, para que Deus nos apresse o benefício da união da Cristandade, resolvemos agora a esse respeito baixar algumas decisões mais amplas. Decretamos, portanto e ordenamos que em todo orbe católico, no corrente ano, e em todos os anos subsequentes, se celebre uma novena pública antes de Pentecostes em todas as Igrejas paroquiais, e, caso os respectivos Ordinários o julgarem útil, também nas outras igrejas ou capelas (...) Aos fiéis que assistirem devotamente à novena feita em público, em honra do Espírito Santo, imediatamente antes da festa de Pentecostes, concedem-se: a) indulgência de 10 anos em cada dia; b) indulgência plenária, se ao menos em cinco dias tomarem parte na dita novena, e além disso receberem o perdão dos pecados, fizerem a Santa Comunhão e orarem segundo a mente do Sumo Pontífice. Aos que, porém, no referido ou em outro tempo do ano fizerem orações ao Espírito Santo em particular, com o propósito de o fazer durante nove dias sucessivos, concedem-se: a) indulgência de sete anos, uma vez em cada dia; b) indulgência plenária nas costumadas condições, depois de terminada a novena; e onde está se realizar publicamente, tal indulgência pode-se lucrar unicamente por aqueles a quem um legítimo proíbe de assistir à devoção pública³¹¹.

A tradição dos nove dias seguidos de novena também foi mantida nas dedicadas ao Espírito Santo em Ponta Grossa e são realizadas em preparação para o dia festivo. É possível encontrar referência a esse rito na programação

³¹⁰ Leão XIII, **Encíclica Divinum illud munus** (9 de Maio de 1897): Acta Leonis, 17 (1898), PP. 125-148; Pio XII, Encíclica *Mystici Corporis* (29 de Junho de 1943): AAS 35 (1943), PP. 193-248. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html acessado em 12/08/2015.

³¹¹ Leão XIII, **Encíclica Divinum illud munus** (9 de Maio de 1897): Acta Leonis, 17 (1898), PP. 125-148; Pio XII, Encíclica *Mystici Corporis* (29 de Junho de 1943): AAS 35 (1943), PP. 193-248. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html acessado em 12/08/2015.

exposta nos folhetos de divulgação dos festejos. No ano de 2004, por exemplo, as novenas foram realizadas entre os dias 21 a 29 de maio, ou seja, durante os nove dias que antecederam a festa.

Com o passar dos anos, observamos uma modificação nesta estrutura. A partir do ano de 2006, a nona novena ocorreu no domingo dedicado à festa. Em 2009, as novenas aconteceram entre os dias 15 a 23 de maio às 15h00 e em 2011, as novenas ocorreram entre os dias 04 e 12 de junho às 16h00 na Casa do Divino³¹².

Durante o período analisado, observamos que os horários das novenas variavam entre 15h00 e 16h00. A hora estabelecida era seguida durante todas as novenas daquele ano. Delimitado o horário, o mesmo era divulgado para que os fiéis pudessem participar, tal como noticiou um dos periódicos locais: “Novena inicia preparação para festa do Divino”³¹³. Aos poucos, os devotos chegavam e iam se acomodando nas cadeiras dispostas em frente ao altar. A casa ficava cheia e alguns devotos permaneciam em pé.

Essa celebração seguia uma regulamentação e cada indivíduo que ali estava sabia de seu papel no decorrer do rito. Isso ficou evidente ao acompanharmos as novenas. Logo que iniciava a novena, um devoto, mulher ou homem, se levantava de sua cadeira e retirava a bandeira de seu local de costume e, enquanto as orações e cantos iniciavam, percorria por toda a casa onde cada dedicado ali presente a beijava e se cobria com ela.

Após terminar o percurso, o último recebedor da bandeira ficava parado ao lado do altar, segurando o objeto simbólico que, geralmente de dez em dez minutos, existia a troca de quem segurava a bandeira. Isso ocorria até o final da novena quando o símbolo voltava ao seu lugar, onde permanecia até a próxima novena. Fazer esse “trabalho” durante a novena era muito importante para os fiéis e sobre isso a Sra. Maria Sueli Machado assim se expressou: “Eu seguro a bandeira firme quando eu a pego, fico ali por uns minutos até outro vir e segurar, todo mundo que fazer isso, é especial, é uma maneira de agradecer as graças

³¹² Folhetos de divulgação dos Festejos em Honra ao Divino. Ponta Grossa, 2009 e 2011.

³¹³ ALMEIDA, Luciana. Novena inicia preparação para Festa do Divino. Jornal **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, 24 e 25 de maio de 2009.

concedidas, cada um tem uma ou mais”³¹⁴. Na imagem a seguir é possível perceber alguns desses elementos.

Figura 21: Novena do Divino.



Fonte: Acervo Pessoal.

A musicalidade dos cânticos era desenvolvida pelo “Grupo de Festeiros do Divino”, verdadeiros animadores, pois constantemente incentivavam todos a cantar. Dentre as várias canções executadas, uma delas se destacava dentre as demais, a “Calix Bento”, composta em 1978 pelo compositor Otávio Augusto Pinto de Moura, eternizada na voz de Milton Nascimento³¹⁵. Música essa também muito comum na Folia de Reis. Assim diz sua letra:

Calix Bento

Oh, Deus salve o oratório (2x)
Onde Deus fez a morada, oiá, meu Deus
Onde Deus fez a morada, oiá

³¹⁴ Entrevista concedida ao autor, em 05/06/2014.

³¹⁵ Pesquisa de campo realizada no período de 2006 a 2015.

Onde mora o cálice bento (2x)
E a hóstia consagrada, oiá, meu Deus
E a hóstia consagrada, oiá

De Jessé nasceu a vara (2x)
Da vara nasceu a flor, oiá, meu Deus
Da vara nasceu a flor, oiá

E da flor nasceu Maria (2x)
De Maria o Salvador, oiá, meu Deus³¹⁶

O canto é um elemento importante na celebração e, como bem afirmou Frei Frederico Vier, “a tradição musical da Igreja inteira constitui um tesouro de inestimável valor”. Ainda segundo esse autor, o canto é parte “[...] necessária ou integrante da liturgia”³¹⁷ ao ponto de os documentos eclesiais atentarem a isso, como ocorreu no Concílio Vaticano II.

Na verdade, cumularam de louvores o canto sacro, tanto a Sagrada Escritura quanto os Santos Padres e os Romanos Pontífices, que recentemente, a começar por São Pio X, definiram mais claramente a função ministerial da música sacra no culto do Senhor. Por esse motivo a música sacra será tanto mais santa quanto mais intimamente estiver ligada à ação litúrgica, quer exprimindo mais suavemente a oração, quer favorecendo a unanimidade, quer, enfim, dando maior solenidade aos ritos sagrados³¹⁸.

Já as preces eram as intenções da novena. Ao chegar à casa, cada devoto se dirigia à D. Lídia Hoffmann e solicitava que aquele rito fosse realizado pela sua necessidade que variavam entre pedidos ou agradecimentos por saúde, emprego, situações financeiras, entre outros. Para Marcel Mauss, “a prece é uma conversação com Deus, movimento em direção à divindade”³¹⁹, ou seja, seria mais um momento, nas diversas celebrações em honra ao Divino, para pedir ou agradecer uma graça.

As rezas sempre apresentam um padrão. Trata-se de uma série de palavras que se repetem, por isso possuem caráter ritualístico. Como um rito, as rezas são tradicionais e sua principal função é fazer a ligação dos afetuosos com

³¹⁶ Caderno da novena com cantos. Casa do Divino, Ponta Grossa, 2004, p. 13.

³¹⁷ VIER, Frei Frederico (org). **Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1968, p. 298.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ MAUSS, Marcel. **A prece**. In: Sociologia e Antropologia. V.2. São Paulo: EDUSP. 1979.p.p.102-167.p. 117.

o sagrado. É o momento em que os fiéis invocam a divindade e pedem, em nosso caso, que o Espírito Santo esteja sempre presente em suas vidas, conduzindo-os.

Durante as novenas seguia-se a ordem do terço, mas com interrupções de cânticos, sendo que os presentes acompanhavam a ordem instituída da celebração através dos “livrinhos da novena” produzidos para este fim. Este material era confeccionado por D. Lúcia Hoffmann juntamente com os festeiros-músicos. Nele estavam passagens bíblicas como a de JO - 20, 19-23, onde se lê sobre a festa de Pentecostes, sobre a ordem de invocação dos dons do Espírito Santo, orações ao Divino Espírito Santo, ladainhas do Divino Espírito Santo e diversos cânticos³²⁰.

Em cada dia da novena era fixada, no altar ou ao seu lado, uma das fitas com o nome de cada dom do Espírito Santo e cada novena era (e ainda é) norteadada por um desses dons. Na novena da *Sabedoria*, por exemplo, as preces e sermões falavam sobre este assunto e assim consecutivamente. No entanto, em todas as novenas os sete dons do Espírito Santo eram invocados. Isso era realizado por D. Lúcia Hoffmann que fazia a invocação enquanto a comunidade de devotos respondia. Tal colocação pode ser percebida a partir da leitura do trecho exposto abaixo, retirado do caderno das novenas.

Novenas para alcançar os dons do Espírito Santo

1- Vem Espírito Santo, Espírito de Sabedoria:

R: Teu fogo percruta (sic) toda sabedoria deste mundo. Teu ímpeto derruba o que é poderoso e eleva o que é humilde.

2- Vem Espírito Santo, Espírito de Entendimento:

R: Somente em ti captamos os mistérios divinos. Só por ti reconhecemos o caminho para qual somos chamados.

3- Vem Espírito Santo, Espírito de Conselho:

R: Tu afugentas as dúvidas em segurança. Em ti nos revela a vontade do Senhor.

4- Vem Espírito Santo, Espírito de Fortaleza:

R: Na criação reconhecemos o teu poder, na revelação a tua sabedoria, na redenção o teu amor.

5- Vem Espírito Santo, Espírito da Ciência:

R: Na criação reconhece o teu poder, na revelação a tua sabedoria, na redenção o teu amor.

6- Vem Espírito Santo, Espírito da Piedade:

³²⁰ Caderno entregue aos devotos durante as novenas, todos os anos esses foram confeccionados, mas mantem o mesmo conteúdo.

R: Em ti recebemos o Espírito que nos faz filhos de Deus, e podemos aclamar, cheios de alegria: Abba, Querido Pai.

7- Vem Espírito Santo, Espírito de Temor de Deus:

R: Só tu nos tornas capaz de reconhecer o pecado humano e a santidade divina:

Deus todo poderoso, pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, tua força nos une entre si. Dá-lhes o espírito de Sabedoria, da Inteligência, do Conselho, da Fortaleza, da Ciência e o Espírito da Piedade e do Temor de Deus.

Por Cristo Nosso Senhor

R: Amém³²¹.

Esses “temas” dos dons possibilitaram reflexões sobre situações contemporâneas aos momentos das novenas, sendo que, de modo geral, elas giravam em torno de situações de emprego, violência e insegurança, ou seja, problemas cotidianos que afligiam os indivíduos que, por sua vez, recorriam à esfera sagrada em busca de consolo para suas angústias.

Você pode estar se perguntando: são nove dias de novena E sete dons do Espírito Santo? E nos outros dois dias qual é o rito seguido? Nesses dias é realizado a seguinte programação: no sábado que antecede o domingo festivo acontece a novena normalmente. O que muda é que o rito fica mais “incrementado”, ou seja, é comentado sobre todos os sete dons do Espírito Santo e não somente de um como se dava nas demais celebrações.

Após o encerramento da novena eram realizadas apresentações culturais, como em 2004 em que a “Banda Gospel”, junto às outras apresentações culturais da Fundação Municipal de Cultura, animou a tarde festiva. Já a novena que acontece no domingo da festa é acompanhada de um louvor, pois, além dos cânticos específicos da celebração, são tocadas e cantadas outras músicas sacras³²².

Além de ser um momento de religiosidade, de profunda reflexão com o sagrado, as novenas tornavam-se também um instante de sociabilidade. Antes ou depois desse rito eram comuns as conversas e risadas. D. Lídia Hoffmann falou sobre essas situações: “as pessoas se encontram aqui. Elas vêm para rezar, mas

³²¹ Caderno entregue aos devotos do Divino durante as novenas. Ponta Grossa, Casa do Divino, 2004, p. 01.

³²² Folheto de divulgação da festa do Divino. Casa do Divino, Ponta Grossa, 2004.

acabam conversando sobre vários assuntos, cada um conta suas histórias e damos risadas todos juntos”³²³.

Outro momento carregado de simbolismo e com grande participação dos devotos era a procissão. Essa ocorria no domingo da festa e saía da Casa do Divino, percorrendo algumas ruas da cidade até chegar à Catedral, etapa tratada a seguir.

3.3. O DIVINO CAMINHA PELAS RUAS: A PROCISSÃO

A procissão é um rito religioso carregado de simbolismo. Ela possui caráter penitencial, pois pode ser vista como uma promessa paga ao santo. É o momento em que o povo caminha pelas ruas junto ao santo no andor. Nesse trajeto realizado pelos fiéis, o santo é homenageado com cantos, rezas, ladainhas e pelo próprio ato de caminhar. É nesse sentido que o ritual religioso se transfere do espaço sagrado para a rua, onde, tomando conta de sua extensão, passa a ser sacralizada.

As procissões são as atividades urbanas mais antigas do Brasil e reuniam grande parte da população. No Brasil colonial, esse ritual apresentava-se como momentos alegres e coloridos, com aspectos profanos e de espetáculo. Para Léa Freitas Perez, “representava uma maneira particular e singular de viver a sociedade e de perceber o mundo”³²⁴.

Estas procissões foram introduzidas no Brasil pelas mãos dos jesuítas durante o Governo Geral de Tomé de Sousa (1549-1553)³²⁵. Esses rituais chamaram a atenção dos viajantes europeus que passaram por aqui, cujos relatos diziam que esses rituais eram compostos por carros alegóricos, por pessoas fantasiadas de diversos personagens, por corporações de ofício que se misturavam com irmandades religiosas e grupos de dançarinos e músicos. Os

³²³ Entrevista concedida ao autor, em 15/05/2014.

³²⁴ PEREZ, Léa Freitas. Breves notas e reflexões... Op. cit., p. 11.

³²⁵ PETRUSKI. Maura Regina. **Julho chegou...** Op. cit., p. 171.

símbolos religiosos como as cruzes e os estandartes eram “sacudidos” e agitados. Os fogos de artifícios eram soltos, o que causava muito barulho³²⁶.

Quem também escreveu sobre essas características nas procissões, principalmente nas Minas Gerais, foi José Ramos Tinhorão.

O uso de carros alegóricos era, de fato, um antigo recurso de levar às ruas as mais variadas encenações de caráter religioso (como os desfiles consagrados ao deus Dionísio, a *dionysia* grega que passaria aos romanos sob o nome de *bacchanalia*) ou meramente teatral (evolução das inicialmente desordenadas apresentações das companhias burlescas corporativas). No caso, porém, dos desfiles triunfais do Brasil colônia – principalmente nas Minas Gerais, resplendentes de ouro no século XVIII –, o que iria consumir-se seria a fusão dessas duas possibilidades, ao usar-se a exuberância barroca para a ostentação simbólico-espetacular do poder religioso ou real perante os olhos do público³²⁷.

Outros elementos também se fizeram presentes nas procissões desse período; sobre essa perspectiva Mary Del Priore assim se posicionou:

Presente também nas procissões coloniais estava a Coca ou farricoco vestido de camisola preta, tendo na cabeça um capuz do mesmo pano que lhe cobria o rosto, com dois buracos no lugar dos olhos. Herança das figuras de Gil Vicente no *Auto da barca e do purgatório*, em que parece representar o demônio, a Coca também inspirava temor e admiração³²⁸.

É neste sentido que, ao falar sobre esse rito religioso, Roberto Da Matta o compara aos desfiles de carnaval, pois neles a inversão de valores e das hierarquias era permitida. Para o antropólogo, nesse ritual são quebradas as diferenças sociais, ainda que exista uma hierarquização de quem carrega os símbolos durante o percurso da procissão³²⁹.

Esses aspectos teatrais deste momento religioso vinham da Idade Média e eram aceitos pela Igreja Católica, situação modificada, no Brasil, a partir de 1707 com uma publicação das Constituições do Arcebispado da Bahia que regulamentou essa prática religiosa, estabelecendo que as procissões deveriam

³²⁶ AMARAL, Rita de Cássia de M.P. **Festa à Brasileira. Significados do festejar no país que ‘não é sério’**. São Paulo. USP. Dep. de Antropologia. Tese de Doutorado. 1998.

³²⁷ TINHORÃO, José Ramos. **As Festas no Brasil Colonial...** Op. cit., p. 105.

³²⁸ PRIORE, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil...** Op. cit., p. 53.

³²⁹ DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros....** Op. cit., p.65.

ser “oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis” ³³⁰. Assim, esse momento de celebração deveria se ajustar aos pressupostos eclesiais, deixando de lado os aspectos profanos e mantendo apenas aqueles considerados sagrados. Desse modo, a procissão se tornaria um momento de homenagear a divindade escolhida.

Na cidade de Ponta Grossa, as primeiras procissões dedicadas ao Divino Espírito Santo foram realizadas por D. Maria Julio Cesarino Xavier, a “Nhá Maria do Divino”, entre os anos de 1882 a 1910³³¹. No entanto, não se sabe sobre o trajeto realizado e nem sua estrutura, visto que, com o tempo, essas informações se perderam. O que temos é uma única foto desse período e através dela observamos algumas questões, tais como o número significativo de pessoas que participava dessas procissões; os homens e mulheres que faziam parte desse grupo de fiéis e que o principal símbolo da devoção ao Divino, a bandeira, já saía às ruas pelas mãos dos devotos. Abaixo a referida foto.

Figura 22: Uma das primeiras procissões do Divino em Ponta Grossa.



Fonte: Casa do Divino, sem data.

Com a reedição dos festejos em 2003, a procissão dedicada ao Divino foi novamente realizada. Neste ano, o rito saiu da Casa do Divino e percorreu

³³⁰ CONSTITUIÇÕES, 1853, tit. XIII, it 4888, p. 191. Foram redigidas pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide e seus assessores, publicadas em Pastoral de 21 de julho de 1707, depois aprovadas pelo Sínodo Diocesano, em 8 de julho de 1707. (Petruski, Maura R. Julho chegou... Op. cit, p. 172).

³³¹ Informação obtida por meio de entrevista com Lúcia Hoffmann em 15/05/2014.

algumas casas de devotos próximos, sendo realizada apenas com as bandeiras³³².

É importante ressaltar que a imagem do Divino no ostensório, localizada em cima do altar dentro da Casa do Divino, somente passou a ser retirada para a procissão no domingo de Pentecostes a partir de 2005³³³. Isso fazia dessa procissão, no domingo da festa, mais solene e ainda mais especial, pois o Divino materializado na imagem caminha com o povo pelas ruas.

Durante esses dois primeiros anos de reedição dos festejos, o cortejo realizado no Domingo de Pentecostes percorreu as ruas próximas da Casa do Divino tendo como destino final a própria Casa do Divino. Em 2004, este cortejo contou com uma novidade: a realização de uma missa no local por Dom Sérgio. Tanto a procissão quanto a missa foram realizadas no período da tarde entre as 14h00 e as 17h00³³⁴. Situação modificada no ano de 2005, quando a procissão saiu da Casa do Divino e percorreu algumas ruas até chegar à Catedral. Outra mudança verificada a partir desse ano foi em relação ao horário de realização desses ritos que, do período vespertino, passaram para o período matutino às 10h45min³³⁵.

Esse ritual é um momento importante das festividades, pois está inserido na “parte sagrada” do conjunto festivo, visto pelos afetuosos como um instante de estar próximo do Divino³³⁶. Segundo o Sr. Antônio de Almeida “A procissão é muito especial, é importante participar. Sempre participo. Quando vou andando vou conversando com o Divino”³³⁷. Cada devoto que acompanha a procissão tem seus motivos para fazê-lo, seja devido a uma promessa, seja porque gosta ou até por “imposição moral” uma vez que toda a família participa e, sendo assim, a participação acaba sendo uma obrigação. Para o Sr. Antônio, é um momento de “conversar com o Divino”.

³³² Programa da festa do Divino de 2004.

³³³ Redação. Festa do Divino será realizada nesse próximo domingo. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 10 de maio de 2008.

³³⁴ Folhetos de divulgação das festas do Divino de 2003 e 2004.

³³⁵ Discutiremos essas mudanças incentivadas pelas autoridades eclesásticas locais quando abordarmos a presença eclesástica local nos festejos do Divino.

³³⁶ CONTINS, Marcia. **A circulação social e ritual de objetos materiais em contextos religiosos**: as procissões do Divino Espírito Santo e de São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ. 2010.p.7.

³³⁷ Entrevista concedida ao autor, em 08/06/2014.

Durante a procissão, a provedora da Casa do Divino, Lídia Hoffman, retira a imagem do altar de dentro da Casa do Divino, carrega-a e a conduz durante a procissão. É importante notarmos que existe uma hierarquia nessas celebrações. É sempre a D. Lídia que retira a imagem do altar, pois ela se coloca como a atual “guardiã do Divino”, assim como as outras mulheres de sua família fizeram. Esse carregar a imagem do Divino modificava com o passar dos anos. Em algumas edições da procissão, D. Lídia foi a pé e em outras em cima de um carro aberto e decorado especialmente para este momento.

No trajeto, o ostensório com a imagem do Divino vai à frente conduzindo o povo. Em seguida vão as crianças que, normalmente, são os filhos dos seguidores do Divino vestidos de anjos carregando bandeiras menores, confeccionadas especialmente para esse dia. Essa questão das crianças vestidas de anjo, na maioria das vezes, está relacionada às promessas promovidas por mães num momento de dificuldade. D. Ana Maria Pontes relatou que seu filho teve um problema de saúde e então ela pediu ao Divino que, se ele o curasse, na próxima procissão do Divino ela o vestiria de anjo e assim o fez em 2014³³⁸. Sobre vestir crianças de anjo para participar de procissões, Mary Del Priore afirmou que, no Brasil, era

Parte marcante do conjunto da festa é a presença de crianças. A infância é espectadora dos festejos, mas neles entra também como protagonista. Há nessa presença uma herança da tradição jesuítica, que vestia os órfãos portugueses de anjinhos e os punha ‘a tanger’ instrumentos em procissões ‘sertão adentro’ a fim de atrair ‘indíciosos’ para a seara celestial. Mas a valorização da criança, que emerge entre os séculos XVII e XVIII para acompanhar as reformas religiosas, a sedimentação do casamento e da família, tem também seu papel na receptividade que esses pequenos figurantes encontraram nos comportamentos sociais desse período. Data, justamente, da Idade Moderna o culto ao Menino Jesus e a ‘santos-crianças’ cujas as qualidades haviam se tornado notórias, colocando a criança no centro das preocupações da sociedade cristã³³⁹.

Ao entender essa prática como uma promessa feita ao santo, é preciso identificar que “a promessa estabelece uma relação entre o devoto e seu santo. Essa relação se dá em bases contratuais, no sentido de que o devoto pede e o

³³⁸ Entrevista concedida ao autor, em 08/06/2014.

³³⁹ PRIORE, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil...** Op. cit., p. 73.

santo concede”³⁴⁰. Neste caso, podemos dizer que o ato de vestir o filho de anjo durante a procissão é a prova de que a graça foi concedida pelo Divino e que faz parte do contrato estabelecido que o poder do Divino seja divulgado.

Próximas às crianças, se não junto delas, vinha o prelado Dom Sérgio Arthur Braschi que, durante quase todos os anos, acompanhou as procissões. Em seguida, vinham os festeiros vestidos com roupas nas cores do Divino (vermelho e branco) carregando as bandeiras e os cetros com a imagem do Divino e, depois, surgiam os músicos com seus instrumentos. Os últimos, mas não menos importantes da procissão, é o povo. Muitos seguiam a procissão com rosários nas mãos enquanto outros caminhavam descalços. Vale lembrar que a musicalidade era mais um componente na procissão do Divino e os cânticos se intercalavam com orações do terço realizadas durante todo o traçado estabelecido³⁴¹.

Figura 24: Dom Sérgio Braschi na procissão do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

³⁴⁰ ANDRADE, Solange Ramos de. A romaria enquanto manifestação... Op. cit., p.126.

³⁴¹ Pesquisa de campo realizada entre os anos de 2006 e 2015.

Além das pessoas que acompanhavam as procissões, outras ficavam observando, das janelas de suas moradias, a passagem do Divino e de seus devotos. Certamente o som das orações e dos cantos despertava a curiosidade daqueles indivíduos “pendurados” nas janelas e sacadas. Sobre essa questão, Maria Terezinha Oliveira se expressou da seguinte forma “você acredita que eu não sabia da Casa do Divino? Um dia vi a procissão passar, percebi que iam para a Igreja [Catedral] então corri até lá e participei da missa. Então desde aquele dia vou na Casa do Divino”³⁴².

Percebemos, portanto, que, apesar de durante a procissão os fiéis estarem reunidos em conjunto para pedir, agradecer e homenagear o Divino, existia uma hierarquia no arranjo dos indivíduos que acompanhavam o rito. Sobre essa questão da hierarquia presente nas procissões, Maura Petruski afirmou que “esse momento sagrado das festividades é um fenômeno comunitário, porém hierárquico, visivelmente evidenciado na disposição dos fiéis no cortejo” ³⁴³. No entanto, todos estão reunidos como comunidade religiosa que têm em comum o respeito e a fé no Espírito Santo.

Nos anos de 2009 e 2010, a procissão contou com uma novidade: ao invés de o ostensório ser carregado por D. Lídia Hoffman ele foi alocado sob um caminhão enfeitado com panos e papéis vermelhos. Nesse ano, quem segurou o ostensório com a imagem do Divino foi o filho de D. Lídia, Matheus Hoffmann Chaves.

Outra novidade ocorreu no ano de 2014. A procissão do Divino contou com uma “presença especial”: a imagem de Nossa Senhora do Rocio, Padroeira do Paraná, que acompanhou a procissão. Foi amparada pelo representante da Diocese de Paranaguá que escoltou a imagem durante sua visita em Ponta Grossa. Tratava-se da imagem peregrina de Nossa Senhora do Rocio que, de tempos em tempos, visita as dioceses do Estado. Essa imagem permaneceu ao lado do Divino em cima de uma caminhonete vermelha durante todo o percurso da procissão. Essas inovações do rito acabam mantendo este vivo e contemporâneo e, ao inserir inovações, faz a festa tradicional ser inserida na

³⁴² Entrevista concedida ao autor, em 06/05/2014.

³⁴³ PETRUSKI, Maura R. **Julho chegou...** Op. cit., p. 177.

contemporaneidade. Evidenciamos, assim, a mobilidade da festividade discutida por Michel Vovelle em seus escritos sobre festejos³⁴⁴.

Figura 25: Procissão do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

Quando a procissão chegava à Catedral outros afilhados do Divino já estavam no interior da igreja e cada devoto que participou do cortejo processional sabia antecipadamente o seu lugar dentro do templo, elemento esse que confirma a hierarquização da solenidade. As crianças vestidas de anjo se sentavam diante do altar, os festeiros se direcionavam ao lugar dos músicos para os quais os microfones já encontravam postos nos pedestais. A imagem do Divino no ostensório era colocada sob uma mesa em frente ao altar, pois o templo já estava devidamente preparado com vasos de flores vermelhas para ornamento do espaço. As fitas com a inscrição dos dons do Espírito Santo, que durante as novenas ficavam expostas no altar na Casa do Divino, eram colocadas ao lado da imagem e para cada uma era acendida uma vela.

³⁴⁴ VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades...** Op. cit, p. 246.

Figura 26: Missa de Pentecostes - Catedral.



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

Após a chegada da procissão e de todos estarem acomodados no interior do templo, iniciava-se a missa solene de Pentecostes. Dom Sérgio era o responsável por anunciar os festeiros “Vamos receber os festeiros e devotos do Divino com palmas” ³⁴⁵.

Nesta celebração, além de cantarem e tocarem, os festeiros do Divino participavam de outros momentos da cerimônia, carregando as oferendas durante a preparação para a comunhão e fazendo as leituras sagradas do rito. A participação dos demais fiéis, ali presentes, também se dava de forma ativa através de suas atitudes corporais, dos gestos por meio do sentar e do levantar nas horas necessárias inseridas no rito ou pelas participações nos cânticos e orações coletivas ou particulares.

Como esse festejo está inserido no calendário religioso oficial da Igreja Católica, o rito da missa se desenvolvia seguindo o folheto institucional produzido pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).

A missa costumava terminar com o convite de D. Lídia Hoffmann para que todos ali presentes participassem da quermesse que iniciava logo que os festeiros retornassem à Casa do Divino. Dom Sérgio reforçava esse convite aos fiéis, dava sua benção final e se retirava, enquanto os festeiros e os demais devotos

³⁴⁵ Essa era a fala de D. Sérgio nas celebrações de Pentecostes. Pesquisa de campo realizada durante os anos da festa.

seguiram em procissão para a Casa do Divino. Ao chegar à casa, a imagem do Divino era colocada novamente no altar e a quermesse em sua honra iniciava com uma programação farta em diversão.

3.4. É HORA DE SE DIVERTIR: A QUERMESSE DO DIVINO

Além das missas com músicas, sermões, te-déus, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas³⁴⁶.

Era com grande expectativa que os devotos do Divino esperavam por um dos momentos da festa: a quermesse, que ocorria no domingo de Pentecostes, também percebido pelos participantes do evento como um instante de homenagear o Divino Espírito Santo.

Sua origem está na Idade Média e ligada à religião católica, pois se iniciou nas festas em honra aos santos. No Brasil, é uma herança lusitana que se espalhou por todo território nacional, adquirindo características diversas dependendo da região em que se desenvolveu³⁴⁷.

Para os festeiros do Divino em Ponta Grossa, a quermesse começava bem cedo, a partir das 6h00, com o foguetório. Sobre a queima de fogos na festa, D. Lídia Hoffmann afirmou que ele era feito de forma modesta uma vez que a Casa do Divino está localizada bem no centro da cidade e isso poderia causar conflitos com os vizinhos próximos³⁴⁸.

Logo após o foguetório, os festeiros continuavam a organização do espaço para a realização da quermesse, visto que no dia anterior esses trabalhos já haviam sido iniciados como relatamos no item: *Antes de festar é preciso trabalhar*. Durante o período analisado, a quermesse do Divino ocorreu em dois espaços: em frente à Casa do Divino, na Rua Santos Dumont, e na Praça Marechal Floriano Peixoto, localizada em frente à Catedral. Tradicionalmente, a quermesse ocorria em frente à Casa do Divino. Nos anos que ela ocorreu em frente à Catedral foi em razão da Casa do Divino estar interditada para restauro.

³⁴⁶ ABREU, Martha. **O império do Divino...** Op. Cit. p.34.

³⁴⁷ PETRUSKI, Maura R. **Julho chegou...** Op, cit, p.205.

³⁴⁸ Informações obtidas através de entrevista realizada com Lídia Hoffmann em 06/06/2014.

Figura 27: Quermesse do Divino - Praça Marechal Floriano Peixoto.



Fonte: Casa do Divino, 2004.

Oficialmente, a atividade começava após o meio-dia. No entanto, desde as primeiras horas da manhã, assim que o espaço já estivesse organizado, os festeiros já vendiam os primeiros lanches nas barraquinhas de “comes e bebes”, como divulgou um dos folhetos da festa “às 9h00 – Abertura da Casa do Divino e barraquinhas de pastel e lanches”³⁴⁹.

Os indivíduos que queriam participar do almoço deveriam comprar um cartão que dava o direito a um prato com arroz, salada (tomate), maionese e um espetinho de carne. O valor do cartão, durante o período analisado, custou entre R\$10,00 a R\$ 15,00³⁵⁰.

D. Lídia explicou o fato de ser assado espetinho e não o churrasco. Segundo a coordenadora da festa, essa opção se deu pelo fato da Casa do Divino estar localizada na região central da cidade e por não ter uma estrutura especializada que evitasse a fumaça exagerada. Segundo D. Lidia, “com o espetinho isso é mais fácil, faz menos fumaça”³⁵¹. As pessoas que almoçavam ali faziam isso nas mesas de plástico colocadas em baixo das tendas. Nessas mesas

³⁴⁹ Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2011.

³⁵⁰ Folhetos das Festas do Divino. Ponta Grossa. Entre 2003 a 2015.

³⁵¹ Entrevista concedida ao autor, em 08/06/2014.

cabiam até seis pessoas e, geralmente, cada família se reunia em uma mesa para partilhar os alimentos comprados. Quando a família era maior, juntava-se as mesas.

Comer e beber sempre estiveram presentes nas festas religiosas. Frei Alberto Beckhauser afirmou que esses dois elementos são bastante significativos para o cristianismo, porque permeiam a união, a aliança, o encontro e o convívio³⁵². O estar reunido para a festa também desperta a união entre as pessoas, pois o trabalho em grupo fortalece os laços sociais e desenvolve o espírito de fraternidade entre os devotos e o momento de fazer, de vender ou de comprar os alimentos contribui neste fortalecimento³⁵³.

Essa característica se destaca na quermesse do Divino na cidade de Ponta Grossa, pois várias pessoas se dedicam a ajudar na organização e durante esse momento, despertando a união social desse grupo. Em 2007, D. Lúcia Hoffmann falou sobre essa questão a um periódico local: “Ontem uma equipe de voluntários acertou os últimos detalhes para a série de atividades que serão realizadas no dia de hoje”³⁵⁴. As atividades realizadas foram a ornamentação do espaço para que a quermesse ocorresse.

Segundo o jornal *Diário dos Campos*, no ano de 2008 a festa reuniu cerca de cinco mil pessoas. D. Lúcia Hoffmann falou sobre esse fato: “a festa vem crescendo bastante e ganhando força, com o apoio do Governo do Estado, Prefeitura e Diocese”³⁵⁵. Nossas fontes revelam que a ajuda do Estado foi a inserção da Casa do Divino na rota do turismo religioso do Estado do Paraná. Já o apoio da Prefeitura se apresentava pelo empréstimo de equipamentos para a realização da festa como as tendas e os equipamentos de som. A Diocese, por sua vez, inseriu os festejos do Divino no calendário oficial da instituição no mesmo período do Cenáculo Diocesano.

Assim, constatamos que milhares de pessoas participavam da quermesse, inclusive indivíduos vindos de outros logradouros, a citar a Caravana

³⁵² BECKHAUSER, Frei Alberto. *Símbolos Litúrgicos...* Op. cit., p. 45.

³⁵³ PELEGRINI Sandra C. A; VILLANOVA, Wellington. **E dos Devotos do Espírito Santo. Fé e devoção:** o alimento sagrado na Festa do Divino em SP. PPHUEM: São Paulo. 2011. p.8.

³⁵⁴ Silva, Marcos. Festa do Divino espera reunir 3 mil pessoas hoje. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 27 e 28 de maio de 2007.

³⁵⁵ ALMEIDA, Luciana. Novena inicia preparação para festa do Divino. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 24 e 25 de maio de 2009.

da Paróquia de São Sebastião, da cidade de Teixeira Soares, que prestigiou a festa de 2013. Muitos devotos dessa localidade trouxeram doações como prendas para o leilão. Foi possível identificá-los na quermesse porque trouxeram cartazes com a inscrição de seu lugar de origem e a presença desses foi agradecida por Lídia Hoffmann no aparelho de som da festa³⁵⁶.

Durante a festividade, observamos que também era o momento em que as relações se modificavam ou se invertiam, as tensões se minimizavam e as distâncias sociais eram momentaneamente extintas, pois estavam ali como os mesmos objetivos de se divertir e de homenagear o Divino. Assim, a festa é capaz de romper a ordem hierárquica social e fazer com que a realidade e ficção se misturem³⁵⁷. Portanto, a quermesse religiosa também é um momento de se divertir. Muitas pessoas estão ali não somente para rezar, mas também para se descontraírem e é neste sentido que “a festa é um momento recreativo do ritual religioso”³⁵⁸. É nesse contexto que parte da Rua Santos Dumont em Ponta Grossa é tomada por barracas de quermesse e por um palco montado no meio da rua, onde sobem cantores e tocadores que vão entretendo os devotos que ali comem, cantam, rezam, conversam, enfim se sociabilizam.

Além de ser um momento de religiosidade, ou seja, um instante de comunhão com o sagrado, a quermesse também era o momento de encontrar os amigos, compartilhar informações, se divertir, enfim, era um momento de se sociabilizar, confirmando, assim, o que Émile Durkheim afirma sobre as festividades. Para esse autor, a festa proporciona ao indivíduo momentos de socialização, aproximação social dos diferentes grupos. A festa quebra as diferenças e o indivíduo desenvolve um sentimento de pertencimento ao todo social³⁵⁹.

Percebemos que, durante a quermesse, outras pessoas, além dos festeiros, se vestiam com roupas vermelhas e brancas, sendo essa mais uma forma de homenagear o Divino e dos indivíduos se identificarem enquanto devotos do Divino Espírito Santo. Sendo assim, faz parte que os mesmos, em dia

³⁵⁶ Pesquisa de campo realizada na festa de 2013.

³⁵⁷ DITZEL, Carmencita de Mello. CHAVES, Niltonci Batista, JOHANSEN, Elizabeth (org). Cultura e Sociabilidade. **Fê, Fervor e Festa...** Op. cit., p. 12-13.

³⁵⁸ DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 413.

³⁵⁹ Idem.

de festa, se vistam de vermelho e branco, pois as celebrações religiosas se dão em um determinado espaço, por um determinado grupo que se integram e, juntos, passam a legitimar enquanto comunidade religiosa suas escolhas.

Após o almoço, realizavam-se as apresentações culturais, desde as realizadas pelos festeiros do Divino com músicas religiosas e “folclóricas”³⁶⁰, passando por bandas³⁶¹ locais até duplas sertanejas.

Durante o período analisado, observamos, através dos folhetos de divulgação dos festejos, que várias foram as atrações da quermesse. No ano de 2003, foi grupo gospel Unitá, juntamente com o grupo de dança da Fundação Municipal de Cultura que apresentou a “Dança das fitas” os responsáveis por animar a quermesse³⁶², no final da tarde, a Banda Lyra dos Campos³⁶³ encerrou as apresentações culturais da festa³⁶⁴.

O Grupo Folclórico “Galpão Nativo” juntamente com o “Trio Horizontino” de Uvaranas, foram os responsáveis por animar a quermesse em 2004. Em 2010, a festa contou com as apresentações da Fanfarra do Colégio Estadual José Elias da Rocha e da Banda “Ministério Vocare”, entre outras apresentações culturais proporcionadas pela Fundação Municipal de Cultura.

Ao perguntarmos para a Sra. Ana Lucia Ferreira sobre esse momento das apresentações culturais, assim ela se expressou: “A hora que tem os músicos, as danças, é bem animado, todo mundo observa, canta junto, é bem divertido”³⁶⁵.

³⁶⁰ Esse termo é usado por Lídia Hoffmann, a atual responsável pela Casa do Divino.

³⁶¹ Essa característica de Bandas Musicais tocarem na Festa do Divino vem das primeiras festas realizadas por “Nhá Maria do Divino”, nesses anos era a “Banda do Seu Camargo” que animava tanto as festas de Sant’Ana como as do Divino. Essa banda de música foi à primeira da cidade, organizada por Joaquim José de Camargo nas últimas décadas do século XIX. (GONÇALVES, Maria Aparecida & PINTO, Elisabete Alves. **Ponta Grossa um século...** Op. cit. p. 32).

³⁶² Dança folclórica que representa o entrelaçamento de todos os aspectos da vida. Cada uma das cores tem o seu significado. Amarelo: Sol; Azul: Água; Vermelho: Terra; Branco: União das cores.

³⁶³ Criada em 1952, a Banda Escola Lyra dos Campos tem como objetivo promover apresentações para a comunidade e ensinar jovens de todas as classes sociais, visando a formação de novos músicos. Seu fundador e primeiro regente foi o Maestro Paulino Martins Alves. A Banda iniciou suas atividades no subsolo da Prefeitura, em 1952, e hoje está provisoriamente instalada no Auditório C do Cine Teatro Ópera. Em breve estará no Centro da Música. Desde a sua fundação, estima-se que aproximadamente 700 alunos da Banda seguiram a carreira musical e hoje se encontram nas bandas de música do Exército, da Marinha, da Aeronáutica, em Conservatórios e Orquestras em nosso país. A Banda esteve presente em grandes inaugurações no Paraná: Usina Termelétrica de Figueira, Ponte Internacional da Amizade, Parque de Exposições Presidente Castelo Branco e Teatro Guaíra. Formada por crianças, jovens e adultos. (<http://www.pontagrossa.pr.gov.br/lyradoscamos>. Acessado em 12/06/2015).

³⁶⁴ Redação. Especial aniversário de Ponta Grossa. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, 15 de setembro de 2003, p. 08.

³⁶⁵ Entrevista concedida ao autor, em 30/04/2015.

Ainda questionando a Sra. Ana, perguntamos como ela acha que Divino percebe esse momento? E assim ela nos respondeu: “Ah o Divino fica feliz, porque é um momento de homenagem para Ele”³⁶⁶. Observamos, através da fala dessa senhora, que não há para os devotos diferença entre rezar e festar. O que existe é uma mudança de postura, mas ambas são formas de homenagear o Divino Espírito Santo.

Em 2012, foi a vez das bandas “NCJ” e “JP2” animarem os participantes da quermesse. Esses diversos grupos sempre revezam as apresentações com a “Banda Divinus”, criada pela filha de D. Lídia Hoffmann, Amanda Hoffmann Chaves, com o objetivo de tocar e cantar músicas religiosas e para animar as quermesses.

Figura 28: Quermesse do Divino - Banda Divinus.



Fonte: Acervo pessoal, 2007.

No meio da tarde realizavam-se o leilão e o bingo beneficente, ambos comandados por D. Lídia Hoffmann. Ela era a responsável por “provocar” as pessoas em busca de um melhor lance no leilão e por “gritar” as pedras do bingo. D. Lídia subia no palco montado em frente à Casa do Divino para realizar essas atividades. Os prêmios do bingo e produtos arrematados durante o leilão eram doados pelos devotos ou pelos patrocinadores da festa que, dias antes da quermesse ou até mesmo no próprio domingo, levava-os à Casa do Divino.

³⁶⁶ Entrevista concedida ao autor, em 30/04/2015.

De acordo com Antonio Freitas, os leilões, os bingos e a queima de rojões eram muito presentes nas festas do Divino.

Leilões de prendas, levantamento do indefectível ‘pau de sebo’ e do ‘mastro’, do Divino com as tradicionais salvas de “roqueira”, queima de rojões e ‘fogueiras’ que a sinonímia indígena converteu em ‘caiera’ finalizando com o insubstituível ‘cateretê’ entre a caipirada, e baile à europeia para os convidados mais grados do festeiro, terminando tudo em, opípara ceia para todos, na ‘casa do império’, e vasta distribuição de gêneros alimentícios aos pobres³⁶⁷.

Durante toda a quermesse, a Casa do Divino ficava aberta para os fiéis entrarem e rezarem, mas também para a aquisição de artigos devocionais expostos na “Lojinha do Divino”, pois essa era outra forma de arrecadar fundos para a casa. Nos anos de 2005 e 2006, a quermesse ocorreu em frente à Catedral. Assim, foi montada uma barraquinha na praça para vender esses artigos.

Em 2014, o dia festivo contou com uma novidade: foi sorteado uma viagem nacional entre as pessoas que participavam da festa. Assim, cada participante da quermesse que comprou ou doou algo ganhou um número que, no fim da festa, foi sorteado. Já no ano de 2015, durante a festa, foi lançado o documentário *A virtude da Fé: a devoção ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa*³⁶⁸. A partir dessas referências, no dia da quermesse é acrescentado alguns elementos que diferem de um ano para o outro e, dessa forma, podemos entender essas mudanças e o acréscimo de atrações no desenrolar das quermesses como táticas³⁶⁹ utilizadas pelos festeiros para atrair pessoas para o festejo.

A partir disso, pode-se afirmar que as festas se tornaram elemento importante nas manifestações religiosas, haja vista que nelas, assim como na religião, o indivíduo desaparece no grupo e passa a ser uma expressão do coletivo. Neste instante, são reafirmadas as crenças grupais e as regras de convivência como o respeito mútuo entre os participantes das celebrações que tornaram possível a convivência na sociedade e nesse espaço sagrado. Assim,

³⁶⁷ FREITAS, Afonso Antonio de. **Tradições e Reminiscências Paulistanas (1868-1930)**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: EDUSP, 1985.p.169.

³⁶⁸ Documentário produzido por Giovanni Romano Cardoso, Fábio Gurski e Vanderley de Paula Rocha, lançado em 2015.

³⁶⁹ CERTEAU, Michel de. **Invenção do cotidiano...** Op. cit., p. 91.

por meio do objeto festivo podemos perceber e analisar o povo e sua inserção no coletivo.

Além de revelar a visão de mundo de seus participantes, a festa é também a celebração de sua memória coletiva, pois, segundo Maurice Halbwachs, toda memória individual que não esteja em contínua relação com a memória de um determinado grupo é esquecida. Demonstrando a importância da pertença a uma *comunidade afetiva*³⁷⁰, essa contribui no fortalecimento da memória desse grupo. Isso ocorre com as pessoas em Ponta Grossa quando participam das quermesses dedicadas ao Divino. Tornam-se, portanto, o lugar onde a reconstrução desta “comunidade afetiva” se torna possível, pois nelas uma multiplicidade de relações são acionadas de maneira simultânea, proporcionando a cada participante experiências diferenciadas sobre esse mesmo evento festivo.

Além de percebemos essas relações por meio da festividade, outras são expostas nas falas dos devotos ao serem questionados sobre o porquê de participarem da festa. A Sra. Maria Antunes assim respondeu: “Gosto muito de rezar, cantar para o Divino no dia dele. Ele merece, mas também gosto de conversar, nós sempre nos encontramos aqui na novena, e no dia da festa ficamos ainda mais animados, até dançamos”³⁷¹.

Questionada sobre o porquê de ela dizer que o Divino merece a festa, ela responde de forma simples e direta: “Porque ele é bom com todos nós”³⁷². Assim, ao dizer que o Divino merece a festa porque ele é bom, ela nos revela um “contrato” estabelecido entre os devotos e o Divino. É preciso homenageá-lo porque Ele nos deu algo em troca, “é bom com todos nós”. O Divino atende nossos pedidos e devemos realizar a festa em sua homenagem, pois o contrato foi firmado e precisamos respeitá-lo. Esse é o sentimento dos devotos.

Essas trocas são evidentes nos dias festivos. Neles evidenciamos a maior participação dos devotos, seja através do auxílio na realização das novenas (em preparação para a festa), cuidando da ornamentação do espaço, da limpeza, das barraquinhas da quermesse ou, ainda, como espectador anônimo. Na fala dessa senhora, encontramos o elemento da coesão social quando a mesma afirma “se reunimos todos juntos, cada um traz alguma coisa, juntamos tudo para que a

³⁷⁰ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1993.

³⁷¹ Entrevista concedida ao autor, em 12/12/2014.

³⁷² Entrevista concedida ao autor, em 12/12/2014.

festa seja boa”³⁷³. Nesse momento festivo, os devotos se reúnem, contribuem para que a homenagem ao Divino – a festa – seja realizada com sucesso, portanto seja “boa”. Outra característica presente na fala de D. Maria é o caráter divertido da festa, presente neste momento que também é religioso, afinal a quermesse foi realizada em honra ao Divino.

Ao questionar seu Antônio Maciel Campos sobre os momentos de descontração presente na festa do Divino, assim ele se colocou:

Venho na festa do Divino sempre, só uma vez que eu não pude vir, porque estava viajando na casa do meu irmão que não estava bem, estava com um problema de saúde, ele mora em Guarapuava. Eu gosto de participar da festa, venho sozinho nas novenas e na festa, participo da procissão, da missa na igreja e depois almoço aqui, fico um pouco mais na festa para ver os cânticos, mas quando começa muito barulho das músicas altas e não gosto muito, entro [na ‘Casa do Divino’] faço minha oração e vou embora. Eu não gosto de bagunça, acho assim que não é hora, por isso só fico até um momento³⁷⁴.

É possível encontrar na fala desse devoto outra forma de ver a festa como, por exemplo, quando ele afirma “não gostar de bagunça”. Para o Sr. Antônio, a festa do Divino é um momento de religiosidade, de respeito e alguns elementos que compõe os festejos não condizem com isso. A música alta e o barulho são vistos por ele como um momento profano e por isso ele prefere se retirar. É uma relação diferente que este devoto estabelece com o sagrado, mais íntima, algo entre ele e o Divino em um momento de comunhão com o sagrado, instante de refletir sobre suas experiências existenciais no campo terreno e no campo transcendente. Diferente da Sra. Maria que gosta dos momentos de descontração ao afirmar que “até dançamos” em dia de festa. Ela vê nestes instantes de diversão uma forma de ligar-se com o sagrado e, para ela, tanto no momento “sagrado” quanto no “profano” é hora de homenagear o Divino.

Nas diferenças encontradas nas falas desses dois entrevistados, percebemos a construção de um elemento comum, pois ambos são devotos do Divino e compartilham de uma mesma identidade, a de crente. No entanto, também se apresenta a identidade individual percebida a partir da diferença³⁷⁵.

³⁷³ Entrevista concedida ao autor, em 12/12/2014.

³⁷⁴ Entrevista concedida ao autor, em 12/12/2014.

³⁷⁵ HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós – Modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

Para Pierre Sanchis, as identidades, sobretudo as religiosas, são vistas como sentido de noção e pertencimento, ou seja, o indivíduo participa de determinada prática religiosa para pertencer e ser reconhecido por um determinado grupo³⁷⁶. Por outro lado, Stuart Hall nos alerta que as identidades são conflitantes e, por vezes, contraditórias. Assim, se por um lado a festa propicia uma unidade em torno de uma identificação, pois muitas pessoas estão participando da festa para homenagear o Divino, por outro lado ela explicita as diferenças, uma vez que outros indivíduos estão ali com outros propósitos, o de se divertir, por exemplo. Na fala do Sr. Raimundo Machado, pudemos perceber melhor essa diferença quando ele explicita o papel dele e de sua esposa na festa: “Eu venho mais para participa da festa, já a mulher ajuda mais na festa, ela ajuda com as comidas, prepara as coisas, ajuda na hora de vender os cartões; eu fico mais conversando com o pessoal, comendo um pastel”³⁷⁷.

A partir da fala do Sr. Raimundo, observamos com mais ênfase a diferença na relação estabelecida com a festividade. Se a mulher do Sr. Raimundo aparece como uma das festeiras mulheres que trabalham na organização e no desenvolvimento da festa, o Sr. Raimundo participa como espectador e está ali para se divertir. Este fato demonstra a relação que cada um estabelece com a quermesse do Divino. Mesmo os dois fazendo parte do corpo de devotos do Divino, pois ambos sabem que se trata de uma festa religiosa, cada um atribui um significado para o evento, ou seja, cada um viviam-na de forma específica. O Sr. Raimundo percebe a festa como um instante de descontração, enquanto sua esposa vê na festa um momento de homenagear o Divino por meio do trabalho. Os relatos aqui apresentados possibilitaram entendermos que uma relação é construída com a festividade religiosa, independente de qual significado a ela seja atribuído.

Como começou, a festa termina com uma queima de fogos por volta das 20h00. Gradativamente, parte dos fiéis retornava para suas residências e os que permaneciam no local ajudavam a desmontar as barracas da quermesse, a tirar os enfeites das paredes e desmontar o palco. Liberam a Rua Santos Dumont que volta a ter seu sentido normal: um espaço comercial. Ao fim da festa, o devoto do

³⁷⁶ SANCHIS, Pierre. *Tramas sincréticas da história...* Op. cit.,

³⁷⁷ Entrevista concedida ao autor, em 12/12/2014.

Divino tem a certeza de que o Espírito Santo o acompanha até sua casa, pois a sua parte foi cumprida, ou seja, a festa foi realizada.

Como evidenciamos, o conjunto festivo dedicado ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa teve sua reedição em 2003, ano que o atual bispo diocesano assumiu sua jurisdição, fator que nos fez identificar seu posicionamento a respeito dessas celebrações.

3.5. A PRESENÇA DA IGREJA NOS FESTEJOS DO DIVINO

Foi no dia 16 de julho de 2003 que Ponta Grossa ganhou seu quinto bispo diocesano³⁷⁸, Dom Sérgio Arthur Braschi³⁷⁹, que assumiu a diocese em 05 de

³⁷⁸ MEZZON, Graciela. Dom Sérgio toma posse hoje em P. G. Jornal **Diário dos Campos**. 5 de setembro de 2003.

³⁷⁹ Dom Sérgio Arthur Braschi nasceu em Curitiba, aos 3 de dezembro de 1948, segundo de sete filhos do casal Acyr Arthur e Maria Leopoldina Santanna Braschi. Foi batizado na Paróquia São Francisco de Paula, no dia 8 de dezembro, cresceu numa família católica. Bem cedo apareceram sinais de vocação ao Sacerdócio no menino que ia, quase diariamente, rezar e treinar os dedos no piano da Igreja. cursou os primeiros anos do primário no Grupo Escolar 19 de Dezembro, ingressando a 17 de fevereiro de 1959, no recém-inaugurado Seminário Menor São José, Colônia Nova Orleans. Passando ao Seminário Maior Rainha dos Apóstolos, de 1967 a 1969 cursou Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Em setembro de 1969, foi enviado à Roma, por Dom Manuel da Silveira d'Elboux, para estudar Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Regressando ao Brasil, iniciou um trabalho missionário no Nordeste, que iria se repetir durante vários anos seguidos. Foi ordenado sacerdote no dia 8 de julho de 1973 por Dom Pedro Fedalto, na mesma Paróquia onde foi batizado, crismado e fizera a Primeira Comunhão. Primeiramente foi Vigário Paroquial na Paróquia Santa Teresinha do Menino Jesus, em 1973. Foi Diretor Espiritual e Professor do Seminário menor São José, de 1974 a 1978 e Diretor Arquidiocesano da Obra das Vocações. Mais tarde, foi Reitor do mesmo Seminário, de 1979 a 1981. Em 1982, passou a atuar na formação de alunos Filósofos e Teólogos de várias Dioceses, como Reitor do Seminário Maior Rainha dos Apóstolos, nesta ocasião, recebeu o título de Cônego. Foi, também, por alguns anos, Presidente da OSIB – Regional Sul II, (Organização dos Seminários no Paraná), da CNBB, bem como continuava a integrar, desde os primeiros anos de padre, a Equipe Regional de Canto Pastoral. Em 1985, compôs a Equipe de Coordenação do Curso para Formadores de Seminários em Bogotá, Colômbia. Até meados de 1986, como reitor, fez parte do Conselho Presbiteral, como também do Colégio de Consultores da Arquidiocese. De 1980 a 1986, foi o celebrante oficial da missa dos domingos pela TV Paranaense. Em 1986 voltou ao Pontifício Colégio Pio Brasileiro, em Roma, defendeu sua dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, na área eclesiológica, na Pontifícia Universidade Gregoriana. Quando preparava sua tese de doutoramento, teve de voltar a Curitiba, passando a residir com sua Mãe, e assumindo como Pároco a Paróquia de São Judas Tadeu. De 1990 a 1996, construiu com os Paroquianos, o Santuário São Judas Tadeu em Curitiba. Assumiu de 1993 a 1996, a Coordenação Pastoral da Periferia Sul. Nestes anos, voltou a integrar o Conselho Presbiteral, a Equipe de Coordenação Pastoral, o Colégio de Consultores e o Grupo de Teólogos do Sínodo da Arquidiocese. Por cinco anos (de 1992 a 1996), foi Diretor Espiritual Arquidiocesano do Apostolado da Oração, cabendo-lhe celebrar os 100 anos do Apostolado da Oração. Em janeiro de 1997 foi chamado a ser Pároco da Catedral Basílica de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais. Em 18 de fevereiro de 1998 foi nomeado Bispo Auxiliar de Curitiba pelo Papa João Paulo II, sendo ordenado no dia 14 de abril de 1998 na igreja Catedral de Curitiba. Seu lema é “Vida, Doçura e Esperança”, baseado na oração

setembro desse mesmo ano. Foi também nesse ano que o conjunto festivo em louvor ao Divino Espírito Santo teve sua reedição na cidade. Assim, procuramos analisar as estratégias desenvolvidas pelo clero diocesano e, posteriormente, pelo novo bispo para se aproximar dessas celebrações e inseri-las na institucionalização católica.

Como vimos, a Casa do Divino existe desde 1882, portanto desde antes da chegada do primeiro bispo diocesano, Dom Antônio Mazzarotto, que assumiu sua jurisdição em 1930. Ao chegar à cidade, Dom Antônio colocou em prática o projeto de romanização instituído pela Igreja Católica. Assim como todos os agentes católicos desse período, ele condenou as práticas de religiosidade católica entre essas a “parte social” da festa de Sant’Ana, padroeira da cidade³⁸⁰. Assim, acreditamos que as práticas desenvolvidas na Casa do Divino, neste período, não eram vistas com “bons olhos” pelas autoridades eclesiásticas da época. Desse modo, a Casa do Divino manteve-se à margem da instituição católica, situação revertida após a retomada dos festejos em 2003³⁸¹.

Neste período da retomada dos festejos, a Diocese de Ponta Grossa estava sem bispo, pois Dom João Braz de Aviz, hoje cardeal, havia deixado a diocese em outubro de 2002 para assumir o Arcebispado Metropolitano de Maringá. Assim, o Colégio de Consultores da Diocese de Ponta Grossa reuniu-se no dia 08 de outubro de 2002 e elegeu, a partir das determinações canônicas, o Pe. Francisco Carlos Bach, pertencente ao clero secular, como Administrador Diocesano, cargo que ocupou até 05 de setembro de 2003, quando Dom Sérgio assumiu seu bispado³⁸².

Essa aproximação da Igreja Católica com a Casa do Divino se deu, portanto, a partir das ações desenvolvidas pelo pároco da Paróquia Sant’Ana – Catedral, Pe. Casemiro Oliszeski³⁸³. Um dos periódicos local noticiou esse fato:

da Salve, Rainha. No dia 16 de julho de 2003 foi nomeado Bispo Diocesano de Ponta Grossa, tomando posse da mesma no dia 5 de setembro de 2003. (<http://www.diocesepontagrossa.com.br/index.php?setor=BISPOCLERO01>. Acessado em 10/10/2015).

³⁸⁰ PEREIRA, Denise. **A Festa de Sant’Ana...** Op. cit., p. 116.

³⁸¹ Como já discutimos a Casa do Divino manteve-se aberta desde 1882, o que deixou de ser realizado foram os festejos em honra ao Divino Espírito Santo, que foram retomados em 2003.

³⁸² <http://www.diocesepontagrossa.com.br/index.php?setor=HISTDIOCESE08> Acessado em: 10/11/2015.

³⁸³ O Pe. Casemiro Oliszeski assumiu a Paróquia de Sant’Ana em 2000.

Fundada em 1882 (20 anos após a sua construção) por Maria Júlio Xavier, a 'Casa do Divino' recentemente foi reconhecida pela Igreja Católica, quando foi celebrada uma Missa em Ação de Graças pelo padre Casemiro. O local recebe visitas de 20 a 30 pessoas por dia, inclusive peregrinos de várias partes da região e até de outros estados³⁸⁴.

Nesta reportagem do mês de abril de 2003, o periódico local trazia à tona a relação que a Igreja Católica começava a estabelecer com a Casa do Divino. Iniciava-se, neste momento, um processo de reconhecimento desse espaço e das práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino em Ponta Grossa enquanto práticas de religiosidade católica. Inclusive o mesmo jornal registrou a missa celebrada pelo Pe. Casemiro no interior da Casa do Divino.

Figura 29: Pe. Casemiro Oliszeski celebrando missa na Casa do Divino.



Fonte: Jornal da Manhã, 2003.

No mês de junho de 2003, outro periódico local noticiou esse reconhecimento da Casa do Divino pela Igreja Católica.

Acontece no próximo domingo, Dia de Pentecostes, a 1ª reedição da Festa do Divino. A iniciativa tem como objetivo resgatar as antigas comemorações, realizadas entre os anos 1882 e 1910 em Ponta Grossa. Precedida por uma novena em louvor ao Divino Espírito Santo, que começou ontem e vai até sábado, a festa será realizada na rua Santos Dumont. A Via será fechada e as atividades terão início a partir das 13 horas, com Show do grupo de música gospel Unitá. [...] *Uma missa ao ar*

³⁸⁴ SOUZA, Denise. Casa do Divino aguarda recursos do Estado. **Jornal da Manhã**. Ponta Grossa. 13 de abril de 2003. Grifo nosso.

*livre será realizada às 15 horas e, na sequência, haverá apresentação do quarteto Ecos da Paz, da Igreja Adventista*³⁸⁵.

Assim, podemos afirmar que quem iniciou o processo de reconhecimento da Casa do Divino, em Ponta Grossa, enquanto um espaço de religiosidade católica foi o pároco da Paróquia Sant'Ana, Pe. Casemiro, que substituiu a realidade presente por outra nova, pois a condenação dessas práticas não se adequava mais ao novo contexto eclesial, situação que passou a ser reforçada com a chegada de Dom Sérgio na cidade.

Logo que chegou em Ponta Grossa, o bispo diocesano teve conhecimento das práticas religiosas desenvolvidas na Casa do Divino³⁸⁶. Dom Sérgio estabeleceu uma marca no bispado ponta-grossense: a da aproximação. Podemos verificar isso na própria fala do prelado.

*Na primeira ocasião que teve uma novena do Divino, ali na casa, eu fui, e imediatamente me identifiquei. De fato, a bem da verdade, vieram uns repórteres de uma televisão perguntando se eu não tinha nada contra? Eu até admirei está expressão, disse: não, eu acho que o Divino Espírito Santo é Deus, habita em nós, desde o Batismo, depois na Crisma, de modo que tem todo meu apoio a devoção ao Divino aqui na cidade e a esta casa*³⁸⁷.

Delineava-se uma nova postura do bispado local frente aos festejos do Divino. Faz-se pertinente destacar que essa não era uma postura isolada do bispo de Ponta Grossa, pois a instituição Igreja Católica disseminava esse discurso de aproximação com as práticas desenvolvidas pelo “povo de Deus” desde o Concílio Vaticano II, como vimos no item 1.5 do primeiro capítulo. Esses discursos refletiram na ação eclesial, principalmente dos religiosos formados após esse Concílio, como é o caso de Dom Sérgio. Portanto, é necessário observar o “lugar social”³⁸⁸ de onde fala esse prelado.

Por outro lado, percebemos que, gradativamente, Dom Sérgio foi empregando suas estratégias apresentadas por meio de regras normativas, de criação de ritos e da inserção do agente religioso junto dessas práticas religiosas.

³⁸⁵ SILVA, Marcos. Município resgata Festa do Divino. Jornal **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 03 de junho de 2003. Grifo nosso.

³⁸⁶ Informações obtidas através de entrevista com Lídia Hoffmann, em 05/05/2014.

³⁸⁷ Entrevista concedida em março de 2015. Está entrevista pode ser vista no documentário: A virtude da Fé: a devoção ao Divino Espírito Santo, 2015. Grifo nosso.

³⁸⁸ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História...** Op. cit, p.66.

Michel de Certeau defende que o estratégico se desenvolve a partir da presença de um sujeito com um projeto e com controle do terreno onde as relações são construídas³⁸⁹. Assim, neste trabalho, entendemos por estratégias as ações desenvolvidas pelo clero local, em particular por Dom Sérgio, com o objetivo de controlar as práticas religiosas em louvor ao Divino, práticas essas desenvolvidas pelos seus devotos na cidade de Ponta Grossa.

Tal tarefa não foi difícil uma vez que esses indivíduos, praticantes dessas manifestações religiosas, já se percebiam enquanto católicos, uma vez que iam à missa na Catedral ou em suas comunidades e participavam da novena na Casa do Divino. Uma prática não anulava a outra, ao contrário, ambas se complementavam, isso é “ser católico” para esses indivíduos.

Essa percepção dos católicos é evidente quando questionamos os devotos do Divino sobre a ação da Igreja Católica nas práticas desenvolvidas por eles; não as percebemos claramente na fala desses, pois o poder simbólico³⁹⁰ dessas autoridades eclesiais é percebido de forma natural por esses, pois as relações sociais e ideológicas são estabelecidas entre aquele que exerce e aquele que se submete a elas. Sabemos que

Todo discurso é carregado de valores ou produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade. Ao passo que as condições de seu reconhecimento dependem do poder, isto é, das instâncias capazes de legitimar ou não sua aceitação no meio social³⁹¹.

Verificamos esse poder por meio das ações desenvolvidas pelo prelado local e destacamos neste texto algumas das estratégias utilizadas por Dom Sérgio. Lídia Hoffmann nos relatou que quando Dom Sérgio veio para Ponta Grossa ela foi questionada pelo fato das pessoas dizerem que na Casa do Divino era realizado o sacramento do Batismo. No entanto, ela explicou ao bispo que não fazia batizado. Afirmou que as pessoas se expressavam de forma errônea, que muitas, ao chegar as suas paróquias para agendar o batizado de seus filhos, diziam que não queriam fazer o curso de preparação para receber o sacramento. Diziam ainda que iriam procurar a Casa do Divino, porque lá não necessitava do

³⁸⁹ Ibid, p. 99.

³⁹⁰ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico...** Op. cit, p.98.

³⁹¹ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: **Domínios da história**. Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.378.

curso. Entretanto, quando esses chegavam à Casa do Divino, D. Lúdia explicava que não fazia batizado que era uma “apresentação ao Divino” e que o batismo só era realizado na igreja. Após explicar essa questão para o bispo, o mesmo lhe aconselhou a manter essa tradição, mas reforçar a explicação aos devotos dizendo que essa prática era para consagrar a criança e entregá-la ao Divino e que o sacramento do batismo só é realizado por um religioso e na igreja. Assim, quando as pessoas vinham à casa costumavam a colocar a criança em baixo da bandeira. Normalmente, essas crianças já foram batizadas na igreja; D. Lúdia reforça: “Dom Sérgio procurou preservar esse costume”³⁹².

Nessas informações apresentadas por D. Lúdia, vemos a estratégia utilizada por Dom Sérgio que se consubstanciou na manutenção dessa prática, mas com o ressalve do esclarecimento do que, de fato, essa atitude era, ou seja, a estratégia utilizada não foi a de condenação e sim a de instrução. Logo, era necessário instruir esses devotos para que vivessem o “verdadeiro cristianismo”. E essas ações seguiam.

O bispo reverteu uma estratégia. Se no período de “romanização,” os agentes romanizadores retiravam das mãos dos leigos as administrações de santuários e atribuíam aos religiosos as pastorais e outros segmentos da instituição³⁹³, Dom Sérgio praticou essa estratégia às avessas. Atribuiu à Lúdia Hoffmann uma pastoral na instituição, a do Turismo religioso, e trouxe esses leigos para dentro da instituição, pois assim ficaria mais fácil de controlá-los.

Em seus discursos, Dom Sérgio aconselhava que os agentes religiosos da Paróquia de Sant’Ana dedicassem as melhores atenções à Casa do Divino e ao povo católico que ali se encontrava.

Essas estratégias são ainda mais claras quando analisamos os eventos que antecedem as festividades e o próprio dia festivo. Dom Sérgio foi disciplinando as práticas e com elas os fiéis. Prova disso é que o bispo “sugeriu” a D. Lúdia que, nas nove novenas que antecedia a festa de Pentecostes, fosse convidado um religioso que juntamente com ela conduziria esses momentos. Então a estratégia era não retirar a coordenação dos leigos desse espaço, mas inserir um agente religioso junto a eles. Também aconselhou que a nona novena

³⁹² Informações obtidas através de entrevista com Lúdia Hoffmann.

³⁹³ GAETA, Maria A. V. J. A cultura clerical... Op. cit.

fosse realizada na tarde do domingo festivo, atribuindo a esse mais um elemento religioso³⁹⁴.

A partir de 2004, Dom Sérgio institui a “Benção de envio”, um rito que antecede as celebrações festivas e pode ser vista como um aval da Igreja para as celebrações em honra ao Divino, visto que ocorria antes dos preparativos da festa. Seria como: agora vocês podem realizar as atividades festivas, já possuem a benção do bispo. Evidenciando o que Mariza Peirano afirmou, “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflito e reproduzir as relações sociais”³⁹⁵. Assim, os rituais podem criar determinadas situações para estabelecer e construir determinados papéis sociais e para que com eles as regras sejam aceitas. O esforço de Dom Sérgio em se fazer presente neste rito é evidente. Em 2015, mesmo adoentado, o bispo quis realizar a benção de envio, ou seja, quis fazer presente a Igreja nessas práticas

Percebemos que, aos poucos, Dom Sérgio foi normatizando os rituais festivos. Em 2004, a missa de Pentecostes foi realizada em frente à Casa do Divino, como podemos ver na imagem a seguir.

Figura 30: Missa de Pentecostes.



Fonte: Casa do Divino, 2004.

³⁹⁴ Informações obtidas através de entrevista com Lúdia Hoffmann, em 05/05/2014.

³⁹⁵ PEIRANO, Mariza. Op. cit, p. 09.

A partir de 2005, o bispo estabeleceu que o rito deveria ser realizado no templo católico. Assim, a mesma passou a ser realizada na Catedral. Portanto, Dom Sérgio passou a circunscrever onde os principais ritos deveriam ocorrer, a missa na Catedral. A benção de envio na Cúria Diocesana e a procissão que começava na Casa do Divino, ambas deveriam terminar na Catedral. Mary Del Priore afirma que, desde o período colonial, a Igreja se preocupava em “sacralizar os espaços de seus edifícios, ponto tradicional de partida e de chegada das procissões”³⁹⁶.

Figura 31: Chegada dos Festeiros e Devotos na Catedral Sant’Ana.



Fonte: Acervo pessoal, 2009 e 2007.

Outra mudança que observamos na festividade foi em relação ao horário que essas ocorriam. Se nos anos de 2003 e 2004 as festas do Divino no domingo de Pentecostes contavam com partes “sagradas” e “profanas” que constantemente se misturavam, no ano de 2005 houve uma normatização. As festas de 2003 e 2004 ocorriam de forma revezada entre as orações e as apresentações culturais que começavam bem cedo. O rito da procissão era realizado às 14h30, já a missa às 15h00 e, logo em seguida, o leilão. Assim, o sagrado e o profano se misturavam. Com a normatização dessas celebrações, em 2005, primeiro vieram os rituais “sagrados” e depois as atividades “profanas”. A procissão passou a ser realizada às 10h45 e a missa às 11h00. Depois que essa

³⁹⁶ PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias...** Op. cit., p. 91.

“parte sagrada” ocorria é que a “parte profana” se desenrolava com almoço, diversas apresentações culturais, bingos, leilões e músicas não sacras.

Sacralizadas pelos ritos católicos, as festas do Divino tornavam, segundo Dom Sérgio, mais “especiais”.

A festa do Divino inicia com a missa às 11 horas na Catedral que será celebrada pelo Bispo Dom Sérgio Arthur Braschi. Será realizada a 14^a edição do Cenáculo Diocesano 'Ele está no meio de Nós' e a terceira festa do Divino, em referência ao dia de Pentecostes que marca o nascimento da Igreja e o fim do período pascal, *ao inserirmos a festa do Divino na programação da Igreja estamos fazendo dela mais especial*, declarou Dom Sérgio³⁹⁷.

Essa aproximação e a inserção dessas celebrações na Igreja aconteceram aos poucos, como podemos observar na matéria do jornal *Diário dos Campos* que, mesmo em 2007, quatro anos após a reedição da festa, discutia sua inserção na Igreja e no calendário oficial católico.

São realizadas novenas, apresentações de banda com músicas religiosas e a Missa de Pentecostes. *Hoje é possível dizer que a festa do Divino faz parte do calendário litúrgico e, por isso não tem uma data determinada*. As celebrações ocorrem 50 dias depois da páscoa e relembram o dia em que os Apóstolos de Jesus se reuniram à espera do Espírito Santo. *Por fazer parte do calendário cristão a Festa do Divino é aberta oficialmente pelo Bispo Diocesano*³⁹⁸.

Euclides Marchi aponta para os motivos que levaram a Igreja Católica a aceitar essas práticas como “religiosidade católica”.

[...] as festas populares (como as folias, festas do Divino, entre outras), realizadas em várias cidades do Brasil, converteram-se em manifestações do folclore ou da cultura popular. Costuma-se dizer que nelas a religiosidade é apenas um dos aspectos, sendo analisadas, mais detalhadamente, sob o ângulo antropológico, sociológico ou cultural. Todavia, é preciso vê-las como uma modalidade de religiosidade que a Igreja aceita com muita reserva. Mais recentemente, acabaram sendo por ela assumidas, porque passaram por um processo de clericalização, ou porque o próprio padre vê nelas uma forma de inserção na comunidade³⁹⁹.

³⁹⁷ SILVA, Maria Gizela da. Cenáculo abre festividades do Jubileu de 80 anos da Diocese. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 15 e 16 de maio de 2005. Grifo nosso.

³⁹⁸ SILVA, Marcos. Festa do Divino espera reunir 3 mil pessoas hoje. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 27 e 28 de maio de 2007. Grifo nosso.

³⁹⁹ MARCHI, E. O mito do Brasil católico... Op. Cit, p. 59.

Situação que foi observada na festa do Divino em Ponta Grossa. Ela foi aceita pela instituição, mas foi clericalizada, sofreu mudanças e se enquadrou nos pressupostos eclesiais. Dom Sérgio construiu diversas estratégias para inserir a festa na Igreja. Também acreditamos que isso ocorreu devido ao número expressivo de pessoas participantes dessas celebrações, como divulgou inúmeras vezes a imprensa local: “Milhares de fiéis já estão se preparando para a tradicional festa do Divino em Ponta Grossa”⁴⁰⁰.

Não encontramos, na documentação consultada, transgressões e excessos nas festas em honra ao Divino. Nem mesmo objeções às ações desenvolvidas pela Igreja frente a esta. Pelo contrário, identificamos aceitação, por parte dos devotos do Divino, das estratégias desenvolvidas pelo prelado local, pois, para esses indivíduos, o fato da Igreja os apoiar faz dos festejos mais forte e vivos perante a sociedade onde se desenvolvem. Esse é o sentimento das pessoas que cultuam o Divino Espírito Santo em Ponta Grossa.

⁴⁰⁰ Redação. Começa a preparação para a Festa do Divino. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa. 23 de maio de 2009.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas religiosas tornaram-se para o pesquisador um importante caminho para entender como as pessoas constroem suas relações com o sagrado e com a coletividade em que estão inseridas. Assim, estudar as manifestações religiosas em honra ao Divino Espírito Santo, na cidade de Ponta Grossa, nos fez compreender que são múltiplas as práticas para o sagrado se fazer presente na vida desses indivíduos e que as relações entre esses são diversas e complexas.

Tentamos traduzir em palavras essas relações. Afirmamos que a tarefa não foi fácil, ao contrário, foi difícil e laboriosa, mas ao mesmo tempo prazerosa, pois tivemos contato com homens e mulheres que, de forma simples, mas que com respeito, emoção, simbolismos e sentidos, fazem de suas vidas verdadeiras festas ao Divino Espírito Santo.

De certa forma, não podemos afirmar que as práticas em honra ao Divino Espírito Santo não existiam antes do fato ocorrido com “Nhá Maria do Divino”, visto que essas tradições já estavam presentes em muitas localidades neste período. Podemos dizer que essa senhora contribuiu significativamente para que essa devoção se tornasse uma das mais intensas e importante manifestação de religiosidade no município, como nos revelaram as fontes. O ponto de partida foi o milagre ocorrido com essa senhora que norteou essas experiências e fez delas parte do imaginário religioso, cultural e histórico de incontáveis habitantes da cidade.

Ao encontrar a imagem da representação do Divino Espírito Santo e abrigá-la em sua residência, “Nhá Maria do Divino” transformou essa moradia na Casa do Divino que, gradativamente, foi elevada à condição de um “lugar sagrado”, sendo utilizada como o elo entre os indivíduos e o transcendente.

Este é o lugar onde os fiéis se encontram e juntos passam a legitimar sua devoção, dando sentido à comunidade religiosa a qual estão inseridos. Nessa casa de reza, os devotos se integram, prestam suas homenagens ao Divino de forma coletiva ou individual, sejam através de orações, cânticos, festejos, acendendo velas ou deixando seus ex-votos.

Esse recinto solidifica a fé e mantém viva e fortificada essa devoção, fator esse que o fez torna-se uma tradição que já completa mais de 130 anos na cidade.

Desse modo, fica justificada a Casa do Divino ser considerada um patrimônio material e imaterial da cidade de Ponta Grossa, pois ao mesmo tempo em que esse espaço se trata de um edifício arquitetonicamente expressivo⁴⁰¹ no município, em seu interior ocorrem “artes de fazer”, como afirmou Michel de Certeau. Segundo o mesmo autor, são os “modos de fazer”⁴⁰² que fazem dessas práticas religiosas um patrimônio imaterial que somente se cristalizam pela continuidade, ao contrário do patrimônio material que, ao ser tombado, estará presente naquela circunscrição. O patrimônio imaterial só existirá se for realizado.

As atividades dedicadas ao Espírito Santo realizadas nesse espaço de devoção se diferem de muitas outras regiões do Brasil quando, na maioria das vezes, um sorteio é realizado para definir o festeiro que conduzirá as celebrações anuais. Nessa cidade, as práticas ocorridas foram realizadas por membros de uma única família, os descendentes da Nhá Maria.

Verificamos que os periódicos locais, mais do que noticiar os fatos que envolviam essa devoção, contribuíram na construção de sua memória e inseriram-na a história da cidade onde esta festa tem se firmado e ganhado novos admiradores e fiéis que encontram, nesses momentos, o conforto de suas angústias e conflitos cotidianos. É neste sentido que a festa religiosa se localiza em outro tempo, o tempo sagrado. Recorrer ao sagrado sempre foi uma saída e essa é a forma que estas pessoas encontraram para lidar com os seus problemas.

Outro fator a ser mostrado é que foram quatro mulheres as responsáveis pelas práticas religiosas desenvolvidas nesta casa. Elas dedicaram boa parte de suas vidas a essa devoção, contrapondo o espaço reservado às mulheres no campo religioso institucionalizado onde as mulheres ocupam um lugar, muitas vezes, secundário. Pudemos verificar que a atuação feminina nesse espaço foi predominante, porque a elas coube conduzir tais celebrações em diferentes épocas e ocupar lugar de liderança no desenvolvimento dessas práticas. Assim,

⁴⁰¹ Quando falamos “expressivo” é porque Ponta Grossa possui poucos edifícios desse período, século XIX.

⁴⁰² CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano...** Op. cit., p. 49.

foram as mulheres as principais responsáveis pelo conjunto de celebrações que consistem em diferentes manifestações formado por momentos sagrados e profanos, mas que se somavam e eram realizadas com um único propósito: homenagear o Divino Espírito Santo.

Identificamos que era desenvolvendo essas práticas que os devotos se sentiam próximos do sagrado e que o conjunto festivo era carregado de elementos simbólicos que não se apresentavam apenas no dia da festa, ou seja, no dia de Pentecostes. Esse se desenvolvia pelo menos cinquenta dias antes do domingo do Divino com diversas programações que iriam além de preparar a festa. Assim, essa rica programação dos festejos foi entendida pelos fiéis como momentos de reflexão pessoal com o sagrado, hora de “conversar” com o Divino, de pedir e de agradecer por graças. Os devotos realizaram essas ações, porque acreditavam na presença do Divino em suas vidas, movimento que entendemos como fé. Soma-se a este instante uma fortificação dos laços estabelecidos, pois os fiéis estavam reunidos com objetivos comuns. É neste sentido que essas práticas religiosas podem ser entendidas como instante de sociabilidade, pois é quando a unidade da comunidade é assegurada, mesmo que momentaneamente, numa sincronização que se opõe à dispersão e à diversidade do cotidiano.

Constatamos também que a Igreja Católica se utilizou de estratégias para normatizar as práticas religiosas dessa comemoração, porque as autoridades eclesiais locais desenvolveram diversas ações com o objetivo de se fazerem presentes na Casa do Divino e, conseqüentemente, nas experiências desenvolvidas pelos afetuosos. Essa postura da Igreja pode ser explicada pela quantidade de fiéis que participam dessas celebrações e seria, portanto, um modo de não perder adeptos. Assim, foi possível perceber que o corpo de fiéis possui um poder frente à Igreja Católica, pois a instituição passa a reconhecê-lo a partir do momento em que busca uma aproximação com as atitudes desenvolvidas por eles. Entretanto, essa aproximação é construída com reserva, porque ao mesmo tempo em que o padre ou o bispo se achegam, eles buscam inserir suas propostas.

Na esfera dos devotos, encontramos as táticas utilizadas por esses para continuarem desenvolvendo suas experiências com o sagrado por meio de diferentes atividades inseridas no conjunto festivo. Os devotos aceitaram essas

imposições eclesiásticas, pois esses se identificam enquanto católicos e para os quais a presença dessas autoridades nessas celebrações tornava-se importante.

Por fim, destacamos que essas discussões em torno do objeto de análise proposto neste trabalho poderiam nos levar a outras considerações além das apresentadas anteriormente, pois a temática é rica e com diversas outras possibilidades de análise. Entretanto, nossa intenção foi procurar entender as relações existentes entre o homem e o sagrado, de forma especial compreender como os devotos do Divino Espírito Santo estabeleceram as suas ligações com o mundo sagrado na cidade de Ponta Grossa durante o período de 1882 a 2015, além de buscarmos entender como os representantes da Igreja Católica entenderam esse movimento devocional.

Finalmente, ao buscarmos estabelecer esse debate, nos deparamos com a complexidade que envolve o fenômeno da religiosidade e com os muitos caminhos que podem ser percorridos em futuras abordagens, afinal essas questões não se esgotaram aqui.

FONTES

JORNAIS:

Jornal da Manhã, Ponta Grossa, 13/04/2003.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 23/05/2009.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 03/06/2003.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 17/06/1980.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 19/05/2006.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 28/01/1979.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 20/07/1941.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 19/02/2000.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 13/04/2003.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 05/05/2004.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 24 e 25/05/2009.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 10/05/2008.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 15/09/2003.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 05/09/2003.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 15 e 16/05/2005.

Diário dos campos, Ponta Grossa, 23/05/2009.

FOLHETOS DE DIVULGAÇÃO DOS FESTEJOS:

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2003.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2004.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2005.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2006.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2007.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2008.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2009.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2010.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2011.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2012.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2013.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2014.

Folheto de divulgação da Festa do Divino. Ponta Grossa, 2015.

ENTREVISTAS ORAIS:

ALMEIDA, Antônio de. Entrevista concedida ao autor, em 08 de junho de 2014.

ANTUNES, Maria. Entrevista concedida ao autor, em 12 de dezembro de 2014.

BRASCHI, Dom Sérgio Arthur. Entrevista concedida ao autor, em 20 de março de 2015.

CAMPOS, Antônio Maciel. Entrevista concedida ao autor, em 12 de dezembro de 2014.

CHAVES, Lídia Hoffmann. Entrevista concedida ao autor, em 05 de maio de 2014. (Foram realizadas outras entrevistas com Lídia H. Chaves ao longo da pesquisa, visto que ela era a coordenadora dos festejos e nos conduziu em muitos momentos da pesquisa).

FERREIRA, Ana Lúcia. Entrevista concedida ao autor, em 30 de abril de 2014.

MACHADO, Maria Sueli. Entrevista concedida ao autor, em 05 de junho de 2014.

MACHADO, Raimundo. Entrevista concedida ao autor, em 12 de dezembro de 2014.

OLIVEIRA, Maria Terezinha. Entrevista concedida ao autor, em 06 de maio de 2014.

SCHASEIREIEN, Élia Clausen. Entrevista concedida ao autor, em 06 de maio de 2014.

SCHRAIRER, Etelvina. Entrevista concedida ao autor, em 06 de maio de 2015.

OUTROS DOCUMENTOS:

Caderno de campo – registro de acompanhamento das Festas do Divino, (2006-2015).

Livro de Registro de Presença – Casa do Divino, Ponta Grossa, 2014 e 2015.

Processo de Tombamento do Imóvel “Casa do Divino” – COMPAC – Ponta Grossa, 2006.

Folhetos com cânticos, orações e ladainhas. Casa do Divino, Ponta Grossa, 2014 e 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festa para que te quero: por uma historiografia do festar. **Patrimônio e Memória**. UNESP - FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 134-150, jun; 2011.

ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Nº 48, fasc, 190, junho de 1998.

ALMEIDA, Aluísio. **Vida e morte do Tropeiro**. São Paulo: Martins, 1971.

ALMEIDA, Manoel Antônio de Almeida. **Memórias de um sargento de milícias**. 12ª ed. São Paulo: Ática, 1983.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)**. Maringá: Eduem, 2012.

_____. A romaria enquanto manifestação da religiosidade católica. In: OLIVEIRA, Terezinha. **Religiosidade e Educação na História**. Maringá: Eduem, p.p 115-130, 2010;

_____. **Santo de Cemitério**: a devoção ao Menino da Tábua (1978-1994). Maringá: Eduem, 2015.

AMARAL, Rita de Cássia de M.P. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar no país que 'não é sério". São Paulo. USP. Dep. de Antropologia. Tese de Doutorado, 1998.

ARAÚJO. Alceu Maynard. A festa do Divino. IN: AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

_____. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. v. 34. Fasc. 135. p.p. 646-662, set de 1974.

BALHANA, Carlos Alberto. **Ideias em Confronto**. Curitiba: Grafipar, 1981.

_____. **Ideias em confronto**. Dissertação (Mestrado). Curitiba: Grafipar, 1980.

BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro e WESTPHALEN. **História do Paraná**. V. 1. Curitiba: Grafipar, 1969.

BALSAN, Luís. Evangelli Nuntiandi. **Em Missões**. São Paulo; nov de 2005.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História, volume V - A Escola dos Annales e a Nova História**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BECKHAUSER, Frei Alberto. **Símbolos Litúrgicos**. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 2002.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

BEOZZO, José Oscar. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. IN: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org). **Presença pública da Igreja no Brasil**. Jubileu de Ouro da CNBB, São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965**. São Paulo: USP. Tese (Doutorado em História Social), 1965.

BOURDIEU, Pierre Felix. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1998.

BUENO, Wilma de Lara; JURKEVICS, Vera Irene; PIERONI, Geraldo Magela. Gênero, religiosidade e relações de poder: um estudo das práticas femininas no Brasil Colonial. Tuiuti: **Ciência e Cultura**, n. 41, p.p. 61-71. Curitiba: Janeiro/Junho de 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

_____. **Memória do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Edições, 1985.

BRANDIN, Sérgio Romualdo Lima. Religiosidade e Cidade. O santuário de Santa Cruz dos Milagres – PI. **Revista Carta Cepro**. v.24, n. 1, 2007

BRESCIANI, Maria Stella. **Palavras da cidade**. Porto alegre: Ed. UFRGS, 2001.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução: Sergio Goes de Paula. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé**. Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. IN: _____ **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem**: a elite política imperial, Universidade de Brasília, Brasília 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11^a ed. São Paulo: Global, 2001.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. Abr.1991, vol.5, no.11, p.173-191.

_____. **A História Cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro. Editora Bertrand do Brasil, 1985.

_____. "Cultura popular": Revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995.

CHAVES, Niltonci Batista. "A Cidade Civilizada": Cultura, lazer e sociabilidade em Ponta Grossa no início do século XX. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura**: Ponta Grossa e os Campos Gerais. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 26, fasc.1.1966.

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

CONTINS, Marcia. **A circulação social e ritual de objetos materiais em contextos religiosos**: as procissões do Divino Espírito Santo e de São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

COSTA, Flamarion Laba da. **Religiões**: Algumas Abordagens Teórico Metodológicas. Irati: Editora UNICENTRO, 2010.

COUTO, Edilece Souza. **Tempos de festas**: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). Salvador, Edufba, 2010.

D'ÁVILA, Edson. Religiosidade popular do litoral catarinense – ex-votos e culto doméstico. **Arquipélago – História**. 2ª Série, IX, 2005.

DANTAS, Sérgio Neves. Processos interculturais de identidade religiosa: o mundo fulni-ô. **Caminhos**. Goiânia, v. 5, n. 1, p. 149-177, jan./jun, 2007.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)** (Tese de Doutorado em História) UNESP, Assis, 2000.

DAVIS, Natalie. **Culturas do Povo**. São Paulo. Editora Paz e Terra, 1990.

DIOCESE DE PONTA GROSSA – **Cinquentenário (1926-1976)**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.

DITZEL, Carmencita de Mello; CHAVES, Niltonci Batista; JOHANSEN, Elizabeth (org). Cultura e Sociabilidade. Fé, Fervor e Festa. **Visões de Ponta Grossa**. Ponta Grossa. UEPG. Instituto Cidade Viva, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo. Editora Martins Fontes, 1992.

ETZEL, Eduardo. **Divino – simbolismo no folclore e na arte popular**. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.

FARGE, Arlete. **O sabor do arquivo**. São Paulo: EDUSP, 2009.

FEBVRE, Lucien. **O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais**. Lisboa: Início, 1970.

FEDALTO, Pedro. **A arquidiocese de Curitiba na sua história**. Curitiba, 1958.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus municípios**. Maringá: Editora Memória Brasileira, 1996.

FERREIRA, Maria Nazareth. Os antigos rituais agrários itálicos e suas manifestações na atualidade. **Mediterranée**, 1986.

FOLGADO, Pedro. Alenquer, terra do Espírito Santo. In: **Anais do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo**. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. ABREU, Regina & CHAGAS, Mario (orgs). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DPDA, 2003.

FONSECA, Cecília. Patrimônio e performance: uma relação interessante. IN: GARCIA, Marcos Vinícius Carvalho, GUSMÃO, Rita, TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (orgs) **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.

FRADE, Maria de Cássia Nascimento. Festa do Divino. IN: CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Antologia do Folclore Brasileiro**. EDART, 1ª edição. São Paulo, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Editora J. Olímpio, 1966.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almadina, 1980.

FUNARI, Pedro; ABREU, Paulo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GAETA. Maria Aparecida Veiga Junqueira. A cultura clerical e a folia popular. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. Vol. 17. Nº 34, 1997.

GERALDES, Amanda Alexandre Ferreira. **A memória dos objetos: verônicas, máscaras e flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás**. 2015. 215f. Dissertação (Mestrado) em História Social, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2015.

GIL, Silvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **O Espaço Geográfico em Análise**. Curitiba, v. 3, n 3.p. 91-129, 2005.

GIMENEZ, José Carlos. **A Rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1995.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIOVANAZ, Marlise. Mario de Andrade: ativista da preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras**. Porto Alegre, n:31. Jan-Jun, 2002.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 1997.

HUIZINGA, Johan. L' automme du Moyen Âge. Paris: Payot, 1975. Apud. PATLAGEAN, Evelyn. A História do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JACINSKI, Edson. A formação filosófica na Diocese de Ponta Grossa: dilemas na construção de uma nova subjetividade eclesial. **Revista de História Regional**. 7 (2): 115-130, Inverno de 2002.

JANCSÓ, Isteván; KANTOR, Íris. (org). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial; Hucitec; Edusp; Fapesp, 2001.

JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos: a Escola Sagrada Família – 1933-1945**. Curitiba: UFPR- Dissertação (Mestrado em História), 2003.

_____. SACCHELLI, Miriam Janet. ZULIAN, Rosângela W. Fontes para a história eclesiástica dos Campos Gerais. **Revista de História Regional**. Vol. II, número 2 – Inverno, 2007.

_____. Casa do Divino: A construção da territorialidade de um patrimônio cultural. IN: Anais do II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO. **Produção e circulação do conhecimento histórico no século XXI**, 12 a 15 de maio de 2015.

JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1977.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese (Doutorado em História) – UFPR, 2004.

KERSTEN, Márcia. **Os rituais do tombamento e a escrita da história**. Curitiba: UFPR, 2000.

LAVALLE, Aída Mansani. **Germânia-Guaíra: um século de sociedade na memória de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: Centro de Publicações UEPG, 1996.

LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. IN: ÁRIES, Philippe; CHARTIER, Roger. (orgs). **História da Vida Privada 3: da Renascença ao Século das Luzes**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOPES, Marco Antônio Lopes. Lucien Febvre reformador: notas em torno de *O problema da descrença no século XVI*. **História da historiografia**: Ouro Preto, número 10, dezembro, p.p. 229-246. 2012.

LUCA, Tania Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. IN: PINSKY, Carla Bassanesy (org). **Fontes históricas**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MAACK, Reinhard. **Notas Preliminares sobre clima, solo e vegetação do Estado do Paraná**. Curitiba, Arquivo de Biologia e Tecnologia, V.II, 1948.

MACIEL, M. Justino. “Da festa indo-europeia à festa transmontana: o uso da máscara na comemoração do solstício de inverno”. In: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, nº 16, Lisboa: Edições Colibri, 2005.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. “Dois Lados da Mesma Viagem”: A Odisséia de um Bispo entre Crendices e Vigarices. IN: MARIN, Jérri Roberto (Org). **Religiões e Identidades**. Dourados. Ed. UFGD, 2012.

MANASTIRSKY, Leonel Brizola. A mitificação da ferrovia em Ponta Grossa. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da história**: Tempo e a eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Uduem, 2004.

MARCHI, Euclides. Religião e Evangelização: Presenças na carta de Pero Vaz de Caminha. **História. Questões e Debates**. Curitiba: UFPR. V. 33, 2000.

_____. A Igreja no Brasil e o plano de emergência 1952-1962. **Revista de ciências humanas**. Florianópolis UFSC. n. 30. Outubro de 2001.

_____. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. **História: Questões e debates**. Curitiba: UTFPR, v. 14. n: 26/27 p.p.172-195. Janeiro/ dezembro,1997.

_____. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **História. Questões e Debates**. Curitiba: UFPR, n. 28. p.p. 55-74, 1998.

MARIANO, Neusa de Fátima. **Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes: o Espírito Santo faz a Festa**. Tese de (Doutorado em Geografia). São Paulo: USP, 2007.

MARIZ, C. L; MACHADO, M.D.C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Revista Antropológica**. Nº 5, Niterói, 1998.

MARQUES, Gentil. **Lendas de Portugal**. Lisboa. Círculo de Leitores, 1997 [1962], Volume IV.

MAUSS, Marcel. **A prece**. In: **Sociologia e Antropologia**. V.2. São Paulo: EDUSP, p.p.102-167, 1979.

MATTOSO, Kátia. **Bahia, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MATTA, Roberto da. **Carnaval, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro. Betrand Brasil, 1998.

MORAES FILHO, Alexandre Mello. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MORAES, Fernando Oliveira de. **A festa do Divino em Mogi das Cruzes: folclore e massificação na sociedade contemporânea**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. IN: SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOTA, Paulo. Estresse lota de cabeça sala de fiéis. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 de julho de 1996.

MOURA, Antonio Paiva. Turismo e Festas Folclóricas no Brasil. IN: FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime (orgs). **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2004.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Brasileira Eclesiástica**. Petrópolis: Vozes, v. 36 fasc 141, 1976.

_____. **Religião e Dominação de Classe- Gênese**. Estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, José Cláudio de. **Ex- votos do Brasil**: Fragmentos da riqueza, diversidade e curiosidade da religião do povo. UFBa: Salvador, 2008.

OZOUF, Mona. Festa. IN: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História**: Novos Objetos. Rio de Janeiro. Editora Francisco Alves, 1988.

_____. **La fête révolutionnaire, 1789-1799**. Paris: Gallimard, 1976.

PASSOS, Mauro. O Catolicismo Popular IN: CÂMARA CASCUDO, Luís da (Org). **A Festa na Vida**. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

PEREZ, Léa Freitas. **Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado. Junho de 2000.

PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

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

PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... E a festa também**: Sant'Ana e suas comemorações na cidade de Ponta Grossa (1930-1961). Curitiba: UTFPR. Tese de (Doutorado em História), 2008.

_____. Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões/ ANPUH**. N. 12. Janeiro de 2012.

PEREIRA, Denise e Zulian, Rosângela W. Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização. **Revista de História Regional**. Vol. 11 nº 2 – Inverno, UEPG, 2006.

_____. **A Festa de Sant'Ana**: espaço de religiosidade, sociabilidade e diversão na cidade de Ponta Grossa, 1930-1965. Ponta Grossa: UEPG Dissertação de (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas), 2010.

PEREIRA, Mabel Salgado. Festas do catolicismo juizforano: expressões de liberdade social e controle eclesiástico. IN: _____. Marcelo Ayres Camurça (org). **Festa e Religião**: imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo Editora, 2003.

PINTO, Elisabete Alves; GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar. **Ponta Grossa**: um século de vida (1823-1923). Ponta Grossa: Kugler, 1983.

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

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

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

ROCHA, Vanderley de Paula. **“Uma história, várias gerações”**: A devoção ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa. 1976-2007. Ponta Grossa: UEPG – Monografia (Bacharelado em História), 2009.

SANCHIS, Pierre. Tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Anpocs. n. 28, 1995.

_____. **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

SANTOS, Catarina Cerqueira de Freitas. Festas e Utopias no Brasil Colonial – Mary Del Priore. **O Profano e o Sagrado na Bahia**: imagens e representações da cultura popular, 2009. Resenha.

SANTANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). **Memória e patrimônio**. Ensaio contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SERAFIN, Vanda Fortuna. O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963- 1980). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, n. 17, p.p.251-254; p. 252. Setembro, 2013. Resenha.

SCHNEIDER, Marília. **Memória e História**: misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A Queiroz, 2001.

SCHWARCZ, Lilia. Moritz. **O império em procissão**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2001.

SCHACTAE, Andrea M. Vaticano II, a Igreja e os Beneditinos no Brasil. Anais da II Semana de História de Irati: A escrita da história. **Questões de teoria e método**. Irati: Unicentro, 2005.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, 16 (2):5-22, jul/dez, 1990.

SILVA, Amélia Maria Polónia da. **O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora – Um prelado no limiar da viragem tridentina**. Dissertação (Mestrado em Letras). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Edson Armando. **Energia elétrica e desenvolvimento industrial em Ponta Grossa (1904- 1973)**. Curitiba. Dissertação (Mestrado em História) UFPR, 1993.

_____. Energia elétrica em Ponta Grossa. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura**: Ponta Grossa e os Campos Gerais. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

SILVA JUNIOR, Nelson. **O fechamento dos cinemas em Ponta Grossa**: particularidades de um processo histórico e cultural. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) Ponta Grossa: UEPG, 2008.

SILVA Maria Manuela Ramos de Souza e. A historiografia descobre a “festa”. **Hélade - Revista Eletrônica de História Antiga**. V.1. Rio de Janeiro: NEREIDA UFF. p.p. 31-39, 2000.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. **Círculos operários, a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

TAMBIAH, Stanley. **A Performative Approach to Ritual de Culture**. Thought and Social Action Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

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

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo. Ed. 34, 2000.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel, 1983.

VERHOEVEN, Marc. **The many dimensions of ritual**. In: INSOLL, Timothy. The archaeology of ritual and religion. OXFORD: University Press, 2011.

VIEIRA, Matheus Machado. **“Viciadas e perversas ou honestas e respeitosas”**: a representação do matrimônio, da mulher e da família no discurso religioso e judiciário: Ponta Grossa (1930-1945). Dissertação (Mestrado em História). Curitiba: UFPR, 2014.

VIER, Frei Frederico (org). **Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1968.

VOVELLE, Michel. Os Ex-votos do Território Marselhês. IN: _____. **Imagens e Imaginário na História**: Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XIX. Tradução: Maria julia Goldwasser. São Paulo: Editori Riuniti, 1987.

_____. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2ª ed., 1991.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX**. São Paulo. Editora Ática, 1987

_____. A vinda de congregações estrangeiras e a europeização do catolicismo no centro sul do Brasil. **Revista da SBPH**. Curitiba, (6): 43, 1991.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. A Victoriosa Rainha dos Campos: Ponta Grossa na conjuntura republicana. **Revista de História Regional**. Vol. III – número 2 – Inverno, 1998.

_____. **Entre o Aggionamento e a Solidão**: práticas discursivas de D. Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa-PR (1930-1965). Tese (Doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis: UFSC, 2009.

SITES CONSULTADOS

Portal do Divino, disponível em:

<http://www.portaldodivino.com/Parana/parana.htm>

Acessado em 12/08/2015

Enciclopédia Católica popular, disponível em:

http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=151

Acessado em: 20/02/2015.

Enciclopédia Católica popular, disponível em:

http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1617

Acessado em: 20/02/2015.

Programa Alto Estilo TV/E, disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ID3GNm4g2-g>

Acessado em: 12/06/2014.

Banda Lyra dos Campos, disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ID3GNm4g2-g>

Acessado em 12/06/2014.

Diocese de Ponta Grossa, disponível em:

<http://www.diocesepontagrossa.com.br/index.php?setor=BISPOCLERO01>

Acessado em: 10/10/2015.

Diocese de Ponta Grossa, disponível em:

<http://www.diocesepontagrossa.com.br/index.php?setor=HISTDIOCESE08>

Acessado em: 10/11/2015.

Encíclica Divinum illud múnus, Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html.

Acessado em 12/08/2015.

ANEXOS

ANEXO 01: Programa da 2ª Festa do Divino em Ponta Grossa (2004)



**Convidamos
toda população para:
2ª FESTA DO DIVINO
DIA 30 DE MAIO**

Em 1882 a CASA DO DIVINO, acolheu a imagem do Divino Espírito Santo para que seus devotos tivessem um santuário de "graças" tornando este local um dos mais importantes patrimônio histórico cultural da nossa cidade, por ter mantida a fé e a tradição do Culto religioso ao Divino Espírito Santo.

LOCAL: CASA DO DIVINO
RUA SANTOS DUMONT, 524 - CENTRO - PONTA GROSSA - PR

PROGRAMAÇÃO

21/05 À 29/05: Durante toda a semana às 15:00 hs.
Novena em louvor ao Divino Espírito Santo

29/05 - SÁBADO: Às 16:00 hs.: Após encerramento da novena, apresentações de "Bandas Gospel" e outras atrações da Fundação Cultural

30/05 - DOMINGO: Abertura da Casa às 10:00 hs. para peregrinação dos devotos, apresentações culturais, religiosas e barracquinhas
Às 14:00 hs.: Banda Lyra dos Campos
Às 14:30 hs.: Proclamação das Bandeiras do Divino
Às 15:00 hs.: Missa de Pentecostes presidida pelo Bispo Diocesano

APÓS A MISSA, BINGO BENEFICENTE E APRESENTAÇÕES MUSICAIS DA FUNDAÇÃO CULTURAL.

PATROCÍNIO
MANTENEDOR

COOPERADORA
JATO

APÓIO
Catedral de Sant'Ana

FUNDADOR
Fundação Cultural Ponta Grossa

W (42) 329-4022

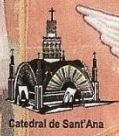
Fonte: Casa do Divino, Ponta Grossa, Paraná 2004.

ANEXO 02: Programa da 5ª Festa do Divino de Ponta Grossa (2008)

5ª FESTA DO DIVINO
Dia 27 de Maio

Missa Catedral Sant'Ana - 11:00hrs
Festividades: Casa do Divino - Início - 09:30hrs
Procissão das Bandeiras e da Imagem do Divino (10:45hrs)

com:
Barraquinhas
Atrações Culturais
Bandas Gospel
Louvor ao Espírito Santo (15:00hrs)

Apoio:  
Patrocínio:   
   

Início das Novenas: de 18 a 26 de Maio às 14:00hrs
Reabertura Oficial da Casa do Divino

Fonte: Casa do Divino, Ponta Grossa, Paraná. 2008

ANEXO 03: Programa da Festa do Divino de Ponta Grossa (2010).

8ª FESTA DO DIVINO
DIA 23 DE MAIO
LOCAL: CASA DO DIVINO:
 (RUA SANTOS DUMONT, 524 - CENTRO - PONTA GROSSA)



PROGRAMAÇÃO:

NOVENA PARA ALCANÇAR OS DONS DO ESPÍRITO SANTO
 15 A 21 DE MAIO ÀS 15:00H - NA CASA DO DIVINO

DIA 23 DOMINGO - GRANDE FESTA

09:00h - ABERTURA DA CASA DO DIVINO PARA VISITAÇÃO E BARRAQUINHAS DE CAFÉ, PASTEL, DOCE, SALGADOS E BEBIDAS.
 10:30 - APRESENTAÇÃO DA BANDA DO COLETO JOSE ELIAS DA ROCHA.
 10:45h - SAÍDA DA PROCESSÃO DA IMAGEM E BANDEIRAS DO DIVINO PARA CATEDRAL.
 11:00 - MISSA SOLENE COM DOM SERGIO ARTHUR BRASCHI NA CATEDRAL DE SANTANA.
 12:45 - RETORNO DA IMAGEM E BANDEIRAS DO DIVINO. BARRAQUINHAS DE LANCHES E BEBIDAS EM FRENTE A CASA DO DIVINO.
 13:00 - APRESENTAÇÃO DA BANDA MINISTÉRIO VOCAL.
 14:45 - PREGAÇÃO E LOUVOR AO DIVINO ESPÍRITO SANTO.
 15:30 - NOVENA COM O GRUPO DE MÚSICOS DA CASA DO DIVINO.
 17:00 - APRESENTAÇÕES CULTURAIS.
 18:00 - ENCERRAMENTO COM O GRUPO DOS FESTEIROS DO DIVINO.

Tranças: Vozes de crianças, jovens, camareiros e bandeirantes do Divino.

APOIO:



PATROCÍNIO:

- + GRAFICA JATO
- + ADEGA IMPERIAL
- + MARZIANO
- + MERCADO HOFFMANN
- + TOCAR COAT
- + POLYCLEAN PRODUTOS DE LIMPEZA

Fonte: Casa do Divino, Ponta Grossa, Paraná. 2010.

ANEXO 04: Programa da Festa do Divino de Ponta Grossa (2011).

FESTA DO DIVINO
12 DE JUNHO DE 2011
FAMÍLIA FÉ E CULTURA



Imagem encontrada em 1882, exposta na Casa do Divino, Paróquia Matriz da Cidade de Ponta Grossa

LOCAL: CASA DO DIVINO - RUA SANTOS DUMONT, 524
PONTA GROSSA - PARANÁ

PROGRAMAÇÃO: De 04 de Junho a 12 de Junho, às 16h00, Novena para alcançar os dons do Divino Espírito Santo

- 09h00- Abertura da Casa do Divino e barrquinhas de pastel e lanches
- 10h45- Procissão da imagem e bandeiras do Divino para Catedral
- 11h00- Missa presidida pelo bispo diocesano D. Sergio Arthur Braschi
- Durante todo o dia haverá apresentações culturais, religiosas e barrquinhas.

APOIO:




PATROCÍNIO

MAXIMIANO	JAPU	MOLAS N. SRA. DO CARMO
CIRITORNO LTDA.	ADEGA IMPERIAL	CLEBER MOLAS
MERCADO CRUZINIANI	(42) 3222-0555	Tocas Coati
CARROCERIAS RAINHA		CPN MOLEJOS
		MERCADO HOFFMANN

Fonte: Casa do Divino, Ponta Grossa, Paraná. 2011.

ANEXO 05: Reportagens de periódicos locais sobre a devoção ao Divino em Ponta Grossa



Fonte: Jornal Diário dos Campos



Fonte: Jornal Diário dos Campos.

Acervo: Museu Campos Gerais.

