

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
DOUTORADO EM GEOGRAFIA

ELIZABETH JOHANSEN

A DEVOÇÃO AO DIVINO, OS DEVOTOS E A CASA DO DIVINO: A INSTITUIÇÃO
DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL EM PONTA GROSSA, 1882-2019

PONTA GROSSA
2019

ELIZABETH JOHANSEN

A DEVOÇÃO AO DIVINO, OS DEVOTOS E A CASA DO DIVINO: A INSTITUIÇÃO
DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL EM PONTA GROSSA, 1882-2019

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Doutora em Geografia na
Universidade Estadual de Ponta Grossa,
Programa de Pós-Graduação em Geografia,
linha de pesquisa Dinâmicas Regionais e
Urbanas.

Orientador: Prof. Dr. Leonel Brizolla
Monastirsky

PONTA GROSSA

2019

J65

Johansen, Elizabeth

A devoção ao divino, os devotos e a Casa do Divino: a instituição de um patrimônio cultural em Ponta Grossa, 1882-2019/ Elizabeth Johansen. Ponta Grossa, 2019.
274 f.; il.

Tese (Doutorado em Geografia – Área de concentração – Dinâmicas Regionais e Urbanas), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Leonel Brizolla Monastirsky

1. Casa do Divino 2. Patrimônio cultural. 3. Ponta Grossa. 4. Religião. 5. Simbólico. I. Monastirsky, Leonel Brizolla. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa – Doutorado em Geografia. III. T.

CDD : 981.62

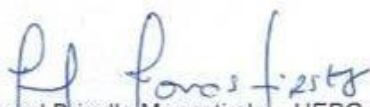
Ficha catalográfica elaborada por Maria Luzia F. Bertholino dos Santos–CRB9/986

TERMO DE APROVAÇÃO

ELIZABETH JOHANSEN

**“A DEVOÇÃO AO DIVINO, OS DEVOTOS E A CASA DO DIVINO:
A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL EM PONTA
GROSSA, 1882/2019”**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Leonel Brizolla Monastirsky - UEPG



Prof. Dr. Almir Nabozny - UEPG



Prof. Dr. Ilanil Coelho - UNIVILLE



Prof. Dr. Salete Kozel Teixeira - UFPR



Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - UFPR

Ponta Grossa, 05 de abril de 2019

A todos os devotos da Casa do Divino.

Felipe e Vicente, por vocês tudo vale a pena.
Ricardo, pelo apoio carinhoso de todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Eu tenho a sorte em ter um amigo que se tornou meu orientador. Obrigada Leonel por acreditar no meu projeto, por me incentivar nos diálogos entre Geografia e História, por compartilhar comigo seu olhar sensível e preocupado com o patrimônio cultural.

À Lídia Hoffmann Chaves pela acolhida e permissão concedida desde o momento em que falei pela primeira vez sobre a pesquisa. Você viabilizou que eu observasse e participasse da vivência cotidiana da devoção ao Divino.

Imprescindíveis para a realização dessa pesquisa, agradeço a participação de todos os devotos da Casa do Divino, em especial os que me concederam entrevistas e emprestaram suas fotografias. Agradeço por abrirem suas casas e compartilharem suas histórias.

Aos não devotos da Casa do Divino que me concederam entrevistas, agradeço a disponibilidade em participar desse estudo.

À Universidade Estadual de Ponta Grossa, em especial aos colegas do Departamento de História, pelo apoio e pela liberação que me permitiram realizar a pesquisa como eu imaginava.

Aos amigos Maura Regina e Roberto Edgar, pelo apoio e incentivo de vocês é que essa tese saiu do plano dos sonhos e se tornou realidade.

Aos funcionários da Casa da Memória Paraná, em especial o Alan, a Denise, a Giancarla e a Regina, a amizade e a ajuda de vocês foram preciosas.

Aos funcionários da Câmara Municipal de Vereadores de Ponta Grossa, em especial a Clisfari, pelo auxílio com as pesquisas nos documentos públicos.

À Caroline e ao Johnny, da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa, agradeço o apoio e a constante disponibilidade em me ajudar com as mais diversas informações.

Aos meus auxiliares de pesquisa: Álvaro, Jheniffer, Tatiane e Vitória, por mais festas pesquisadas ou pesquisas festejadas!

Às amigas Adriane K., Angelita, Cleusi, Janaina, Marcinha, Nisiane, Patrícia C., Rosângela Z., Simone, Silvana K. e Vivi, agradeço os livros/textos emprestados, os cartogramas organizados, as indicações bibliográficas ou apenas a paciência em me ouvir.

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
Que o rei será bendito
Ele nascerá do povo, ai, ai

(Ivan Lins e Vitor Martins)

RESUMO

(Re)conhecer a Casa do Divino, Ponta Grossa-PR, como patrimônio cultural a partir do imbricamento de sua materialidade preservada e tombada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC), com as práticas devocionais compartilhadas e espacializadas com o passar dos anos e o estabelecimento de relações sociais, que permitiram a estruturação, manutenção e transmissão da devoção ao Divino naquele lugar desde 1882 até hoje, é o objetivo central da tese. Para tanto, apresenta-se um texto teórico e metodologicamente interdisciplinar, que compreende a pessoa que vivencia o bem cultural como aquele que define o que é o seu patrimônio pelos processos de significação e identificação. Tendo como fio condutor o reconhecimento da instituição como patrimônio cultural afirma-se que é simbólica por si mesma e, por esse motivo, foi analisada a partir da filosofia das formas simbólicas estruturadas pelo filósofo Ernst Cassirer em sua crítica da cultura. Dessa maneira, a devoção ao Divino é reconhecida como a forma simbólica que significa as experiências do devoto, articulando-as a um mundo pleno de sentido conformado pelo pensamento religioso e como elemento fundante para configurar a Casa do Divino como patrimônio cultural. Por isso, se propõe uma análise circular do objeto, partindo do momento em que o imóvel foi tombado em 2004 – enquanto patrimônio edificado – e encerrando na atualidade – quando se apresenta a completude do conceito de patrimônio cultural: a relação dialética entre o material e o imaterial. Para entender a significação da Casa por seus devotos foi preciso analisar a história dos 136 anos de existência daquele lugar de devoção ao Divino, por meio da vivência e espacialização das práticas de devoção mantidas até a atualidade e do estabelecimento da rede social dos devotos da Casa do Divino. Como também é reconhecida por aqueles que não são devotos como um lugar representativo de Ponta Grossa, merecedor de ser preservado como movimento diocesano e tombada como patrimônio cultural local, também foram analisados contatos promovidos com membros da Diocese de Ponta Grossa e de instâncias públicas municipais para completar a análise circular do objeto.

Palavras-chave: Casa do Divino. Patrimônio Cultural. Ponta Grossa. Religião. Simbólico.

ABSTRACT

Knowing and recognizing “*Casa do Divino*” (House of the Divine), in Ponta Grossa-PR, as cultural heritage from the imbrication of its materiality preserved and registered by the Municipal Cultural Heritage Council (COMPAC), with the devotional practices shared and spatialized over the years and the establishment of the devotees’ social network, which allowed the maintenance and transmission of the devotion to the Divine in that place from 1882 to our days, is the central objective of this thesis. For that reason, a theoretical and methodologically interdisciplinary text is presented, which understands the person who experiences the cultural good as the one who defines what one’s patrimony through the processes of signification and identification. Having as its guiding principle the recognition of the institution as a cultural heritage it is affirmed to be symbolic in its own right and, for this reason, it was analyzed from the point of view of the philosophy of symbolic forms structured by the philosopher Ernst Cassirer in his critique of culture. In this way, devotion to the Divine is recognized as the symbolic form that signifies the experiences of the devotee, articulating them to a world full of meaning conformed by religious thought and as a founding element to configure the “*Casa do Divino*” (House of the Divine) as cultural patrimony. This is the reason why, a circular analysis of the object is proposed, starting from the moment when the property was registered in 2004 – as a built heritage – and ending at the present time – when the completeness of the concept of cultural heritage is presented: a dialectical relation between material and immaterial. In order to understand the meaning of the House by its devotees, it was necessary to analyze its 136 years of existence and devotion to the Divine, through the experience and spatialization of the practices of devotion maintained until now and the establishment of the social network of the devotees of the House of the Divine. As it is also recognized by those who are not devotees as a representative place in Ponta Grossa, deserving its preservation as a diocesan movement and local cultural patrimony, contacts with members of the Diocese of Ponta Grossa and of municipal public bodies were also analyzed in order to complete the circular analysis of the object.

Keywords: Casa do Divino. Cultural heritage. Ponta Grossa. Religion. Symbolic.

RÉSUMÉ

(Re) connaître la Maison du Divin, Ponta Grossa-PR, en tant que patrimoine culturel issu du chevauchement de sa matérialité préservée et enregistrée par le Conseil municipal du patrimoine culturel (COMPAC), avec des pratiques de dévotion partagées et spatialisées au fil des ans et L'établissement de relations sociales qui ont permis la structuration, le maintien et la transmission de la dévotion au Divin dans ce lieu de 1882 à nos jours est l'objectif central de la thèse. Pour cela, un texte théorique et méthodologiquement interdisciplinaire est présenté, qui inclut la personne qui expérimente le bien culturel en tant que celui qui définit son patrimoine à travers les processus de signification et d'identification. La reconnaissance de l'institution en tant que patrimoine culturel s'affirme comme symbole et c'est pour cette raison qu'elle a été analysée à partir de la philosophie des formes symboliques structurée par le philosophe Ernst Cassirer dans sa critique de la culture. De cette manière, la dévotion au Divin est reconnue comme la forme symbolique qui signifie les expériences du dévot, en les articulant dans un monde plein de signification conformé par la pensée religieuse et en tant qu'élément fondateur pour configurer la Maison du Divin en tant que patrimoine culturel. Par conséquent, il est proposé de procéder à une analyse circulaire de l'objet, à partir du moment où le bien a été inscrit sur la liste en 2004 - en tant que patrimoine bâti - et se terminant à l'heure actuelle - lorsque le concept de patrimoine culturel est présenté de manière complète: la relation dialectique entre le matériau et l'environnement. ou immatériel. Pour comprendre le sens de la Chambre par ses fidèles, il était nécessaire d'analyser l'histoire des 136 années d'existence de ce lieu de dévotion pour le Divin à travers l'expérience et la spatialisation des pratiques de dévotion maintenues jusqu'à nos jours et l'établissement du réseau social des fidèles de la Maison du divin. Comme il est également reconnu par ceux qui ne sont pas dévots en tant que lieu représentatif de Ponta Grossa, méritant d'être préservés en tant que mouvement diocésain et inscrits au patrimoine culturel local, des contacts ont également été analysés avec des membres du diocèse de Ponta Grossa et des organismes publics municipaux pour compléter l'analyse circulaire de l'objet.

Mots-clés: Casa do Divino. Patrimoine culturel. Ponta Grossa. La religion. Symbolique.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Planta geral da Casa do Divino que consta no processo de tombamento	57
Figura 02	Bilhete acusando o achado da imagem do Divino na Fazenda Carambeí (1909)	71
Figura 03	Oração datada de 03 de novembro de 1883	73
Figura 04	Localização da Casa do Divino e trajetos da procissão realizada nas Festas do Divino	104
Figura 05	Cartograma com as cidades encontradas no acervo fotográfico da Casa do Divino	150
Figura 06	Cartograma apresentando as saídas com a Bandeira do Divino entre 2015 e 2018	184

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01	Fachada da Casa do Divino	19
Fotografia 02	Imagem da Casa do Divino que consta no processo de tombamento	56
Fotografia 03	Maria Selvarina Julio Xavier	70
Fotografia 04	Sala de orações da Casa do Divino	75
Fotografia 05	Ostensório com a imagem do Divino	76
Fotografia 06	Detalhe da imagem do Divino	76
Fotografia 07	Foto oferecida ao Divino, sem dedicatória, de homem não identificado	80
Fotografia 08	Foto de Hamônio (?) Vas de Lima oferecida a pessoa não identificada, em 1883	80
Fotografia 09	Foto oferecida ao Divino, sem dedicatória, de mulher não identificada	81
Fotografia 10	Foto de João Vallões oferecida a Paulino Monteis e esposa, em 1894	81
Fotografia 11	Foto de Marttea Senff oferecida a Paulina Monteiro, em 1894 ..	82
Fotografia 12	Foto de Aidé e Aimee Silva oferecida a Balduino Maia, em 1897	82
Fotografia 13	Foto de homem não identificado oferecida a Miguel Arcanjo de Oliveira, em 1880	83
Fotografia 13	Foto de homem não identificado oferecida a Miguel Arcanjo de Oliveira, em 1880	146
Fotografia 14	Procissão ou Festa do Divino	87
Fotografia 15	Novena realizada na Casa do Divino, em 2002	100
Fotografia 16	Momento em que a Casa do Divino foi colocada à venda, em 2000	101
Fotografia 17	Missa celebrada por D. Sérgio na 2ª Festa em frente à Casa do Divino	105
Fotografia 18	Saída dos Festeiros com a Bandeira do Divino antes da 2ª Festa	105
Fotografia 19	Preparação para a 2ª Festa do Divino	107

Fotografia 20	Devotos em frente ao altar do Divino no imóvel da rua General Carneiro, nº 90	109
Fotografia 21	3ª Festa do Divino, realizada na Praça Marechal Floriano Peixoto	110
Fotografia 22	Procissão de devotos da Casa do Divino para a Catedral de Sant'Ana	114
Fotografia 23	Devoto enfeitando o automóvel usado na procissão	115
Fotografia 24	Procissão de devotos na rua Padre Lux, dirigindo-se à Catedral de Sant'Ana	116
Fotografia 25	Procissão de devotos entrando para a missa na Catedral de Sant'Ana	116
Fotografia 26	Apresentação do Grupo Estância Serrana	117
Fotografia 27	Barraca de venda de bolo e pastel	117
Fotografia 28	Devotas em oração diante do altar com o ostensório no dia da Festa do Divino	118
Fotografia 29	Manhã (?) Alves Moreira e Francisco Moreira, em 1925	137
Fotografia 30	Lauro Carneiro Bergmann e Maria Paulina Bergmann, em 1935	147
Fotografia 31	Soldado expedicionário em São Paulo, em 1945	149
Fotografia 32	Família não identificada em frente ao altar na Casa do Divino ..	153
Fotografia 33	Estação de Cacequi, RS	155
Fotografia 34	Paulo Ternoski Lemes, em 1978	156
Fotografia 35	Oracio Clemente de Souza, em 1948	156
Fotografia 36	Foto de família ajoelhada, sem identificação	158
Fotografia 37	Geny Mello, em 1947	158
Fotografia 38	Wilson Mainardes de Oliveira com a Bandeira do Divino	159
Fotografia 39	Martiniano e Arminda Nunes de Marins	161
Fotografia 40	João Fabiany, em 1930	162
Fotografia 41	Apresentação ao Divino, em 2017	166
Fotografia 42	Entrada da Bandeira do Divino em uma novena, em 2017	171
Fotografia 43	Festeiros do Divino fazendo divulgação da Festa na Igreja Bom Jesus, em Ponta Grossa	185
Fotografia 44	Devota beijando a Bandeira do Divino após divulgação da	

	Festa na Igreja São José, em Ponta Grossa	186
Fotografia 45	Participantes da bênção com a Bandeira do Divino realizada na casa de uma devota, em abril de 2018	189
Fotografia 46	Foto de Mariane depositada no altar por sua avó, em março de 1997	200
Fotografia 47	Foto de Manoel Josino Martins Ribas depositada no altar por sua tia Rozalina Martins Ribas, em agosto de 1933	201
Fotografia 48	Irmãos gêmeos Lindamir e Vandir Zadra, em novembro de 1962	201
Fotografia 49	Pedro Paulo Lopes e esposa	202
Fotografia 50	Arnaldo Carneiro, em março de 1940	204
Fotografia 51	Izabel de Jesus Ardos (?)	205

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Relação de fotografos e estúdios fotográficos conforme identificação de procedência, com variação de grafia encontrada e fotos separadas conforme conteúdo imagético e data	265
Quadro 2	Identificação de procedência dos devotos que deixaram fotografias sem autoria, separadas por conteúdo imagético e data	268
Quadro 3	Relação de fotografos e estúdios fotográficos sem identificação de localização, com fotos separadas por conteúdo imagético, localização do devoto e data	270

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 O RECONHECIMENTO DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL ..	38
1.1 Patrimônio cultural e identificação	42
1.2 Patrimônio cultural e memória	45
1.3 A criação de legislação para a preservação do patrimônio cultural em Ponta Grossa	48
1.4 O tombamento da Casa do Divino	51
CAPÍTULO 2 O DIVINO E A CASA	62
2.1 O culto popular ao Divino Espírito Santo	62
2.2 A fundação da Casa do Divino	69
2.3 As portas da casa se abrem aos devotos	78
2.4 O (re)conhecimento como Casa do Divino	91
2.5 A Casa do Divino é reaberta	98
CAPÍTULO 3 A CASA DO DIVINO: TEMPOS E ESPAÇOS DE PRÁTICAS DEVOCIONAIS	119
3.1 A Casa do Divino e seus tempos	119
3.2 O espaço e o lugar de devoção	124
3.3 Práticas de devoção: o cotidiano vivenciado e legado	134
3.3.1 Orações diante do altar e entrega de ex-votos	138
3.3.2 Batizado: apresentação de crianças ao Divino	163
3.3.3 Novenas	167
3.3.3.1 Novenas realizadas na Casa do Divino	169
3.3.3.2 Novenas realizadas fora da Casa do Divino	177
3.3.4 Saídas com a Bandeira do Divino	178
3.3.4.1 Saídas para divulgar a Festa do Divino	184
3.3.4.2 Saídas para abençoar casas e empresa	187
CAPÍTULO 4 A REDE DE RELAÇÕES SOCIAIS: DEVOTOS E NÃO-DEVOTOS	192
4.1 Rede social e devoção	196
4.2 Outras relações	214
4.2.1 Relações com a Diocese de Ponta Grossa	215
4.2.2 Relações com instâncias públicas municipais	222
CONSIDERAÇÕES FINAIS	228
FONTES	237
REFERÊNCIAS	242

APÊNDICES	253
APÊNDICE A Relação de entrevistados	253
APÊNDICE B Questões das entrevistas semiestruturadas gravadas	255
APÊNDICE C Entrevista semiestruturada aplicada aos frequentadores das novenas e sua tabulação	259
APÊNDICE D Entrevista semiestruturada aplicada aos frequentadores da Festa do Divino de 2017 e sua tabulação	262
APÊNDICE E Quadros	265
APÊNDICE F Apresentação ao Divino	271
APÊNDICE G Novena	272
APÊNDICE H Oração para a visita missionária da Bandeira do Divino Espírito Santo	274

INTRODUÇÃO

Essa tese foi gestada como pesquisa participante do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa, na Linha de Pesquisa ‘Dinâmicas Regionais e Urbanas’, mas possui como característica norteadora seu potencial interdisciplinar por uma série de fatores. Primeiro porque eu venho de outro campo do conhecimento – História – e trouxe para esse doutoramento a experiência de minha trajetória profissional e de pesquisa. O estudo da história local foi o pano de fundo de toda minha produção acadêmica e, em determinado momento dessa trajetória, comecei a problematizar a história local baseando-me no conceito de patrimônio cultural – segundo fator do potencial interdisciplinar da tese. Estudar a sociedade contemporânea pela perspectiva de suas produções culturais patrimonializadas possibilita diálogo constante entre Antropologia, Arquitetura, Artes, Filosofia, Geografia, História, Política, Religião, Sociologia entre outros campos do conhecimento.

Já a escolha da Linha de Pesquisa ‘Análises Socioeconômicas e Dinâmicas Regionais e Urbanas’ se justificou porque o intuito das pesquisas dessa linha é abordar “questões relativas às diferentes escalas de poder e das práticas sociais no que se refere à complexidade atual das dimensões econômica, política e cultural do território”¹, sendo o patrimônio cultural uma das possibilidades de análise.

A gênese da tese encontra-se no momento em que comecei a estudar o conceito de patrimônio cultural. Deparei-me com um campo de pesquisa profícuo, iniciando estudos voltados aos patrimônios arquitetônicos e documentais de Ponta Grossa. Nesse momento – era o ano de 2002 – visitei pela primeira vez a Casa do Divino e conheci a atual responsável pelas atividades religiosas da instituição, o imóvel, o acervo documental, a sala de orações com o altar e algumas práticas devocionais.

No entanto, com o passar dos anos, pensar o patrimônio local somente pela perspectiva de sua materialidade – arquitetônico e documental – não dava conta de compreender toda a riqueza cultural observada na cidade, inclusive as práticas culturais não reconhecidas como patrimônio pelos órgãos públicos municipais. Como participante do Grupo de Pesquisa ‘Geografia e História: memória social e

¹ Disponível em: http://sites.uepg.br/ppgg/linhas_pesquisa Acesso em: 21.jan.2019.

patrimônio cultural' (CNPq/UEPG), a problemática inicial da tese começou a tomar forma, pois o grupo propõe “estudos e pesquisas a respeito do patrimônio cultural (associado à memória social) da sociedade”², considerando a integração conceitual e metodológica entre Geografia e História, visto que “o espaço geográfico é historicamente produzido”.³

Muito da produção acadêmica dos meus colegas membros do Grupo de Pesquisa parte do entendimento que bens culturais podem ser compreendidos como patrimônio de uma comunidade independentemente do seu reconhecimento ou não por órgãos públicos responsáveis para tal (tombamento/registro). Ou seja, quem qualifica o bem cultural como seu patrimônio é a comunidade que o vivencia hoje e não gestores e/ou especialistas da área. Para tanto, o Grupo de Pesquisa incentiva que na academia se iniciem estudos para identificar, registrar e analisar bens culturais passíveis de apresentar a riqueza cultural da sociedade. Dessa forma, o direito à produção cultural e memória social de diferentes grupos sociais passa a ser reconhecido, ao mesmo tempo em que se amplia o que se compreende como patrimônio cultural.

Com base nesses pressupostos é que os fundamentos da presente tese são apresentados. No dia 09 de agosto de 2004 a Casa do Divino, existente em Ponta Grossa (PR), foi tombada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC)⁴ como patrimônio cultural do município. Partindo do reconhecimento oficial do imóvel Casa do Divino como patrimônio local, esta pesquisa buscou avançar na discussão, propondo um estudo sobre a devoção daqueles que a frequentam – o que possibilita a compreensão das práticas devocionais instituídas e das relações sociais estabelecidas, fundamentais para a existência desse patrimônio cultural. Por essa perspectiva, compreende-se o bem cultural não apenas por sua materialidade preservada, mas enquanto possuidor de sentido e significado para seus devotos.

² Disponível em: http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4716158J7#LP_Geografia%20e%20Hist%C3%B3ria:%20mem%C3%B3ria%20social%20e%20patrim%C3%B4nio%20cultural
| Acesso em 23.ja.2019.

³ Disponível em: http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4716158J7#LP_Geografia%20e%20Hist%C3%B3ria:%20mem%C3%B3ria%20social%20e%20patrim%C3%B4nio%20cultural
| Acesso em 23.ja.2019.

⁴ Vinculado à Fundação Municipal de Cultura, da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

Fotografia 01 – Fachada da Casa do Divino



Autor: Elizabeth Johansen (2019).

(Re)conhecendo a Casa do Divino como patrimônio cultural, defendo que a significação do lugar independe do reconhecimento oficial, pois para seus devotos o fundamental é a devoção vivenciada ali. Nessa linha de pensamento, Rautenberg explica que o patrimônio “advém de uma apropriação do mundo pelas pessoas, uma apropriação daquilo que as envolve, daquilo que elas valorizam e querem preservar e, possivelmente, transmitir” (RAUTENBERG, 2014, p. 59), não necessitando obrigatoriamente do referendo oficial. Por esse motivo, a pesquisa propõe uma leitura circular do bem patrimonial, buscando não ficar restrita apenas a uma análise histórico-espacial, mas colaborar com as discussões teóricas contemporâneas que a comunidade acadêmica desenvolve sobre o conceito e as questões referentes ao patrimônio cultural de forma interdisciplinar.

Todo patrimônio cultural, é simbólico por si mesmo e possui significações que o homem, seu criador, lhe imputou. Para analisar a Casa do Divino por essa perspectiva, optei por uma discussão teórica que permite compreendê-la em toda sua complexidade, sem segmentá-la, em que os elementos identitários dialogam com seus elementos religiosos (sacros/profanos), arquitetônicos, políticos, históricos, geográficos, artísticos, entre outros.

Partindo desse entendimento, a pesquisa estuda a Casa do Divino tendo como fio condutor o reconhecimento dessa instituição como um patrimônio cultural estabelecido em Ponta Grossa, analisando seus elementos simbólicos a partir da filosofia das formas simbólicas estruturadas pelo filósofo Ernst Cassirer⁵ em sua crítica da cultura. Procuro, dessa forma, instigar uma discussão que foge da tão somente descrição do bem, evitando dessa maneira, que, enquanto pesquisadora, me torne “incompetente para lidar eficazmente com as sutilezas e novidades da natureza e da vida” (CASSIRER, 1994, p.115), ou seja, com as possibilidades analíticas das diferentes facetas de um mesmo patrimônio cultural.

Para iniciar a análise, é fundamental deixar claro como o homem que vivencia esses conceitos é compreendido. Se todo patrimônio cultural é uma herança, esse homem é um criador ou a ele é imposto um padrão sociocultural que lhe é exterior? É alguém que deixa algo para a posteridade, para seus descendentes de forma consciente e criativa ou apenas reproduz “por simples inércia mental” (CASSIRER, 1994, p. 149), pois não possui a capacidade de questionamento e transformação? Enfim, que entendimento teórico de homem se tem ao propor a pesquisa?

Ao estudar os sistemas de apreensão da realidade pelo homem, Cassirer o define como “o criador da ordem mundial” (1994, p. 168), visto que ele não é um simples espectador, mas que “participa ativamente da produção e da mudança das formas da vida social” (CASSIRER, 1994, p. 349) com uma atividade livre do intelecto. A partir desse entendimento, é possível compreendê-lo enquanto um agente histórico, ou seja, mantenedor por opção e modificador por necessidade de padrões culturais diversos, entendendo cultura como também a mediação entre o sujeito e o objeto (a materialidade). No entanto, o filósofo defende:

⁵ O filósofo Ernst Cassirer nasceu na Alemanha (1874) e faleceu nos Estados Unidos (1945). Estudou na Universidade de Berlim e pertenceu à Escola de Marburgo (seus membros buscavam um retorno às discussões de Kant nas áreas da filosofia, da ciência e da teoria do conhecimento). Mesmo partindo dessa base conceitual, Cassirer foi além, ampliando seu foco temático em direção a uma crítica da cultura, interessando-se pela impregnação simbólica da experiência cultural como um todo, propondo o estudo do ser humano inteligente e lúcido, que se autocompreende diante da diversidade de campos culturais que ele próprio produz. É o estudo da unidade na diversidade. Para saber mais sobre sua formação, vida e obra ler: AUDI, Robert. **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006. GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F., SERPA, A. (orgs.). **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 47-66. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8pk8p/pdf/barthe-9788523212384-04.pdf> Acesso em: 01.jul.2016. REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. v. 3. São Paulo: Paulus, 1991.

Em confronto com os outros animais, o homem não vive apenas numa realidade mais vasta; vive, por assim dizer, numa nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inequívoca entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento” (CASSIRER, 1994, p. 49).

Portanto, ele não vive somente num universo de fatos (concreto), pois supera o determinismo da vida biológica/natural e propõe um universo simbólico, rompendo com a ordem natural à qual era submetido, isto é, o mundo da cultura externo a ele. De acordo com Reale e Antiseri, Cassirer apresenta que, para a filosofia das formas simbólicas, “os animais têm sinais, os homens produzem símbolos” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 445). Este homem vive em um mundo simbólico mediado pela linguagem, pelo mito, pela religião, pela arte e pela ciência. Como Cassirer as define: pelas formas simbólicas, que estruturam funcionalmente a experiência humana como “caminhos que conduzem à visão objetiva das coisas e da vida humana” (CASSIRER, 1994, p. 227).

Fernandes, ao estudar Cassirer, explica que “o sujeito não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as enlaça com signos sensíveis significativos” (FERNANDES, 2003, p. 112). Dessa maneira, o homem é incapaz de ver ou conhecer algo que não seja pela interposição desses meios artificiais, pois toda relação dele com o mundo cultural/artificial se dá no âmbito das diversas formas simbólicas. A partir desses conhecimentos simbólicos é que o mundo concreto tem sentido e significado, porque assim o homem lhe atribuiu. “A função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade *universal* que abarca todo o campo do pensamento humano” (CASSIRER, 1994, p. 62). Analisando por esse prisma, o homem conforma o mundo (dá sentido) e não é conformado por este, pois a realidade não é algo que está dado, exterior a ele. A realidade necessita ser pensada, explicada, significada, representada.

[...] sem o simbolismo ficaríamos presos às necessidades biológicas e situações concretas. [...]. E esse fato que está na base é a condição de possibilidade para o desenvolvimento de outras capacidades humanas. O que possibilita que o homem seja um ser racional, um ser político, um ser construtor de coisas é sua capacidade primária de criar símbolos. O ser humano enquanto animal simbólico constrói a realidade em diferentes perspectivas. O sistema simbólico é a condição para ordenação do pensamento e da ação (FERNANDES, 2006, p. 33).

As formas simbólicas para Cassirer podem ser compreendidas como a “energia do espírito, no qual um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente” (FERNANDES; GIL FILHO, 2011, p. 212). De tal modo, toda relação do homem com a realidade não é como um ato imediato, impensado, como uma reação orgânica ou inerente à sua essência, mas, mediado pelas formas simbólicas, é um conhecimento pensado, vivenciado, explicado, funcional e transformado em conteúdo simbólico pela consciência humana. Estas formas não podem ser interpretadas como um obstáculo e sim como uma condição que possibilita a relação do homem com o mundo, tanto no aspecto espiritual do significado, como no sensível, ou seja, no aspecto material vivenciado.

A pluralidade das formas simbólicas, apresentadas acima, comunicam os diversos modos igualmente válidos pelos quais o homem vivencia/significa simbolicamente o mundo. “A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece” (CASSIRER, 1994, p. 48). Tais formas não passam por um processo evolutivo unidirecional, mas são justapostas umas às outras; não são estáticas, mas dinâmicas na conformação de significados e, de acordo com Cassirer (1994), possuem o mesmo grau de objetivação da realidade.

“A religião, o mito, a arte e a linguagem interagem, traduzindo-se na mediação do indivíduo com o espaço, de forma não hierárquica, configurando-se num caleidoscópio, cuja leitura depende do ponto de vista de quem observa” (TORRES, 2014, p. 59). Dessa forma, por mais que se afirme que a Casa do Divino é um patrimônio cultural, ou seja, reconhecida como tal a partir da forma simbólica da religião, seus outros elementos jamais se desconectam, pois a linguagem, o mito e a arte se inter-relacionam, e o homem/devoto a significa enquanto tal.

Sendo múltiplas, as formas simbólicas não partem dos mesmos pressupostos, nem tendem a ter os mesmos objetivos, permitindo um entendimento diverso da realidade alicerçado em distintos contextos históricos e sociológicos vivenciados. “Dependemos de dados históricos para a análise de cada forma simbólica. A pergunta sobre o que ‘são’ o mito, a religião, a arte e a linguagem não pode ser respondida de maneira puramente abstrata, por uma definição de lógica” (CASSIRER, 1994, p. 197). O que leva à apreciação de que as formas simbólicas só

são compreensíveis quando analisadas a partir do estudo de uma cultura em especial ou de aspectos culturais já estruturados, isto é, vivenciados e com funcionalidade para quem os criou e os utiliza.

Para explicar as formas simbólicas, Cassirer (1994) parte da ideia de que toda produção humana se engendrou em particulares condições históricas e sociológicas. No entanto, não é possível perceber estas condições especiais se não apreender o que o filósofo chama de princípios estruturais gerais e que se encontram na base desses momentos específicos, como se fossem uma 'unidade de origem'. Tal síntese filosófica leva à compreensão de que as formas simbólicas são como um todo orgânico e não criações isoladas e fortuitas, visto que o que as transforma em todo é um laço comum: sua funcionalidade, sem perder de vista suas particularidades e especificidades inumeráveis.

O fenômeno é plural, mas a análise e explicação são universais. Assim, “no estudo da linguagem, da arte e do mito, o problema do sentido precede o problema do desenvolvimento histórico” (CASSIRER, 1994, p. 117), pois são essas formas que conformam e dão sentido ao vivenciado, ou seja, ao tempo e ao espaço desse homem. É fundamental compreender que cada uma das formas simbólicas identificadas por Cassirer atua na conformação do mundo de uma maneira específica, como um tipo especial de conhecimento, ou seja, significam a realidade em sua própria esfera de atuação e princípio formador, sem jamais se desvincular das conformações propiciadas pelas outras formas simbólicas. Essa postura faculta a análise de que ocorre uma constante interligação entre todas as formas simbólicas e suas variações de significação do mundo.

A vida não é dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo e ininterrupto que não admite distinções nítidas e claras. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras insuperáveis; são fluentes e flutuantes. Não há qualquer diferença específica entre os vários domínios da vida. Nada tem uma forma definida, invariável e estática (CASSIRER, 1994, p. 136).

Por isso proponho estudar a Casa do Divino a partir da filosofia das formas simbólicas, ou seja, por reconhecê-la como um patrimônio cultural de forma una, não fragmentada, mesmo que defenda que ela é fundamentalmente um patrimônio religioso. Os outros aspectos – seus mitos, a linguagem que lhe dá estrutura e até mesmo seus elementos artísticos – não podem ser estudados de forma isolada, pois

é essa característica contínua e ininterrupta que a configura simbolicamente em patrimônio cultural.

Em seus estudos sobre a filosofia da cultura, Cassirer propôs que o que é interessante de se estudar não são as diferenças culturais, porque elas são praticamente infinitas, mas os traços constantes da experiência sensorial humana. Neste caso, é preciso fazer “uma distinção entre o que é substancial ou accidental, necessário ou contingente, invariável ou passageiro” (CASSIRER, 1994, p. 128). A partir dessa distinção, é possível analisar o mundo como composto por objetos físicos dotados de qualidades fixas e determinadas, apresentando, então, uma relativa homogeneidade na diversidade, ou seja, características específicas mudam incessantemente, mas o princípio fundante, “a atividade simbólica como tal, permanece a mesma” (CASSIRER, 1994, p. 123).

Esse é o elo para o diálogo das formas simbólicas com o conceito de patrimônio cultural. Toda comunidade, independente do espaço ocupado e do processo cultural desenvolvido, constitui seus patrimônios a partir dos princípios estruturantes (base comum) defendidos por Cassirer (1994), ou seja, de suas formas simbólicas. Assim, os patrimônios culturais só são criados a partir da linguagem, dos mitos, da religião, da arte ou da ciência produzida e significada pela comunidade que vivencia esse patrimônio. Dessa forma, o patrimônio pode ser reconhecido como unidade funcional, pois cumpre determinada tarefa na vida da comunidade ou de um grupo dessa mesma comunidade. Seu estudo não deve se pautar na mera descrição de suas características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica.

Ao analisar a linguagem, Cassirer afirma que, por mais que existam línguas completamente opostas nos seus sistemas fonéticos e nos seus sistemas de fala, elas cumprem a mesma função nas comunidades que as utilizam. “Essa unidade não pressupõe uma identidade formal ou material. [...] O que importa aqui não é a variedade de meios, mas sua adequação e coerência com o fim” (CASSIRER, 1994, p. 214). Todas as culturas criadas partiram de uma linguagem para constituir seus mitos, sua religião, sua arte e sua ciência que, por sua vez, conformam a vida do homem que as criou; cada cultura, porém, estabelece características específicas de sua linguagem que as diferenciam das demais a partir dessa base comum. Ao estabelecer o que deseja perpetuar como sua herança, o homem se posiciona como o criador e aquele que decide o que o representa ou não, o que a ele tem significado

ou não, independente se esse patrimônio se vincula a sua linguagem, aos seus mitos, sua religião, sua arte ou sua ciência.

Cassirer, ao analisar a arte, afirma que os grandes artistas criam para a posteridade, na ilusão de que suas obras não serão destruídas pelo passar dos anos; no entanto, essa pretensão só é possível se as obras forem constantemente renovadas e restauradas (CASSIRER, 1994). Nesse caso, o filósofo não se refere a um processo de restauração física da obra, mas a uma restauração de significado e de identificação.

As obras humanas são vulneráveis por um ângulo muito diferente. Sujeitas à mudança e à decadência não só num sentido material, mas também num sentido espiritual, ainda que sua existência continue, correm constantemente o risco de perder seu sentido. Sua realidade é simbólica, não é física; e esta realidade nunca deixa de requerer interpretação e reinterpretação (CASSIRER, 1994, p. 291).

A interpretação e a reinterpretação são os processos cognitivos complexos e contínuos que o homem desenvolve ao reconhecer um bem enquanto seu patrimônio cultural. São os processos de significação e de identificação que o legitimam socialmente.

Quando Cassirer propõe uma teoria da cultura a partir do estudo das formas simbólicas, ele considera os elementos universalizantes da cultura humana. “O que nos interessa no pensamento empírico são os traços constantes da nossa experiência sensorial” (CASSIRER, 1994, p. 128). Assim, ele não indaga sobre os assuntos, as características ou os motivos da diversidade do pensamento humano, mas sobre suas formas que são universais e simbólicas.

Sob essa perspectiva o conceito contemporâneo de patrimônio cultural talvez não possa ser reconhecido enquanto uma forma simbólica, pois os assuntos, características e motivos de sua invenção é que lhe dão sentido, mas a sua existência como categoria de análise pode ser compreendida enquanto universal, posto sua funcionalidade independente do processo cultural estudado. A representatividade, o reconhecimento e a valorização são elementos essenciais (universais) para se pensar um bem enquanto patrimônio cultural.

Nessa linha de discussão, é possível fazer um paralelo entre o conceito de patrimônio cultural e a interpretação de história que Cassirer faz. De acordo com o filósofo, “na história, [...], este ‘aqui’ e ‘agora’ são buscados deliberadamente, com

vistas a uma compreensão melhor de seu caráter próprio” (CASSIRER, 1992, p. 47). A característica única e peculiar que constitui a história – assim como constitui o patrimônio cultural – é elemento essencial de toda comunidade; no entanto, essa história só adquire significado em virtude das conexões que estabelece remetendo a um passado já vivenciado e prenunciando um futuro, o que a configura em categoria universal.

O conceito histórico se caracteriza pelo fato de através dele se forjarem de um só golpe milhares de combinações; e não é tanto na percepção do singular quanto na consideração destas combinações que se constitui o que chamamos de "sentido" especificamente histórico dos fenômenos, ou seja, sua importância histórica (CASSIRER, 1992, p. 48).

Tendo por base a filosofia das formas simbólicas evidenciada no pensamento cassireriano e também buscando aprofundar as discussões sobre patrimônio cultural como categoria de análise, faz-se fundamental apresentar a metodologia utilizada que ofereceu um caminho propenso à validação do embasamento teórico. Para tanto, a pesquisa voltou-se para a compreensão e não para a descrição da devoção ao Divino vivenciada na Casa do Divino em Ponta Grossa, a partir de sua história, das práticas devocionais instituídas e das relações sociais estabelecidas. Com o estudo do imbricamento dessas partes acredita-se chegar no elemento que torna a Casa do Divino patrimônio cultural para seus devotos.

METODOLOGIA

Reconhecendo a devoção ao Divino como forma simbólica de conformação de mundo por parte dos devotos e como fundante para configurar a Casa do Divino como patrimônio cultural a partir de sua materialidade e das práticas devocionais, preferi adotar, para o levantamento de parte das informações necessárias à análise, o método etnográfico⁶, com o uso da observação participante (AGUIAR, 2016), do registro fotográfico das atividades atuais, além da realização de entrevistas semiestruturadas (PÁDUA, 2004).

⁶ “Etnografia é, ao mesmo tempo, o método que possibilita a distinção entre a antropologia e as outras ciências humanas, e a ‘técnica’ que estas mais buscam percorrer, em tempos multi e transdisciplinares” (CAVIGNAC; CIACCHI, 2007, p. 321).

A Etnografia (escrever sobre os povos) é a disciplina mais próxima dos dados empíricos e a primeira que praticaram os antropólogos culturais. Prepondera nela o enfoque descritivo e utiliza como técnica de coleta de dados o trabalho de campo (BARRIO, 2005, p. 21).

Aproveitando o acolhimento da atual responsável pela Casa do Divino, Lídia Hoffmann Chaves, assim como dos Festeiros do Divino⁷, realizei observações desde o início do doutoramento em 2015, quando acompanhei as saídas da Bandeira do Divino no período que antecedeu à Festa daquele ano, bem como presenciei diferentes ações que ocorreram nos anos subsequentes. Acompanhar as atividades realizadas fora da Casa do Divino foi uma necessidade, pois mediante o conhecimento dessas práticas culturais foi possível analisar a devoção de forma abrangente, entrelaçando ações múltiplas realizadas em diferentes espaços. “Por isso cabe registrar não apenas as interações observadas, mas também o ambiente físico no qual elas acontecem, fato esse que também lhe possibilitará maior aproximação dos elementos culturais do grupo em estudo” (PROENÇA, 2007, p. 10).

Somente uma ampla base de dados descritivos, estruturada mediante a observação participante no acompanhamento de diferentes atividades realizadas, é que permitiu, de certa forma, ‘adentrar’ nos significados da devoção ao Divino, para interpretar falas, sentimentos e performances dos devotos. Tal metodologia buscou evidenciar o cotidiano da devoção por meio de diferentes ações dos devotos e nele identificar o conteúdo simbólico das experiências religiosas, que configuram a devoção e a Casa do Divino como patrimônio cultural.

[A observação participante] representa, assim, um excelente recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e fiéis das expressões religiosas, pois permite ao pesquisador uma análise mais delimitada e específica, devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia-a-dia das experiências com o sagrado. [...]. Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença (PROENÇA, 2007, p.09).

Em 13 de fevereiro de 2017, foi dado início à outra etapa da pesquisa, a observação participante das novenas semanais realizadas todas as segundas-feiras às 15h. A partir desse dia passei a ser também mais uma pessoa que começou a frequentar as novenas, assim como tantos outros devotos do Divino. Minha intenção

⁷ Nome pelo qual os cantores, violeiros e sanfoneiros, que tocam e cantam nas novenas, saídas com a Bandeira e Festas do Divino, são conhecidos pelos devotos.

foi de uma experiência interativa, ao mesmo tempo em que tenho ciência de que essa observação é uma interpretação do que vi e ouvi (GEERTZ, 2008). Ou seja, não é a descrição objetiva, mas a construção de um novo texto tendo por base minha presença física no local, minha percepção sobre o que vi e ouvi.

Na observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da situação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente. Assim, na observação participante o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem (PROENÇA, 2007, p.09).

Isso permitiu elaborar uma descrição densa das manifestações observadas. Optei por esse encaminhamento, porque compreendo que “a presença altera o contexto estudado. [...] À medida que seu trabalho de campo prolongava-se, percebia que, a cada dia, sua presença era vista com mais naturalidade, notava que sua observação captava pontos e enlaces não observados anteriormente” (CORRÊA, 2012, p. 6). Ao detalhar seu posicionamento como antropólogo diante da observação da comunidade estudada, Corrêa explica que é praticamente impossível agir como sempre se agiu quando se sabe que é observado, por mais que o passar do tempo venha a favorecer a aceitação do agente externo, no caso, o pesquisador. Assim, ao optar por um início de observação participante com pouca comunicação com os outros devotos, busquei não interferir na dinâmica já estruturada da Casa do Divino e de seus participantes.

A minha presença era indiferente, o que me possibilitou uma melhor observação do que posso chamar de práticas devocionais (patrimoniais) que os devotos desenvolvem, tendo atenção especial em todos os detalhes. Ou seja, fui me familiarizando com a linguagem empregada – oral e corporal –, o que favoreceu minhas interpretações. Expressões faciais, gestual, comunicações não verbais fazem parte dessa linguagem, não apenas as palavras e seus significados.

Geertz (2008) apresenta que, para uma descrição densa, é necessário a identificação das estruturas significantes produzidas, percebidas e interpretadas por aqueles que a criam e a vivenciam, ou seja, o comportamento deles. “É através do fluxo do comportamento – e mais precisamente da ação social – que as formas

culturais encontram articulação” (GEERTZ, 2008, p. 12). Só assim o pesquisador identifica qual a importância dessas estruturas e o que está sendo transmitido com a sua ocorrência. Pois o “comportamento tem sempre um sentido, um significado que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado” (PESSÔA, 2012, p. 10). Para conseguir identificar tais comportamentos, não basta apenas que o pesquisador se faça presente, mas é necessária uma observação mais acurada, o que demanda tempo, já que é um trabalho lento, porém, intenso.

É preciso se despir de preconceitos culturais adquiridos, praticados e aguçados justamente nestes momentos, e por isto a necessidade de ter contato direto e por um período de tempo demorado, para que além de, aos poucos, poder despir os preconceitos, possibilitar a visibilidade de fatores culturais da cultura estudada que não seriam possíveis em períodos menos demorados (CORRÊA, 2012, p. 151).

Minhas anotações no diário de campo sobre o que observava em cada novena foram realizadas ao término do momento de oração ou em casa, tanto para não atrapalhar as cerimônias, como para não chamar uma atenção desnecessária. Busquei descrever não apenas os atos em si, mas como eram executados e como os devotos se comportavam ao participar, enfim, o que eu vi e ouvi. O registro corresponde à identificação e produção de conhecimentos sobre as práticas devocionais realizadas pelos devotos; equivale, portanto, a documentar o presente da manifestação com o objetivo de preservar essa memória. Geertz afirma que, ao anotar suas observações, o pesquisador “transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (GEERTZ, 2008, p. 14).

Além do embasamento metodológico advindo da Antropologia Cultural, agi dessa forma fundamentando-me no Decreto nº 3551 (BRASIL, 2000), que estabeleceu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial na esfera federal, no Decreto nº 5753/2006 (BRASIL, 2012), que ratificou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, na Resolução nº 1/2006 do IPHAN (BRASIL, 2012), que determinou os procedimentos a serem observados quando da instauração de processo administrativo de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, e na metodologia apresentada no Inventário Nacional de Referências Culturais (INSTITUTO, 2000).

Por mais que meu interesse não seja buscar esse grau de reconhecimento para a devoção estudada, a proposta de registro configura a criação de gravações, vídeos, fotografias, observações ou qualquer outra forma de documento e a produção de conhecimento sobre o bem cultural como uma maneira preliminar de preservação, para que a partir dessa ação possa ser definida a política de salvaguarda adequada (FREIRE, 2005). Nesse aspecto, minha tese auxilia na preservação das práticas devocionais realizadas pelos devotos da Casa do Divino, pois, pela primeira vez foram descritas, documentadas e analisadas. Compreendi que para “registrar implica em conhecer, [...], o passado e o presente da manifestação cultural e suas diferentes versões. Implica, ainda, em tornar essas informações amplamente acessíveis ao público” (FREIRE, 2005, p. 15).

O discreto contato inicial com os devotos, como exposto anteriormente, seria impraticável por muito tempo. Chegou então o momento de apresentar os objetivos da pesquisa e iniciar uma comunicação direcionada, com a realização de entrevistas semiestruturadas⁸, analisadas nos capítulos da tese (Apêndice C). As questões começaram a ser respondidas na novena do dia 15 de maio de 2017. No período de 13 de fevereiro até essa data, deixei de participar de apenas uma novena, ou seja, em praticamente todas as segundas-feiras desse recorte temporal, os devotos me viam cantando, rezando e partilhando das ações praticadas, facilitando o estabelecimento de relações de confiança e intimidade.

As informações coletadas com a realização das entrevistas semiestruturadas no período de 15 de maio a 04 de junho de 2017 nas novenas que antecederam a Festa do Divino, assim como no dia da Festa (Apêndice D), permitiram o levantamento de informações quantitativas e qualitativas, como: gênero, idade, naturalidade, cidade e bairro/vila em que mora na atualidade, o que/quem motivou/incentivou a frequentar a Casa do Divino, há quanto tempo conhece a Casa do Divino, há quanto tempo frequenta a Casa do Divino e/ou suas atividades religiosas.

O público que frequentou as novenas nesse recorte temporal variou entre trinta e setenta pessoas por momento de oração, sendo que alguns compareceram todos os dias, e outros participaram de apenas uma ou outra novena. Como a

⁸ Nas entrevistas semiestruturadas “o pesquisador organiza um conjunto de questões sobre o tema que está estudando, mas permite, e às vezes até incentiva, que o entrevistado fale livremente sobre assuntos que vão surgindo como desdobramentos do tema principal” (PÁDUA, 2004, p. 70).

quantidade de perguntas foi pequena, e as respostas não foram longas, todas as entrevistas ocorreram antes do início das novenas⁹ ou logo após o seu encerramento. Nesse período, realizei noventa e cinco entrevistas semiestruturadas. Já no dia da Festa do Divino, entrevistamos cento e quarenta participantes desde o início da festividade às 10h até logo após o término da novena às 16h30m. Para a realização desse conjunto de entrevistas contei com a participação de auxiliares de pesquisa (Apêndice D).

A Festa pode ser dividida em momentos: o que antecede a procissão, a procissão até a Catedral de Sant'Ana, a missa na Catedral, o almoço, a novena e as apresentações artísticas. Os dois momentos de maior presença de devotos foi o da procissão até a Catedral de Sant'Ana, que contou com aproximadamente trezentas pessoas, e o da novena, em que cento e vinte devotos participaram (diário de campo). Dessa forma, as cento e quarenta entrevistas semiestruturadas realizadas possibilitam uma amostragem do total de participantes da Festa.

Minayo (2017) afirma que, para trabalhos etnográficos, deve ocorrer uma variação de vinte a cinquenta participantes no levantamento de informações e que se tenha em mente que tanto o volume quanto a riqueza de dados são fundamentais, pois “volume é uma quantidade de dados; riqueza significa camadas intrincadas, detalhadas, nuançadas e mais. Podemos ter um grande volume sem ter grande riqueza; ao contrário, podemos ter uma grande riqueza retirada de poucos dados. O segredo é ter ambos” (FUSCH; NESS, 2015, p. 1411 apud MINAYO, 2017, pp. 6-7).

As entrevistas semiestruturadas realizadas nos dias das novenas e no dia da Festa do Divino são capazes de apresentar todas as possibilidades de informações sobre os devotos atuais da Casa do Divino? Provavelmente não, mas tenho certeza que consegui evidenciar a pluralidade de composição, de proveniência, de motivação, de presença e de tempo de participação daqueles que a frequentam.

Após a realização da Festa do Divino – que em 2017 ocorreu no dia 04 de junho – continuei participando das novenas, mas não todas as segundas-feiras. Optei por uma participação a cada quinze dias para manter o contato com os devotos, principalmente aqueles escolhidos para a entrevista semiestruturada

⁹ Muitos devotos começam a chegar na Casa do Divino para participar das novenas a partir das 13 horas, por esse motivo eu aproveitei a presença destes para entrevistá-los sem comprometer a dinâmica usual das novenas (diário de campo).

gravada, assim como para continuar a observação participante verificando a manutenção dos rituais, o índice de participação e a permanência e/ou rotatividade de devotos participantes.

As observações também ocorreram aos sábados pela manhã. Nesse dia e horário não acontecem novenas, mas a Casa do Divino abre suas portas para quem quiser entrar, assim como decorre durante a semana fora do horário da novena. Nesses momentos, a observação não foi participante, pois não ocorrem orações comunitárias em que eu poderia me inserir como uma participante. Era o tempo de o devoto agir de forma individual, da devoção particular, no máximo familiar, quando se realizam apresentações ao Divino, ou seja, bebês ou crianças conduzidas por seus pais e padrinhos para serem apresentados ao Divino. As análises dessas observações, assim como as das executadas durante as novenas serão apresentadas nos capítulos da tese.

Ao propor uma tese em que considero como central a vivência do homem (indivíduo e grupo) em um dado lugar, sua relação com o ambiente, suas percepções e interpretações do cotidiano vivenciado e herdado, justifico a escolha da abordagem fenomenológico-hermenêutica para sua análise. Dando voz a esses atores sociais e suas narrativas, amplio a interpretação das experiências religiosas observadas. Para tanto, ao escolher o método etnográfico para nortear o levantamento de parte das fontes utilizadas, optei também por fazer entrevistas semiestruturadas gravadas com alguns devotos selecionados após a realização das entrevistas semiestruturadas nas novenas ou identificados pela atual responsável pela Casa do Divino como encarregados de atividades que ocorrem fora da Casa do Divino. Também foram entrevistados o atual responsável pela Diocese de Ponta Grossa e membros de instâncias públicas municipais sobre diferentes aspectos relacionados a devoção e a preservação do bem cultural. A intenção era que os entrevistados apresentassem suas interpretações sobre o objeto de pesquisa para que eu buscasse nessas experiências significativas os elementos que evidenciam o significado da devoção ao Divino e sua relação com o imóvel Casa do Divino.

Por mais que desde 2015 eu tenha um contato próximo com as atividades religiosas desenvolvidas por membros da Casa do Divino – o que me permitiu o conhecimento de grande número de devotos –, não consegui chegar a um número aproximado de participantes dessas atividades na atualidade, o que possibilitaria definir um percentual de quantos entrevistar. Apesar disso, desde o início da

pesquisa, não tinha a intenção de entrevistar uma grande quantidade de devotos, mas escolher fiéis representativos, além do atual bispo diocesano e de membros de instâncias públicas municipais, para que esses não-devotos apresentassem também suas interpretações sobre a devoção e sobre a preservação da Casa do Divino.

De acordo com Minayo (2017), a escolha das pessoas que serão entrevistadas deve se pautar em critérios, por exemplo, na seleção daqueles “que detêm os atributos que o investigador pretende conhecer” (MINAYO, 2017, p. 3), ao mesmo tempo em que é necessário conhecer todos aqueles que interagem com os membros do grupo estudado, para que se possa “compreender o papel de cada um em suas interações, interconexões e influências mútuas” (MINAYO, 2017, p. 3). Por esse motivo, os critérios definidos para selecionar os devotos entrevistados relacionaram-se a tempo de devoção, morar em outra cidade, ser membro da família responsável pela Casa e participar de atividades religiosas criadas a partir da Casa do Divino, mas realizadas em outros bairros da cidade (Apêndice A). Já a definição do bispo diocesano e de dois representantes de instâncias públicas municipais justifica-se porque se compreende como fundamentais as ‘interações’, ‘interconexões’ e ‘influências mútuas’ de devotos da Casa do Divino com essas pessoas para que o imóvel tenha sido tombado, se mantenha preservado e para que a devoção continue viva, com sentido e significado para seus devotos.

Ter gravado as entrevistas de apenas treze pessoas de maneira alguma limitou minha análise, pois realizei essas entrevistas semiestruturadas gravadas sob perspectiva qualitativa, ou seja, “o mais importante não é o montante de informação, mas a sua fidedignidade e qualidade e, mais ainda, como a partir delas construímos nossas análises” (PEREIRA, 2014, p. 163).

Para a análise das entrevistas semiestruturadas, de documentos manuscritos e impressos¹⁰, assim como do acervo fotográfico da Casa do Divino, optei por realizar Análise de Discurso, compreendo-a como o processo que

[...] tem a pretensão de interrogar os sentidos estabelecidos em diversas formas de produção, que podem ser verbais e não verbais, bastando que sua materialidade produza sentidos para interpretação: podem ser entrecruzadas com séries textuais (orais ou escritas) ou imagens (fotografias) ou linguagem corporal (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p. 680).

¹⁰ Detalhados nas Fontes.

Portanto, a Análise de Discurso trabalha com os efeitos de sentido e não com o conteúdo do documento pesquisado. De acordo com Caregnato e Mutti (2006), o sentido não é imanente à palavra porque é um elemento simbólico, por isso o pesquisador deve buscar os sentidos existentes através da interpretação, tendo consciência que todo discurso é marcado pelo contexto histórico e espacial em que foi produzido. Por esse motivo, as 'interpretações' que fiz são uma (re)leitura do que já foi dito/escrito/fotografado.

Como apresentado, o acervo fotográfico da Casa do Divino também foi utilizado como fonte de pesquisa. A maior parte dele se encontra sob a guarda da Casa da Memória Paraná¹¹ e foi formado a partir de doações feitas pelos devotos que visitaram o lugar de devoção ou que enviaram suas fotos por intermédio de outras pessoas. É composto por fotografias da década de 1880 até o início dos anos 2000. As fotos atuais ainda se encontram na Casa do Divino.

Atualmente muito se discute sobre a produção, os significados e os usos sociais da fotografia. Autores como Kossoy (2001), Burke (2005), Cardoso e Mauad (1997), Borges (2005), entre outros, desenvolvem estudos diversos analisando a fotografia como uma forma narrativa. De acordo com esses autores, as fotos devem ser compreendidas como uma construção social, retratando costumes do período em que foram produzidas. Portanto, possuidoras de um discurso imagético passível de ser analisado.

Ao mesmo tempo em que a imagem fotográfica representa a “perpetuação de um momento, em outras palavras, da memória: memória do indivíduo, da comunidade, dos costumes, do fato social, da paisagem urbana, da natureza” (KOSSOY, 2001, p. 161), ela também é um ato simbólico que apresenta registros e traços de quem a produziu e consumiu (BURKE, 2005). Por essas perspectivas – perpetuação do momento e ato simbólico – é que 657 fotografias do acervo da Casa do Divino foram selecionadas e digitalizadas para a pesquisa. Os critérios para a seleção foram: autoria identificada, anotações de proveniência do devoto, anotações diversas feitas pelo devoto e conteúdo imagético¹². Os dois últimos critérios me possibilitaram interpretar as fotografias para compreender a devoção ao Divino como forma simbólica (religião) de conformação de mundo por parte dos devotos.

¹¹ A Casa da Memória Paraná é um centro de documentação sobre a história local pertencente à Fundação Municipal de Cultura.

¹² O detalhamento dos conteúdos encontrados será apresentado no Capítulo 3.

Assim, por esse caminho teórico e metodológico, escrevi a presente tese, procurando compreender a Casa do Divino como patrimônio cultural para além de seu reconhecimento pelo órgão público municipal, ou seja, como bem cultural com sentido e significativo para seus devotos, a partir do imbricamento de sua história, das práticas devocionais instituídas e das relações sociais estabelecidas, pois defendo que é a estrutura do pensamento religioso dos devotos que a conforma dessa maneira. Buscando elementos que oportunizem o reconhecimento da Casa do Divino por esse viés, é que a tese foi estruturada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo é apresentado o conceito de patrimônio cultural a partir da perspectiva da inter-relação com o processo de identificação e com o conceito de memória. Isto significa que o bem cultural representa a memória de determinado grupo, mas a significação desse bem como patrimônio do indivíduo/comunidade se efetiva com a identificação dos participantes dessa comunidade com tal processo cultural. Alguns casos chegaram a ser reconhecidos também pelo poder público por intermédio de legislações específicas de preservação em diferentes escalas, como o que ocorreu com o tombamento no âmbito municipal da Casa do Divino. Por este motivo, o processo de tombamento do imóvel é analisado e problematizado nesse capítulo, pois apresenta parte da história da edificação, assim como a explicação – pelo corpo técnico da Fundação Municipal de Cultura e do COMPAC – sobre os elementos que justificaram a preservação da materialidade desse patrimônio cultural.

No entanto, para compreender a Casa do Divino como patrimônio cultural que extrapola a materialidade já preservada do imóvel, o segundo capítulo apresenta o elemento fundante, isto é, o que a significa perante aqueles que a frequentaram e a frequentam atualmente – a devoção à imagem do Divino encontrada em 1882. Como é uma devoção popular leiga, não possui uma trajetória intimamente ligada à igreja católica e comum em todos os países onde já foi identificada, mas apesar disso possui características específicas que a distingue de outras devoções. A existência de devotos do Divino em Ponta Grossa remonta à segunda metade do século XIX, praticamente no mesmo contexto temporal em que foi encontrada a imagem do Divino que originou a devoção estudada. O capítulo também apresenta a participação das diferentes responsáveis pelas ações religiosas desenvolvidas no lugar e como paulatinamente o imóvel passou a ser (re)conhecido como Casa do Divino.

Para compreendê-la como patrimônio cultural que interliga sua materialidade (imóvel e imagem do Divino) com os elementos que lhe dão sentido (devoção ao Divino), o terceiro capítulo apresenta as práticas devocionais instituídas com o passar dos anos no lugar Casa do Divino, assim como as realizadas em outros espaços, mas vinculadas às atividades religiosas da instituição. Para tanto, a explicação do que se entende por espaço de devoção se fez fundamental, pois apresenta as distinções entre as ações específicas que somente ocorrem no principal lugar de devoção – o imóvel Casa do Divino – e todas as outras que possibilitam compreender a significação da devoção para seus devotos.

Para encerrar a tese o quarto capítulo apresenta a rede social estabelecida entre os devotos da Casa do Divino como forma de preservar a devoção, mas também como mecanismo de divulgação e ampliação do quadro de devotos. Este capítulo completa a circularidade proposta no início da Introdução, ou seja, parte-se do entendimento de que a Casa do Divino é um bem cultural tombado pelo município de Ponta Grossa, no entanto esse bem cultural é muito mais que a materialidade da edificação, pois sua base encontra-se na imaterialidade da devoção, que é a forma simbólica de conformação de mundo por parte dos devotos. A partir da devoção, os frequentadores da Casa do Divino vivenciam práticas devocionais, que são nessa pesquisa reconhecidas como práticas patrimoniais, pois são realizadas, transmitidas, compartilhadas, mantidas, modificadas, legadas como herança, visto que os devotos se identificam com os valores pregados. O compartilhamento da devoção e das práticas devocionais se efetiva pelas relações sociais estabelecidas, que, com o passar dos anos, estrutura uma rede social com objetivos e valores comuns, padrões de relacionamento entre seus participantes, interações presentes e herdadas.

Mesmo desenvolvendo atividades religiosas leigas, a Casa do Divino é uma instituição católica e faz parte da Diocese de Ponta Grossa; porém, por muitos anos, seguiu como se fosse invisível para a hierarquia eclesial católica local. Somente com a chegada do atual bispo diocesano, D. Sérgio Artur Braschi em 2003, que contatos entre membros das duas instituições começaram a ocorrer. Observa-se que essas relações interligam duas redes sociais distintas, conforme suas necessidades e interesses. Analisando pela perspectiva da Casa do Divino, tais interações são fundamentais para que a devoção seja reconhecida como movimento religioso diocesano, sendo incentivada a ampliar as atividades e o conjunto de devotos.

Por meio de outras interligações fecha-se a circularidade, ou seja, o contato entre membros da Casa do Divino com representantes de instituições públicas municipais possibilitou o reconhecimento, por parte do poder público municipal, da existência de atividades religiosas centenárias sendo realizadas numa edificação do século XIX. Esse conhecimento viabilizou o tombamento do imóvel e a possibilidade de preservação da devoção naquele lugar.

CAPÍTULO 1 O RECONHECIMENTO DE UM PATRIMÔNIO CULTURAL

O que configura um bem como patrimônio cultural de uma comunidade? Para iniciar esta análise, é possível partir de uma definição ampla de patrimônio dada por Canani: “o patrimônio pode ser entendido como um conjunto de bens, materiais ou não, direitos, ações, posses e tudo o mais que pertença a uma pessoa e seja suscetível de apreciação” (2005, p. 164). Avançando um pouco no que a autora acima apresenta, a atual pesquisa compreende que o patrimônio pode ser um bem coletivo e não apenas do indivíduo.

Etimologicamente, patrimônio relaciona-se com herança, isto é, “algo a ser deixado ou transmitido para as futuras gerações” (CANANI, 2005, p. 165). Sendo assim, essa herança/patrimônio é um legado, que pode ser tanto individual como da coletividade.

Ao se promover o diálogo entre herança e patrimônio, dá até para ampliar o entendimento, ou seja, esse ‘algo a ser deixado ou transmitido’ pode ser tanto um bem palpável (uma casa, por ex.) quanto não palpável (uma crença, por ex.). Portanto, todo patrimônio pressupõe a continuidade (material) e a transmissão (imaterial) de um valor. Esse valor pode ser econômico, religioso, político, artístico, entre tantos possíveis, ou seja, com significado para quem o possui e utiliza. Inclusive esse valor não precisa ser único e excludente significando que um bem pode ter, por exemplo, valor religioso e artístico ao mesmo tempo.

Dessa forma, o patrimônio transmitido como herança para gerações futuras é compreendido como a posse de um bem individual ou a posse de um bem coletivo, deixado entre pessoas com laços de parentesco como entre pessoas que não possuam nenhum vínculo familiar, visto que a continuidade e a transmissão de valor operam não apenas entre pessoas que possuam ligações familiares, mas entre aquelas que de alguma forma convivem e comungam dos mesmos valores, portanto, que se identificam. Adentra-se agora à capacidade que determinados bens possuem: a de pertencerem a uma coletividade e de a representarem. Esses bens coletivos são os patrimônios

culturais de um grupo, de uma comunidade, de toda a sociedade – em todas as escalas.¹³

Por essa perspectiva, os patrimônios culturais são aqueles bens culturais criados e compartilhados pela sociedade – aqui compreendida tanto como um grupo social como sua totalidade –, sendo que, em alguns casos, chegam a receber o reconhecimento público oficial da importância de sua preservação. No entanto, a história desse reconhecimento público oficial não seguiu um modelo único, posto que sua trajetória é marcada por transformações conceituais inerentes ao processo histórico e social. Assim, de um discurso patrimonial que inicialmente se referia exclusivamente aos grandes monumentos arquitetônicos do passado, expressivos de fatos importantes de um povo ou nação, mas que representavam essencialmente as elites, avançou-se para a concepção de patrimônio como conjunto dos bens culturais que incorporou as dimensões testemunhais do cotidiano, referentes às diferentes identidades componentes da sociedade estudada, expressa em diversos suportes, não necessariamente apenas nos arquitetônicos.

Atualmente, se evita compreender o patrimônio cultural reconhecido por um município, estado ou país como capaz de representar apenas uma pequena parcela da sociedade, muitas vezes associado à materialidade das elites, mas sim como um instrumento social representativo para demonstrar toda a riqueza dessa mesma sociedade a partir da proteção de elementos culturais de diversos segmentos que a compõem, sejam eles materiais ou imateriais. “Ou seja: a oralidade, os conhecimentos tradicionais, os saberes, os sistemas de valores e as manifestações artísticas se tornaram expressões fundamentais na identificação cultural dos povos” (INSTITUTO, 2006, p. 17), dando voz a múltiplas comunidades e garantindo o direito

¹³ Não é interesse desta pesquisa apresentar novamente toda a trajetória da formação e reestruturações da noção de patrimônio até a contemporaneidade com o conceito de patrimônio cultural, inclusive a legislação no Brasil, visto que esta é uma discussão já posta e reconhecida no meio acadêmico. No entanto, é interesse destacar aspectos que são fundamentais para o reconhecimento de um patrimônio cultural e para a compreensão do objeto pesquisado como patrimônio cultural: a história do bem, significados, práticas, manutenções e modificações. Para saber mais sobre o conceito de patrimônio e sobre legislação brasileira específica, ler: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006. FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009. FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRI, Sandra C. A. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. KERSTEN, Márcia. **Os rituais do tombamento e a escrita da história**. Curitiba: UFPR, 2000.

constitucional da “memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p.112).

Isso significa que, para além do reconhecimento público oficial, bens de valor regional ou local, de comunidades como as dos indígenas, de afrodescendentes ou representativos das mulheres, de grupos imigrantes ou religiosos passaram também a ser defendidos como bens patrimoniais por seus próprios criadores e participantes (FUNARI; PELEGRINI, 2009). A diversidade cultural humana agora é considerada internacionalmente como valor universal a ser promovido (UNESCO, 2005).

É o que Cassirer (1994) defende quando apresenta a proposta do estudo da cultura a partir da unidade na diversidade, ou seja, as formas simbólicas por ele estabelecidas são a unidade (base) em um mundo cultural múltiplo, diversificado. Por essa perspectiva, a ocorrência da categoria patrimônio cultural em diferentes processos culturais existentes representa a unidade (base), já os valores culturais reconhecidos como patrimônios para cada comunidade em específico significam a diversidade da experiência cultural humana.

Não conceituando, mas explicando sua composição, Demczuk (2011) afirma que o patrimônio cultural representa a memória de uma sociedade, composta por bens com valor relevante para esta mesma comunidade. Indo além em sua análise, apresenta que as características econômicas, religiosas, étnicas, históricas, geográficas, políticas, culturais, simbólicas e até mesmo naturais de um patrimônio servem como referenciais do passado fazendo com que sua preservação e valorização sejam de interesse para a sociedade atual, pois a apresenta em sua diversidade. Demczuk (2011) destaca que representatividade, reconhecimento e valorização são elementos essenciais para se refletir sobre um bem considerado patrimônio cultural, visto que ele “transcende as barreiras do tempo e do gosto” (CHOAY, 2006, p. 98).

Pensar em que aspecto cada comunidade contemporânea se diferencia das outras permite contextualizar o patrimônio de cada uma em seus processos sociais/culturais, ou seja, “como dinâmicas dramatizações da experiência coletiva, sobre a qual cada grupo social manifesta o que deseja situar como perene e eterno” (DAMATTA, 1997, p. 31). Independentemente se essa ‘experiência coletiva’ é a construção de uma rica igreja católica ou a realização de um bailado de caiçaras comemorando a pesca farta, o que se classifica como bem patrimonial na atualidade

deve sempre levar em consideração a autonomia que cada comunidade possui para instituir o que tem valor para si, o que a representa e com o que os seus membros se identificam. “A autonomia é um princípio ético e político, [...], que propicia uma base de respeito ao direito de cada coletividade de estabelecer, segundo as particularidades de sua cultura, o [seu] conteúdo concreto (sempre mutável)” (SOUZA, 1996, pp. 09-10).

No entanto, é preciso ponderar que “as culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais” (CUCHE, 1999, p. 143). Sendo assim, o que se compreende hoje como bem patrimonial deve levar em consideração que é a produção histórica inserida num contexto de relações desiguais entre grupos socioculturais distintos, representando o convívio de diferentes grupos com “modos de pensar e de agir característicos, partilhando a cultura global da [mesma] sociedade” (CUCHE, 1999, p. 101). Segundo o autor, estas distinções na maneira de ‘pensar e agir’ de diferentes grupos formadores da mesma sociedade não a enfraquecem, muito pelo contrário, a renovam a partir da dinâmica da diferenciação.

Hall afirma que os processos culturais “são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural” (HALL, 2008, p. 325). O que, no caso do estudo dos diferentes bens culturais considerados como patrimônio cultural, significa que o grupo mais forte (social, econômica, política ou religiosamente falando) nem sempre consegue impor seu processo cultural ao mais fraco. Ao mesmo tempo, em que é muito pouco provável que todos os membros de uma mesma comunidade se identifiquem com todos os bens classificados como patrimoniais para esse grupamento.

Para Cuche, as relações sociais/culturais não são “inteiramente dependentes, nem inteiramente autônomas, nem pura imitação, nem pura criação [...] [porque] toda cultura particular é uma reunião de elementos originais e de elementos importados, de invenções próprias e de empréstimos” (CUCHE, 1999, p. 149), que se revelam a partir, portanto, de produções culturais preexistentes.

Nessa linha de discussão, Possamai afirma que a preservação do “patrimônio cultural é garantia da sobrevivência social dos povos, porque é testemunho de sua vida” (POSSAMAI, 2008, p. 207). Já Funari e Pelegrini defendem que o patrimônio estimula “os povos a salvaguardar sua soberania e independência

e, por conseguinte, reafirma sua identidade cultural” (FUNARI, PELEGRINI, 2009, p. 36).

Partindo do entendimento de que o patrimônio é um produto cultural criado coletivamente e que adquire significados/reconhecimento no processo de sua formação/manutenção/transformação, ou seja, com as experiências cotidianas de grupos humanos, a identificação desses grupos com o que é classificado como seu patrimônio é que dá forma e estrutura para que esse bem seja reconhecido como um patrimônio cultural.

1.1 Patrimônio cultural e identificação

Como visto anteriormente, a identificação da pessoa, assim como do grupo social, com processos culturais existentes significa o reconhecimento desse bem cultural como seu patrimônio. No entanto, o que deve ser destacado é que esse processo ocorre a partir da ação, do ato de escolher e assumir, assim como de pertencer/vivenciar/modificar determinado contexto. Castells (1999) define identidade como a fonte de significados para o homem/grupo/sociedade que a constitui, atuando mutuamente como em um processo de retroalimentação, passível de reorganização em função de tendências e de modificações do tempo/espço vivenciado.

Já Hall defende que a “identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos” (HALL, 2008, p. 409), mas também pondera, “não quero dizer apenas que elas são pessoais; elas são, mas são também institucionais” (HALL, 2008, p. 390). Pelas concepções defendidas por Castells (1999) e Hall (2008), é possível compreender as diferentes identidades coexistentes alicerçadas na perspectiva da inter-relação do indivíduo, com o pertencimento em um grupo e a participação destas instituições socioculturais na identificação individual. Tal inter-relação significa o homem, ao mesmo tempo em que dá sentido às suas ações.

Como em um processo dialógico, “os monumentos do passado são necessários à vida do presente; não são nem ornamento aleatório, nem arcaísmo, nem meros portadores de saber e de prazer, mas parte do cotidiano” (CHOAY, 2006, p. 139). Por esse entendimento, os bens patrimoniais possuem essa funcionalidade, ou seja, dão sentido e significado ao que é vivenciado cotidianamente, pois quem o cria e vive se identifica com ele, mantendo-o em uso.

Dessa forma, o caráter simbólico de um patrimônio é reconhecido como um elemento de identificação.

No entanto, é interessante ponderar que esses ‘monumentos do passado’ (patrimônios), não apenas materiais mas também imateriais, são passíveis de transformações de significações, já que a identidade é um processo de reconhecimento e de pertença, portanto posicional e não uma carga genética fixada com o nascimento. “A identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (SOVIK, 2008, p. 15). O bem cultural torna-se patrimônio de uma comunidade não apenas porque as pessoas nasceram nessa comunidade, mas porque sentem que esse bem lhes pertence, porque se identificam com o que é vivenciado, praticado.

A que identidade os autores se referem? Em um mundo globalizado, no qual as sociedades possuem um elevado grau de intercomunicação, muito se fala em contextos multiétnicos, multirreligiosos, multiculturais e heterogêneos como característica das sociedades contemporâneas, o que pode provocar o entendimento equivocado de uma relativa uniformidade cultural ou “homogeneização cultural” (HALL, 2011, p. 76). Analisando esse mundo, Hall afirma que essa uniformização não ocorre porque “as identidades nacionais e outras identidades ‘locais’ ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização” (HALL, 2011, p. 69), permitindo a sua manutenção a partir da diferenciação.

Tal perspectiva “produz uma visão de mundo composta por muitas diferenças ‘locais’” (HALL, 2008, p. 57), o que nesta pesquisa se compreende como os diferentes patrimônios culturais de distintas comunidades. Já a manutenção desse patrimônio com o decorrer dos anos reforça os elementos identitários que fazem com que determinado grupo se diferencie dos demais, visto que sua ênfase se dá nas relações sociais (imaterial) e não necessariamente nos objetos em si (material). Pensado dessa forma, pode-se afirmar que o patrimônio é muito mais um processo cultural de figuração simbólica em constante negociação do que um produto cultural estático e cristalizado.

Em função desses pressupostos surgem alguns questionamentos: com quais elementos presentes em sua comunidade o indivíduo se reconhece, se identifica e, portanto, que elementos lhe significam algo a ponto de serem chamados de seu patrimônio cultural, entendido como um bem coletivo passível de ser legado como herança? Que elementos são esses que se encontram enraizados nas

experiências vivenciadas e compartilhadas? Que elementos são reconhecidos não como uma doutrina distante, mas como “repertórios de significados” (HALL, 2008, p. 70), que dão sentido a sua vida sem, no entanto, congelá-la? Partindo da perspectiva defendida por Cassirer (1994), é o ser humano que cria e recebe essa herança mantendo-a viva nas suas práticas cotidianas, transmitindo para outros ou a esquecendo, deixando de praticá-la porque ela perdeu o seu valor.

Dessa forma, “a identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social [...] permite que um indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente” (CUCHE, 1999, p. 177). Essas vinculações são aqui compreendidas como o papel social que o patrimônio cultural possui no processo contínuo de formação e mudança de diferentes identidades culturais. Quer dizer, refere-se a elementos culturais com os quais os membros de uma comunidade se identificam e são identificados pelos outros que não são desse grupo baseados no seu domínio, pois esses elementos possuem um significado próprio somente para seus usuários, ou seja, para aqueles que o classificam como seu patrimônio.

A ação de se criar/vivenciar/modificar um patrimônio estabelece uma continuidade temporal, conferindo existência física e espacial a uma determinada história vivenciada, que nunca é única, pois parte de ‘relações sociais que são sempre relações desiguais’ e, portanto, são múltiplas histórias vivenciadas. Não existe uma cultura comum que permita ver e valorizar apenas uma única forma de construção histórica e de percepção do espaço. O que existem “são as vivências e experiências pessoais que conferem valor e qualidade às formas urbanas visíveis” (SERPA, 2005, p.227), isto é, aos seus patrimônios, permitindo assim, uma diversidade cultural considerável e a possibilidade de um reconhecimento patrimonial múltiplo.

É interessante ressaltar que esta discussão não analisa apenas os bens patrimoniais produzidos e vivenciados de forma ampla por qualquer grupo, mas também os tombados ou registrados legalmente, pois “a identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identidade acompanha a diferenciação” (CUCHE, 1999, p. 183). Tal linha de raciocínio permite discutir que a categoria patrimônio pode ser compreendida com esse potencial dialético, visto que, por mais que a memória do grupo mais forte (social, econômica, política ou religiosamente) se torne

preponderante na sociedade, ela assume tal posição porque se opõe a outras memórias também existentes, também vivenciadas, compartilhadas, herdadas e que pela perspectiva contemporânea, igualmente passíveis de serem reconhecidas como patrimônios culturais.

1.2 Patrimônio cultural e memória

Tal qual o conceito de patrimônio cultural, o conceito de memória parte sempre de um reconhecimento feito no presente com “um retorno em direção ao passado” (CANDAU, 2016, p. 59). O olhar sobre essas experiências modifica-se e rearticula-se de acordo com o que é vivenciado no presente e/ou com as relações sociais estabelecidas nos diferentes grupos por onde se circula.

Por isso mesmo compromete toda a pessoa em sua percepção do mundo. Através da memória o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido (CANDAU, 2016, p. 61)

O vivenciado no passado se inscreve e se vincula ao presente, dando-lhe sentido por meio da memória. Isso não quer dizer que seja um processo linear, obrigatoriamente sequencial, uma vez que o homem possui a capacidade de desenvolver estratégias autônomas de seleção de momentos representativos (lembranças) acionadas conforme o significado que possuam para o instante presente. É a capacidade humana de lembrar que ocorre de forma indissociável e concomitante à de esquecer.

Pollak define a memória como “um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p. 201). Em sua análise, tanto a memória individual quanto a coletiva podem ser estudadas segundo três concepções: a vivida pessoalmente ou pelo grupo, a vivida por tabela e a que não se situa dentro do espaço-tempo de vida de uma pessoa ou de um grupo. A primeira e a terceira concepções servem de base para se problematizar a categoria patrimônio cultural quando se estuda o seu reconhecimento e a sua manutenção pelo indivíduo ou coletivamente por uma comunidade.

A pessoa, quando se relaciona individualmente com o bem patrimonial,

reconhece-o e identifica-se com ele enquanto tal. Por esta ação o mantém na condição de uma prática sociocultural viva e, assim, acessa e constrói a própria memória dessa relação, ou seja, a memória acionada e vivenciada pessoalmente. Ao mesmo tempo em que, ao pertencer a um determinado grupo que reconhece, se identifica e valida esse mesmo bem como seu patrimônio comungando dessa memória, que é mobilizada e vivenciada coletivamente. Pinto sintetiza esse processo afirmando que “a memória é dotada de uma flexibilidade que permite a combinação entre indivíduo e coletivo: sempre pessoal e sempre apoiada em referenciais coletivos” (PINTO, 1998, p. 207).

Já a memória que não se situa no espaço-tempo de vida de uma pessoa ou de um grupo remete à ideia da herança. “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (POLLAK, 1992, p. 201). Essa ‘memória quase herdada’ é componente do processo de identificação que a pessoa ou o grupo desenvolvem ao manter vivo um patrimônio cultural existente por certo período de tempo em um dado espaço, porque alimenta o sentimento de continuidade e de participação, fundamentais tanto para a existência de qualquer bem patrimonial, quanto para a identidade individual e a da comunidade.

Por mais que Candau (2016) não trabalhe com a perspectiva de uma memória quase herdada, ele defende que a pessoa evoca ou reconhece com mais facilidade acontecimentos passados se eles se integram à sua vida, não necessariamente fatos/ações vivenciados por aquele que lembra, mas que possuem uma especificidade individual forte. Quando a pessoa se identifica com o bem patrimonial de sua família ou de sua comunidade, praticando-o, significa que ela toma para si uma dada memória já existente e transmitida, só que baseada em um tempo privado, ou seja, a partir de algo/alguém que atuou diretamente em sua vida.

Com a estruturação dessa memória individual – intimamente ligada à memória do grupo – a pessoa reconhece como seus os valores representativos do patrimônio cultural da comunidade de que faz parte. Portanto, a identificação pessoal é elemento fundamental para que a prática cultural do grupo seja reconhecida e vivenciada pelo indivíduo como patrimônio cultural. Candau também destaca que, ao se transmitir uma memória, não se inviabiliza o “complexo jogo da reprodução e da invenção, da restituição e da reconstrução, da fidelidade e da traição, da lembrança

e do esquecimento”. (CANDAU, 2016, p. 106).

Analisando o que o autor escreveu sob a perspectiva do patrimônio cultural, compreende-se o bem patrimonial como uma prática viva, ou seja, mesmo que seja transmitido para gerações futuras, não se mantém congelado, fechado em si mesmo, pois para ser praticado as modificações/atualizações são fundamentais, desde que não comprometam os elementos centrais de identificação. Sendo assim, esta pesquisa compreende que a memória herdada não é uma “transusão memorial” (CANDAU, 2016, p. 106), mas uma trajetória dialógica entre gerações, condição de todo procedimento vivo.

A tradição sobrevive somente com renovação, o que Candau (2016) nomina de rememoração ativa. Para o autor, ao legar heranças culturais, a própria comunidade desenvolve um processo de “triagem, compartilhamento, eliminação e perda” (CANDAU, 2016, p. 115). Dialogando tal perspectiva com o entendimento de Cassirer sobre a apreensão da realidade, o filósofo defende que o homem “participa ativamente da produção e da mudança das formas da vida social” (CASSIRER, 1994, p. 349), ou seja, o que lhe tem significado é mantido – seu patrimônio cultural –, o que é eliminado ou perdido deixou de ter significado para esse homem e, portanto, não se enquadra mais na categoria de prática cultural viva.

Para aprofundar a discussão, é interessante trazer o posicionamento de Halbwachs (1990), que escreveu sobre a relação da memória coletiva de um grupo em especial com o espaço por ele ocupado. Essa relação permite fazer um paralelo e entender como a memória herdada se materializa e mantém um vínculo com o lugar, articulando os marcos materiais existentes em um espaço com o cotidiano vivenciado nesse mesmo espaço.

O lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável (HALBWACHS, 1990, p. 133)

A ‘marca do grupo’ no lugar é aqui interpretada como as transformações realizadas por esse grupo em um dado espaço, portanto, marcas materiais. Mas, quando o autor explica que esse espaço também é ‘a reunião de todos os termos’, compreende-se que ele se refere não apenas às materialidades existentes e sim a

tudo o que a comunidade concebe para transformar esse lugar e torná-lo seu. O que significa que todas as formas de conhecimento, valores e sentidos criados são o ‘aspecto’ e o ‘detalhe’ desse espaço. A somatória desses elementos faz com que os membros desse grupo se identifiquem com o espaço porque lhes tem sentido, constituindo uma memória afetiva e coletiva passível de se fixar espacialmente e ser deixada de herança para gerações futuras.

A proposta de compreender como a relação da memória herdada de um grupo com o lugar por ele ocupado pode ser reconhecida como seu patrimônio é uma das vertentes contemporâneas das discussões sobre a valorização e preservação do patrimônio cultural. O que se vê em alguns casos é que essa memória herdada passa a ser reconhecida como fundamental para a estabilidade e manutenção da cultura material e imaterial de uma comunidade, ao ponto de a sua proteção e preservação ser regulamentada pelo poder público. É o caso de bens patrimoniais no Brasil que passaram pelo processo de tombamento, quando materiais, ou de registro, quando imateriais¹⁴.

1.3 A criação de legislação para a preservação do patrimônio cultural em Ponta Grossa

Estudando a participação do poder público na manutenção de determinadas memórias herdadas na forma de culturas materiais e imateriais representativas para a população e que resultaram na criação de mecanismos legais para sua proteção e preservação, verifica-se que, por mais que no Brasil a primeira legislação federal preocupada com a preservação (tombamento) do seu patrimônio material remeta à década de 1930 e no Paraná à

¹⁴ Para nortear a regulamentação da preservação de bens patrimoniais materiais no Brasil ler o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf Acesso em 21.jul.2017. A partir desse decreto-lei federal os estados e municípios brasileiros escreveram suas próprias leis referentes à preservação de seus patrimônios. Já o Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial na esfera federal e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, servindo também de base para as legislações e ações específicas no âmbito estadual e municipal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm Acesso em 26.out.2016.

década de 1950¹⁵, em Ponta Grossa somente no final da década de 1990 é que o poder público municipal criou legislação própria. A lei municipal reconhecia a existência na cidade de bens materiais importantes de serem mantidos e preocupava-se com a sua preservação, dotando-a de um instrumento legal para se efetivar.

Desde o Código de Posturas do Município de 1939 até o Plano Diretor de 1992, se encontram artigos que acusam a existência de edificações e monumentos de valor histórico para a cidade (HADDAD NETO; FERREIRA, 2000). No entanto, somente com a Lei nº 6183¹⁶, de 23 de junho de 1999, é que foi criado o Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (COMPAC), vinculado à Secretaria Municipal de Administração e Negócios Jurídicos, e também o instrumento legal necessário para o tombamento dos bens classificados como relevantes para a cidade pela Divisão de Patrimônio Cultural e aprovados pelos membros do COMPAC.

A lei original foi pouco modificada com a aprovação da Lei nº 6788¹⁷, de 21 de setembro de 2001, assim como com a aprovação da Lei nº 7669¹⁸, de 06 de julho de 2004. É importante destacar que nenhuma dessas leis mencionava bens classificados como patrimônios imateriais, por mais que o Decreto nº 3551 já tivesse sido aprovado no âmbito federal, criando um modelo de instrumento legal e de ações necessárias para esse fim.

Para o estudo da legislação municipal e do trâmite de tombamento de bens materiais em Ponta Grossa, a presente pesquisa recorreu não apenas à análise das leis, processos de tombamento e bibliografia existente, optou também por ouvir participantes do processo. De acordo com Pilatti (2017), a legislação municipal

¹⁵ A primeira legislação paranaense que se remete à preservação do patrimônio cultural do Estado é a Lei Estadual nº 38, de 31/10/1935, que instituiu o Conselho Superior de Defesa do Patrimônio Cultural do Paraná. Disponível em http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Dcretos/LEI38.pdf Acesso em 22.jul.2017. Em 15/10/1948 com a Lei Estadual nº 112 foi criada na Secretaria de Educação e Cultura a Divisão do Patrimônio Histórico Artístico e Cultural do Paraná. Disponível em http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Dcretos/LEI112.pdf Acesso em 22.jul.2017. No entanto, somente com a Lei Estadual nº 1211, de 16/09/1953, é que bens históricos, artísticos ou naturais significativos para o interesse público da população paranaense passaram a contar com uma lei em que o tombamento foi regulamentado. Disponível em http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Dcretos/LEI1211.pdf Acesso em 22.jul.2017.

¹⁶ Disponível em <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/1999/618/6183/lei-ordinaria-n-6183-1999> Acesso em 22.jul.2017.

¹⁷ Disponível em <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/2001/678/6788/lei-ordinaria-n-6788-2001-dispoe-sobre-a-inclusao-do-instituto-de-pesquisa-e-planejamento-urbano-de-ponta-grossa-iplan-nos-conselhos-municipais-que-menciona> Acesso em 22.jul.2017.

¹⁸ Disponível em <https://camara-municipal-da-ponta-grossa.jusbrasil.com.br/legislacao/409239/lei-7669-04> Acesso em 22.jul.2017.

previa a preservação de bens a partir de motivações materiais e imateriais, ou seja, um imóvel poderia ser tombado por suas características arquitetônicas ou também pelo que ele significava para a população. No entanto, não foi regulamentado o registro e formas de proteção para os patrimônios imateriais. Segundo a entrevistada, o COMPAC “optou também por não trabalhar com o imaterial porque precisava de toda essa regulamentação e definir o que é patrimônio imaterial, [o] que é difícil”¹⁹ (PILATTI, 2017).

No entanto, com a Lei nº 8431²⁰, de 29 de dezembro de 2005, modificações profundas²¹ se efetivaram na legislação original. Apesar da realidade não muito favorável à proteção e preservação com amparo legal do patrimônio cultural em Ponta Grossa, não significa que inexistam bens tombados ou inventariados, isto é, em estudo para tombamento futuro pelo

¹⁹ O Decreto nº 3551 não define o que o governo federal compreendia na época como patrimônio imaterial. Somente com a Resolução nº 1, de 03/08/2006, que o presidente do IPHAN oficializa esse entendimento: “Considerando que se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social; [...], significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado” (BRASIL, 2012, p. 55). Tal conceito baseou-se na definição apresentada pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, aprovada em 17 de outubro de 2003 e ratificada pelo Governo Federal em 15 de fevereiro de 2006, tornando-se o Decreto nº 5753, de 12 de abril de 2006. Para saber mais sobre os documentos ler: Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf> Acesso em: 12.fev.2018. BRASIL. SENADO Federal. Patrimônio imaterial: disposições constitucionais, normas correlatas, bens imateriais registrados. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012, 85 p. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496320/000934175.pdf> Acesso em: 13.fev.2018.

²⁰ Disponível em <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/2005/843/8431/lei-ordinaria-n-8431-2005-dispoe-sobre-os-instrumentos-de-protecao-ao-patrimonio-cultural-do-municipio-de-ponta-grossa> Acesso em 22.jul.2017.

²¹ A primeira das modificações diz respeito à vinculação do COMPAC com a estrutura pública municipal, ou seja, a partir de então o conselho integraria a Fundação Municipal de Cultura. Ocorreu um aumento de dezesseis para vinte e um membros, o que não necessariamente pode ser interpretado como favorável à preservação do patrimônio local, pois ao invés de ampliar a participação de segmentos distintos da sociedade local, aumentou o número de representantes do setor imobiliário mais interessados na valorização capitalista dos terrenos do que na preservação de identidades coletivas significativas para Ponta Grossa. Diminuíram as cadeiras de representantes da Universidade Estadual de Ponta Grossa e da Associação de Engenheiros e Arquitetos de Ponta Grossa, categorias que estudam a cidade a partir de seus aspectos históricos, geográficos, arquitetônicos e de planejamento urbano. Retirou do COMPAC a decisão final sobre o tombamento de bens, que a partir de então deve ser também aprovado pelos vereadores da Câmara Municipal, que em nenhum momento participam dos estudos e discussões sobre a preservação dos bens levados ao tombamento, assim como do Prefeito Municipal, possuidor da condição de homologação ou anulação de todo o processo de tombamento conforme sua vontade. Desde a aprovação da lei até o presente momento, nenhum imóvel tombado pelo COMPAC teve seu processo anulado pelo Prefeito Municipal.

poder público municipal²². Dentre os diversos bens patrimoniais reconhecidos pelo COMPAC, capazes de apresentar o que foi discutido até o presente momento – representar uma parcela da diversidade cultural da população pontagrossense, atuar como um elemento de identificação, possuidor de materialidade e de imaterialidade de uma dada memória coletiva herdada, capaz de configurá-lo como patrimônio cultural local – encontra-se a Casa do Divino, existente desde 1882 e tombada no âmbito municipal em 09 de agosto de 2004.

1.4 O tombamento da Casa do Divino

De acordo com o registro no Livro do Tombo Definitivo, inscrição nº 41, referente ao tombamento da Casa do Divino, o imóvel possui “valor arquitetônico, histórico e referencial como lugar de memória e característica muito particular de patrimônio cultural intangível [...] [porque é um] local de devoção de fé popular da comunidade, que faz parte da religiosidade e do imaginário pontagrossense” (CONSELHO, 2004, p. 48).

Como o tombamento ocorreu em agosto de 2004, a lei que o regulamentou foi a de nº 7669, que trata única e exclusivamente de bens de ordem material, portanto, o que consta na inscrição nº 41 é o tombamento de uma “construção em alvenaria com um pavimento [...] construída em 1840, contendo doze cômodos no estilo das casas de fazendas antigas” (CONSELHO, 2004, p. 48), situada na Rua Santos Dumont nº 524.

No processo de tombamento não consta nenhum documento escrito que referente à informação da data de construção do imóvel, somente os dados levantados na entrevista realizada com a responsável pela Casa do Divino em 14 de fevereiro de 2000 (CONSELHO, 2004). A própria matrícula de registro do imóvel, que faz parte do processo, não apresenta informações sobre seu/sua proprietário/a inicial ou sobre quem a construiu, visto que o primeiro cartório de registro de imóveis se estabeleceu na cidade somente em

²² Até o início de 2019, Ponta Grossa possuía cinquenta e oito imóveis tombados pelo COMPAC e quarenta e nove inventariados. Informações fornecidas pela Divisão de Patrimônio Cultural, da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa.

23 de março de 1886²³, ou seja, posterior à edificação do imóvel e à fundação da Casa do Divino. No momento da abertura desse cartório, a legislação não obrigava o registro de todas as propriedades existentes na cidade, somente daquelas que passaram por mudança de dono, isto é, por processo de compra/venda ou herança, desde que os novos proprietários tivessem interesse em manter o bem legalizado. A falta de um registro do imóvel no momento de sua aquisição inicial dificulta saber a quem pertencia, quando foi construído e qual o uso da edificação.

No entanto, tudo leva a crer que a casa deve ter sido construída entre 1840 – como consta no processo de tombamento – e 1866, pois, a partir de 1855, Ponta Grossa foi elevada à categoria de Vila (GONÇALVES; PINTO, 1983) e passou a ter uma Câmara de Vereadores. Dentre as funções dos vereadores constava a de conceder Carta de Data²⁴ de terrenos devolutos²⁵ aos solicitantes já estabelecidos em imóveis edificadas na vila ou com interesse em construir e fixar residência na localidade. Essa era a única forma de confirmar a propriedade, já que Ponta Grossa ainda não possuía um cartório para registrar imóveis. Entre o período de 1855 (abertura do primeiro Livro de Atas da Câmara Municipal de Ponta Grossa) e 1882 (ano de início das atividades da Casa do Divino) não foi encontrado nenhum registro de solicitação de terreno devoluto a alguém da família Xavier²⁶.

A única informação encontrada que justifica a construção provável entre o período apresentado refere-se ao que foi definido pelos camaristas na Sessão Ordinária da Câmara de Vereadores de 13 de abril de 1866²⁷, em

²³ Informação fornecida pelo 1º Ofício de Registro de Imóveis de Ponta Grossa.

²⁴ Escritura originária de terreno devoluto concedida pelo poder público no perímetro urbano. Por estas vendas ou concessões os particulares tornam-se seus proprietários. (SILVA, 2007, p. 411).

²⁵ São as terras que, embora não destinadas nem aplicadas a algum uso público, nem sendo objeto de nenhuma concessão ou utilização particular, ainda se encontram sob o domínio público. São terras ainda vagas ou não aproveitadas, destinando-se à venda ou concessão a particulares. (SILVA, 2007, p. 1384).

²⁶ Na lateral da edificação, voltada para a Rua Marechal Deodoro, existe uma letra X identificando o imóvel como pertencente à família Xavier, sobrenome da fundadora da Casa do Divino, como pode ser observado na Fotografia 02. Talvez essa letra X refira-se a Valentim Xavier, pai da fundadora da Casa do Divino (Certidão de Óbito. 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais) e primeiro nome a constar na matrícula de registro como proprietário do imóvel, apesar de o documento informar que não consta “n. do registro anterior”, dando a entender que esse número não foi o primeiro documento oficial do imóvel, mas que o 1º Ofício de Registro de Imóveis de Ponta Grossa não possui outra informação. O nome de Valentim Xavier aparece na matrícula apenas com a abertura de seu espólio em 28/04/1925, sem informar desde quando era seu proprietário.

²⁷ Livro de Atas do ano de 1863 a 1870 da Câmara Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

que foi deliberado que as casas já edificadas sem concessão da Carta de Data, ou seja, construídas antes dessa definição e até aquele momento não regularizadas, teriam apenas o direito de usufruto do bem e não a sua propriedade, inviabilizando a mudança de dono por venda ou transmissão por herança. A listagem desses imóveis foi feita pelo Fiscal da Câmara Municipal e apresentada aos vereadores, mas não anexada à ata dessa sessão. Provavelmente fez parte de outro conjunto documental produzido pela Câmara de Vereadores que não chegou a ser preservado até a atualidade. Os camaristas também definiram que daquele dia em diante não seria mais consentido edificar casas em Ponta Grossa sem a prévia autorização da Câmara.

Acredita-se que em algum dado momento, posterior a 1866, deve ter sido oficializada perante o poder público municipal a posse do imóvel onde se estabeleceu a Casa do Divino. Na Sessão Ordinária da Câmara de Vereadores de 11 de junho de 1882²⁸, ficou definido que as pessoas que ocupavam terrenos sem Carta de Data deveriam devolvê-los ao poder público. Como a devolução do imóvel não aconteceu, crê-se que deva ter ocorrida a sua regularização²⁹, pois, no livro de registro de Imposto Predial, volume 1902 a 1908³⁰, aparece pela primeira vez, no ano de 1907, a cobrança do referido imposto em nome

²⁸ Livro de Atas do ano de 1870 a 1889 da Câmara Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

²⁹ O cumprimento das definições estabelecidas pela Câmara de Vereadores até o final do século XIX não foi muito rigorosa, tanto por parte dos munícipes em se adequar às novas regras para a ocupação do quadro urbano, quanto por parte do poder público municipal em registrar e guardar todas as informações referentes às solicitações de terrenos devolutos. Prova disso é um requerimento de 07/10/1898 ao prefeito de Ponta Grossa (Requerimentos de concessão de terras em geral, Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, Departamento de Urbanismo. Acervo: Casa da Memória Paraná) em que o requerente afirma que sua falecida mãe recebeu da Câmara de Vereadores a Carta de Data do terreno que lhe deixou de herança, no entanto, a perdeu. O requerente solicitou à Câmara Municipal a segunda via do documento, que não foi encontrado nos livros de registro da instituição. Porém, no requerimento, consta a informação de que o ex-fiscal municipal confirma que sua falecida mãe tomou posse legalmente do referido terreno, ou seja, tinha de fato a Carta de Data. Com essas informações, mas sem nenhum documento escrito, o requerente solicitou ao prefeito a regularização de sua propriedade perante o município. O que isso tudo representa para confirmar a propriedade do imóvel da Casa do Divino? Significa que é certo que em algum dado momento alguém da família Xavier regularizou a posse do imóvel, tendo um documento comprobatório para isso. No entanto, essa Carta de Data não foi registrada pela Câmara de Vereadores, e a família a perdeu, mas sua existência nunca foi questionada pela Prefeitura, mantendo o imóvel com a mesma família. Chaves (2017) informou que muitos documentos da família se perderam porque foram guardados em caixas sob o assoalho do imóvel, local inapropriado para acomodar papéis porque tinha muita umidade. Talvez dentro de uma dessas caixas estivesse a Carta de Data do imóvel.

³⁰ Prefeitura Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Casa da Memória Paraná.

de Maria Claudina Xavier³¹, com a observação de que era ocupado pela dona, ou seja, não estava desocupado tampouco alugado a terceiros, reconhecendo-se a sua propriedade.

Quando do tombamento em 2004, além do imóvel, consta na inscrição nº 41 “um acervo de quadros de santos, orações manuscritas, documentos, jornais, imagens, bandeiras, fitas, toalhas, bíblia, castiçais, coroa, fotografias. Um ostensório de madeira, tendo em seu interior a imagem do Divino Espírito Santo” (CONSELHO, 2004, p. 48).

Segundo Pilatti (2017), mesmo citando genericamente a composição do acervo, justifica-se sua menção no Livro Tombo, pois se buscou ampliar a proteção para que esta não ficasse restrita somente à edificação. Na continuação de sua entrevista, explicou que na época do tombamento era inviável a catalogação completa para compor a documentação necessária. Isso ocorreu provavelmente devido ao tamanho volumoso do acervo³² e o interesse de parte de seus proprietários na preservação urgente do bem.³³

Defendendo que todo patrimônio pressupõe a continuidade (material) e a transmissão (imaterial) de um valor, é interessante analisar o Parecer Arquitetônico que compõe o processo de tombamento. Nele vê-se que a preocupação com a preservação do imóvel é considerável e que o tombamento garantiria a continuidade física do bem, mas o que a arquiteta responsável destacou era o que ele significava, ou seja, um ponto de devoção, portanto, um local que propiciava a transmissão de valores ainda vivos para aqueles que reconheciam o imóvel como sendo a Casa do Divino:

³¹ Na sequência será apresentado em maiores detalhes que essa é uma das versões do nome da mulher que iniciou as atividades da Casa do Divino.

³² Até o presente momento o único conjunto documental da Casa do Divino que foi iniciada sua organização é o de fotografias. De acordo com os termos de Cessão de Direitos estabelecidos entre o representante da Casa do Divino e a representante da Casa da Memória Paraná foram transferidas 14.095 fotos, que se encontram sob responsabilidade da Casa da Memória Paraná, unidade cultural da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa, desde 15/08/2002. Na instituição, as fotografias foram higienizadas, acondicionadas de forma a garantir sua integridade e iniciado o processo de catalogação. Os outros documentos que compõem o acervo continuam na Casa do Divino e não passaram por um processo de organização e catalogação. Interessante observar que a transferência das fotografias ocorreu praticamente dois anos antes do tombamento do imóvel pelo COMPAC.

³³ De acordo com Chaves (2017), parte dos proprietários do imóvel era contrário à sua preservação e desejava a sua demolição no começo dos anos 2000, e por esse motivo a catalogação do acervo não pode ser realizada antes do tombamento. O detalhamento desse momento será apresentado quando da análise da história da Casa do Divino no Capítulo 2.

Trata-se de uma construção de importante presença na paisagem da Rua Santos Dumont. É um imóvel de esquina com grande visibilidade com as duas ruas com as quais faz divisa. É uma construção eclética³⁴, porém, bastante simples. Possui apenas um pavimento e um porão, sendo toda a construção em alvenaria, inclusive as paredes internas. A cobertura é de telhas francesas, embutidas na platibanda³⁵, tendo dois volumes de duas águas, que se interceptam em águas furtadas³⁶, sendo as cumeeiras³⁷ perpendiculares entre si. O edifício é pouco ornamentado. Possui uma cimalha³⁸ entre o corpo da casa e a platibanda. Na lateral, a platibanda acompanha o oitão³⁹ da cobertura. Ao redor dos vãos existem molduras, e sob os mesmos, relevos na argamassa. As esquadrias são de madeira. As portas, tanto externas como internas, são de duas folhas de abrir com bandeira na parte superior. As janelas também são de madeira, tipo guilhotina, possuindo soleiras de alvenaria. [...]. Da porta principal têm-se acesso a um corredor central, o qual distribui o fluxo entre os cômodos da casa. [...]. **O edifício possui uma característica muito particular de patrimônio cultural intangível, representada pelo culto ao Divino Espírito Santo que acontece em seu interior.** (grifo nosso). [...]. Devido às características acima mencionadas, ao rico histórico e ao fato de que a antiga tradição da veneração ao Divino permanece viva, é de grande importância a preservação e a restauração do imóvel em questão. Ana Paula Baars. CREA 46.378 D/PR (CONSELHO, 2004, p. 23).

³⁴ “O termo ecletismo denota a combinação de diferentes estilos históricos em uma única obra sem com isso produzir novo estilo. Tal método baseia-se na convicção de que a beleza ou a perfeição podem ser alcançadas mediante a seleção e combinação das melhores qualidades das obras dos grandes mestres. [...]. Não se trata de uma atitude de simples copista, mas da habilidade de combinar as características superiores desses estilos em construções que satisfaçam as demandas da época por todo tipo de edificação”. ECLETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de arte e cultura brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo357/ecletismo> Acesso em: 10.fev.2018.

³⁵ Moldura contínua, mais larga do que saliente, que contorna uma construção acima da viga que sustenta o telhado, formando uma proteção ou camuflagem do telhado. PLATIBANDA. In: DICIONÁRIO da construção. Disponível em: http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

³⁶ Vão entre as tesouras do telhado. Ângulo do telhado por onde correm as águas pluviais. ÁGUA-FURTADA. In: DICIONÁRIO da construção. Disponível em: http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

³⁷ Parte mais alta do telhado, linha de cume, onde se encontram as superfícies inclinadas. Disponível em: http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

³⁸ Saliência ou arremate na parte mais alta da parede, onde assentam os beirais do telhado. CIMALHA. In: DICIONÁRIO da construção. Disponível em: http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

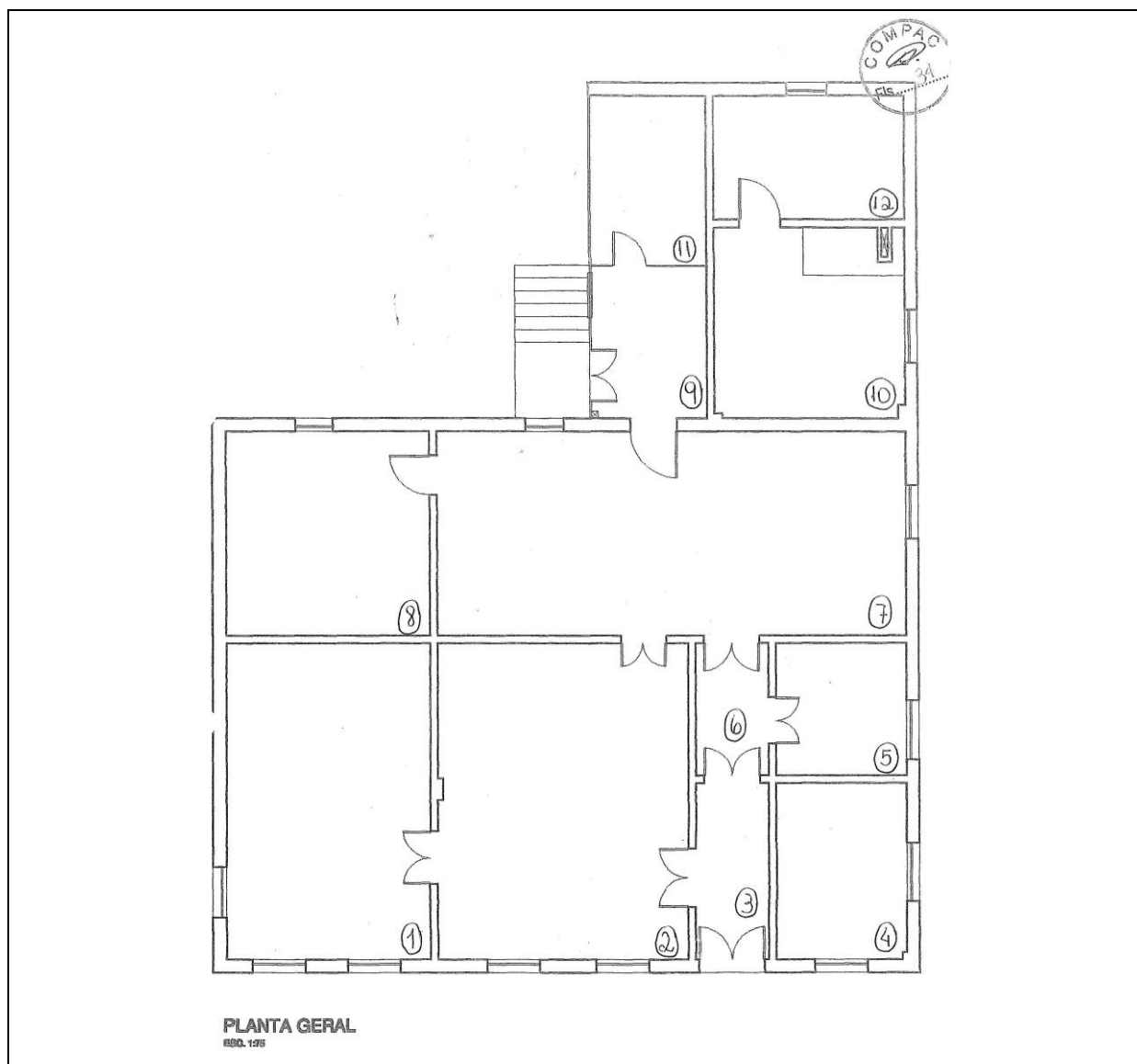
³⁹ Parede lateral de uma construção situada sobre a linha divisória do terreno. OITÃO. In: DICIONÁRIO da construção. Disponível em http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

Fotografia 02 – Imagem da Casa do Divino que consta no processo de tombamento



Fonte: CONSELHO, 2004, p. 29.

Figura 1 – Planta geral da Casa do Divino que consta no processo de tombamento



Fonte: CONSELHO, 2004, p. 34.

Nota: No cômodo 1 ficava o ateliê de costura de Edi Ribeiro Chaves. A sala de orações onde está o altar com a imagem do Divino ficava no cômodo 2. O cômodo 3 era a entrada da residência. Os cômodos 4 e 5 eram quartos. O cômodo 6 era corredor. A sala e copa ficavam no cômodo 7. O cômodo 8 era outro quarto. O cômodo 9 era um hall em frente a cozinha (cômodo 10) e o banheiro (cômodo 11). No cômodo 12 ficava a dispensa. Ao lado do cômodo 9 ficava a escada que levava para a área externa da residência.

Pela análise da arquiteta, os aspectos materiais e imateriais do bem possuíam uma indissolúvel complementaridade. Seu posicionamento técnico aproxima-se do que Castells defende quando diz que “não há contenedor [sic] sem conteúdo, nem forma do espaço arquitetônico desvinculada de uma intencionalidade que possa lhe outorgar significado” (CASTELLS, 2012, p. 254). Também qualificou a edificação como sendo ‘bastante simples’. Tal explicação dá a entender que a

relevância da preservação do imóvel não se atinha apenas aos elementos arquitetônicos descritos – passíveis de serem visualizados –, mas à atividade cultural – da devoção ao Divino – que ‘permanece viva’.

O reconhecimento da importância da preservação do imóvel vinculado à devoção ao Divino também é referendado pelo parecer da conselheira do COMPAC, Márcia Maria Dropa, membro da Comissão de Estudos Históricos e Culturais do Conselho. O fragmento abaixo faz parte do parecer que compõe o processo de tombamento:

Muitos dos que procuram o local demonstram a fé popular de um catolicismo rústico, que não é mantido necessariamente por uma instituição Oficial, mas sim pela vontade dos moradores e muito pela fé daqueles que acreditam fervorosamente que seus pedidos são acolhidos e por isso veem a Casa do Divino como um local santo. O valor arquitetônico, histórico e referencial como lugar de memória, e como patrimônio cultural intangível é muito presente na residência construída na Rua Santos Dumont, 524 e deve ser preservada e protegida de qualquer dano, não somente por valor arquitetônico, mas principalmente por seu valor cultural, religioso e popular (CONSELHO, 2004, p. 41).

“O lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa” (HALBWACHS, 1990, p. 133). O posicionamento apresentado por Halbwachs é reconhecível na relação existente entre o imóvel Casa do Divino e seus devotos. De acordo com o parecer da conselheira, a Casa do Divino é um ‘local santo’ porque o devoto a reconhece dessa forma. O seu valor fundamental – conforme os dois pareceres – encontra-se na relação do devoto do Divino com o lugar Casa do Divino e não apenas nos aspectos arquitetônicos ou na antiguidade do imóvel, por mais que esses sejam elementos que justifiquem o tombamento do patrimônio material pelo COMPAC. No entanto, um patrimônio cultural é muito mais que pedra e cal. Segundo Giovanaz, “entre as pedras e os indivíduos, existem relações mais profundas que as de uso” (GIOVANAZ, 2007, p. 237).

Mesmo sendo classificado pelo poder público municipal também como ‘patrimônio cultural intangível’, representativo da religiosidade e imaginário local, as práticas desenvolvidas na Casa e fora dela – mas vinculadas ao culto ao Divino – não foram relacionadas no processo de tombamento e praticamente são desconhecidas daqueles que não frequentam o lugar porque muitas nunca foram registradas e/ou estudadas. Estas ações também configuram a imaterialidade desse patrimônio cultural, pois são suas práticas cotidianas que dão suporte e significação

à materialidade já protegida oficialmente, as quais, por isso mesmo, devem ser alvo de estudo, registro e ações que promovam a sua continuidade.

(Re)conhecer e preservar a materialidade e a imaterialidade de um bem enquanto patrimônio cultural é compreender que as práticas sociais que lhe dão sentido se fundem ao espaço onde se desenrolam. “O imaterial constrói o material e, ao mesmo tempo, o material incorpora e exprime valores imateriais” (TOURGEON, 2014, p. 72). Assim, um alimenta o outro, fazendo-se constitutivos.

O Decreto nº 3551 que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial na esfera federal (BRASIL, 2000), pontua que a continuidade histórica é elemento definidor para qualificar o registro ou não de um bem como patrimônio cultural imaterial. “A continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo um vínculo do presente com seu passado” (MINISTÉRIO, 2006, p. 26). Para tanto, é necessário primeiramente a identificação da prática cultural enquanto um bem passível de registro para, na sequência, ocorra a produção de conhecimento sobre esta mesma prática, ou seja, “documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente da manifestação e suas diferentes versões, tornando essas informações amplamente acessíveis ao público” (INSTITUTO, 2006, p. 22).

As práticas devocionais que são realizadas na Casa do Divino e fora dela, aqui entendidas como práticas patrimoniais, se enquadram no que a legislação federal define como prioritário para o reconhecimento de um patrimônio cultural imaterial, pois, se não surgiram em 1882, se consolidaram como um processo cultural dinâmico, mantendo vivo o vínculo da devoção atual com seu passado e com o lugar. Reconhecer oficialmente a materialidade da casa e não efetivamente a imaterialidade das práticas devocionais como patrimônio cultural local é apartar aspectos inseparáveis. Em sua crítica da cultura, Cassirer define como uma análise superficial quando não se faz uma interpretação simbólica, ou seja, “a categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser” (CASSIRER, 1994, p. 306). A devoção ao Divino não se resume apenas à preservação do imóvel Casa do Divino, mas a tudo o que lhe dá sentido.

Outro aspecto também deve ser destacado: os bens, classificados como patrimônio cultural imaterial, possuem uma natureza intrinsecamente mutante, ou seja, para manter-se vivo, sendo praticado, as transformações/adaptações são um

elemento constituinte. Por mais contraditório que pareça, a autenticidade do bem cultural imaterial não se atrela à permanência de todas as características, mas às transformações de algumas. Não é o congelamento da prática imaterial que garantirá a sua vida, mas a manutenção do significado da prática – como um valor e memória herdada – é o que a significa.

Gostos, necessidades, modos de vida, valores e representações sempre evoluíram e continuarão a fazê-lo e, se uma comunidade abandona uma prática social, não há como se opor. O que pode ser feito, e o decreto [nº 3551/2000] atende a isto, é, por um lado inventariar, estudar e conservar e, por outro, oferecer reconhecimento social aos detentores desse patrimônio para que tenham reconhecida sua importância, convidando-os a perpetuá-lo a transmiti-lo às novas gerações que, por sua vez, terão tomado consciência de seu valor (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 27 apud TELLES, 2007, p. 52).

Com os Decretos nº 3551/2000 e nº 5753/2006, o patrimônio cultural imaterial no Brasil passa a ser reconhecido como evidência testemunhal de variadas identidades culturais representativas de diferentes coletivos existentes no país, com valorização em termos similares ao patrimônio cultural material, além de implementação de medidas para garantir seu fomento e amparo legal. Os decretos não significam apenas uma mudança de legislação, mas de entendimento sobre o assunto. A partir de então, o patrimônio cultural não se resume a um conjunto de bens/objetos que se mantêm desvinculados da população que deveria representar.

A existência do patrimônio material e o reconhecimento de patrimônios imateriais por parte das políticas públicas permitem o conhecimento dos habitantes cidadãos de seus percursos históricos e promovem a consciência do viver social – uma consciência coletiva que não só depende da memória construída, mas contribui para a memória social e coletiva dos cidadãos (ECKERT; ROCHA, 2007, p. 346).

Os “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p.112) – grupos sociais concretos que até a promulgação da Constituição Federal de 1988 não eram considerados pelo Decreto-Lei nº 25/1937 – além de serem herdeiros e transmissores, são também criadores de referências culturais que passaram a ter direito de reconhecimento oficial a partir dos Decretos nº 3551/2000 e nº 5753/2006. A modificação de entendimento dessa nova legislação federal inscreve a construção de sentidos acumulados de formas de ser e viver destes

grupos sociais nas políticas culturais contemporâneas para a preservação e divulgação do patrimônio cultural.

Referendando o quão é fundamental a interligação da materialidade com a imaterialidade, é interessante destacar a Declaração de Québec, aprovada pelo ICOMOS⁴⁰, em 2008. O documento propõe que se deve “proteger e promover o espírito dos lugares, isto é, sua essência de vida, social e espiritual” (ICOMOS, 2008, p.01), reconhecendo que monumentos e sítios já preservados possuem valores sociais imateriais que também precisam ser (re)conhecidos e preservados. São memórias, crenças, práticas sociais e espirituais, conhecimentos tradicionais que promovem a ligação ao lugar e que o significam enquanto patrimônio cultural. O que a Declaração defende é a aceitação da indivisibilidade do que até então era apresentado como patrimônio material em separado do imaterial, superando o entendimento de que eles são distintos e até antagônicos entre si. É a imaterialidade que assegura os significados, valores e contextos dos lugares (materialidade), além disso, é a interação destes âmbitos que propicia a constituição mútua e a efetiva preservação de um patrimônio cultural. É, portanto, a síntese integradora.

No entanto, antes de se analisar a Casa do Divino por essa perspectiva, conhecendo as práticas devocionais que foram sendo paulatinamente instituídas e compartilhadas, faz-se necessário entender um pouco mais sobre o culto ao Divino Espírito Santo, que motivou a criação da Casa e alimenta a sua manutenção.

⁴⁰ Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), vinculado a UNESCO.

CAPÍTULO 2 O DIVINO E A CASA

Conforme apresentado no Capítulo 1, a Casa do Divino é reconhecida pelo poder público municipal como patrimônio cultural de Ponta Grossa. Por esse motivo o imóvel que a sedia é tombado pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC). No entanto, não apenas a construção do século XIX deveria ser classificada como patrimônio cultural, uma vez que diversos outros elementos também se revelam importantes no reconhecimento atual de seu processo de patrimonialização.

A história do imóvel e da devoção ao Divino, a participação dos devotos e os objetos por eles deixados, os eventos organizados, as práticas devocionais instituídas e as relações sociais estabelecidas na Casa do Divino e a partir dela são fundamentais para se pensarem diferentes aspectos desse patrimônio cultural. Todos esses elementos estão imbricados na trajetória do bem cultural e exatamente devido à inter-relação de todos é que a Casa do Divino pode ser reconhecida como patrimônio cultural.

2.1 O culto popular ao Divino Espírito Santo

Para se analisar a maneira como, na atualidade, muitos devotos do Divino Espírito Santo – frequentadores da Casa do Divino em Ponta Grossa – estruturam sua fé e desenvolvem suas práticas referentes a essa crença de forma laica, popular e não institucional – diferentemente da realizada pela hierarquia da Igreja Católica –, faz-se necessário o conhecimento da trajetória dessa forma de devoção ou, mais propriamente, do reconhecimento da existência de trajetórias diferenciadas de devoção.

Como esta pesquisa não possui o intento de promover um estudo aprofundado dos aspectos teológicos e filosóficos no tocante à concepção e desenvolvimento da noção da Santíssima Trindade (da qual o Divino Espírito Santo é parte integrante), realizados ao longo de séculos de história da Igreja Católica, o que geraria por si só outra pesquisa, far-se-á uma análise do Divino Espírito Santo e suas apropriações populares de devoção a partir do seu reconhecimento enquanto um dogma de fé, o que ocorreu a partir do Primeiro Concílio de Constantinopla, em 381. (CORRÊA, 2012).

Para o Cristianismo, uma religião fundamentalmente revelada, fundada na revelação divina, um Dogma, embora incompreensível, é facilmente absolvido (sic) e considerado como uma verdade absoluta, definitiva, infalível, incontestável e inquestionável. E uma vez revelado e aceito pela igreja, não poderá ser alterado, nem mesmo pelos poderes papais, e qualquer contestação será considerada heresia. (CORRÊA, 2012, p. 44).

Prova disso é que, no próprio século IV, a não realização de festas para comemorar o Pentecostes poderia ser considerada uma heresia para os cristãos da Península Ibérica. (CORRÊA, 2012). O dia de Pentecostes é a comemoração da descida do Espírito Santo aos apóstolos de Cristo cinquenta dias após a Páscoa. Esse é o dia da festividade litúrgica na Igreja Católica, mas que não necessariamente coincide com a realização das festas populares em honra ao Divino.

De acordo com Costa (2008), foi a partir da perspectiva evolutiva da humanidade – uma visão da história humana proposta, teorizada e popularizada pelos escritos do monge calabrês Joaquim de Fiore (1135-1202) – que defendia que a humanidade evoluiria passando por três etapas distintas e baseadas nos componentes da Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que muitos movimentos laicos de cooperação e assistência aos mais necessitados se desenvolveram. “Começando pela idade do Pai, em que a humanidade estaria submissa à religião; a idade do Filho, caracterizada por uma salvação de responsabilidade de cada um; e uma terceira idade, chamada idade do Espírito Santo, em que o homem estaria apto a gerir uma igualdade e solidariedade”. (CORRÊA, 2012, p. 50). Em outras palavras, significava que as raízes da religião cristã apresentadas no Velho Testamento simbolizariam o Pai, a vida e ações de Jesus (filho) descritas no Novo Testamento representariam a germinação do cristianismo e a vinda do Espírito Santo (Pentecostes) a sua frutificação, descritas tanto nas ações coletivas do início das comunidades cristãs no Novo Testamento como se referindo a um futuro estado do mundo, um vir a se tornar. (NASCIMENTO, 2012).

Essa visão de um futuro do mundo motivou em muitos reinos europeus o surgimento de hospitais e casas assistenciais, assim como irmandades administradas por leigos, com funções e ações voltadas às necessidades físicas e espirituais de cristãos sob a égide do Espírito Santo. Era o tempo da caridade “que

compreendia a futura Era do Espírito e, ao mesmo tempo, o terceiro estado do mundo” (NASCIMENTO, 2012, p. 95) em que predominariam os homens espiritualizados. Nesse contexto é que se encontram os primeiros registros dos festejos em honra ao Divino Espírito Santo em solo português “através da acção da Rainha Santa Isabel (1271-1336), que se difunde [...] possivelmente devido às calamidades e fome que abundavam”. (COSTA, 2008, s. p.).

De acordo com Abreu (1999), a fama do Divino como capaz de efetuar muitos milagres era associada ao fim de enfermidades, como pestes e pragas, além de possibilitar a fartura de alimentos. Essa associação é explicada pela proximidade de características da Festa do Divino com festas pagãs da primavera, em que se comemorava “a abundância da vida, renovada depois do inverno, posto que uma das características das festas do Divino era a comilança”. (ABREU, 1999, p.39).

O culto ao Divino Espírito Santo na forma de festas, novenas, orações, bingos, músicas, bailados, precatórios (CASCUDO, 1967), promessas, partilha de alimentos e barracas com comidas e bebidas teve origem a partir de uma promessa feita pela Rainha D. Isabel de Aragão, no século XIII, diante de uma crise que Portugal passava. A rainha pagou “a promessa no dia de Pentecostes de 1296 na Igreja do Espírito Santo na Vila de Alenquer, ritual que passou a realizar-se todos os anos, na mesma data incorporando-se no calendário das comemorações do Pentecostes com suas insígnias e rituais”. (CORRÊA, 2012, p. 52). Mesmo que essa seja uma narrativa explicativa sobre o início da Festa do Divino em território português dentre outras existentes, o que é importante destacar é que foi a partir do impulso dado pela Rainha D. Isabel que os festejos se firmaram como uma celebração concorrida e uma forma de devoção até a atualidade.

A festa possuía um sentido assistencial já que a doação e partilha de alimentos com os mais necessitados era seu ponto forte, inclusive com permissão exclusiva das Ordenações do Reino no século XIV de distribuir comidas e esmolas aos pobres, assim como enviar pão e carne aos presos na cadeia (ABREU, 1999), reforçando os ideais de solidariedade e igualdade defendidos pelo monge Joaquim de Fiore. Esses elementos favoreceram a difusão da devoção ao Divino Espírito Santo e sua penetração entre os mais carentes e necessitados.

Corrêa (2012) explica que, dentre os rituais instituídos na festa e associados com as três etapas da história da humanidade, destaca-se a coroação. Este momento, precedido por uma procissão até a igreja, representava a Rainha D. Isabel

e o Rei D. Diniz, seu esposo, entregando suas coroas e cetros ao Divino Espírito Santo, representado por um homem ou uma criança da comunidade, em troca de sua proteção. Com esse ritual, o Divino se tornaria simbolicamente imperador de Portugal e introduziria o reino na idade do Espírito Santo.

Sendo uma festa inicialmente promovida pelo Estado português e posteriormente por irmandades laicas, mas que continuava com o aval da Coroa, a Festa do Divino acabou por se espalhar por todo o território português (continente e ilhas), assim como para as regiões que receberam emigrantes portugueses no decorrer dos séculos, inclusive o Brasil. Corrêa (2012) afirma que é interessante ponderar que a devoção ao Espírito Santo e a realização da Festa do Divino não podem ser associados unicamente a emigrantes leigos portugueses, mas também ao clero que acompanhou todo o processo de expansão territorial portuguesa, atuando como um mecanismo hierárquico do cristianismo ao mesmo tempo em que era um elemento de difusão da cultura portuguesa para novas regiões.

Grande parte das Festas do Espírito Santo realizadas por todo Brasil provavelmente tiveram origem nas festas realizadas na parte continental de Portugal, poucas podem talvez ter origem diretamente nos Açores, uma vez que em Portugal (continente), durante o século XV a XVIII, existiam inúmeras Festas do Espírito Santo com coroação, cortejo, bodos e todas as insígnias que encontramos em comum nas Festas do Espírito Santo conhecidas na Europa e Américas. (VIEIRA, 2016, p. 19).

As referências mais antigas sobre as Festas do Divino ocorridas no Brasil remontam ao século XVIII. Registros mencionam as festas realizadas nos anos de 1761 em Pindamonhangaba (SP), 1765 em Salvador (BA) e 1776 em Florianópolis (SC), ainda chamada de Nossa Senhora do Desterro. (CORRÊA, 2013). Segundo Abreu (1999) também existem indícios que confirmam a ocorrência de Festas do Divino na cidade do Rio de Janeiro no final do século XVIII.

De acordo com Etzel (1995), a devoção e as comemorações em honra ao Divino Espírito Santo, por mais que provavelmente tenham chegado com os primeiros portugueses que aqui aportaram, tiveram seu incremento com o decorrer do século XIX devido ao próprio processo de desenvolvimento urbano que se interiorizou no Brasil, fomentado pela chegada de imigrantes europeus de diversas nacionalidades, inclusive muitos portugueses, açorianos e madeirenses, que trouxeram sua cultura religiosa e a difundiram nas novas terras. Ao apresentar esse momento de expansão da devoção ao Divino em terras brasileiras, Morais Filho

(2002) analisa que aqui a devoção adquiriu contornos suaves e uma riqueza de elementos que a diferenciaram da festa original portuguesa.

Deve-se analisar com mais calma esta questão. Por mais que a festa seja uma herança cultural de origem portuguesa, no Brasil encontram-se Festas do Divino sendo realizadas também em grupos de outras origens, o que permite dizer que como patrimônio cultural, essa herança não foi transmitida somente entre devotos descendentes de portugueses, mas também para aqueles com os quais esses devotos conviveram, ou seja, católicos não necessariamente portugueses. Talvez por esse motivo tenha ocorrido a manutenção e propagação da devoção, ao mesmo tempo em que a Festa adquiriu maior 'riqueza de elementos'.

O estudo dessa herança cultural em particular exemplifica o que é defendido pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) ao conceituar que "este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e de continuidade". (UNESCO, 2003, p. 04).

Portanto, a devoção e as festas ao Divino não se mantiveram fechadas em si mesmas, refratárias a modificações, ou seja, sem receber influências diversas, mas passaram por transformações, criando e recriando novos sentidos, inclusive para se manterem vivas.

Para além disto, ainda há condicionantes como o fato de encontrarmos Festas do Espírito Santo no Brasil desde o litoral até o interior, desde as praias do Maranhão, ou às pequenas baías de Florianópolis ou em Minas Gerais, Goiânia, e pelo Amazonas, realizadas por gentes de diversas etnias, de descendentes de alemães do Sul do Brasil aos descendentes de africanos no Nordeste ou Centro-Oeste, e mesmo pelos índios, como os Karipuna no interior do Amapá. E mesmo por haver um certo sincretismo com manifestações culturais afro-brasileiras, como no caso dos congados. (CORRÊA, 2016, p.5-6).

Abreu (1999) menciona que durante o século XIX as Festas do Divino, que ocorriam em diferentes cidades brasileiras, eram classificadas por muitos viajantes estrangeiros como as mais populares do país. Com certeza a mais atraente e movimentada era a do Rio de Janeiro, principal cidade de então.

Segundo Etzel (1995), os propósitos para a realização das Festas do Divino são sempre os mesmos, mas os recursos locais e as relações humanas em cada povoação tornam o culto ao Divino variável na sua realização. Portanto, é um

processo cultural com relativa repetição, mas também com algumas diferenças conforme o momento em que ocorre e o espaço que ocupa. Soares (2017), quando entrevistado, recordou de pelo menos duas formas distintas de devoção ao Divino de que já participou, uma quando criança, na área rural de Cândido de Abreu (PR) e outra quando adulto, já em Ponta Grossa:

Eu conheci lá no sítio chamado Reza do Divino⁴¹. [...] Eu lembro que as pessoas ajoelhavam, rezavam, cantavam, faziam mesada de anjo⁴². Eu era muito pequeno, [...], e eles faziam mistura de porco com quirera. Eu lembro que eu comi na mesada de anjo, mas isso faz muito anos.

[...]

Eles só faziam no Pentecostes, a Irene trouxe dos antepassados dela, eu acho que era a sogra do Jair que fazia, ela tem uma imagem que tem 400 anos, [...], e ele fez um altarzinho e todo ano ele fazia o terço e mesada de anjo. (SOARES, 2017).

Independente da procedência dos devotos ou das características peculiares que a devoção e as festas possam ter assumido na contemporaneidade, os aspectos que permanecem inalterados, tanto com o passar dos anos quanto com a diversidade de seus integrantes, é a forma festiva e coletiva com que seus participantes se dedicam à devoção ao Divino vinculando-a à sua comunidade. “No estado do Rio de Janeiro, a Folia do Divino percorre as ruas angariando donativos e propagando a crença popular de que, à sua passagem, o toque das caixas ‘afugenta a doença e traz a fartura’”. (CASCUDO, 2000, p. 199). O festivo presente na fala de Soares (2017) é a reunião dos participantes – tanto na área rural, quanto no bairro urbano, mas periférico – e a oferta da mesada de anjo, que também simboliza o

⁴¹ “As comemorações do Divino Espírito Santo recebem várias denominações: Império do Divino, Festa do Espírito Santo, Festa do Coração, Folia do Divino”. (CASCUDO, 2000, p. 199).

⁴² A ocorrência da Mesada de Anjos se dá associada a uma celebração, pode ser antes do Natal, dia de Nossa Senhora Aparecida ou Pentecostes. Em muitas cidades do interior do Paraná ocorrem geralmente após as colheitas dos produtos da roça. O devoto faz uma intenção e como agradecimento pela graça alcançada oferta uma mesa farta com comidas gostosas, doces ou salgadas, às crianças da vizinhança. Os anjos da Mesada são as crianças menores de 12 anos, que em alguns casos chegam a se vestir de anjos para participar da Mesada. As crianças são assim consideradas porque se acredita que são pessoas sem pecado, puras como anjos. Para preparar as comidas toda a família e vizinhos se reúnem em um ato solidário, mas que também é um ato de fé e de festa. No dia da Mesada de Anjo primeiramente são feitas orações, em alguns casos procissões pelas redondezas para depois servir as gostosuras. As crianças são as primeiras a se alimentar desta refeição ritual, somente depois que todas estão satisfeitas é que os adultos são autorizados a se servir. Para saber mais ler: ANDRADE, Anna Maria. TATOO, Nílto. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013, 380 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pdf-publicacao-final_inventario Acesso em: 15.mar.2018. QUILOMBOS DO RIBEIRA. **Cangume**: cultura tradicional. Disponível em: <http://www.quilombosdoribeira.org.br/cangume/cultura> Acesso em: 15.mar.2018. WISNIEVSKI, Emanuelle. **Tempo de Natal era marcado por mesadas de anjos**. Disponível em: <https://tibagi.pr.gov.br/noticias/modules/news/article.php?storyid=6165> Acesso em: 15.mar.2018.

agradecimento do devoto e a fartura de alimentos na comunidade. Já o coletivo encontra-se tanto no momento de oração ao Divino, quanto no de preparo das comidas que serão ofertadas.

Além dos aspectos mencionados, também se observa que em muitos casos ocorre a não vinculação obrigatória com a estrutura hierárquica da Igreja Católica, sendo uma atividade religiosa desenvolvida por leigos, ou seja, não são ações realizadas por sacerdotes dentro de igrejas, mas por leigos católicos em outros espaços.

Em Ponta Grossa, a primeira menção encontrada sobre a Festa do Divino remete à segunda metade do século XIX. Nesse período a localidade passou por algumas transformações, dentre as quais a chegada de imigrantes europeus de diferentes nacionalidades e de migrantes vindos de outras províncias brasileiras. Estabelecimentos comerciais, escolas e agremiações culturais foram criados. E nesse clima de efervescência, encontra-se o registro mais antigo da ocorrência de Festas do Divino em Ponta Grossa. “A primeira banda de música foi organizada por Joaquim José de Camargo e era conhecida como ‘Banda do Seu Camargo’, que atuava principalmente nas festas da padroeira Sant’Ana, do Divino e da Santíssima Trindade”. (GONÇALVES; PINTO, 1983, p.32). Observa-se que o destaque dado pelas pesquisadoras não está nas festividades em si, mas na atividade cultural vivenciada pela localidade com a fundação de bandas, tanto é que, após essa menção aos festejos, as autoras não escreveram mais nada sobre as Festas do Divino e da Santíssima Trindade. A participação da ‘Banda do Seu Camargo’ nas Festas do Divino ocorreu antes de 1878, quando, com o seu falecimento, a banda foi desfeita. (FERREIRA, 1936).

Devido à falta de maiores informações sobre a devoção e a Festa do Divino em Ponta Grossa, visto que as únicas referências encontradas em obras já publicadas tratando da história local são as de Ferreira (1936) e de Gonçalves e Pinto (1983), fica a lacuna para saber quando a festividade começou na cidade, quem a iniciou, se estava vinculada a alguma irmandade existente ou em que espaço da cidade se realizava. Diante disso, deduz-se que ela possa vir a ter alguma relação com a presença de imigrantes portugueses já estabelecidos em Ponta Grossa, pois, de acordo com Gonçalves e Pinto (1983), entre os anos de 1889 e 1920 foram registrados casamentos de 29 noivos em que um dos nubentes era de origem portuguesa.

Por mais que esses dados fornecidos sejam posteriores à menção da existência de uma Festa do Divino na cidade, eles devem ser levados em consideração, visto que Gonçalves e Pinto (1983) relatam que, a partir da década de 1870, Ponta Grossa começou a receber levas de imigrantes europeus que se estabeleceram tanto na área urbana, quanto em colônias rurais, sem especificar a procedência desses imigrantes. Pode ser que os casamentos registrados tenham sido de/entre portugueses fixados na cidade há certo tempo e, dentre eles alguns devotos do Divino.

No entanto, como já apresentado por Corrêa (2016) e Vieira (2016), a devoção e a festa podem também ter se estabelecido na cidade a partir da ação cultural de outros, não necessariamente portugueses ou seus descendentes, mas possuidores de uma memória herdada, conforme Pollak explica (1992). Lembrando, como apontou Abreu (1999), que a devoção ao Divino, devido às suas características de solidariedade e igualdade, se difundiu Brasil afora atraindo muitos devotos.

Nesse caso, a devoção e a festa podem ter chegado a Ponta Grossa a partir do estabelecimento de novos moradores brasileiros vindos de outros lugares. Por ser um ponto de passagem de tropas que se dirigiam do sul do país a São Paulo e também um criatório de gado, Ponta Grossa atraía pessoas com condições financeiras para desenvolverem essas e outras atividades, além de outros em busca de trabalho. Pesquisando a origem dos noivos nos casamentos realizados na Paróquia de Sant'Ana entre os anos de 1823 e 1879, Gonçalves e Pinto (1983) encontraram que 25,4% dos noivos desse período eram oriundos de outras localidades do Paraná (8,9%), da Província de São Paulo (13,5%) ou de outras províncias brasileiras (3,0%).

Enfim, imigrantes portugueses, imigrantes de outras nacionalidades ou até mesmo brasileiros nascidos em outras localidades e radicados em Ponta Grossa trouxeram para a vila, a partir de suas práticas culturais cotidianas, a devoção ao Divino, que resultou na realização de festas onde a 'Banda do Seu Camargo' tocou.

2.2 A fundação da Casa do Divino

Também foi no final do século XIX que se espalhou a notícia em Ponta Grossa de uma senhora curada milagrosamente por ação do Divino. Em outubro de

1882, D. Maria Selvarina Julio Xavier⁴³ encontrou em um olho d'água uma imagem do Espírito Santo, ou seja, uma pomba de asas abertas. Segundo matéria publicada no jornal Diário dos Campos (1979), D. Maria sofria de problemas mentais e falta de memória, tanto que, ao encontrar a imagem ela estava perdida andando sem destino rumo à cidade de Castro, sem inclusive saber o motivo de sua saída de casa. Segundo o relato publicado no jornal, ao se deparar com o objeto, rezou e sentiu-se curada, recobrando a memória e voltando para casa. A notícia de sua cura se espalhou e, a partir de então, passou a ser conhecida na cidade como “Nhá Maria do Divino”.

Fotografia 03 – Maria Selvarina Julio Xavier



Autor: Edmundo Canto (s. d.).

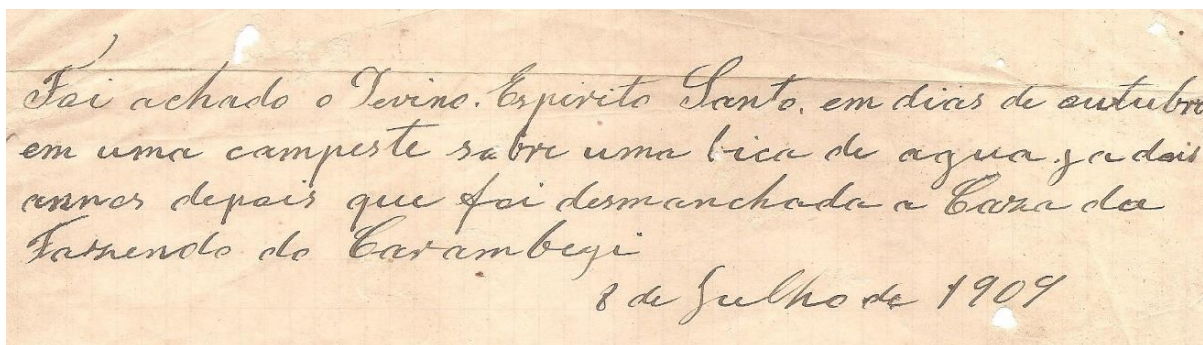
Fonte: Acervo Casa do Divino (2018).

⁴³ Além dessa grafia também foi encontrada em orações transcritas e quadros, pertencentes à Casa do Divino, o nome da D. Maria como: Maria Julio Xavier, Maria Julia Xavier, Maria Cludina Xavier, Maria do Espírito Santo, Maria Calaudina, Maria Calandina Xaver, Maria Claudina do Espírito Santo, Maria Claudina Xavier, Selvarina Julio Xavier, Maria Júlia Cesarino Xavier, Maria Julia Cesário Xavier. Toma-se nessa pesquisa o nome Maria Selvarina Julio Xavier como a grafia oficial a partir de outra fotografia tirada por Edmundo Canto, que se encontra na entrada da Casa do Divino e em que consta manuscrito o referido nome.

De acordo com os dados levantados por Gonçalves e Pinto (1983), em 1890 – poucos anos após o achado da representação do Divino –, a população de Ponta Grossa era de 4774 pessoas, o que deve ter facilitado para a difusão da notícia sobre o ocorrido com Nhá Maria. Além disso, no momento do achado, ela era uma senhora de 50 anos⁴⁴ que morava em uma casa conhecida, pois por muitos anos foi uma leiteria e depois “uma estalagem para os tropeiros que chegavam na cidade sem lugar para pernoitar” (CONSELHO, 2004, p. 03).

Dentre os documentos que compõem o acervo da Casa do Divino foi encontrado um pequeno fragmento de papel datado que especifica o local em que a imagem foi achada (figura 2).

Figura 2 – Bilhete acusando o achado da imagem do Divino na Fazenda Carambeí (1909)



Fonte: Acervo Casa do Divino (2018)

Interessante observar que, além da localização, ‘sobre uma bica d’água na Fazenda Carambeyi’, o bilhete é datado de julho de 1909, ou seja, quase vinte e sete anos após Nhá Maria ter encontrado a imagem do Divino e recuperado a consciência de quem era. Provavelmente nesse momento sentiu-se a necessidade do registro da informação, talvez para que o fato não caísse no esquecimento. Mas, ao se escrever e guardar esse pequeno bilhete, criou-se muito mais que o registro sobre o ocorrido. É instituída uma narrativa de fundação.

Cassirer afirma que “em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. [...] Desde o início, o mito é religião em potencial” (CASSIRER, 1994, p. 146). Por mais que o culto ao Divino se vincule às religiões cristãs, e, no momento em que Nhá Maria encontrou a imagem do Espírito Santo, a religião oficial do Brasil fosse a católica, é

⁴⁴ Certidão de Óbito de Maria Julia Xavier. 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

interessante observar a construção de uma narrativa em que o milagre da cura se faz presente, compondo o caráter mitológico da fundação da Casa do Divino. Para o filósofo, o “mito não é um sistema de credos dogmáticos. Consiste muito mais em ações que em simples imagens” (CASSIRER, 1994, p. 132), ou seja, o ato de encontrar a representação do Espírito Santo nas águas permitiu a cura, a ação (milagre) do Divino.

Por essa perspectiva o poder simbólico dos mitos explica, por exemplo, o esforço dos homens em resolver a contradição existente entre a vida e a morte. Não necessariamente uma morte física, mas social, como aquele que estava morto para o seu grupo e por alguma ação realizada voltou a viver e, portanto, voltou a fazer parte desta comunidade. Exatamente como o ocorrido com Nhá Maria, que devido a seus problemas de memória praticamente não fazia mais parte da sociedade local, sendo, de certa forma, considerada como morta; mas o milagre realizado com o achado da imagem do Divino fez com que ela voltasse a viver para a sua família, assim como para a comunidade ponta-grossense.

“No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto em que o mito acaba ou começa a religião” (CASSIRER, 1994, p. 145), visto que ambos estão indissoluvelmente ligados. Assim, para que o ato de encontrar a imagem do Espírito Santo, que permitiu que Nhá Maria recobrasse a consciência, fosse compreendido por quem tomou conhecimento do ocorrido como um milagre, não havia a necessidade do reconhecimento público por parte da hierarquia da Igreja Católica da época, representando a religião institucionalizada e oficial. Independente desse reconhecimento, o fato foi considerado como verdadeiro e vinculado à fé católica, a ponto de a população local começar a chamar a D. Maria de Nhá Maria do Divino.

É provável que, logo após Nhá Maria achar a imagem, recobrar a consciência de quem era, retornar para casa e tornar essa história conhecida pela sociedade local, tenha despertado o interesse de muitas pessoas em conhecer a representação milagrosa e, talvez, até se tornarem devotos desse Divino recém-encontrado, agradecendo e/ou pedindo graças. Para reiterar essa consideração, existe uma oração (figura 3) datada de 03 de novembro de 1883, apenas um ano e um mês depois do ocorrido com Nhá Maria, no acervo de orações deixadas na Casa do Divino.

Figura 3 – Oração datada de 03 de novembro de 1883

Manifestação

Esta oração foi tirada no dia 3 de Novembro 83.

Aminha alma se grandecia ao Senhor. Com seu espirito se alegrou, muito em
 deos meu Salvador. Porque pois os olhos n'esta sua humilde escrava; eis aqui
 porque todas as gerações me chamam bemaventurado, porque obrou em
 mim grandes maravilhas o que é Poderoso e é Santo seu nome, e sua
 misericórdia se estende de geração em geração, sobre os que o temem. . . .

Manifestou o poder de seu braço destruir os soberbos chieiros de altivos pessa
 mentes no seu coração. Depo os seus poderosos, elevou os humildes. E mecheu debaixo
 os que tinham fome e aos que eram ricos deixou pobres. E em braço da
 sua misericórdia, recebeu a Israel seu escravo, e assim como tinha
 prometido a nossos pais a sua posteridade, para sempre. Glória
 ao padre e ao filho e ao Espírito Santo assim como era no principio
 seja agora e sempre em todos os seculos dos seculos. Amen.

Esta Oração foi tirada p.^a Minha Lemvade Comadre
 Filhicia

Fonte: Acervo Casa do Divino (2018)

Importante lembrar que em Ponta Grossa já existiam devotos do Divino, pois comprovadamente ocorriam festas em seu nome desde a década de 1870. Portanto, essa forma de devoção não era novidade na cidade. O diferencial foi a cura milagrosa da Nhá Maria, tornando a devoção mais próxima, já que a ação (milagre) ocorreu com alguém conhecido.

Quando um patrimônio se institui? Por quanto tempo um bem cultural precisa ser vivenciado/usufruído/transmitido para que, pelo olhar do presente, possa ser classificado como um patrimônio? Não existe regra para isso, já que, para se considerar como patrimônio, o bem precisa ser reconhecido e praticado por aqueles que o criaram, para na sequência ser compartilhado com outros e legado como uma herança cultural. Nesse caso, um ano após a imagem do Divino ter sido encontrada, trazida para Ponta Grossa e espalhada a história do milagre já a configura como um patrimônio? Talvez seja possível pensar que para Nhá Maria aquele fragmento de madeira com a imagem do Divino Espírito Santo já era seu patrimônio particular

desde o momento em que foi achado. Era sua memória vivenciada, o que fez com que ela o trouxesse para sua casa. A divulgação do fato e o início da visitação por outras pessoas que não o tinham vivenciado diretamente pode ser compreendido como o momento da origem de um reconhecimento coletivo. A gênese de um processo, ou seja, um vir a se tornar um patrimônio cultural.

Na sequência de seu retorno para casa, Nhá Maria começou a recolher e ganhar quadros de diferentes santos. Do acúmulo desses objetos construiu em uma das salas da frente de sua casa um altar, que posteriormente recebeu um ostensório onde fica exposta até hoje a imagem do Divino. (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979). Não existe registro de quando a residência recebeu esse altar, mas no verso do ostensório consta a data de 22 de fevereiro de 1905.



Autor: Elizabeth Johansen (2018).

Fotografia 05 – Ostensório com a imagem do Divino



Autor: Elizabeth Johansen (2018)

Fotografia 06 – Detalhe da imagem do Divino



Autor: Elizabeth Johansen (2018)

A imagem da pomba branca encontrada por Nhá Maria e colocada dentro desse ostensório simboliza o Espírito Santo⁴⁵ na cultura cristã. Ao analisar os símbolos Cassirer afirma que,

Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a sinais. Sinais e símbolos pertencem a duas esferas diferentes da expressão das ideias: o sinal é uma parte do mundo físico do ser; o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são “operadores”; os símbolos são “designadores”. (CASSIRER, 1994, p. 60).

A representação que se encontra dentro do ostensório na Casa do Divino não é do mundo físico, ou seja, de uma simples ave (sinal), mas traduz a designação de um sentido imputado pelo homem, no caso, o homem cristão. “Um símbolo não possui existência real como parte do mundo físico, [mas] sim um ‘significado’”. (CASSIRER, 1994, p. 98). Analisando a representação por essa perspectiva, compreende-se porque a imagem da pomba no pedaço de madeira encontrada por Nhá Maria tenha sido de imediato reconhecida como uma estampa do Divino Espírito Santo, visto que, para seus devotos, somente ele possuía a capacidade de realizar o milagre da cura. Uma simples ave não era capaz de tal feito.

Estudando especialmente os símbolos vinculados às religiões Cassirer (1994) afirma que eles mudam constantemente conforme as características da religião, mas a sua existência, enquanto atividade simbólica, permanece como característica universal e essencial de todas as religiões. Ao examinar o simbolismo da arte popular nas representações do Divino encontradas em diferentes estados brasileiros, Etzel (1995) destaca que as imagens do Divino não possuem uma característica uniforme, ou seja, conforme o lugar em que foi encontrada ou conforme seu criador (artista), as representações podem possuir peculiaridades exclusivas e distintivas, sem deixar de ser uma imagem do Espírito Santo. Quanto ao Divino existente na Casa do Divino, o fato de se desconhecer o seu criador é

⁴⁵ Para saber mais sobre as representações iconográficas do Espírito Santo ler: BAPTISTA, Anna Paola P. **O eterno ao moderno: arte sacra católica no Brasil, anos 1940-50**. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=18911. Acesso em: 06.mar.2018. DICIONÁRIO de Símbolos. Herder Lexikon. São Paulo: Cultrix, 1990, 216 p. ETZEL, Eduardo. **Divino: simbolismo no folclore e na arte popular**. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995, 184 p. LORENTE, Juan Francisco Esteban. **Tratado de iconografia**. Madri: Ediciones AKAL, 1990, 472 p. OCHSÉ, Madeleine. **Uma arte sacra para nosso tempo**. São Paulo: Flamboyant, 1960, 151 p. TOURALT, Philippe. **História concisa da igreja**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1998, 324 p.

irrelevante porque a sua existência, manutenção e significação dada pelos devotos é que o configuram como um patrimônio cultural.

2.3 As portas da casa se abrem aos devotos

Após a criação do altar com a imagem do Divino, provavelmente ainda não no ostensório, amigos e familiares começaram a frequentar o local, onde eram realizadas novenas, orações particulares, procissões na rua com as bandeiras até as residências próximas, culminando com a festa em honra ao Divino Espírito Santo no domingo de Pentecostes (50 dias após a Páscoa). (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979).

É possível confirmar o surgimento desse fluxo de pessoas ainda no século XIX, através das fotografias deixadas pelos devotos ao Divino na forma de ex-votos⁴⁶. Não dá para mensurar desde quando e quantas pessoas visitaram a casa deixando imagens suas e/ou dos seus parentes/amigos porque não existia a preocupação em registrar quem frequentava o lugar. No entanto, pelas fotos ainda existentes⁴⁷, sabe-se que essa prática ocorria, demonstrando tanto a adesão à devoção quanto a divulgação da existência desse lugar de devoção para moradores de outras cidades⁴⁸, referendando a ideia da configuração paulatina de uma memória herdada e transmitida, ou seja, um patrimônio cultural.

⁴⁶ Muitos dos visitantes, após sua passagem pela Casa, deixaram “fitas, fotos, imagens, fios de cabelo, objetos de cera, velas, cartas, etc.” (CHAVES, 2008, p. 24). São os ex-votos, que representam a graça alcançada ou pretendida pelo devoto. O ex-voto “trata-se de uma manifestação artístico-religiosa que se liga diretamente à arte religiosa e à arte popular. As motivações do presente votivo são muitas: proteção contra catástrofes naturais, cura de doenças, recuperação em virtude de sofrimentos amorosos, acidentes e dificuldades financeiras. O voto feito adquire formas muito diversas: placa, maquete ou pintura descrevendo os motivos da promessa, ou pequenas réplicas (de barro, madeira ou cera) das partes do corpo afetadas por moléstias (perna, cabeça, mão, coração etc.). O costume de oferecer ‘presentes votivos’ se dissemina pelas Américas do Sul e Central, entre a colonização portuguesa e espanhola, e as missões católicas. Os ex-votos são amplamente realizados até hoje, em todo o mundo, no Brasil, trata-se de uma tradição que remonta ao século XVIII”. EX-VOTO. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de arte e cultura brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo5433/ex-voto> Acesso em: 15.set.2017.

⁴⁷ Chaves (2018) informou que, no momento da transferência do acervo fotográfico da Casa do Divino para a Casa da Memória Paraná uma grande quantidade de fotos havia se transformado em fragmentos. Provavelmente eram as fotos mais antigas, pois estavam na parte mais profunda do baú que acondicionava todas as fotografias deixadas pelos devotos.

⁴⁸ Dentre as fotografias pesquisadas no acervo fotográfico da Casa do Divino, foram encontradas quatro imagens datadas do final do século XIX de pessoas procedentes de Curitiba e uma de Guarapuava. No entanto, como existe uma quantidade maior de fotos desse período, mas que não possui nenhuma outra informação escrita, acredita-se que outras fotografias também possam ser de devotos provenientes de cidades próximas a Ponta Grossa.

Ao estudar a produção de fotografias a contar da metade do século XIX no Brasil (KOSSOY, 2001), é interessante destacar que esse processo era e continua sendo carregado de valores, desde quando gerado pelo fotógrafo até ser usufruído pelo fotografado ou por aquele que recebia a imagem de outro. Não é preocupação desta pesquisa buscar os interesses ou valores do fotógrafo sobre o fruto de seu trabalho, mas conhecer os valores imputados por aquele que entregava no altar do Divino em um ato de fé a sua imagem ou a de outra pessoa. É pouco provável conhecer todas as condições de circulação e/ou de recepção dessas fotografias produzidas no século XIX, mas é possível deduzir, a partir de indicativos existentes em algumas fotos, o modo como circulavam na sociedade de então.

Dentre as fotos pesquisadas no acervo fotográfico da Casa do Divino, algumas puderam ser identificadas pela assinatura do fotógrafo ou do estúdio que as produziu. Com essas informações verificou-se que, mesmo não possuindo a datação exata manuscrita pelo devoto, é possível aproximar a data de produção sabendo quais profissionais atuavam no Paraná nos anos finais do século XIX⁴⁹. Foram encontradas fotos de Francisco Heiler, que começou a trabalhar em Curitiba em 1868 (fotografia 07), de Frederico Mercer, que se estabeleceu em Curitiba em 1874 (fotografia 08), de Adolpho H. Volk, que abriu o estúdio Photographia Volk em Curitiba em 1881 (fotografia 09), de José Gonsalves Vasques, que fundou a Photographia Moderna em Curitiba em 1893 (fotografia 10) e de José Weiss & Irmão, que iniciaram o estúdio Photographia Universal em Curitiba em 1894 (fotografia 11). Além destes estabelecimentos apresentados, foram encontradas imagens datadas e assinadas por Photographia do Progresso, também de Curitiba, adquirida em 1895 por M. Foerster (KOSSOY, 2002) (fotografia 12) e do fotógrafo itinerante João D'Almeida Barboza (fotografia 13).⁵⁰

⁴⁹ Dados coletados com o Projeto Fotógrafos Pioneiros do Paraná, organizado pela Casa da Memória de Curitiba, Fundação Cultural de Curitiba e MEC-FUNARTE (Escritório Regional de Curitiba). Acervo: Casa da Memória de Curitiba.

⁵⁰ De acordo com Kossoy (2002), esse fotógrafo possuía um estúdio em Curitiba, mas atuava como itinerante em cidades do interior da Província do Paraná desde 1865. Dentre as cidades listadas pelo autor não consta Guarapuava; dessa forma, não dá para se ter certeza que o retratado foi fotografado ou não em Guarapuava, apesar da informação no verso.

Fotografia 07 – Foto oferecida ao Divino, sem dedicatória, de homem não identificado



Autor: Francisco Heiler (s. d.).
Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 08 – Foto de Hamônio (?) Vas de Lima oferecida a pessoa não identificada, em 1883



Autor: Frederico Mercer (s. d.).
Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 09 – Foto oferecida ao Divino, sem dedicatória, de mulher não identificada



Autor: Adolpho H. Volk (s. d.).
Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 10 – Foto de João Vallões oferecida a Paulino Monteis e esposa, em 1894



Autor: José Gonsalves Vasques (s. d.).
Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 11 – Foto de Marttea Senff oferecida a Paulina Monteiro, em 1894



Autor: J. Weiss & Irmão (s. d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

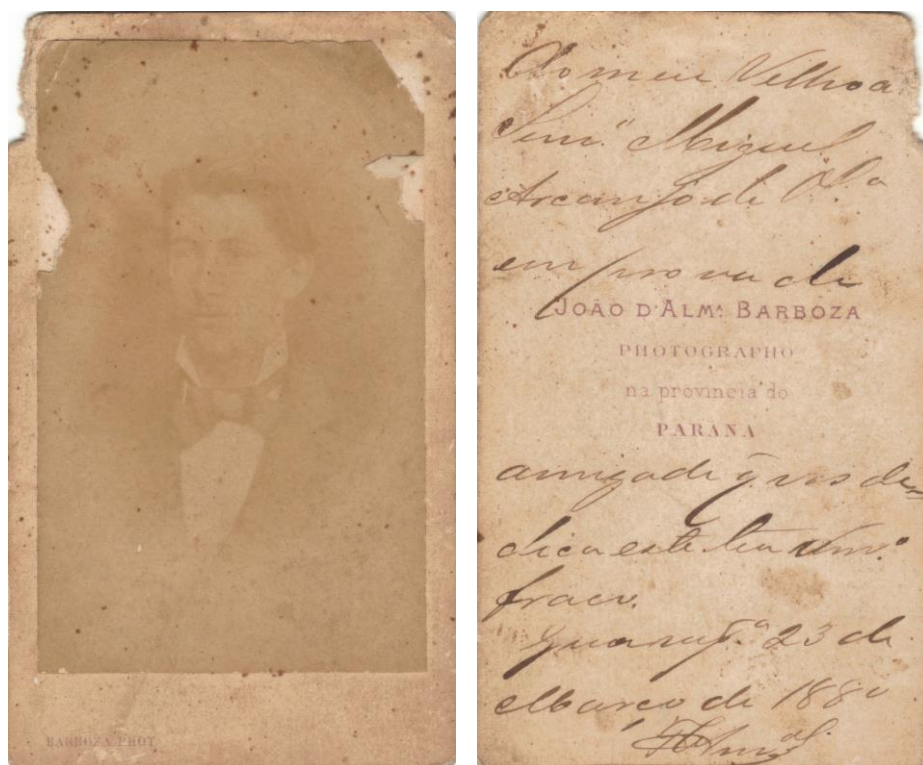
Fotografia 12 – Foto de Aidé e Aimee Silva oferecida a Balduino Maia, em 1897



Autor: Photographia do Progresso (s. d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 13 – Foto de homem não identificado oferecida a Miguel Arcanjo de Oliveira, em 1880



Autor: João D'Almeida Barboza (s. d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

No final do século XIX, Ponta Grossa não possuía fotógrafos estabelecidos e atuantes na cidade, o que provavelmente fazia com que seus habitantes recorressem aos profissionais existentes na capital, quando tinham interesse e condições financeiras para passar por todo o processo de feitura de uma foto. “Objetos, roupas, adereços, apoiadores, cenários, posição, intenção, ângulo, tudo era minuciosamente calculado objetivando retratar um determinado estilo de vida e padrão de sociabilidade”. (MUAZE, 2006, p. 230).

Por que era importante deixar sua imagem retratada ou de alguém querido no altar do Divino? O que o registro fotográfico estudado, enquanto um produto cultural, portador de significações simbólicas e culturais, pode fornecer para a pesquisa? De acordo com Muaze, remeter uma foto sua a outra pessoa no século XIX “tinha a dimensão de dar um pouquinho de si”. (MUAZE, 2006, p. 82). Por essa perspectiva, a fotografia expressava não apenas uma representação de si mesmo, mas também uma forma de manter relações, reforçando diferentes níveis de sociabilidade, desde laços familiares até amizades, compadrio, amores e, no caso das imagens pesquisadas, a devoção ao Divino. O devoto, ao oferecer sua fotografia

ou a de outra pessoa, depositava no altar a sua fé, o seu agradecimento ou a sua solicitação, entregando ‘um pouquinho de si’ ou um pouquinho do outro. Reconhecendo esse potencial das fotos é possível compreender uma parte do alcance, consumo e circulação das imagens encontradas.

Nenhuma das fotografias, que com certeza foram produzidas no século XIX e fazem parte do acervo fotográfico da instituição, possuía uma dedicatória ao Divino; algumas delas, inclusive, foram datadas e remetidas a outras pessoas antes da fundação da Casa em 1882.⁵¹ Por que então fazem parte desse conjunto documental reunido no transcurso de 136 anos de atividades da Casa do Divino? É possível levantar algumas hipóteses.

Estudando os fotógrafos estabelecidos em diferentes províncias brasileiras na década de 1860, Kossoy (2002) apresenta o quanto custava para uma pessoa tirar uma dúzia de *carte de visite*⁵²; na sequência compara esses valores com produtos diversos consumidos pelos habitantes do Rio de Janeiro e divulgados nos principais jornais da época. Na capital do Império, em 1869, uma dúzia desse tipo de fotografia custava por volta de 5\$000; já no Ceará, em 1868, por menos de 10\$000 não se conseguia encontrar um bom profissional para fazer o serviço. Ou seja, quanto mais distante da sede imperial ou mais interiorana fosse a cidade, o valor pago pelo registro fotográfico encarecia consideravelmente. Com 5\$000 um morador do Rio de Janeiro dessa época conseguiria adquirir duas arrobas de bacalhau, equivalendo a 30 kg. (KOSSOY, 2002).

Esse tipo de estudo comparativo ainda é muito incipiente no Brasil, e poucas são as pesquisas que apresentam informações capazes de indicar quão caro era tirar uma fotografia no século XIX. Arruda (2014), pesquisando fotógrafos atuantes no interior de Minas Gerais, encontrou que, em 1880, uma dúzia de *carte de visite* custava 8\$000, o que quer dizer que, mesmo passados mais de dez anos dos dados encontrados por Kossoy (2002), o custo para se tirar um retrato ainda era elevado

⁵¹ Foram encontradas duas fotos de Frederico Mercer anteriores a 1882 e uma de João D’Almeida Barboza.

⁵² *Carte de visite* foi “desenvolvida por André Adolphe Disdéri na França, em meados de 1850. [...] Tratava-se de uma fotografia copiada sobre papel albuminado e colada sobre cartão-suporte no formato de um cartão de visita”. (KOSSOY, 2002, p. 34). Com o desenvolvimento desse processo tecnológico ocorreu um barateamento do custo fotográfico, fazendo com que não apenas a elite econômica tivesse condições financeiras de fotografar os seus representantes, mas uma ampla camada da sociedade passou a consumir esse bem. O invento “além de baratear o produto, criou a facilidade em dispor de retratos suplementares para presentear”. (MUAZE, 2006, p. 281).

no interior de muitas províncias brasileiras. Certamente, não era diferente no Paraná.

Enfim, essas informações respaldam a hipótese do reconhecimento do Divino encontrado por Nhá Maria pouco tempo após o achado como uma representação passível de devoção. A sala onde ficava exposta a imagem começa a receber visitas de devotos não apenas de Ponta Grossa, mas provavelmente de cidades próximas, a ponto de depositarem suas caras fotografias ou de parentes/amigos, mostrando tanto o poder aquisitivo daqueles que compraram essas fotos, como a importância da devoção.

Quanto às imagens com dedicatórias para outras pessoas e com datação anterior a 1882, a hipótese também se atrela ao elevado custo do retrato, dificuldades para sua realização e a não existência de fotógrafos estabelecidos em Ponta Grossa, mas por uma outra perspectiva: a do receptor, ou seja, aquele a quem se dedicava uma fotografia. Quem recebia um retrato acompanhava as transformações do correr dos anos, representadas em lembranças que o tempo se encarregaria de tornar raras, mas também recebia a certeza de que algum laço de afetividade possuía com o fotografado. Pela precariedade das comunicações da época, o ato de dedicar e enviar uma fotografia junto a uma correspondência era uma importante forma de se manter contato, de distribuir lembranças e de nutrir a reciprocidade de sentimentos. “Dedicá-la significava tentar traduzir em palavras um dado tipo de afeto”. (MUAZE, 2006, p. 82).

É muito difícil conhecer os caminhos de consumo e circulação da foto produzida no século XIX, assim como avaliar como era recebida quando doada para outra pessoa. Dessa forma, é impossível saber se as fotos com dedicatória para outros – que não o Divino – chegaram até o altar pelas mãos daquele que a recebeu porque era seu devoto, ou se o fotografado, diante de todas as dificuldades já apresentadas para se fazer um retrato, solicitou a sua devolução para a reencaminhar posteriormente para o local de devoção.

Apenas três casos encontrados são passíveis de explicação. A fotografia 12 foi dedicada a Balduino Maia, que era devoto do Divino, pois foi encontrada uma oração sem data, mas com a sua assinatura entre o acervo de documentos da Casa do Divino. Provavelmente ele deve ter depositado o retrato das meninas no altar pedindo bênçãos ou retribuindo alguma graça atendida. Os outros casos referem-se a duas fotos de autoria de Frederico Mercer – uma de 1881 e outra de 1882 –, e

uma fotografia de autoria de João D'Almeida Barboza, datada de 1880. Todas foram dedicadas a Miguel Arcanjo de Oliveira; talvez até a fotografia 08 tenha sido dedicada a esse senhor, pois foi “offerecida ao amigo M.”. Nesse caso, tudo leva a crer que Miguel Arcanjo de Oliveira era o devoto que levou e entregou os retratos de seus amigos à imagem do Divino.

A fotografia é um elemento componente do universo simbólico que o homem cria ao vivenciar a cultura da qual faz parte. Ela não é apenas uma imagem materializada no papel, um processo artístico ou tecnológico, de acordo com o embasamento teórico que a analise. Possui significados múltiplos, passíveis de uma rica interpretação conforme o olhar e o sentido interposto a ela, ou seja, a funcionalidade adquirida a partir de sua criação. Como o homem é um ser simbólico (CASSIRER, 1994), tudo depende do significado atribuído por ele à foto em um dado momento. O mesmo retrato dado para pessoas diversas possui significados distintos, representando não apenas reciprocidades familiares, mas diferentes laços de sociabilidade. O que varia é a conformação dada, a interpretação e a reinterpretção da função simbólica que o homem lhe atribuiu.

Além de todas essas fotos apresentadas comprovando a popularização rápida da devoção ao Divino encontrado por Nhá Maria, existe também uma bandeira da Santíssima Trindade doada por uma romaria de devotos que visitou o local em 1902. (CHAVES, 2008).⁵³

Não existe registro informando de onde veio essa romaria, mas foi encontrado um requerimento de 06 de dezembro de 1895⁵⁴ em que Caetano Capote e Sebastião Ribeiro solicitaram à Câmara de Vereadores de Ponta Grossa a doação de um terreno devoluto para construírem uma capela para o Senhor Bom Jesus e Divino Espírito Santo na estrada para Guarapuava. Esse requerimento reafirma que a devoção ao Divino não era novidade em Ponta Grossa tampouco exclusividade da devoção que se estruturava na casa da Nhá Maria. Onde está a diferença então? Por que a devoção que se realizava em uma residência e não em uma capela conseguiu se manter viva até a atualidade? Provavelmente porque paulatinamente foi se constituindo um lugar especial em função das práticas ali realizadas, capaz de

⁵³ A bandeira atualmente encontra-se emoldurada e colocada do lado direito do altar (fotografia 04). Por ser centenária, foi emoldurada porque encontra-se em estado frágil de conservação.

⁵⁴ Requerimentos de concessão de terras em geral, Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, Departamento de Urbanismo. Acervo: Casa da Memória Paraná.

promover a identificação dos devotos e, com isso, estabelecer-se enquanto um patrimônio cultural.

No acervo fotográfico da Casa do Divino, foi encontrada uma fotografia sem data de um evento (fotografia 14), talvez uma procissão ou até mesmo um momento de uma Festa do Divino provavelmente anterior a 1905, pois não aparece o ostensório com o Divino. Na imagem aparece mais de uma bandeira em cujos mastros, no alto, vê-se uma representação, possivelmente de uma pomba. A existência de mais de uma bandeira pode significar a presença de uma romaria de devotos vindos de outro ponto da cidade ou, até mesmo, de outra cidade. Por mais que não seja possível reconhecer os presentes, no momento em que foi tirada a fotografia o evento contava com a participação de aproximadamente quarenta pessoas, o que era um número representativo para a cidade no final do século XIX ou início do XX.

Fotografia 14 – Procissão ou Festa do Divino



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

A ocorrência de festas em honra ao Divino organizadas por Nhá Maria pode ser referendada por uma carta de 10 de maio de 1908, assinada por Manoel de Oliveira, morador do Rio do Bugre⁵⁵, e encontrada no acervo documental da Casa do Divino. Na correspondência, o autor se prontifica a colaborar financeiramente para a realização da próxima festa. De acordo com Chaves (2017), a informação que ela recebeu da família é que as Festas do Divino foram realizadas por Nhá Maria até 1910 e, sem saber o motivo, comentou apenas que deixaram de ser feitas. Já Silva (2017) informou que sua bisavó Rita Vilela participou de diversas Festas do Divino organizadas pela própria Nhá Maria, pois eram contemporâneas. Ela não soube dizer o ano em que estas festas ocorreram, apenas comentou que eram diferentes das que acontecem atualmente, pois os devotos não seguiam a procissão com o ostensório para a Catedral de Sant'Ana, mas realizavam o trajeto com a Bandeira do Divino no entorno da própria casa. A festa consistia em rezar o terço, fazer algumas outras orações e cantar músicas religiosas no dia de Pentecostes, provavelmente o que a fotografia 14 apresenta.

Nhá Maria faleceu em maio de 1921, deixando como seu herdeiro o sobrinho Luiz Joaquim Ribeiro⁵⁶, casado com Zeferina Ribeiro. Não foi localizado nenhum documento no 1º Ofício de Registro de Imóveis de Ponta Grossa, único cartório existente na cidade nessa época com tal função, que confirme a transmissão de propriedade do imóvel para Luiz Joaquim Ribeiro. Já a responsabilidade pela manutenção do culto religioso realizado na casa foi passada para a esposa do sobrinho, Zeferina Ribeiro.

A transmissão da responsabilidade pela manutenção do local de culto para outra pessoa representa o interesse na continuidade, ou seja, a preocupação com a preservação de uma dada memória, que nesse momento já não era mais individual – somente de Nhá Maria –, mas coletiva – de muitos devotos que frequentavam o

⁵⁵ A carta não oferece maiores detalhes para se definir onde ficava a localidade de Rio do Bugre. Foi encontrada apenas a menção a uma estação ferroviária de Rio do Bugre inaugurada em 1917 entre os municípios de Jaguariaíva (PR) e Sengés (PR). GIESBRECHT, Ralph Mennucci. **Estações ferroviárias do Brasil**. Disponível em: <http://www.estacoesferroviarias.com.br/pr-tronco/riodobugre.htm> Acesso em: 30.mar.2018.

⁵⁶ Na certidão de casamento com Zeferina Ferreira aparece somente Luiz Joaquim Ribeiro, solteiro, fazendeiro, filho de Sezarina Julia Xavier. Na certidão de nascimento de sua filha Iracema, Luiz Joaquim Ribeiro aparece como filho de Joaquim Ribeiro e Sevirina Julia Xavier. 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Pinto (1980) explica casos como o ocorrido com a mãe de Luiz Joaquim, ou seja, a divergência de nomes: “algumas irregularidades foram observadas na redação de determinados registros, talvez por ignorância do próprio declarante, ou mesmo negligência do escrivão”. (PINTO, 1980, p. 22).

lugar, possibilitando a identificação deles com as práticas devocionais que ali ocorriam. Candau afirma que toda pessoa falecida pode “converter-se em um objeto de memória e de identidade” (CANDAU, 2016, p. 143), porque a memória sobre ela é um recurso essencial de identificação. Esse entendimento é possível de ser estabelecido com a devoção ao Divino praticada na residência de Nhá Maria porque se estruturou baseada nas experiências religiosas de sua fundadora, com quem os primeiros devotos se identificavam.

Para Cassirer “a memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas a reconstrói”. (CASSIRER, 1994, p. 90). Essa reconstrução de sentido também pode ser problematizada observando-se a sala com o altar do Divino, pois, com a transmissão de responsabilidade, ampliou-se a visitação pública do espaço, que passou a receber devotos vindos de cidades mais distantes e até de estados vizinhos⁵⁷. (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979). Em outras palavras, a reconstrução de sentido dessa memória simbólica pode ser interpretada tanto pela atuação de Zeferina Ribeiro frente às atividades religiosas, como também pela manutenção e ampliação da presença dos devotos naquele lugar de devoção.

Nesse momento, no início do século XX, após o falecimento de Nhá Maria, já é possível pensar a sala com o altar para o Divino (materialidade) e as práticas realizadas por seus devotos (imaterialidades) como a instituição de um patrimônio cultural a partir da perspectiva de que o patrimônio não é representativo apenas de alguns segmentos da sociedade (a religiosidade oficial da Igreja Católica e seus fiéis romanizados⁵⁸), mas de demonstrar a multiplicidade de atores que compõem qualquer comunidade (o catolicismo leigo praticado na devoção ao Divino).

Tal perspectiva permite compreender que “os edifícios do passado nos falem, eles nos fazem ouvir vozes que nos envolvem em um diálogo”. (CHOAY, 2006, p. 140). Ou seja, é possível perceber que os diferentes tipos de patrimônios criados por uma comunidade podem ser visualizados como distintas edificações

⁵⁷ A ocupação espacial da devoção ao Divino associada à Casa do Divino existente em Ponta Grossa será analisada nos Capítulos 3 e 4.

⁵⁸ O processo de romanização foi um movimento de inspiração eminentemente hierárquica e clerical, capaz de uniformizar a liturgia e o catecismo no mundo, isto é, em Roma, na África, na Ásia e na América o modelo de catecismo era o mesmo, ou seja, a partir de uma perspectiva de centralização e de reeuropeização, contrariando o catolicismo regalista existente no Brasil, assim como as práticas populares. Para saber mais sobre romanização ler: ARAÚJO, José Carlos S. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 22-24. AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil (1920-1930) I e II. **Síntese**. 10, 1977, p. 61-89; 11, 1977, p. 73-101. AZZI, Riolando & BEOZZO, José Oscar (orgs.). **Os religiosos no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

socioculturais, que não são isoladas, posto que são compartilhadas por membros de uma comunidade, que vivem, usufruem e transformam o mesmo espaço. Esse diálogo é representativo das diferenças sociais e culturais desta comunidade. Ao mesmo tempo em que muitos católicos eram atuantes nos ofícios da Igreja Católica em Ponta Grossa e em outros lugares próximos, também o eram nas práticas populares da devoção leiga ao Divino existente na residência. Uma atividade não inviabilizava a outra. Talvez pela memória herdada possam ser reconhecidas como complementares, mas nunca excludentes.

Silva (2017), comentando sobre a presença da devoção ao Divino na história da sua família, mencionou que anualmente a Bandeira do Divino, pertencente a sua bisavó, era levada junto com um andor com a imagem de Santo Antônio e outro com a imagem de São Benedito para a Catedral de Sant'Ana no dia 12 de junho. No dia seguinte, após a missa e a bênção do Bispo Diocesano, D. Antônio Mazzarotto, a Bandeira do Divino e as imagens dos santos voltavam em cortejo para a casa da sua bisavó (rua Aviador Frare Batista, Bairro de Olarias), acompanhada por seus familiares, que soltavam fogos de artifício, pelos vizinhos devotos e por músicos da Banda Lira dos Campos e da Banda Velhos Camaradas. Era uma festa em honra a Santo Antônio, mas a Bandeira do Divino sempre se fazia presente. A Bandeira, os músicos, a procissão com fogos de artifício e a festa religiosa em uma residência particular representam a face popular da religiosidade católica, que existia com o conhecimento e consentimento do Bispo – de formação romanizada –, representando o catolicismo institucionalizado. Complementares, mas não excludentes.

Pela manutenção desses bens patrimoniais, pode-se entender como se é e percebê-los como parte do que se é. Assim, rompe-se com o senso comum que define patrimônio apenas como um conjunto imutável de objetos, edificações e documentos, agregando-se como contribuição o entendimento dos sentidos atribuídos para a formação desses bens a partir de suas orientações culturais, religiosas, políticas, simbólicas, geográficas, cronológicas, artísticas ou históricas. Exatamente o que é defendido com a Declaração de Québec (ICOMOS, 2008). Concebe-se dessa forma a perspectiva da inter-relação da materialidade com a imaterialidade como capaz de apresentar parte da riqueza patrimonial de uma comunidade.

2.4 O (re)conhecimento como Casa do Divino

Em outro momento do trabalho foi questionado se esse imóvel, construído provavelmente entre 1840 e 1860, que acolheu uma representação do Divino Espírito Santo em 1882 tornando-se um lugar de devoção, poderia ser considerado um patrimônio coletivo, possuidor de uma memória herdada a partir de quando? Não se sabe se é possível chegar a uma resposta exata para isso, mas é plausível apresentar elementos que o signifiquem enquanto tal. Cassirer, estudando a forma simbólica da linguagem, defende que ao se superar o pensamento de que ela “não é um simples agregado mecânico de termos” (CASSIRER, 1994, p. 200), que seu estudo revela entender “o significado do universo” (CASSIRER, 1994, p. 185) de uma comunidade, propicia o reconhecimento de que a linguagem, de acordo com o filósofo, não possui apenas uma função semântica, mas simbólica.

Compreender as palavras pela análise de Cassirer permite o reconhecimento da existência de diferentes “perspectivas de mundo” (CASSIRER, 1994, p. 200) em uma mesma linguagem. É o que Fernandes define como “uma produção espontânea que agrega significado a signos sensíveis na sua interpretação do real, ou seja, é uma forma de interpretar a realidade”. (FERNANDES, 2006, p. 22).

Com esse pressuposto teórico, apresentam-se duas orações encontradas dentre as muitas que fazem parte do acervo documental da Casa do Divino. Nenhuma das duas foi datada e assinada como pertencente a algum devoto, mas ambas foram feitas no mesmo tipo de papel e possuem caligrafia muito próxima de outra oração assinada e deixada pelos Romeiros do Divino, em 24 de julho de 1918. As orações em destaque chamaram a atenção porque foram as únicas assinadas em nome da ‘Casa do Divino Espírito Santo’. Mesmo sem informar a data exata, esses documentos demonstram que aquele imóvel no início do século XX não possuía mais apenas a função pela qual foi construído. Deixou de ser somente uma residência familiar, para ser detentor também de outro significado. Simbolicamente agregava outro sentido e funcionalidade.

O poder da palavra, nesse caso, foi de intitular um imóvel como qualquer outro existente em Ponta Grossa de ‘Casa do Divino Espírito Santo’. Antes apenas um domicílio de moradia, a partir dessa nominação sua significação remete a um entendimento diferenciado no universo dos devotos, ou seja, se não ocorresse o

reconhecimento por parte dos devotos frequentadores do local como sendo a ‘Casa do Divino Espírito Santo’, de nada adiantaria ter orações assinadas dessa forma porque não teria ocorrido a identificação. O nome confere um rosto, identidade e memória, “referências perenes percebidas como um desafio ao tempo”. (CANDAU, 2016, p. 156).

O que se vê com essas orações assinadas é a aceitação e, de certa maneira, a oficialização do termo como designativo, o que não ocorreu com o retorno de Nhá Maria para casa trazendo a imagem encontrada, mas foi a partir de um transcurso gradativo. A importância de se estudar a linguagem, de acordo com Cassirer, é de entendê-la “não como uma coisa pronta, mas um processo contínuo”. (CASSIRER, 1994, p. 200). Por essa perspectiva, “o que importa conhecer e compreender não é a transformação histórica dos nomes, [...], mas sim, a ‘origem’ desses nomes e figurações”. (CASSIRER, 1992, p. 37). Com o nome tem-se a designação, nesse caso, a identificação. O imóvel foi sendo constituído pela presença constante dos devotos como ‘Casa do Divino Espírito Santo’. “O nome não é nunca um mero símbolo, sendo parte da personalidade de seu portador”. (CASSIRER, 1992, p. 68).

Pouco tempo após o falecimento de Nhá Maria, seu sobrinho Luiz Joaquim Ribeiro faleceu⁵⁹ em julho de 1921. De acordo com Chaves (2017), a partir desse momento sua esposa também se tornou a responsável pela propriedade, o que é confirmado com a matrícula do imóvel⁶⁰. Em abril de 1925 foi escriturado o inventário de Valentim Xavier, pai de Nhá Maria. Com essa escritura a casa oficializou-se como propriedade de Zeferina e seus três filhos com Luiz Joaquim Ribeiro.

A Casa do Divino continuou com a sala com o altar, onde ficava o ostensório com a imagem do Divino, aberta aos devotos que vinham de diferentes bairros de Ponta Grossa, assim como das cidades próximas e de estados vizinhos, e que rezavam, pediam graças, agradeciam, acendiam suas velas, deixavam seus ex-votos, traziam seus filhos(as), esposos(as), afilhados(as), entre outros familiares e conhecidos. E a devoção ao Divino se mantinha e se propagava.

Em 1922, Zeferina Ribeiro se casou com Roldão Chaves, com quem teve quatro filhos. Segundo Chaves (2017), apenas uma filha, Edy Ribeiro Chaves, seguiu os passos da mãe participando das atividades religiosas que ocorriam na

⁵⁹ Certidão de Óbito. 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

⁶⁰ 2º Serviço de Registro de Imóveis de Ponta Grossa.

Casa do Divino. Para esse período não foi encontrada a menção da realização de Festas do Divino em nenhuma das fontes documentais pesquisadas. As atividades mantidas foram: a abertura da sala de orações com a imagem do Divino – local em que muitos devotos acendiam suas velas –, o recebimento de ex-votos e a apresentação de crianças ao Divino.⁶¹

Após mais de trinta anos à frente da Casa do Divino, Zeferina Ribeiro Chaves faleceu em novembro de 1957⁶². A partir de então, sua filha Edy torna-se a responsável pelo local de culto. De acordo com os relatos de Silva (2017), Rossetto (2017) e Moreira (2018), os devotos iam até a Casa do Divino, sentavam nos bancos existentes na sala de oração ou se ajoelhavam em frente à imagem do Divino e rezavam o terço ou outra prece. Alguns também acendiam velas sobre o altar (fotografia 15 – Capítulo 2, p. 100). O fluxo de pessoas que diariamente faziam suas orações era de aproximadamente cinquenta pessoas. (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979).

Não existia nenhuma regra quanto ao comparecimento dos devotos ou horário certo para se chegar à Casa do Divino para rezar, tanto que Silva (2017) e Rossetto (2017) mencionaram que quando iam para o centro da cidade sempre passavam pela Casa para rezar e/ou agradecer ao Divino. Já Moreira (2018) informou que visitava a Casa do Divino após o expediente de trabalho. Algumas vezes Rossetto (2017) comentou que, estando a porta de entrada trancada, parava do lado de fora da Casa e olhando a imagem do Divino pela janela começava a rezar. Edy deixava seus afazeres como costureira destrancava a porta e o recolhia, para que rezasse de forma mais confortável e próxima. Para uma reportagem do jornal Diário dos Campos (1979), Edy explicou que às vezes trancava a porta, pois tinha medo de assaltantes e também queria evitar o atendimento daqueles devotos que apareciam em horários inapropriados, sobretudo depois das 18 horas.

De acordo com a Chaves (2017), Edy ficava por algumas horas do dia no quarto ao lado da sala onde se encontrava o altar do Divino cuidando de suas costuras. Após esse período, parava seu trabalho, fechava seu ateliê e se recolhia para a parte residencial do imóvel, trancando a porta que interligava esse setor com

⁶¹ Essa prática devocional será apresentada e analisada no Capítulo 3.

⁶² Sepultamentos no Cemitério São José. Departamento de Serviço Funerário e Cemitérios. Secretaria Municipal de Obras e Serviços Públicos. Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

a sala de orações.⁶³ Muitas vezes a porta de entrada da Casa ficava aberta até às 18 horas permitindo que qualquer pessoa, devoto ou não, tivesse acesso ao altar do Divino. A sala de orações com o altar e o ostensório era um espaço franqueado.

Por 39 anos consecutivos, Edy Ribeiro Chaves abriu a porta da residência de sua família, permitindo que diferentes pessoas, muitas delas desconhecidas, entrassem na sala principal, local em que estava o altar com a imagem encontrada por Nhá Maria em 1882. Até que em 1996, já com 70 anos e com problemas de saúde, fechou essa entrada suspendendo as atividades religiosas da Casa do Divino.

Nesse mesmo ano, Antônio Edu Chaves e sua esposa Lídia Hoffmann Chaves, sobrinhos de Edy, que enfrentavam problemas financeiros devido aos altos gastos que estavam tendo com o tratamento de saúde de seu filho, tiveram que vender a casa em que moravam. Aceitaram o convite da tia e se mudaram, com os três filhos pequenos, ocupando alguns cômodos da Casa do Divino, enquanto se reorganizavam financeiramente. Boa parte de seus móveis ficou na sala de orações onde se encontrava o altar com o ostensório. Chaves (2017) comentou que algumas vezes, quando atravessava a sala para pegar roupas para as crianças, enxergava pela janela devotos parados do lado de fora da Casa rezando para o Divino e comentando quando a Casa iria reabrir novamente, sem entender o porquê aquelas pessoas faziam isso. O livre trânsito de devotos pela sala de orações estava fechado, mas a devoção e a identificação não haviam se extinguido.

Passados alguns meses em que morava provisoriamente no imóvel, a família encontrou uma chácara para alugar e voltar às atividades de cultivo de hortaliças. No entanto, em uma noite, Lídia teve um sonho que fez com que os planos da família mudassem completamente. De acordo com o relato de Chaves (2017), em sonho ela ouviu uma voz que lhe disse: “a nossa missão era cuidar desse lugar e falou mais, [...], que esse era um local, um elo de ligação entre o povo e Deus e que através desse lugar muitas graças foram concedidas a muitas pessoas” (CHAVES, 2017). No dia seguinte, Lídia foi contar seu sonho à tia Edy e ela lhe respondeu:

⁶³ De acordo com a planta geral da Casa do Divino (figura 1 – Capítulo 1, p. 57), o quarto de costuras era o cômodo 1. A porta a que Chaves (2017) se referiu ligava os cômodos 3 e 6. A porta existente na sala de orações – cômodo 2 – que também ligava a sala de orações com o restante da residência, mantinha-se sempre trancada.

Lídia, eu nunca pedi para você abrir a Casa do Divino de novo, eu nunca ia pedir porque é uma missão muito difícil, eu estou aqui cuidando desse lugar já faz anos e vi minha mãe morrer aqui cuidando, atendendo o povo, que o povo não é fácil. A Nhá Maria já cuidava desse lugar, aí veio a mãe e eu tive que ficar com essa missão, tantas vezes eu queria não ter essa missão de ficar cuidando desse lugar e estou morrendo aqui, dentro dessa casa. Tive que aguentar o povo a vida inteira aqui, a gente não tem sossego, porque eles não dão sossego para gente. Então nunca ia pedir isso para você, mas se você sonhou, [...], então eu te passo agora. Ela tinha essa correntinha, eu vou passar para você essa corrente que foi da Nhá Maria, que ela deu para mamãe, e a mamãe antes de morrer deu para mim. Ela falou assim: vou dar para você, essa corrente aqui foi da fundadora e a minha mãe passou para mim, para mim cuidar da Casa do Divino e eu vou passar para você. De hoje em diante você que decide o que que você faz com a Casa, se você quer abrir a Casa se você quer fechar. Agora, ela disse, eu já entreguei nas tuas mãos (CHAVES, 2017).

A correntinha a que Chaves (2017) se referiu é uma corrente de ouro com medalha do Espírito Santo, ou seja, uma pequena pomba. Como visto anteriormente, “o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido” (CASSIRER, 1994, p. 60), possuidor de um significado. Nesse caso em especial, o pingente na forma de pomba não apenas significa uma representação do Espírito Santo, mas, mais que isso, expressa a continuidade das atividades religiosas da Casa do Divino, tendo alguém como responsável na forma de uma memória simbólica, que não apenas repete experiências já ocorridas, mas as reconstrói com um novo significado. (CASSIRER, 1994).

Mesmo não havendo laço sanguíneo entre Edy e Lídia, assim como não existia entre Nhá Maria e Zeferina, as responsabilidades pelas atividades religiosas da Casa do Divino foram transmitidas para Lídia Hoffmann Chaves. Logo após a conversa com a tia, Lídia fez uma promessa ao Divino Espírito Santo: se ele curasse seu filho de sua séria doença reabriria e cuidaria da Casa, faria tudo o que fosse possível para mantê-la aberta e difundiria a sua devoção. A primeira ação tomada foi conversar com sua tia Edy e pedir que ela lhe contasse a história do lugar, pois seu marido e sogro não sabiam lhe explicar porque existia na residência aquela sala de orações com o altar com ostensório e dentro dele a imagem do Divino (CHAVES, 2017).

“O homem não expressa seus sentimentos e emoções em meros símbolos abstratos, mas de maneira concreta e imediata” (CASSIRER, 1994, p. 132) em ações que lhe signifiquem algo. De acordo com o filósofo, para compreender a estrutura da forma simbólica da religião, é necessário estudar o conjunto dessa expressão, ou seja, os símbolos existentes e as ações realizadas para seu domínio.

Ao analisar as primeiras atitudes de Lídia em contato com a responsabilidade sobre a Casa do Divino e a devoção ali existente, é possível compreender como foi sua relação com o que até então eram 'símbolos abstratos'. Paulatinamente esses símbolos, materializados na imagem do Divino, no ostensório, no altar e em toda a sala de orações, assim como na história do achado e da devoção, deixaram de ser abstratos e passaram a ter significado para ela.

Em algum dado momento, os outros filhos de Zeferina Ribeiro⁶⁴ deixaram de se identificar com a devoção praticada na residência em que moravam, ao ponto de não saberem transmitir porque o imóvel era conhecido por Casa do Divino e explicar porque guardavam aquela imagem do Espírito Santo. Os símbolos ali existentes eram vazios de significado para essas pessoas. Segundo o entrevistado Chaves Filho (2018), que nasceu e cresceu na Casa do Divino, nunca teve curiosidade em saber por que sua casa tinha uma sala de orações que ficava aberta diariamente permitindo até que desconhecidos entrassem e rezassem. “Era leigo no assunto, estava só vivendo ali [...] não tinha interesse” (CHAVES FILHO, 2018).

De acordo com Chaves (2017), “os outros moraram aqui e nunca se interessaram, porque a casa já estava há tanto tempo na família que era uma coisa tão normal, que ninguém questionava o porquê que existia”. Apenas Edy sabia contar a história do achado de Nhá Maria em 1882, porque havia recebido esse conhecimento de sua mãe e a responsabilidade por manter a Casa aberta aos devotos. Assim, pelo fato de Edy estar idosa e doente, a Casa, como patrimônio cultural, corria o risco de desaparecer.

Caso ela tivesse falecido sem transmitir o conhecimento sobre a devoção para alguém, pode-se conjecturar algumas possibilidades: a sala poderia ter sido desmontada; os quadros de santos, orações e fotografias guardados por mais de cem anos poderiam ter sido descartados; o imóvel vendido e/ou demolido e as práticas devocionais patrimoniais vivenciadas e transmitidas por gerações de devotos esquecidas.

Por mais que a imaterialidade dê significado à materialidade, a inexistência da construção e do acervo de ex-votos comprometeria a manutenção da memória herdada dos devotos. A presença física (imóvel, documentos, ostensório, bandeiras

⁶⁴ De seu primeiro casamento Zeferina teve três filhos, um morreu quando criança e uma das filhas com aproximadamente 18 anos. De seu segundo casamento Zeferina teve quatro filhos. (CHAVES, 2017).

e outros objetos) aliada à vivência e compartilhamento da devoção é que garantiram que a Casa do Divino se mantivesse enquanto um patrimônio cultural compartilhado. É o que o ICOMOS (2008) define como o espírito do lugar, ou seja, “os elementos físicos e espirituais que dão sentido, emoção e mistério ao lugar” (ICOMOS, 2008, p. 02) de forma integrada. A Declaração de Québec também define que são os diferentes atores sociais – proprietários, gestores, usuários – que dão sentido ao bem patrimonial. No caso da Casa do Divino, é a relação da pessoa responsável pelas atividades religiosas (Nhá Maria, Zeferina, Edy e Lídia) com os devotos que frequentam o lugar que permitiu a manutenção da devoção e a constituição de sentido e significado para o imóvel, ou seja, um espírito do lugar, do patrimônio cultural.

Após muitas conversas com sua tia Edy, já acamada, Lídia anotou tudo o que ela lhe contava sobre a história da casa e da devoção. Nesse momento, Antônio Edu e Lídia já haviam desistido de procurar outro domicílio para alugar e decidido permanecer com seus filhos para cuidar da tia idosa e da Casa do Divino, para que ela fosse futuramente reaberta aos seus devotos. Mexendo e limpando os armários e o porão da residência, Lídia encontrou um quadro com a fotografia de Nhá Maria (fotografia 03) com o seu nome completo, um pacote com cartas e orações deixadas pelos devotos, além do grande acervo fotográfico. Todos esses documentos, assim como a história do imóvel e da devoção, haviam caído no esquecimento de muitos familiares (CHAVES, 2018). Atualmente, esse quadro com a foto de Nhá Maria encontra-se no corredor de entrada da Casa do Divino.

Poucos meses após a promessa de reabrir o local se seu filho fosse curado, Lídia levou o menino para uma nova consulta médica. A criança sofria de osteomielite⁶⁵ e, depois de alguns anos de tratamento sem melhora, nenhum sinal da doença foi encontrado nos ossos (CHAVES, 2018). Novamente o milagre da cura se fez presente na história da devoção associado a uma das responsáveis pelas atividades religiosas, como o que havia ocorrido em 1882 com Nhá Maria.

Segundo Cassirer (1994), o homem não vive unicamente em um mundo físico, mas em um mundo simbólico, mediado pelas formas simbólicas. Vivendo e significando esse mundo pela perspectiva da religião, a inspiração e a aspiração da

⁶⁵ É “uma infecção óssea, que pode ser causada por vários microrganismos que chegam até o osso por meio de diferentes vias. [...]. Em crianças, os organismos circulantes afetam principalmente os ossos longos” (FAUCI; KASPER; HAUSER; LONGO; JAMESON, 2016, p.838).

virtude transformam a vida do homem. “A partir desse momento, não há mais um único passo na vida cotidiana prática do homem que seja considerado, em um sentido religioso e moral, insignificante ou indiferente” (CASSIRER, 1994, p. 166). Tudo o que faça, viva, experiencie vincula-se a um sentimento religioso ativo, a uma obrigação religiosa que, no caso da Lídia, foi a reabertura da Casa do Divino vinculada à cura do filho.

2.5 A Casa do Divino é reaberta

A Casa do Divino foi reaberta exatamente como Edy fazia, o que significava que a única ação era abrir a porta de entrada e permitir que os devotos fossem fazer suas orações diante do altar (CHAVES FILHO, 2018). “A sala funcionava praticamente sozinha, as pessoas entravam ali, faziam o que queriam. A sala não era atendida. Não tinha nunca alguém ali à frente da sala para conduzir ou para observar ou para falar com as pessoas” (CHAVES, 2018).

No entanto, Lídia começou a observar que algumas dessas pessoas, além de rezar, também deixavam velas coloridas, mechas de cabelo com mel e peças íntimas de vestuário, fugindo do que ela classificava como correto para a devoção ao Divino, visto que esse tipo de prática não havia sido registrado na época de Nhá Maria e de Zeferina. Paulatinamente conseguiu entrar em contato com quem deixava esses objetos e informar que a partir daquele momento não seriam mais aceitos. “Porque aqui só vai se queimar vela branca, eu falei, não vou mais permitir que você queime vela preta, nem vela azul, nem vela roxa, só vela branca para o Divino, aqui só se acende para ele, [...]. Então foi o que eu fui fazendo, porque eu vi que a Casa do Divino mergulhou um tempo, que vai fugindo, vai permitindo” (CHAVES, 2018).

A ação tomada por Lídia foi ao encontro com o que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) defende como atitude necessária para a proteção da imaterialidade de um bem. Por mais que ela não tivesse conhecimento dessa convenção internacional, sua atitude pode ser interpretada como de preocupação com a preservação de determinadas características das práticas devocionais, aqui entendidas como patrimoniais. De acordo com a Convenção (UNESCO, 2003), transformações podem provocar graves riscos de deterioração até o ponto de causar o desaparecimento de práticas

imateriais. Segundo o documento, “os indivíduos desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial” (UNESCO, 2003, p. 03).

Pela fala de Chaves (2018), quando disse que por certo tempo algumas práticas religiosas que ocorriam na Casa do Divino fugiam do que era conhecido como vinculado à devoção ao Divino, ela identificou que, se não fossem tomadas atitudes diante disso, ou seja, se estas práticas continuassem sendo permitidas, a devoção em si correria o risco de ser seriamente prejudicada. A responsável pelas atividades religiosas da Casa do Divino defendeu que a devoção ao Divino, por mais que seja popular, remete-se à fé católica, e a queima de velas coloridas, oferecimento de mechas de cabelo com mel e de peças íntimas de vestuário não fazem parte do repertório das práticas devocionais católicas.

Em janeiro de 1999, após o falecimento de Edy Ribeiro Chaves, Lúcia Hoffmann Chaves assumiu efetivamente a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino (CHAVES, 2008), mantendo-se nessa função até o presente momento. A partir de então algumas modificações foram sendo paulatinamente propostas e implementadas, conforme a participação, aceitação e identificação dos devotos com essas mudanças.

De acordo com a devota Galvão (2017), a primeira grande atitude foi começar a fazer a novena semanal ao Divino. Nenhum dos entrevistados conseguiu lembrar com exatidão em que ano as novenas⁶⁶ começaram a ser feitas todas as segundas-feiras às 15 horas; provavelmente nos primeiros anos de 2000. De início poucos devotos participavam desses encontros de oração (fotografia 15), mas, atualmente, no mínimo trinta e no máximo noventa pessoas⁶⁷ comparecem semanalmente a essas novenas.

Para a instituição de uma nova prática devocional na Casa do Divino, Chaves (2018) e Galvão (2017) se reconheceram mutuamente como copartícipes. Galvão (2017) comentou que apresentava cantos e orações que conhecia há anos para Lúcia e ela definia como estes poderiam ser incorporados ou não à nova prática religiosa. Já Braschi (2018) informou que pouco tempo depois que assumiu como bispo da Diocese de Ponta Grossa visitou a Casa do Divino após um convite da família e ensinou cantos para enriquecer o repertório das novenas, em especial uma

⁶⁶ As novenas serão descritas e analisadas no Capítulo 3.

⁶⁷ Observações realizadas entre 2017 e 2019, anotadas no diário de campo.

versão do hino litúrgico ‘Sequência de Pentecostes’ alternado com o canto popular ‘A nós descei divina luz’. Essa adaptação faz parte do livrete Cantos e Orações (CASA, s.d.) utilizado no momento da realização das novenas semanais até hoje.

Fotografia 15 – Novena realizada na Casa do Divino, em 2002



Autor: Fábio Matavelli (2002).

Fonte: Acervo Diário dos Campos (2019).

Desde o falecimento de Edy Ribeiro Chaves, a situação da posse do imóvel começou a ser questionada por alguns membros da família. Edy faleceu sem deixar filhos e nomeou o sobrinho Antônio Edu Chaves como seu herdeiro. Ele e sua esposa Lídia herdaram não apenas uma parte da residência, mas também a obrigação pela manutenção das atividades religiosas da Casa do Divino. É interessante pensar que esse imóvel impregna uma dualidade simbólica: é um local de culto ao Divino Espírito Santo, mas é também uma residência familiar carregada de valores de ordem afetiva. “As casas de família figuram como elos entre gerações no espaço urbano, tornando ainda mais densa a relação entre família e lugar” (TAMASO, 2007, p. 207).

Apesar dessa relação densa da família de Antônio Edu com a casa naquele lugar, os herdeiros dos outros filhos de Zeferina Ribeiro Chaves tinham a intenção de parar com as atividades religiosas que ocorriam no imóvel e vender a casa, dividindo o valor conseguido. (fotografia 16). Chegaram até a solicitar para a Prefeitura Municipal de Ponta Grossa uma autorização de demolição do imóvel em 2000, visto que a casa estava muito deteriorada, e um centro comercial de Curitiba tinha interesse em adquirir o terreno limpo. Como Lídia havia feito uma promessa de cuidar da Casa do Divino e fazer o que fosse possível para mantê-la aberta, entrou em contato com membros do COMPAC e solicitou que o Conselho tombasse o imóvel, evitando assim a sua demolição (CHAVES, 2018).

Fotografia 16 – Momento em que a Casa do Divino foi colocada à venda, em 2000



Autor: Fábio Matavelli (2000).

Fonte: Acervo Diário dos Campos (2019).

É interessante analisar dois aspectos desse momento. Apenas os familiares que mantiveram contato com Edy e que, por seu intermédio, conheceram a devoção ao Divino, identificaram-se com a prática religiosa, tornando-se devotos. Somente estas pessoas reconheceram as atividades desenvolvidas na Casa do Divino como

seu patrimônio cultural e demonstraram interesse tanto na sua manutenção quanto na preservação do imóvel. Conhecer a história da Casa do Divino criou um enraizamento afetivo, um pertencimento àquele espaço vivenciado, justificando a defesa de sua preservação. Para elas o bem possuía um significado e uma funcionalidade que extrapolava a sua materialidade. Exatamente o posicionamento defendido por essa pesquisa, ou seja, do patrimônio cultural enquanto um bem coletivo possuidor de diferentes valores e passível de ser legado como uma herança cultural.

O outro aspecto a ser destacado trata da criação da legislação municipal para a preservação do patrimônio cultural em Ponta Grossa, assim como a instituição do COMPAC analisado na monografia de Haddad Neto e Ferreira (2000). Verificou-se que a primeira proposta de preservação apresentava a cidade dividida em setores e neles os imóveis que seriam interessantes manter via tombamento. Entre os imóveis listados não se encontrava a Casa do Divino, significando o desconhecimento dos pesquisadores e do poder público municipal da existência da construção assim como da ocorrência de atividades religiosas voltadas à devoção popular ao Divino há mais de um século.

A iniciativa particular da Lídia de procurar membros do COMPAC e apresentar a Casa, sua história e o que estava sendo feito pela devoção ao Divino naquele momento e lugar garantiu que o imóvel fosse incorporado à lista de bens inventariados pelo Conselho. Tal atitude assegurou a preservação da casa provisoriamente, visto que de imediato foi anulada a solicitação de autorização de demolição e iniciado o trabalho de pesquisa e reunião da documentação necessária para compor o processo de tombamento. No entanto, a pendência sobre a propriedade do imóvel entre os representantes das cinco partes⁶⁸ ainda não havia sido solucionada, o que se mantém até o presente momento.

Em 2002, com apoio da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa, foi aprovada a destinação de verba para iniciar a restauração da Casa do Divino, via Mecenato da Lei Estadual de Incentivo à Cultura⁶⁹. Segundo Lídia, em entrevista ao Jornal da Manhã (2003), o telhado do imóvel estava cedendo e necessitava de

⁶⁸ Representando os cinco filhos de Zeferina Ribeiro Chaves, um do primeiro casamento e quatro do segundo, conforme consta na matrícula do imóvel. 2º Serviço de Registro de Imóveis.

⁶⁹ Lei nº 13.133, de 16 de abril de 2001, criou o Programa Estadual de Incentivo à Cultura, vinculado à Secretaria de Estado da Cultura. Disponível em: <http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=6273&codItemAto=46540> Acesso em: 20.abr.2018.

atenção urgente. Para uma obra desse porte, a família não tinha condições financeiras, por isso recorreu ao auxílio da lei estadual. No entanto, esse dinheiro nunca chegou a ser liberado pelo governo estadual, e o problema da deterioração do imóvel só foi agravando.

Em 2003, com a construção provisoriamente protegida pelo COMPAC e as novenas incorporadas como uma atividade religiosa semanal, um novo passo foi dado: a realização da primeira Festa do Divino.

Quando foi morar na casa em 1996, Lídia não se reconhecia como uma devota do Divino, por mais que fosse católica. Desconhecia completamente como transcorria essa devoção popular. Acreditava, inclusive, que ela era uma exclusividade da Casa do Divino. Mas, a partir do momento em que reabriu a sala de orações e começou a conversar com devotos vindos de diferentes cidades, tomou conhecimento que ocorriam Festas do Divino Brasil afora e que essa era uma devoção muito antiga, muito mais do que a própria Casa do Divino (CHAVES, 2017).

Depois de algumas pesquisas sobre a ocorrência das Festas do Divino em outras cidades procurou a Fundação Municipal de Cultura, que a apoiou e enviou para conhecer a Festa do Divino que ocorre anualmente em Guaratuba (PR).

Claro que as nossas festas aqui não iam chegar aos pés dela. É uma festa muito grande e ela já não tem assim um cunho tão religioso quanto a da gente, eu vi também que se fosse uma coisa tão grande como era a deles lá, [...], a gente não tinha uma estrutura para isso. Mas que nós poderíamos começar assim, com o público que vinha aqui. Foi assim que eu comecei fazendo a primeira festa no dia de Pentecostes (CHAVES, 2017).

Com a autorização da Prefeitura Municipal, a rua Santos Dumont foi fechada após às 12 horas do domingo de Pentecostes, 08 de junho de 2003. Antes da celebração religiosa ocorreu a apresentação de um grupo de música gospel e de um grupo de dança com fitas. Foi montado um altar para a celebração da missa às 15 horas, que ocorreu logo após uma pequena procissão com devotos carregando Bandeiras do Divino da esquina anterior (rua Doutor Colares) até a frente da Casa (MEZZON, 2003). Essa atividade lembrou muito o que foi descrito como prática das Festas do Divino realizadas por Nhá Maria, ou seja, a procissão dos devotos com Bandeiras ao redor da Casa, conforme depoimento de Silva (2017). Depois da missa, foi compartilhada uma mesa com bolos, salgados e bebidas trazidos pelos próprios devotos, simbolizando o festivo e o coletivo, princípios comuns à devoção ao Divino, assim como a muitas outras Festas do Divino ainda existentes.

Fotografia 17 – Missa celebrada por D. Sérgio na 2ª Festa em frente à Casa do Divino



Autor: Não identificado (2004).

Fonte: Acervo Joraci Caetano Santos Galvão (2017).

Fotografia 18 – Saída dos Festeiros com a Bandeira do Divino antes da 2ª Festa



Autor: Não identificado (2004).

Fonte: Acervo Joraci Caetano Santos Galvão (2017).

Essa prática é semelhante às que ocorrem até hoje em diferentes cidades brasileiras onde ainda são realizadas Festas do Divino. Músicos e cantores, levando estandartes e Bandeiras do Divino, visitam casas, ruas, bairros, áreas rurais cantando e rezando. Entram nas residências quando são convidados e, depois de abençoar com a Bandeira os proprietários e seus pertences, recolhem donativos para a realização da festa. Após se alimentarem na mesa que sempre é posta e oferecida, seguem para a próxima casa de devoto (ABREU, 1999; ETZEL, 1995).

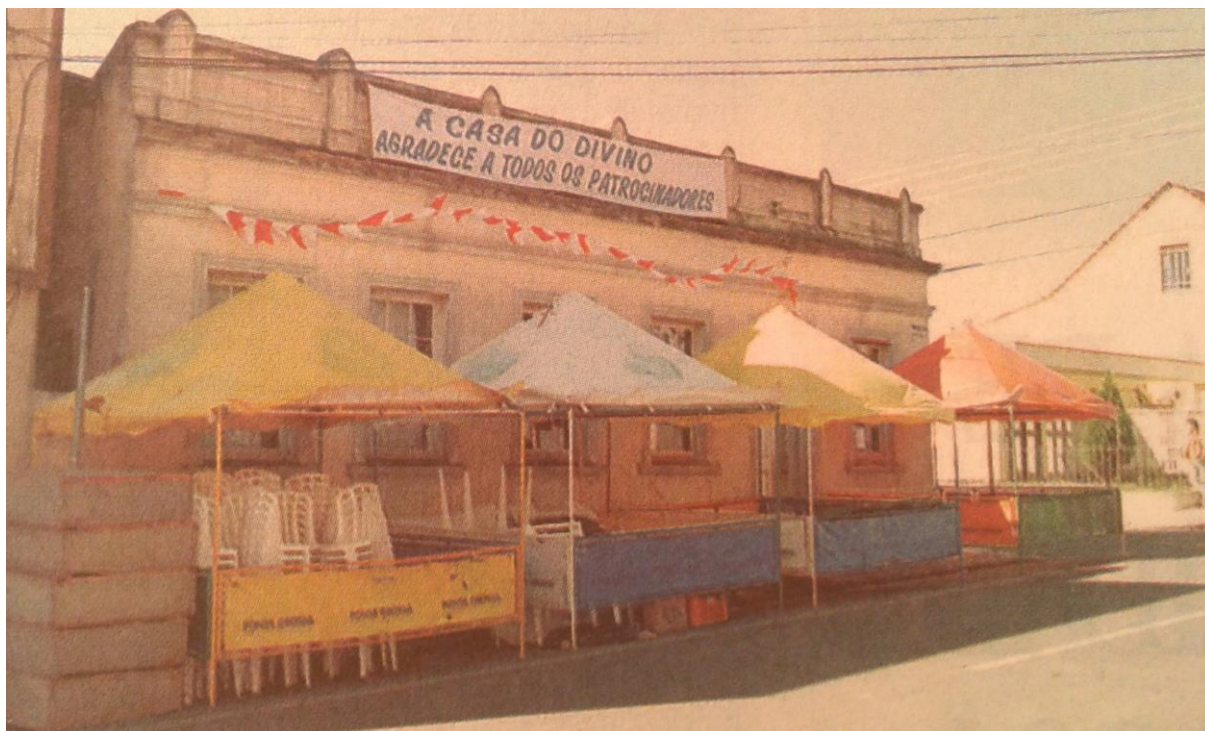
Os bandeireiros eram nomeados por uma irmandade, para angariar fundos para a festa. Saíam para peregrinações, a cumprir promessas, carregando a Bandeira do Divino. [...]. Conforme o costume, o dono da casa fazia sua oferta e depois, com todo respeito, mandava o bandeireiro entrar. A dona da casa fazia o sinal-da-cruz, pegava a bandeira do Divino e percorria toda a casa fazendo seus pedidos em orações, para si e para seus filhos, parentes, amigos. Pedia saúde e a bênção para o bem-estar de todos, dirigindo-se à pombinha que, naquela hora, era o Divino Espírito Santo. [...]. Enquanto a dona da casa fazia orações, o dono da casa improvisava o altar (TONICO E TINOCO, 1984, p. 19).

Os Festeiros da Casa do Divino não chegam a recolher donativos em dinheiro para a realização da Festa durante essas saídas; em alguns casos ganham produtos que são utilizados na preparação dos alimentos e vendidos durante a festividade. Ao término das orações e dos cantos nessas saídas sempre é oferecida pelo(a) dono(a) da casa uma mesa farta com doces e salgados, para que os Festeiros recobrem as forças e queiram voltar no ano seguinte.⁷⁰

Em 2004, as atividades da Festa do Divino iniciaram às 10 horas, com o fechamento autorizado da rua Santos Dumont e a venda de comidas e bebidas em barraquinhas de quermesse montadas em frente à Casa. (fotografia 19). A partir das 12 horas começaram as apresentações artísticas – desde coral católico, banda gospel até conjunto de música de raiz – que ocorreram até o final da tarde. Nesse ano também ocorreu a procissão dos devotos com a Bandeira do Divino do começo da quadra até a frente da Casa (figura 4), mas dessa vez a Banda Lyra dos Campos é que fez o acompanhamento musical. Encerrando o dia, foi realizado um bingo beneficente, para ajudar nas despesas do festejo (MEZZON, 2004) e na manutenção do imóvel.

⁷⁰ Observações realizadas entre 2015 e 2019 acompanhando as saídas dos Festeiros com a Bandeira do Divino e anotadas no diário de campo.

Fotografia 19 – Preparação para a 2ª Festa do Divino



Autor: Fábio Matavelli (2004).

Fonte: Diário dos Campos, p. 1, 30-31 mai. 2004.

Acervo Casa da Memória Paraná (2017).

Um pouco mais de um mês antes da Festa, em 13 de abril de 2004, foi aprovado o tombamento preliminar da Casa do Divino. Nesse momento, o imóvel e a documentação organizada para justificar sua preservação foram analisados pelos conselheiros do COMPAC (PILATTI, 2017). A partir daí seus proprietários foram notificados e tiveram até 20 dias para apresentar argumentos para impugnar o processo (CONSELHO, 2004). Nenhum dos proprietários do imóvel questionou o tombamento preliminar, por mais que alguns ainda fossem favoráveis à sua demolição (CHAVES, 2017).

Dois meses depois da Festa, em 28 de julho de 2004, a Casa do Divino foi interditada pela Defesa Civil de Ponta Grossa. Pela segunda vez em sua história a Casa foi fechada impedindo a visita dos devotos; no entanto, o motivo que forçou o seu fechamento foi o risco de desabamento do telhado (MEZZON, 2004).

Após solicitação de análise da condição do telhado feita por Lídia, que em 2002 já havia alertado sobre seu precário estado de conservação, funcionários da Divisão de Fiscalização do Departamento de Urbanismo da Secretaria Municipal de Planejamento emitiram laudo apontando que este estava prestes a desabar

integralmente. Naquele momento a viga mestra do telhado havia cedido descobrindo alguns cômodos e parte do assoalho das salas da frente havia caído. A família foi notificada pela Comissão Municipal de Defesa Civil⁷¹ que deveria desocupar imediatamente o imóvel e suspender as atividades religiosas da Casa do Divino realizadas naquele lugar (SILVA, 2017; CHAVES, 2017).

As providências agora serão tomadas pela Secretaria de Obras, que deverá fazer uma ação imediata, de cunho paliativo, no intuito de escorar as paredes e o telhado da casa. Paralelamente, a Fundação Cultural estará localizando imóvel que tenha condições de abrigar o acervo histórico da Casa do Divino. A ideia é colocá-lo em espaço que dê acesso à visitação pública, como forma de manter a função religiosa exercida pelo local. [...]. Para Lídia, uma das maiores preocupações é que o novo endereço seja próximo do atual. 'O ideal é que seja perto para que os devotos possam continuar visitando' (MEZZON, 2004, p. 7).

De acordo com Chaves (2017), a Fundação Municipal de Cultura se propôs a pagar o aluguel de uma sala que receberia o ostensório com o Divino, os quadros e as bandeiras para que ficassem em segurança. Foi encontrado um imóvel na rua General Carneiro nº 90, a poucas quadras da Casa do Divino (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2005). Neste imóvel, a sala da frente recebeu o acervo religioso, e os outros cômodos serviram de moradia para os membros da família. Pelo acordo parte do aluguel seria pago pelo órgão público, e a outra parte, pela família.

A sala era pequena, possibilitando com tranquilidade as orações individuais dos devotos diante da imagem do Divino. No entanto, de acordo com o relato de Soares (2017), as novenas semanais realizadas nesse local não comportavam a quantidade usual de devotos participantes, como ocorria na Casa do Divino. Em entrevista para o jornal Diário dos Campos, Lídia comentou que apenas vinte e cinco devotos podiam participar das novenas porque a sala não comportava mais pessoas (SILVA, 2006).

⁷¹ Notificação de interdição. Comissão Municipal de Defesa Civil. In: CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Projeto de Lei nº 314/2005. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

Fotografia 20 – Devotos em frente ao altar do Divino no imóvel da rua General Carneiro, nº 90



Autor: Fábio Matavelli (2005).

Fonte: Diário dos Campos, p. 9-A, 10 mai. 2005.

Acervo Diário dos Campos.

Pouco tempo depois da interdição do imóvel, ou seja, no dia 09 de agosto de 2004, a Casa do Divino foi tombada pelo COMPAC. Mesmo sem condições de uso pelos proprietários e por seus devotos, o bem foi reconhecido como significativo “tanto [por] sua beleza, como [pelo] valor simbólico que representa para a sociedade, ligando-nos à nossa história e ao nosso passado, sendo assim, sua importância transcende a propriedade individual” (CONSELHO, 2004, p. 171).

Durante a interdição da Casa, isto é, em 2005 e 2006, a Festa do Divino não ocorreu na rua Santos Dumont em frente ao imóvel, como nos anos anteriores, tampouco na rua General Carneiro, onde provisoriamente se encontrava o ostensório com o Divino.

Em 15 de maio de 2005 a Festa do Divino se iniciou com a procissão dos devotos levando a imagem do Divino e as Bandeiras da Praça Marechal Floriano Peixoto para a Catedral de Sant’Ana (fotografia 21), onde às 11 horas o Bispo Diocesano celebrou a missa de Pentecostes. Após a celebração religiosa ocorreu um almoço comunitário no Salão Paroquial da Catedral. Durante a tarde ocorreram

apresentações musicais e de dança folclórica como nos anos anteriores, além de momentos de oração e uma apresentação teatral sobre o achado da imagem do Divino por Nhá Maria em 1882 (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2005).

Fotografia 21 – 3ª Festa do Divino, realizada na Praça Marechal Floriano Peixoto



Autor: Não identificado (2005).

Fonte: Acervo Joraci Caetano Santos Galvão (2017).

Em 2006, a Festa do Divino ocorreu no Salão Paroquial da Catedral de Sant'Ana. Não ocorreu a procissão dos devotos com a imagem do Divino até a Catedral porque o tempo estava muito chuvoso. As apresentações musicais e de dança ocorreram como nas festas anteriores. No entanto, segundo Chaves (2017), a intenção do Bispo Diocesano e do pároco da Catedral era que as novenas e as Festas do Divino se transformassem em atividades da paróquia, deixando definitivamente de serem realizadas na Casa do Divino.⁷²

⁷² Quando entrevistado, o Bispo Diocesano mencionou que assim que conheceu a Casa do Divino e as atividades religiosas que ali aconteciam buscou “unir muito esta manifestação popular com a paróquia, [...], para que a comunidade paroquial da Catedral acolhesse a manifestação da Casa do Divino como algo seu, de tal maneira que a Casa também fosse mais conhecida” (BRASCHI, 2018). No entanto, não lembrou como intenção sua a incorporação das novenas e Festas do Divino como atividades realizadas pela paróquia, mas praticadas na área de abrangência da paróquia.

Lídia explicou a ambos que os próprios devotos desejavam o retorno dessas atividades religiosas para seu endereço original. Justificou afirmando que a Festa do Divino estava perdendo sua essência e que mais parecia uma Festa de Sant'Ana, com a missa na Catedral e o almoço no Salão Paroquial. Sob a organização dos representantes da Catedral, a Festa do Divino ficou sem a procissão dos devotos pela rua carregando o ostensório e as bandeiras; não foi permitido deixar a Catedral aberta durante toda a Festa como ocorria com a Casa para que o devoto se aproximasse da imagem do Divino e fizesse seus votos, acendesse sua vela, tocasse na bandeira ou se enrolasse nela. Enfim, os elementos populares distintivos da Festa do Divino deixaram de ser realizados, transformando o momento festivo em mais um ritual da Igreja Católica, mas que, para o devoto do Divino, tinha pouco significado.

Outro elemento deve ser destacado. Como visto anteriormente, a devoção ao Divino e grande parte das ações que transcorrem a partir de tal devoção não possuem vinculação obrigatória com a estrutura hierárquica da Igreja Católica, sendo atividades religiosas desenvolvidas por leigos e para leigos, ou seja, não são ações realizadas por sacerdotes dentro de igrejas para seus fiéis, mas por leigos católicos em outros espaços.

Poucos dias após a realização da Festa do Divino de 2005, a família Chaves recebeu uma ordem para desocupar a casa em que estavam morando na rua General Carneiro. Como o aluguel não poderia mais ser pago pela Prefeitura Municipal (CONSELHO, 2004), o proprietário do imóvel entrou com uma ação de despejo, prontamente aceita pela justiça e aplicada na sequência. Em poucos dias a família precisou de um local para alojar sua mobília e o acervo da Casa do Divino. Mudou-se para a casa dos pais do Antônio Edu, que ficava ao lado da Casa do Divino, na rua Marechal Deodoro (CHAVES, 2017).

Conversando com o pároco da Catedral de Sant'Ana, padre Casemiro Oliszeski, e também com o bispo diocesano D. Sérgio, Lídia conseguiu a autorização para transferir a realização das novenas do endereço da rua General Carneiro para a Capela do Santíssimo Sacramento, existente dentro da Catedral de Sant'Ana (CHAVES, 2017).

Por quase três anos esse momento semanal de oração coletiva ao Divino foi mantido fora do seu endereço original. De início na rua General Carneiro, depois num espaço classificado como sagrado para a fé católica, mas completamente

diferente da sala de orações com seu altar, ostensório, quadros, velas, bandeiras, fitas e fotos. Durante esse período poderia ter havido a desistência de muitos devotos de sua fé popular, pelo fato de não mais se identificarem com os novos espaços em que ocorriam as novenas. Mas isso não ocorreu. Inclusive, a devota Kubiske (2018) conheceu a devoção ao Divino e começou a frequentar as novenas na Capela dentro da Catedral de Sant'Ana, conhecendo a Casa do Divino somente mais tarde.

Cassirer defende que o “espaço não é propriamente um objeto, representado para nós de forma mediata, um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de ‘símbolo’, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação” (CASSIRER, 2011, p. 254). Nesse caso, o espaço da fé ao Divino, que até aquele momento era essencialmente o da Casa, com a realização das novenas na pequena sala na rua General Carneiro e depois na Catedral de Sant'Ana por quase três anos, demonstrou que o ‘modo próprio’ praticado na Casa do Divino, na sede provisória ou na Catedral era o mesmo, uma vez que a fé no Divino não foi alterada, o seu sentido e significado continuava a ser o mesmo para os devotos, independentemente do espaço onde era praticado.

Essa perspectiva fica clara quando se analisa a fala de Silva (2017): “Eu vivo pela Casa do Divino. O Divino é meu protetor, meu amparo, tudo! [...]. Ele foi demolido e não estava ali, eu ia na Catedral porque faziam a novena lá, naquela casa da General Carneiro também, depois voltamos para o mesmo lugar de novo” (SILVA, 2017).

A Casa do Divino, por ser um patrimônio cultural, é possuidora de materialidade e de imaterialidade imbricadas. A materialidade dá suporte ao imaterial, mas enquanto o patrimônio imaterial possui sentido para seus praticantes, um aspecto da sua materialidade pode até temporariamente migrar para outros espaços, sem que a identificação, que é o elemento fundamental para sua manutenção, seja comprometida. “Dentro desse esquema, a consciência passa então a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental” (CASSIRER, 2011, p. 254). Por essa perspectiva, o sagrado não se encontra no espaço em que se realiza a prática religiosa, mas sim no indivíduo, que é um ser simbólico.

Para Cassirer, tudo o que o homem cria ou realiza tem, de alguma forma, relação com o mundo do espaço, já que é nele que a capacidade intelectual do

indivíduo se estabelece, chegando às suas primeiras estruturas e formações. É nesse mundo do espaço, mediado pelas formas simbólicas, que o conhecimento é pensado, vivenciado, explicado e torna-se funcional. O filósofo explica que a estrutura do espaço geométrico e a estrutura do espaço perceptivo não podem ser consideradas idênticas, contudo “ambos os espaços apontam para um fator em comum quando um tipo e uma direção definida da formação da constante passa a atuar neles, imprimindo-lhes sua forma” (CASSIRER, 2011, p. 266). Nesse caso, a fé no Divino – enquanto uma face da forma simbólica da religião – é essa formação da constante, que garantiu a manutenção de algumas práticas patrimoniais, antes realizadas na Casa e, durante o período em que o imóvel ficou fechado, praticadas na sede provisória e na Catedral de Sant’Ana.

Com a interdição pela Defesa Civil, a Casa ficou desocupada e sofreu com a ação de vândalos, que quebraram diversos vidros das janelas (SILVA, 2006). Além disso, alguns herdeiros do imóvel entraram com pedido de reintegração de posse, pois o reconheciam como abandonado. Para barrar o andamento desse processo, Lídia colocou alguns móveis da família nos cômodos da parte de trás da Casa, contrariando a Defesa Civil, mas configurando a sua ocupação. Na sequência vendeu o carro que possuíam e com esse capital iniciou a recuperação do telhado (CHAVES, 2018).

No decorrer de 2006 e 2007 foram feitas campanhas entre os devotos para arrecadar fundos que viabilizaram o conserto de todo o telhado, a colocação de laje e sobre ela o piso, assim como a pintura da sala de orações (CHAVES, 2018). De acordo com o relato de Kubiske (2018), os devotos levavam para suas casas pequenos carnês para conseguir contribuições financeiras de outras pessoas, ou seja, não devotos. Além disso, também auxiliavam com o pagamento do dízimo.

Para a realização da 5ª Festa do Divino em 27 de maio de 2007, a Casa foi reaberta para seus devotos. As reformas ainda não haviam terminado, mas o imóvel já possuía condições para receber novamente a realização semanal das novenas e celebrar a Festa do Divino na rua à sua frente, tendo sido liberado pela Defesa Civil (SILVA, 2007). A partir desse ano, a procissão dos devotos com a imagem encontrada por Nhá Maria e as Bandeiras do Divino não se restringiu mais à quadra do imóvel, mas saía da frente da casa e se dirigia para a Catedral de Sant’Ana, percorrendo um pequeno trecho de três quadras (figura 4).

O percurso da procissão pode ser interpretado como muito significativo para os devotos, pois é o momento em que o representante da hierarquia eclesiástica católica, o Bispo Diocesano, reconhece publicamente a devoção popular dirigindo-se até o local principal de sua realização – a Casa do Divino – e lado a lado com os devotos, conduz o ostensório até a Catedral de Sant’Ana para a realização da missa de Pentecostes. Também é o momento em que a devoção é demonstrada publicamente para os outros habitantes da cidade, pois extrapola as salas da Casa do Divino. Cantando, rezando, trajando blusas vermelhas, carregando Bandeiras ou Estandartes do Divino, os devotos se diferenciam daqueles que os observam passar. A devoção é o principal elemento que os distingue dos demais ao mesmo tempo em que é o cerne de identificação entre aqueles que a possuem. Esse formato de procissão se mantém até hoje (fotografia 22).

Fotografia 22 – Procissão de devotos da Casa do Divino para a Catedral de Sant’Ana



Autor: Saori Honorato (2018).

Fonte: Acervo Projeto Lente Quente (2018).

Nos anos seguintes, pequenas modificações foram implementadas nas Festas do Divino organizadas pelos membros da Casa. Ao invés de prepararem o

bolo com os ingredientes doados pelos devotos, recolheram doações em dinheiro e compraram um grande bolo pronto. Em 2017 foram colocadas medalhas do Divino nos pedaços de bolo posto à venda. No lugar de churrasco assado com risoto para o almoço, a venda de espetinhos com pão e maionese. O bingo foi substituído pela rifa, mas ambos com prêmios doados por devotos.

No entanto, os elementos estruturantes da festividade foram mantidos, como a participação dos devotos em todos os momentos de sua organização e realização (fotografia 23), a procissão pelas ruas da cidade (fotografia 24), a celebração religiosa pelo Bispo Diocesano na Catedral de Sant'Ana (fotografia 25), as apresentações musicais e/ou de dança (fotografia 26), as rifas para angariar recursos, as barraquinhas com comidas e bebidas à venda (fotografia 27), e a Casa do Divino aberta durante toda a festa para que o devoto tenha a oportunidade de fazer suas orações diante do ostensório com a imagem achada ou da Bandeira (fotografia 28).

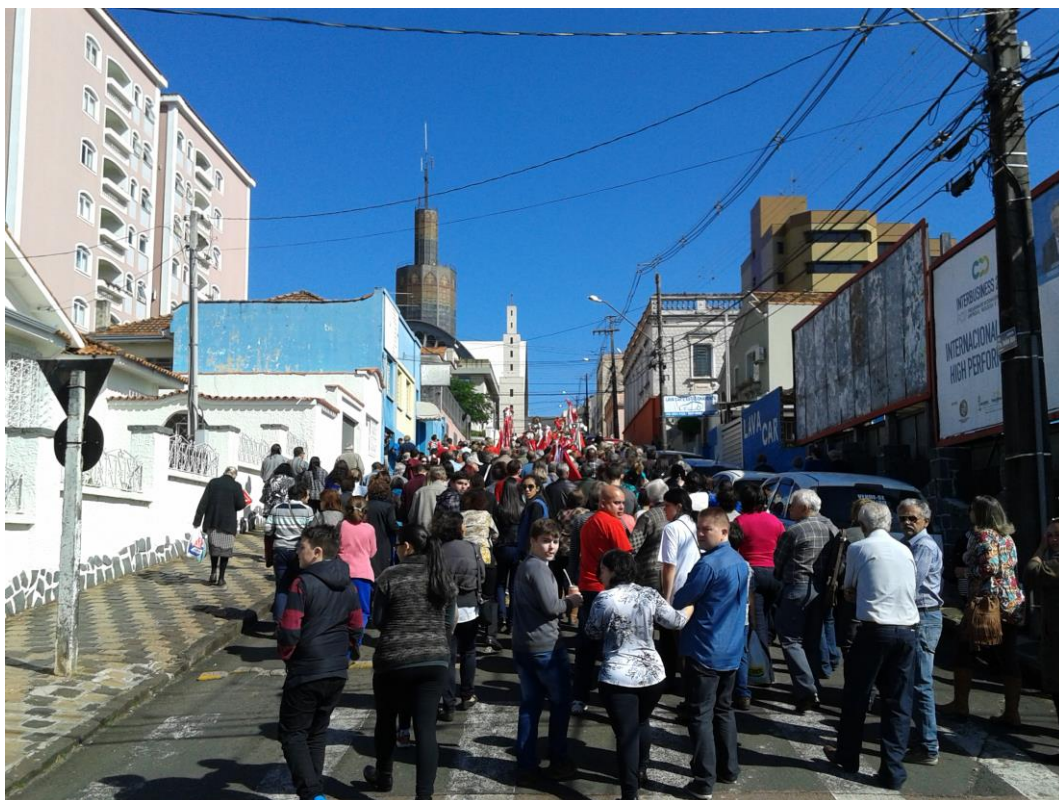
Fotografia 23 – Devoto enfeitando o automóvel usado na procissão



Autor: Álvaro Daniel Costa (2017).

Fonte: Acervo Álvaro Daniel Costa (2017).

Fotografia 24 – Procissão de devotos na rua Padre Lux, dirigindo-se à Catedral de Sant'Ana



Autor: Elizabeth Johansen (2016).

Fotografia 25 – Procissão de devotos entrando para a missa na Catedral de Sant'Ana



Autor: Saori Honorato (2016).
Fonte: Acervo Projeto Lente Quente (2016).

Fotografia 26 – Apresentação do Grupo Estância Serrana



Autor: Elizabeth Johansen (2018).

Fotografia 27 – Barraca de venda de bolo e pastel



Autor: Álvaro Daniel Costa (2017).
Fonte: Acervo Álvaro Daniel Costa (2017).

Fotografia 28 – Devotas em oração diante do altar com o ostensório no dia da Festa do Divino



Autor: Álvaro Daniel Costa (2017).

Fonte: Acervo Álvaro Daniel Costa (2017).

A apresentação de todos esses elementos somados ao estudo da história do imóvel, das ações das responsáveis pelas atividades religiosas da Casa do Divino e o conhecimento da trajetória da devoção possibilitam entender uma pequena parte do que foi vivenciado e significado pelos devotos. Se são partes que podem ser analisadas separadamente, devem ser reconhecidas como atuantes de forma simultânea.

No transcurso desses 136 anos, ou seja, desde que Nhá Maria achou a imagem do Divino e a trouxe para sua residência, relações sociais foram estabelecidas e práticas devocionais foram sendo criadas, introduzidas e/ou incorporadas, algumas próprias da Casa do Divino, outras comuns à devoção ao Espírito Santo existente em muitas cidades brasileiras. No entanto, o que deve ser destacado é que a interligação de tudo o que já foi analisado com as relações sociais estabelecidas e as práticas devocionais no lugar Casa do Divino – assim como no seu espaço de atuação – a configuraram como um patrimônio cultural.

CAPÍTULO 3 A CASA DO DIVINO: TEMPOS E ESPAÇOS DE PRÁTICAS DEVOCIONAIS

Tudo o que existe articula o presente e o passado, pelo fato de sua própria existência. Por essa mesma razão, articula igualmente o presente e o futuro. Desse modo, um enfoque espacial isolado ou um enfoque temporal isolado são ambos insuficientes. Para compreender uma qualquer situação necessitamos de um enfoque espaço-temporal.

(Milton Santos, 2012)

Pelo que foi apresentado sobre a história da Casa do Divino nos capítulos anteriores é possível analisá-la por várias perspectivas. A escolhida, nesse momento, é pensá-la como polo irradiador, ou seja, o lugar em que ocorrem diversas práticas culturais ligadas à devoção ao Divino que, por sua vez, propiciam o estabelecimento de diferentes relações sociais. Práticas religiosas, devocionais, cotidianas, reconhecidas como primordiais no processo de formação, reconhecimento e manutenção da Casa do Divino como patrimônio cultural. Relações sociais⁷³ entre os devotos e entre eles e as responsáveis pela Casa, que se especializaram de diferentes formas, fundamentais para que o bem cultural se tornasse o polo irradiador de devoção ao Divino Espírito Santo que é até hoje. Ressalta-se que, para analisar pela perspectiva das práticas e das relações, dois aspectos estão intimamente interligados: o tempo e o espaço.

De acordo com Cassirer, “o espaço e o tempo são o arcabouço que sustenta toda realidade. Não podemos conceber coisa alguma real senão sob as condições de espaço e tempo” (CASSIRER, 1994, p. 75). No entanto, o filósofo esclarece que “a aparência do espaço e do tempo” (CASSIRER, 1994, p. 75) não é comum e única para todas as pessoas, possibilitando entendimentos válidos variados. Baseando-se na necessidade de compreender que espaço(s) e que tempo(s) são esses para a devoção ao Divino é que as práticas devocionais da Casa do Divino serão apresentadas e analisadas no presente capítulo.

3.1 A Casa do Divino e seus tempos

O tempo na/da Casa do Divino pode ser percebido de múltiplas formas. Cassirer afirma que o tempo “não se constitui de um ser físico ou de uma força física

⁷³ Serão analisadas no próximo capítulo.

ao lado das coisas: ele não tem um caráter existencial próprio ou um caráter atuante” (CASSIRER, 2011, p. 275). No entanto, reconhece que todos os objetos e relações têm suas origens no processo temporal do antes/depois/agora/não agora. Para o filósofo, o tempo só pode ser expresso quando se pauta em “determinações espaciais e em determinações objetivas” (CASSIRER, 2011, p. 278), por isso explica que o tempo não muda, mas sim o conteúdo dos fatos e dos fenômenos que se sucedem nele. Partindo desse princípio, a presente pesquisa estudará o tempo como uma construção social, que também tem múltiplas formas – a partir de ‘determinações espaciais e objetivas’ – e que se comunicam entre si, produzindo entendimentos variados sobre o tempo. Enquanto construção social, o que importa não é o tempo da máquina ou do instrumento, “mas o das ações que animam os objetos técnicos” (SANTOS, 2002, p. 180).

Uma dessas formas é o tempo das práticas religiosas que foram e continuam sendo vivenciadas e compartilhadas pelos devotos enquanto partícipes no estabelecimento e trajetória da instituição como patrimônio cultural. Por esse tempo se reconhece a capacidade de manutenção, de lenta transformação e/ou de paulatina ressignificação de valores passíveis de serem legados como herança cultural para aqueles que se identificam com a devoção, independente se é um devoto que frequentava a Casa no final do século XIX ou que a frequenta agora. É o tempo e a memória cíclica (ABREU, 2007), de fruição de experiências que se repetem, o que Cassirer chama de ação duradoura (CASSIRER, 2001).

Muitas das práticas religiosas que remetem ao tempo cíclico vinculam-se ao período de estabelecimento da devoção naquele espaço. A origem é um momento comum a muitas sociedades, grupos, instituições, “repleto de pensamentos intensos e destinados a perdurar. [...], por mais curto que tenha sido o tempo consagrado à fundação” (HALBWACHS, 1990, p. 125). No contexto da Casa do Divino, o pensamento intenso que perdura é o do milagre da cura de Nhá Maria, fato passível de se replicar na participação daqueles que se identificam até hoje com a devoção ao Divino por meio do pedido de graças e do agradecimento de bênçãos. A manutenção dos pedidos e dos agradecimentos dos devotos significa que o discurso feito sobre o acontecimento original tem importante papel na definição dos elementos passíveis de identificação, seja individual ou coletiva, porque constitui “os fundamentos históricos locais de sua identidade atual” (CANDAU, 2016, p. 97).

No entanto, também há os objetos físicos de tempos específicos. O imóvel onde se encontra a Casa do Divino desde 1882, o altar com o ostensório e a imagem encontrada, os quadros de santos pendurados nas paredes doados por devotos, as muitas Bandeiras do Divino guardadas de anos anteriores são alguns dos objetos que seguram e asseguram a existência de um tempo único, também vivenciado e transmitido pela comunidade de devotos para seus herdeiros. É o tempo e a memória lineares, posto que são únicos e específicos, já que esses objetos possuem a função de bloquear o trabalho do esquecimento.

A concepção linear é também assimétrica: os acontecimentos históricos ocorrem de forma e em tempos imprevisíveis. Enquanto na concepção cíclica do tempo os acontecimentos são reversíveis e repetitivos, na concepção linear os acontecimentos são considerados históricos, ou seja, definitivos e irreversíveis (ABREU, 2007, p. 265).

É a repercussão do ocorrido e não apenas o acontecimento em si que marca a memória do grupo e seu entendimento do tempo. Repercussões distintas resultam em apreensão de significados e designação de duração diferentes. Os estágios do tempo se distinguem na ação acabada da não acabada, na ação duradoura da passageira caracterizando a relação temporal “na sua contraposição e na sua relatividade recíproca” (CASSIRER, 2001, p. 243).

Candau (2016) pondera que o tempo, em sua relação com a memória e identidade de um grupo, não é percebido por seus participantes como algo apenas mensurável, mas como atributo associativo e emocional. Dessa forma, o entendimento do tempo vivenciado (cíclico ou linear) não tem como ser uniforme e homogêneo para todos os membros do mesmo grupo, pois é influenciado pelas associações e emoções pessoais, ou seja, pela memória individual.

A consciência do passado, não é a consciência da duração; e se nos lembramos de acontecimentos passados, não temos a memória de sua dinâmica temporal, do fluxo do tempo cuja percepção é extremamente variável em função da densidade dos acontecimentos. Por vezes a memória contrai o tempo, como quando tentamos nos lembrar de um tempo sem acontecimentos. [...]. Em outras circunstâncias, ao contrário, a memória confere ao tempo uma extensão maior, esforçando-se em eternizar o passado. [...]. Percebe-se, tanto em um caso quanto no outro, que o ato de memória isola os acontecimentos e os esvazia de duração (CANDAU, 2016, p. 87-88).

Pode esvaziar de uma duração exata e uniforme entre todos os membros do grupo, mas jamais de emoção e significado múltiplos, visto que essa percepção é individual. A compreensão do tempo dessa forma ficou evidente na narrativa de diferentes devotos entrevistados quando falaram sobre sua devoção. Por exemplo, Silva (2017), quarta geração de uma família de devotos da Casa do Divino (sua bisavó se tornou devota ainda no século XIX), relatou a continuidade de práticas vivenciadas naquele espaço de oração, ou seja, rememorou momentos específicos – participação de sua bisavó/avó/mãe em atividades da Casa, sua apresentação e dos filhos ao Divino, pedido ou alcance de graças específicas. Para ela esse tempo de devoção transcorreu de forma contínua, ou seja, sempre fez parte de sua vida, como uma herança recebida e transmitida, repleta de acontecimentos significativos que se sucederam no tempo.

Por outro lado, para Soares (2017), que começou a frequentar a Casa em 2002, a percepção do tempo vivenciado praticamente desconsidera tudo o que ocorreu antes de sua entrada. “A Casa do Divino deve ter 134 anos, se não me falha a memória, mas eu acho que ela funcionou 20 ou 28 anos e ficou fechada por 100, [...], a quarta geração que retomou esse trabalho” (SOARES, 2017). Baseado em seu ponto de vista, a devoção viveu um vácuo de cem anos, o tempo se tornou vazio, nada ocorreu. Nesse caso, a perspectiva de tempo de Soares relaciona-se com o que Candau (2016) explicou quando afirmou que a pessoa evoca ou reconhece com mais facilidade acontecimentos passados se eles se integram à sua vida. No entanto, o que Soares não considerou foi o fato de que tudo o que ele viveu relacionado à Casa do Divino a partir de 2002 se apoia no que Pinto (1998) chamou de referenciais coletivos, ou seja, na memória coletiva dos devotos do Divino.

Conhecendo a história da Casa do Divino, sabe-se que, provavelmente, após o falecimento de Nhá Maria, as ações religiosas desenvolvidas restringiram-se essencialmente a abrir a porta de entrada e permitir que os devotos entrassem e fizessem suas orações. Não foram realizadas festas, procissões ou novenas semanais coletivas, como ocorre atualmente, o que não significa que durante esses cem anos um número considerável de pessoas tenha se tornado devoto, visitado a Casa, rezado e acendido suas velas, levado os filhos/sobrinhos/afilhados para apresentar ao Divino, feito suas novenas, enfim, vivenciado sua devoção individualmente ou em família, transmitindo tal herança patrimonial para parentes ou

conhecidos e permitido, por meio dessas ações realizadas, que a Casa se mantivesse aberta e com devotos até hoje.

Nesse caso, Soares (2017) só reconhece como tempo vivenciado, ou seja, com acontecimentos significativos, aquele dos quais participou e com que se identifica, por mais que existam práticas devocionais mais antigas que as iniciadas após a reabertura da Casa, por Lídia Hoffmann Chaves. O tempo cíclico – da manutenção de práticas devocionais mais antigas – e o tempo linear – do imóvel, do ostensório, das Bandeiras – possuem outro significado para ele, pois não consegue fazer associações com o que viveu antes de conhecer a Casa. O que ocorreu antes de 2002 não lhe evoca grandes emoções, como para Silva (2017).

Percepções distintas do transcorrer do tempo são explicadas por Cassirer, ao afirmar que “os elementos do tempo como tais somente são, na medida em que a **consciência os percorre** (grifo nosso) e, ao fazê-lo, os diferencia entre si, este ato do percorrer, este *discursus*, passa a fazer parte da forma característica do próprio conceito de tempo” (CASSIRER, 2001, p. 238).

A existência de uma disparidade de dinâmicas temporais entre os devotos inviabiliza a continuidade das atividades religiosas da Casa do Divino, configurando-a como um patrimônio cultural vivo? Com certeza não. É justamente devido a essas múltiplas associações significativas que os devotos fazem entre sua experiência pessoal (memória individual) com o que é vivenciado a partir do ser devoto (memória coletiva) que possibilita a manutenção da devoção ao Divino naquele espaço em especial e a sua constante atualização com a adesão de novos devotos, que até aquele momento não a conheciam. “O tempo é real somente à medida em que tem um conteúdo, isto é, quando oferece um conteúdo de acontecimentos ao pensamento” (HALBWACHS, 1990, p. 130).

De acordo com Santos, as diferentes significações do tempo são possíveis quando se ultrapassa o entendimento de que ele é apenas sucessão, mas que “aparece como raio de operações, isto é, o tempo que nos é concomitante, que nos é coetâneo, ou que foi coetâneo de uma outra geração” (SANTOS, 2002, p. 21). Analisar a devoção ao Divino praticada pelos devotos que frequentaram e pelos que atualmente frequentam a Casa do Divino por essa concepção permite o seu entendimento a partir da não segmentação, ou seja, o foco central não está no tempo ou no espaço em separado, mas nas práticas e relações vivenciadas, compartilhadas e espacializadas.

Ao se realizarem as entrevistas semiestruturadas com as pessoas que participaram das novenas semanais no primeiro semestre de 2017 e outras entrevistas com os presentes na Festa do Divino do mesmo ano (Apêndices C e D), verificou-se que existe uma considerável amplitude temporal de participação nas atividades religiosas da Casa do Divino, isto é, foram encontradas pessoas que estavam conhecendo a Casa do Divino naquele dia (novena ou festa) e outras que a frequentam há aproximadamente oitenta anos. As experiências com a devoção ou as associações com outras experiências vivenciadas serão as mesmas entre essas pessoas que responderam aos questionários? Provavelmente não. Muitos dos que estavam conhecendo a Casa do Divino naquele momento se identificaram com as práticas devocionais realizadas e se tornaram seus devotos? Impossível responder com certeza. Mas independentemente de haver ou não respostas exatas para essas questões, é fundamental observar o convívio, as relações sociais estabelecidas, a criação, manutenção e/ou transformação de práticas de devoção que são legadas como herança. O imbricamento desses elementos com a ocupação espacial da devoção configuram a Casa do Divino como um patrimônio cultural.

3.2 – O espaço e o lugar de devoção

A devoção ao Divino praticada e divulgada pelos devotos, mas sob organização das responsáveis pela Casa do Divino, ocupa um espaço que não se restringe apenas ao espaço físico do imóvel. A ocupação espacial da devoção é muito mais do que isso, já que o espaço é vivenciado e experienciado baseando-se em aspectos simbólicos, ou seja, na devoção ao Divino. Cassirer defende que não há nenhum âmbito do conhecimento humano “em que o problema do espaço de alguma forma não esteja inserido, e com o qual não esteja entrelaçado” (CASSIRER, 2011, p. 243). Por esse motivo, antes de se apresentar a ocupação espacial da devoção faz-se necessário esclarecer que entendimento teórico se defende.

O espaço não pode ser percebido apenas como “uma superfície, contínuo e tido como algo dado” (MASSEY, 2008, p. 23), restrito a uma representação cartográfica estática. Tampouco “tomado simplesmente por suas três dimensões, é o ‘*abstractum*’ que se reduz a uma simples extensão (*extensio*), e que pode ser abstraído nas relações algébricas” (HOLZER, 1998, p. 85). Essas concepções

restringem o entendimento somente à sua materialidade ou, como afirma Cassirer, a seus “caracteres puramente lógicos” (CASSIRER, 2011, p. 246). O espaço, de acordo com Santos, é social – assim como o tempo –, ou seja, é a matéria trabalhada pelo homem em seu cotidiano, é “condição e suporte de relações” (SANTOS, 2005, p. 156).

“Uma sociedade só se torna concreta através de seu espaço, do espaço que ela produz e, por outro lado, o espaço só é inteligível através da sociedade” (CORRÊA, 2000, p. 26). O grupo de devotos da Casa do Divino, incluindo as responsáveis pelas ações desenvolvidas, os devotos moradores de Ponta Grossa, assim como os devotos que habitam qualquer outra cidade e em qualquer período, entre 1882 e 2019, compõe a sociedade/comunidade de devotos. Essa comunidade existe concretamente num espaço por ela produzido no decorrer dos anos, nele criou/manteve/transformou um conjunto de práticas religiosas e de relações sociais, que interagiram espacialmente. Dialeticamente, esse espaço de interação só existe em razão da devoção ao Divino.

Defender a interligação de tempo e espaço é compreender que ambos não são homogêneos e únicos, mas heterogêneos e múltiplos. É reconhecer a existência de uma temporalidade com uma simultaneidade dinâmica e que “é o espaço que fornece a condição necessária para essa possibilidade” (MASSEY, 2008, p. 90). Momentos e ações distintas ocorrem no mesmo espaço e ao mesmo tempo ocorrem em espaços diferentes, portanto, tempo e espaço necessitam um do outro para existir. “Tempo e espaço conhecem um movimento que é, ao mesmo tempo, contínuo, descontínuo e irreversível” (SANTOS, 2005, p. 63), posto que transcorre, mas não necessariamente de forma linear, matemática.

Massey afirma que o espaço é constituído através da interação das pessoas, portanto, inexistente antes dos homens e de suas relações, já que é “a esfera na qual distintas trajetórias coexistem” (MASSEY, 2008, p. 29), referendando as características apresentadas de ser social, heterogêneo e múltiplo. Sendo o campo da interação do diverso, sempre estará em formação, jamais acabado, nunca possuirá uma fronteira definida que se amplia ou retrai, visto que essa característica limita seu entendimento. Compreender o espaço de interação dos devotos do Divino, por esse embasamento teórico, rompe com a linearidade tempo/espaço que associa a ocupação espacial somente a um momento específico. A devoção à imagem do Divino que se encontra na Casa é o elemento irradiador e unificador, portanto, pulsa,

e a sua existência, seja em 1882 ou em 2019, é comprovada com as práticas de devoção que se efetivam, que se materializam no processo, ou seja, no espaço que se especializa por meio de uma situação concreta (novena, saída com a Bandeira, procissão, apresentação ao Divino, entre outras práticas de devoção).

Tais práticas, que os devotos do Divino realizam desde o momento em que a notícia do achado se espalhou, fazendo com que pessoas venham até hoje à residência que foi de Nhá Maria para se certificar do ocorrido, para pedir a intercessão ou para agradecer pela bênção recebida, ocorreram e continuam ocorrendo, permitindo o estabelecimento de relações sociais que talvez nunca se efetivassem se não fosse a devoção ao Divino.

O desejo de conhecer a imagem encontrada, que ocorreu pela primeira vez lá em 1882, continua ocorrendo toda vez que alguém entra pela primeira vez na Casa do Divino e inicia seu contato com as práticas devocionais já estabelecidas, identifica-se com elas e as vive/compartilha. No entanto, o saber da existência dessa imagem e tornar-se devoto dela não se restringe apenas às pessoas que veem pessoalmente o ostensório com a representação do Espírito Santo, mas, pelas relações sociais estabelecidas, esse saber se difunde em tempos e espaços múltiplos. Nesse caso, a devoção é um exemplo de saber ou ‘memória vivida por tabela’, conforme Pollak (1992) definiu; ou, pela compreensão do patrimônio cultural, é a continuidade e transmissão de um valor não apenas entre pessoas com ligações familiares, mas entre aquelas que de alguma forma convivem e comungam dos mesmos valores, compartilhando os mesmos significados.

Segundo Santos, o acontecer histórico é um contínuo de mudanças em um mosaico de espaços, que nunca se encerra ou torna-se completo porque está sempre em constante criação e recriação. O desenho desse espaço “é fornecido pelo curso da história: a escala deixa de ser uma noção geométrica para ser condicionada pelo tempo” (SANTOS, 2005, p. 159). Esse entendimento da relação tempo e espaço relativiza a importância de se conhecer o espaço – definido e delimitado – de atuação das atividades religiosas desenvolvidas pelas representantes da Casa do Divino nesses 136 anos de funcionamento, ou o espaço – estabelecido e fixo – de procedência dos devotos.

Para a existência da devoção, a definição e delimitação do espaço de atuação da Casa do Divino é importante, mas não determinante, pois, de acordo com a concepção de Santos, “a definição [do espaço] varia segundo as épocas, isto

é, com a natureza dos objetos e das ações presentes em cada momento histórico” (SANTOS, 2005, p. 166). Ou seja, não significa que o espaço de atuação das atividades religiosas realizadas pelas representantes da Casa do Divino ampliou ou retraiu entre 1882 e 2019, mas sim que as ações desenvolvidas por estas pessoas foram diferentes, constituindo relações sociais e significações que se espacializaram de forma diversa.

Busca-se, portanto, conhecer e compreender o espaço de interação dos devotos entre si e dos devotos com as representantes da Casa do Divino, tendo por base a análise sobre o espaço que Cassirer defende: “o que desejamos é trilhar o caminho que vai da espacialidade como fator da coisa presente até o espaço como forma daquilo que existe, bem como demonstrar, ainda, como esse caminho perpassa o âmbito da formação simbólica, no duplo sentido de ‘representação’ e de ‘significação’” (CASSIRER, 2011, p. 253).

Ao se estabelecer o diálogo entre esse posicionamento teórico e a perspectiva de que a devoção ao Divino – baseada nas atividades religiosas realizadas pelas responsáveis pela Casa do Divino – é um patrimônio cultural praticado em um espaço, compreende-se que o bem só é classificado como patrimônio pela comunidade de devotos se essa comunidade se identifica de forma profunda com esse mesmo bem, se ele é possuidor de valores vivenciados, compartilhados e transmitidos como herança cultural, não apenas enquanto possuidor de uma materialidade (por exemplo: o imóvel do século XIX). O que significa que a ocorrência de devotos que mantêm viva as práticas de devoção até hoje é o elemento que sustenta e referenda a existência da Casa do Divino como patrimônio cultural.

Estudando o espaço pela perspectiva cassireriana, Torres explica que “pensar o espaço implica pensar na espacialização das ideias e ações dos indivíduos, ancorados em suas experiências, percepções e representações. Significa, portanto, pensar no espaço como produto e base para a produção e reprodução da vida, e do sentido da e para a vida” (TORRES, 2014, p. 63). O estudo da espacialização da devoção ao Divino a partir do imóvel, Casa do Divino, possibilita pensar as práticas devocionais e relações sociais estabelecidas como significantes do imóvel e da devoção.

É importante saber se o espaço de atuação das atividades religiosas desenvolvidas ou se o espaço de procedência dos devotos se modificou nesses 136

anos de funcionamento? Sim, mas essa informação não é determinante para que a Casa do Divino seja considerada um patrimônio cultural, porque o fundamental é compreender a existência de práticas de devoção e relações sociais espacializadas que a configuraram enquanto um patrimônio cultural.

Dessa forma, não é o espaço que se modificou no transcurso do tempo, mas o bem patrimonial que deixou de ter valor e significado para algumas pessoas, deixou de ser uma herança cultural para aqueles que não mais se identificaram com ele, vivendo e compartilhando suas práticas devocionais e seus valores, e para os quais, portanto, deixou de ser um bem patrimonial. Para se conhecer a riqueza de um patrimônio cultural praticado em um dado espaço “é essencial ter-se em conta o seu valor de uso social” (TOURGEON, 2014, p. 72).

Para clarear o entendimento proposto da relação entre espaço e patrimônio cultural, traz-se a análise que Fernandes fez sobre o processo de mudança entre as formas simbólicas do mito e religião na crítica da cultura de Cassirer. “Quando as forças da mudança se tornam preponderantes, dialeticamente se desprendem do seu núcleo original configurando sua própria fisionomia e autonomia, ocorre uma mudança na visão de mundo dessa nova forma que já não a torna possível conviver com a qual pertencia” (FERNANDES, 2004). Quando os valores e significados de práticas culturais (patrimônios) deixam de ter sentido para alguns de seus praticantes, ocorre o ‘desprendimento’ desses praticantes, e a nova configuração não permite mais a convivência com os valores anteriormente defendidos. Os valores e significados mudaram? Não, quem mudou foi o homem que vivia esses valores em um dado espaço e que os significava dessa determinada forma.

Para Santos, o espaço possui a capacidade de sintetizar elementos sociais de diferentes momentos, ao mesmo tempo em que explica situações que se apresentam na atualidade porque é uma instância da sociedade. Por esse motivo “a noção do espaço é assim inseparável da ideia de sistemas de tempo” (SANTOS, 1997, p. 22). Assim, compreende-se o sistema de tempo como o conjunto de situações vivenciadas e transcorridas por uma comunidade que se mantém em constante contato.

Exatamente o que se reconhece como fundamental para o caso das atividades religiosas realizadas pelos devotos e representantes da Casa do Divino. Por mais que o contato não fosse generalizado e simultâneo entre os devotos, em todo o período de existência da Casa do Divino existiu alguma forma de

comunicação dos devotos entre si ou entre as responsáveis e os devotos, permitindo a criação e manutenção de práticas de devoção e o estabelecimento de relações sociais que se espacializaram. A partilha da crença no Divino e o desenvolvimento de uma experiência religiosa coletiva desagregada, embora não desarticulada, permitiu a formação de uma organização espacial da devoção, ou seja, o espaço de ação do devoto coincide com a espacialização da devoção ao Divino.

A criação e vivência das práticas de devoção ao Divino resultaram numa diferenciação espacial. Fazer a oração diante do altar com a imagem dentro do ostensório podendo tocá-la, se enrolar na Bandeira que está ao lado ou rezar para ele a quilômetros de distância da Casa do Divino são faces dessa diferenciação espacial feitas pelo homem, que é um ser simbólico e “se autoconstrói por meio do simbólico” (FERNANDES, 2006, p. 136). O sentido e significado da devoção é o homem quem lhe atribui, ou seja, a devoção é muito mais uma atividade do intelecto do homem, visto que é ele que “articula/cria sentido e significado (espiritual) às experiências” (PEREIRA, 2014, p. 133), e não uma função do espaço em que o homem pratica sua devoção.

Esse mesmo devoto tem consciência de que rezar diante do altar ou em sua residência, por mais que não exista diferença na sua crença, significa que são espaços distintos, com importâncias distintas, mas participantes da mesma devoção. A diferenciação espacial é intrínseca a qualquer fenômeno religioso, pois é suporte para sua manifestação e produto da simbolização humana. Sendo assim, o valor atribuído ao espaço varia, tornando-o “um vetor de significações múltiplas” (MENESES, 2009, p. 30), que não são inerentes a ele, pois são geradas pelo homem, que é quem configura a experiência como religiosa. Isso representa que o sentido da oração é o mesmo, porém rezar na Casa do Divino, tendo símbolos visíveis que atuam como um estímulo sensorial (o ostensório com a imagem encontrada, o colorido das Bandeiras, o cheiro das velas), assim como um conjunto de relações sociais existentes e possíveis não em sua residência, mas somente na Casa do Divino (os devotos que se encontram semanalmente para a realização da novena, por exemplo) é que diferenciam esses espaços. A experiência sensível, que Cassirer (1994) nomina como ‘universo dos fatos’, imbricada com a significação espiritual – ‘universo simbólico’ – qualificam o espaço como religioso.

O espaço é um dos apoios privilegiados da atividade simbólica. Ele é percebido e valorizado de forma diversa pelos que o habitam ou lhe dão valor: à extensão que ocupam, percorrem e utilizam se superpõe, em seu espírito, aquela que conhecem, amam e que é para eles signo de segurança, motivo de orgulho ou fonte de apego. O espaço vive assim sob a forma de imagens mentais; elas são tão importantes para compreender a configuração dos grupos e forças que trabalham quanto as qualidades reais do território que ocupam (CLAVAL, 1979, p. 20-21).

Essa variação de valor atribuído ao espaço pode ser reconhecida como uma hierarquização de valor, que leva à diferenciação de lugares a partir da relação entre o lugar e o homem que está nele. Gupta e Ferguson (2000), ao estudarem a articulação existente entre espaço, identidade e política da diferença, afirmam que para se entender como ocorre a significação de um espaço preexistente em lugar para uma comunidade é fundamental acompanhar o processo de sua formação. Pela análise da espacialização de relações sociais específicas entende-se

[...] o processo pelo qual um espaço adquire uma *identidade* distintiva como lugar. Não nos esquecendo de que as noções de localidade ou comunidade referem-se tanto a um espaço físico demarcado quanto a agrupamentos de interação, podemos perceber que a identidade de um lugar surge da interseção entre seu envolvimento específico em um sistema de espaços hierarquicamente organizados e a sua construção cultural como comunidade (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 34).

Não é apenas pela existência em um espaço físico contínuo ou pelo contato pessoal frequente que se garante o reconhecimento de uma comunidade. Mas a imbricação desses elementos com memórias compartilhadas, com a vivência de formas de solidariedade e de identificação possibilita o estabelecimento de relações específicas que se espacializam e que possuem sentido para quem delas participa. O espaço não é determinante, tampouco é irrelevante para a formação de uma comunidade, mas a sua existência associada à identificação das pessoas com os valores vivenciados nesse espaço é que garante a diferenciação entre comunidades. Portanto, é um processo co-constitutivo. Nessa linha de argumentação, Castells (1999) defende que o lugar não induz a formação de uma identidade distintiva, mas, a partir do momento em que pessoas se agrupam com interesses comuns, e a vida, de algum modo, é compartilhada nesse lugar, cria-se o sentimento de pertença, de reconhecimento, de identificação.

Trazendo essa reflexão para o estudo da Casa do Divino enquanto um patrimônio cultural criado, significado, vivenciado, mantido, modificado, transmitido e

herdado, observa-se que a interação entre pessoas, inicialmente moradores de Ponta Grossa e posteriormente também provenientes de outras localidades, é anterior à devoção. Porém, com o achado da imagem e a transformação da residência em lugar de oração, reconhecido como dotado de um valor especial, formou-se uma comunidade com experiências religiosas que se fortaleceram, possuidora de elementos identitários que a diferenciaram e a aproximam de outras comunidades existentes no mesmo tempo e espaço, assim como em outros tempos e espaços. “As comunidades locais, construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades” (CASTELLS, 1999, p. 84).

A estruturação de práticas religiosas, vivenciadas e compartilhadas entre pessoas que se identificaram com essas ações, formou a comunidade de devotos da Casa do Divino, tendo como lugar central de devoção – mas não único – o imóvel, na rua Santos Dumont, em Ponta Grossa (PR). Por essa perspectiva, a construção, a sala com o ostensório e todos os objetos que a configuram como Casa do Divino a tornam um lugar onde uma dada memória coletiva (sobre)vive, porque é durável e carregada de outras histórias e outras memórias individuais.

Da mesma forma que a criação e vivência de práticas devocionais entre as pessoas que começaram a frequentar a Casa do Divino desde 1882 demonstram a sua devoção ao Espírito Santo – fazendo com que a reunião desses fiéis seja reconhecida como uma comunidade de devotos –, aquele imóvel residencial pertencente à família Xavier transformou-se num lugar de devoção à medida que adquiriu esse significado para aqueles que o conheceram e passaram a frequentá-lo. De acordo com Silva (1991), um lugar é uma abstração se não for considerada a presença de uma comunidade que lhe seja própria. Já Claval (2001) afirma que não existe uma regra, forma ou funcionalidade para caracterizar o lugar, mas o sentido que possui para aqueles que o habitam ou o frequentam é que o configura como um lugar. Sendo assim, somente no lugar “se desenrola vigoroso processo cultural de enorme complexidade e dinamismo” (INSTITUTO, 2006, p. 19).

A confecção do altar, a instalação da imagem do Divino dentro do ostensório, a reunião de diferentes quadros de santos e a colocação nas paredes da sala de oração são elementos importantes na ressignificação da residência como Casa do Divino. A partir da incorporação de novos sentidos, o imóvel pode ser reconhecido como lugar de ocorrência e manifestação de devoção ao Espírito Santo,

portanto, um lugar religioso. Os anos passaram, e o imóvel, o altar, o ostensório, os quadros foram conservados, adquirindo profundo significado para os devotos, pois demonstram que o tempo passou e que a devoção foi mantida. É uma relação de pertencimento e de reconhecimento que aquele lugar de oração proporciona, visto que o devoto o reconhece como seu. Em diversos momentos de sua fala, Chaves (2017, 2018) menciona como os devotos tratam a Casa como sua. Não sua propriedade, mas como fazendo parte de suas vidas porque a continuidade da existência do imóvel e das atividades religiosas ali realizadas alimenta a identificação, como parte de sua constituição como devoto do Divino.

A Casa do Divino é um lugar de estabilidade e permanência vinculado a um espaço concreto que nunca se encerra, está sempre em transformação (ampliação ou diminuição), pois essa oscilação da ocupação espacial representa a existência ou não de conexão entre os devotos e a devoção praticada na Casa do Divino. Tal conexão é a identificação existente, ou seja, as atividades religiosas da Casa do Divino continuam sendo patrimônio cultural para o devoto ou não? Deixar de ser devoto ou a ocorrência de novos devotos resulta sempre numa nova designação espacial da devoção.

A relação dialética da estabilidade com a transformação caracteriza a devoção ao Divino praticada no lugar Casa do Divino, assim como em seu espaço de atuação. Ou seja, a permanência é um elemento importante na ideia de lugar e os objetos é que garantem a confiabilidade, fundamental quando se cria um novo lugar. A existência do imóvel e de grande parte dos objetos que compõem a sala de orações desde o final do século XIX garantem a estabilidade da Casa para seus devotos porque propicia o diálogo de “práticas produtivas, rituais e simbólicas constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, que mantêm para o grupo praticante o vínculo do presente com o seu passado” (FREIRE, 2005, p. 16).

O imóvel da Casa do Divino, originalmente uma residência, com o início da devoção e a paulatina adaptação da edificação com novos objetos para esse fim tornou-se um lugar de referência de valores religiosos, despertando sentimentos e significados diferenciados. O imóvel era um espaço indiferenciado para os habitantes de Ponta Grossa até que foi encontrada a imagem do Divino. Desde então, a diferenciação se estabeleceu e o lugar foi reconhecido principalmente por aqueles que lhe imputaram novos valores: o de ser um lugar de oração, de experiências e aspirações. Para todos os ponta-grossenses católicos? Não, somente

para aqueles que se identificaram com a devoção ao Divino, tornando-se seu devoto.

Um lugar concreto apropriado afetivamente por aquele que se torna seu devoto, mas também apropriado de forma perceptiva, pois o colorido das Bandeiras e das fitas amarradas, o cheiro das velas queimando, o murmúrio dos devotos rezando e o som cadenciado das músicas religiosas completam o ambiente. É impossível não perceber e sentir todos esses elementos como componentes da Casa do Divino e da devoção ao Espírito Santo. O lugar é conhecido, visto, sentido, experimentado “como um vínculo pessoal e comunitário” (MENESES, 2009, p. 28) de forma concomitante. É o que Relph (2012) chama de alimento do ser, pois é naquele lugar que o homem se conecta com sentimentos, emoções e experiências específicas. Com o sobrenatural, com o transcendente, com o divino.

Por mais que o lugar de oração tenha promovido o estabelecimento de diferentes relações entre os devotos, e a manutenção destas relações tenha configurado o ‘espaço abstrato’ em lugar religioso, não significa que a comunidade de devotos se restringiu a viver a devoção somente no ambiente do imóvel. Ela se fez e se faz presente em diferentes espaços e tempos não contíguos. Tamanha fluidez não altera em nada a dinâmica da devoção ao Divino.

Lugares religiosos não são apenas aqueles em que os atos cerimoniais de uma determinada religião são conduzidos. Eles também podem ser escolas, acampamentos, parques, cafés e cidades. Eles têm uma distinção devido à associação com o sagrado, mas não são sagrados [por] si (FISCHER, 1982, p.80-81 apud PEREIRA, 2014, p. 172)

Os lugares religiosos não são sagrados por si uma vez que esta capacidade de significar compete ao homem, pela ação livre do intelecto e produto da simbolização humana, atrelado às suas experiências religiosas. Rezar silenciosa e individualmente diante do altar ou rezar em voz alta junto com outros devotos em dia e horário marcados, deixar sua fotografia para o Divino ou amarrar fita colorida na Bandeira para agradecer pela bênção concedida, levar o filho recém-nascido para ser ‘apresentado’ ao Divino ou tocar na Bandeira pedindo uma graça são algumas das experiências religiosas que ocorrem na Casa do Divino. Tais ações representam as práticas cotidianas que os devotos vivenciam, compartilham e transmitem como herança patrimonial.

3.3 Práticas de devoção: o cotidiano vivenciado e legado

A primeira questão a ser analisada quando se trata das práticas de devoção realizadas pelos devotos da Casa do Divino é a definição de quais ações podem ser consideradas como experiências religiosas significativas a ponto de serem classificadas como práticas patrimoniais vivenciadas pelos devotos atualmente. Muitas dessas atividades surgiram no século XIX, pouco tempo depois da abertura da sala de orações aos visitantes interessados. Eram e continuam sendo ações compartilhadas e transmitidas entre parentes e conhecidos, ou seja, práticas legadas como herança cultural, como memória herdada – atualmente reconhecidas como patrimônio cultural desta comunidade – ao ponto de tomarem forma de memória coletiva do grupo porque são a sedimentação de sentidos e emoções compartilhadas.

No entanto, deve-se considerar que tais práticas só podem ser reconhecidas como fundamentais para a manutenção da devoção na Casa do Divino porque possuem sentido e significado para aqueles que a frequentam e participam desses momentos. “Transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo” (CANDAU, 2016, p. 118), que se vincula efetivamente ao lugar em que as práticas devocionais são realizadas. Essa perspectiva aproxima-se do que a Declaração de Québec defende ao afirmar que “o espírito do lugar oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e, ao mesmo tempo, permanente do monumento” (ICOMOS, 2008, p. 2), de modo que a imbricação da materialidade com a imaterialidade significa a relevância do entendimento do patrimônio como um todo indivisível.

Para a definição de quais práticas de devoção são significativas e fundamentais para se pensar a Casa do Divino como um patrimônio cultural, foi necessário acompanhar a realização de todas as atividades, tanto no espaço da Casa, como fora dele. A partir da observação participante e da elaboração do diário de campo é que tais ações começaram a aparecer, ou seja, não se sabia de antemão que inexistia um modelo ideal de devoto que realize/execute/viva/compartilhe todas as práticas. O que existe são muitos tipos de

devotos⁷⁴ porque não há um formato padrão de devoção. Essa constatação só foi possível porque entre 2015 e 2019 a devoção foi analisada de forma abrangente, entrelaçando diferentes ações desenvolvidas em diferentes espaços e momentos. Portanto, de nada adiantaria perguntar a uma centena de devotos que atividades eles realizam, pois se correria o risco de não conseguir retratar – com base nas respostas desses entrevistados – toda a riqueza que se registrou no diário de campo a partir das observações participantes.

A indagação provoca no informante alterações na forma como vê e interpreta sua própria cultura, sobretudo na forma como dará suas respostas. Forçando, muitas vezes a encontrar respostas e ligações lógicas para explicar as manifestações culturais muitas vezes ricas em significados ilógicos e não estruturais. Tornando assim o processo mais complexo do que o esperado (CORRÊA, 2012, p. 151).

Algumas atividades, que serão apresentadas na sequência, foram observadas poucas vezes e realizadas por poucos devotos. Para qualificar uma experiência religiosa realizada na Casa do Divino ou fora dela como prática de devoção não se tomou por base a quantidade de devotos participantes e/ou as vezes realizadas e observadas, mas sua ocorrência por devotos distintos e seu reconhecimento por parte da atual responsável pela Casa do Divino como uma ação que não contrariaria nenhum preceito da devoção.⁷⁵

A realização da observação participante e a elaboração do diário de campo baseado no acompanhamento das atividades que ocorreram na Casa do Divino e fora dela, mas vinculadas à devoção ao Divino, são capazes de retratar todas as

⁷⁴ Tanto durante as observações participantes, quanto com as entrevistas semiestruturadas (Apêndices C e D) constatou-se que existem devotos que frequentam a Casa do Divino apenas nas segundas-feiras para as novenas; outros além desse momento também a frequentam em distintos dias da semana para fazer com mais tranquilidade suas orações pessoais, já que para as novenas o fluxo de presentes varia entre trinta e noventa pessoas. Existem aqueles devotos que só a visitam nos dias da Festa do Divino, mas também há aqueles que realizam suas práticas de devoção somente aos sábados pela manhã, pois durante a semana estão em seus trabalhos. Acreditar que diante dessa diversidade de possibilidades de contato com o Divino, guardado dentro do ostensório, resultaria numa única forma de exteriorização de fé por meio de poucas práticas de devoção é inviável. Cassirer, ao propor a filosofia das formas simbólicas, explica que “seria um dogmatismo muito ingênuo a presunção de que existe uma realidade absoluta de coisas, idêntica para todos os seres vivos. A realidade não é uma coisa única e homogênea; imensamente diversificada, possui tantos padrões e planos diferentes quantos são os organismos diferentes” (CASSIRER, 1994, p. 47). Partindo da perspectiva apresentada defende-se as diferentes práticas observadas como práticas devocionais dos devotos do Divino vivenciadas na Casa do Divino assim como fora dela, mas em atividades vinculadas a ela.

⁷⁵ Importante lembrar que pouco tempo após assumir a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino, Lídia Hoffmann Chaves proibiu que devotos deixassem velas coloridas, mechas de cabelo com mel e peças íntimas de vestuário como ex-votos, pois essas ações não fazem parte do repertório das práticas devocionais católicas.

práticas de devoção que a estruturam como um patrimônio cultural? Talvez não. Talvez ainda exista alguma experiência religiosa praticada e legada como uma memória herdada que não tenha sido realizada durante o período observado e, portanto, não foi registrada. Não dá para esquecer que a sala com a imagem do Divino foi aberta à visitação pouco tempo após o achado, portanto mais de 130 anos atrás, e é possível que no transcurso desse tempo alguma prática de devoção tenha sido instituída e durante o período observado não tenha sido executada, visto que até hoje a Casa do Divino recebe a visita de devotos vindos de outras cidades. Mesmo diante de tal situação, a realização do acompanhamento de diferentes práticas de devoção garante ampla base de dados descritivos estruturada, capaz de demonstrar a riqueza cultural desse patrimônio cultural.

Segundo tudo o que foi observado e dialogando com o posicionamento teórico de Geertz (2008), que defende ser necessário ao pesquisador identificar as estruturas significantes produzidas, percebidas e interpretadas por aqueles que as criaram e as vivenciam como fundamental para uma análise cultural, é que a partir de agora serão apresentadas e analisadas diferentes atividades que são realizadas pelos devotos da Casa do Divino.

Primeiramente serão relatadas as ações que significam a Casa como lugar de devoção, ou seja, aquelas que só ocorrem no imóvel. Esse lugar de devoção é compreendido a partir da perspectiva dos diferentes teóricos, já apresentados, e sintetizada nas palavras de Holzer (1998) e Relph (2012). Conforme Holzer, “a essência do lugar é a de ser o centro das ações e das intenções, onde são experimentados os eventos mais significativos de nossa existência” (HOLZER, 1998, p. 76); ao mesmo tempo em que “como indivíduos e membros de comunidades, nos conectamos com o mundo por meio de lugares que geralmente possuem nomes ou uma identidade específica” (RELPH, 2012, p. 22).

Pensar a Casa do Divino por essas perspectivas é defender que as experiências religiosas que ocorrem ali não apenas significam o imóvel quanto a própria devoção, ou seja, por mais que existam devotos do Divino em outros espaços de Ponta Grossa sem nenhuma vinculação com a Casa do Divino, assim como existem devotos em outras cidades brasileiras e em outros países, algumas das atividades realizadas na Casa são específicas dela, da devoção ao Divino que é vivenciada apenas naquele lugar. São as experiências específicas que conectam o

devoto com a Casa (lugar) e ao mesmo tempo com a devoção ao Espírito Santo, comum a todo católico.

Essa afirmação pode ser comprovada com base em diversas fotos deixadas como ex-votos. Nesses documentos verifica-se a íntima ligação da fé do devoto em questão com a devoção ao Divino praticada naquele lugar. Para exemplificar apresenta-se a fotografia 29 em que o casal de devotos retratados, provenientes de Paranaguá, agradece “ao milagroso Divino **de Ponta Grossa**” (grifo nosso) pela graça alcançada.

Fotografia 29 – Manhã (?) Alves Moreira e Francisco Moreira, em 1925



Autor: Photo Studio (s.d).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

De acordo com Corrêa (2016), praticamente em toda a faixa litorânea brasileira encontram-se referências à existência de Festas do Divino realizadas por devotos. Existindo, então, a devoção ao Divino em Paranaguá ou nas cidades próximas, por que esse casal veio até Ponta Grossa para agradecer a benção concedida? Porque eles não estavam agradecendo a qualquer imagem do Espírito

Santo passível de ser encontrada em diferentes igrejas católicas, mas sim àquela que era guardada na Casa do Divino de Ponta Grossa.

Após a apresentação e análise das ações que ocorrem somente no imóvel da Rua Santos Dumont, em Ponta Grossa, serão relatadas as atividades realizadas em diferentes espaços sob a coordenação da atual responsável pela Casa, isto é, que vivenciam a devoção em outros espaços, mas que vinculam esta fé à Casa do Divino.

3.3.1 Orações diante do altar e entrega de ex-votos

Não existe nenhum registro que indique quando a imagem do Divino encontrada por Nhá Maria, em outubro de 1882, começou a ser visitada com intuito de devoção por outras pessoas, além de seus familiares. No entanto, esta deve ter sido a primeira prática devocional instituída. Fazer a sua oração diante da imagem classificada como milagrosa, pedir bênçãos ou agradecer a dádiva recebida foram as prováveis atitudes desses primeiros visitantes.

Na década de 1880 existiam poucos templos católicos para atender as necessidades religiosas da população ponta-grossense. De acordo com o livro comemorativo do cinquentenário da Diocese de Ponta Grossa (1976), entre esses espaços constava a Igreja Matriz de Sant'Ana (Catedral de Sant'Ana – Figura 4 – Capítulo 2, p. 104) e as Capelas do Rosário e de São João Batista, relativamente próximas à Igreja Matriz. Para atender o público católico estabelecido em Itaiacoca e moradores próximos à estrada para Guarapuava – locais distantes da Igreja Matriz – existiam as Capelas de Santa Bárbara e São Sebastião, respectivamente. Eram estes os templos que qualquer católico poderia visitar, desde que estivessem com suas portas abertas.

Além desses locais, muitas famílias possuíam em seus lares oratórios com quadros e/ou imagens de seus santos(as) de devoção, mas que eram espaços privados, isto é, somente os proprietários ou convidados tinham acesso. Provavelmente, a imagem do Divino encontrada por Nhá Maria foi colocada em um desses espaços particulares de oração, mas, diferentemente dos outros oratórios existentes em residências de católicos, acabou se tornando público, pois diante da notícia da cura milagrosa diversas pessoas começaram a visitá-lo. Essa mudança de estatuto resultou na posterior confecção do altar com a imagem guardada dentro do

ostensório, na transformação da sala de visitas da residência em sala de orações e no reconhecimento paulatino do imóvel como Casa do Divino.

Os templos católicos existentes em Ponta Grossa ficavam abertos, disponíveis para as necessidades religiosas de seus devotos, nos horários das missas e/ou durante a presença de algum responsável pelo local (DIOCESE, 1976). A Casa do Divino, por sua vez, teve que estabelecer suas regras de visitação, já que não era um templo, mas uma residência particular com um espaço público de oração. A instituição de regras nem sempre é um processo tranquilo e, com a Casa do Divino, não foi diferente. Em muitos momentos de sua fala, Chaves (2017, 2018) mencionou que sua tia Edi reclamou da presença insistente de alguns devotos desde a época de sua mãe (Zeferina Ribeiro Chaves), que pediam para rezar diante do Divino em dias e horários inconvenientes para ela.

Atualmente, a porta de entrada da Casa do Divino se mantém aberta de segunda a sexta-feira, das 13h30m às 17 horas, desde a metade do mês de janeiro até poucos dias antes do Natal, ou seja, existe uma regra de funcionamento estabelecida pela atual responsável e obedecida pelos devotos.⁷⁶ Como era no final do século XIX e na primeira metade do século XX? Não existe nenhum registro escrito ou lembrança recuperada com a responsável e os devotos entrevistados, a não ser os comentários de Rossetto (2017) e Chaves (2017) sobre o período em que a responsável pela Casa do Divino era Edi Ribeiro Chaves, visto no Capítulo 2.

O que é possível afirmar é que, já em novembro de 1883, a imagem do Divino recebia como ex-voto⁷⁷ da devota Fillicia uma oração manuscrita do Magnificat (Figura 3 – Capítulo 2, p. 73), ou seja, a sala já estava aberta e atendia a visita de devotos.

A existência desse ex-voto de 1883 torna plausível afirmar que aqueles que começaram a frequentar a residência de Nhá Maria para rezar diante do Divino iniciaram a prática de deixar presentes votivos, ou seja, orações manuscritas,

⁷⁶ Entre 2015 e 2019, período de realização da presente pesquisa, os horários de visitação ao Divino variaram conforme a disponibilidade de sua responsável, Lídia Hoffmann Chaves. A disponibilidade em questão relaciona-se a aspectos de saúde e não a assuntos de trabalho e/ou profissionais. A Casa ficou aberta, por exemplo: de segunda a sexta-feira das 9h30m às 12horas e das 14h às 17horas, além dos sábados das 10h às 12 horas. Em outros períodos do mesmo recorte temporal, mantinha os horários durante a semana, mas não abria aos sábados. Atualmente, a sala de oração não é aberta aos devotos pela manhã, nem aos sábados. Essa variação de horários de funcionamento é avisada aos devotos por meio de pequenos anúncios impressos colocados na janela da frente, assim como quando a Casa estará aberta para que o devoto se organize e retorne.

⁷⁷ A explicação do que é um ex-voto encontra-se na nota de rodapé 46, Capítulo 2, p. 78.

poesias, cartas, fitas coloridas, quadros e estátuas de santos(as), além de fotografias para reforçar o pedido ou agradecer a benção alcançada (CHAVES, 2008). A prática devocional de deixar ex-votos em cera de partes do corpo humano também existiu na Casa do Divino, no entanto, de acordo com Chaves (2017), atualmente existem poucas peças guardadas⁷⁸ desse material porque muitas foram derretidas para fazer velas para queimar diante do altar. Ela também informou que muitos ex-votos em cera, que estavam acondicionados na base do altar, se perderam com o passar dos anos ou ficaram muito danificados no período em que a Casa do Divino foi interditada pela Defesa Civil, sendo descartados quando a Casa foi reaberta após a reforma do telhado.

Ainda sobre objetos em cera entregues como ex-votos, Anturio (2017) mencionou que seu avô – Benedito Machado – uma vez por mês pegava o trem no distrito do Tronco (Castro, PR) e vinha para Ponta Grossa com a única missão de trazer para a Casa do Divino um saco cheio de velas feitas na sua oficina. Ele esperava a porta da Casa abrir, entrava, fazia suas orações, deixava a sua doação em velas e retornava de trem para casa. A lembrança remete à década de 1950, mas ela não soube informar desde quando seu avô agradecia dessa forma a bênção recebida do Divino.

Das 112 orações deixadas⁷⁹ como ex-votos, preservadas no acervo documental da Casa do Divino e facultadas à pesquisa, a grande maioria não é de

⁷⁸ Foram encontradas armazenadas na base do altar três cabeças em cera, sendo duas parcialmente derretidas (queimadas como vela), um boneco em cera representando todo o corpo humano e dois pés feitos de gesso. De acordo com Chaves (2018,) todos esses objetos foram deixados por devotos.

⁷⁹ Por mais que muitos documentos não tenham data, o recorte temporal inicia-se em 1883 e estende-se até 1920, exceto uma única oração de 1978. Desse conjunto documental poucas são as orações assinadas, o que permitiria a identificação do devoto. A falta dessa informação impossibilita o estabelecimento de um percentual feminino e/ou masculino desse pequeno recorte de ex-votos, no entanto, entre as orações assinadas encontram-se devotos de ambos os sexos. Com certeza foram deixadas mais orações como ex-votos no transcurso das atividades religiosas da Casa do Divino; no entanto, não se deve esquecer que é uma preocupação exclusiva da atual responsável acondicionar os documentos deixados pelos devotos desde o final do século XIX até o presente momento, pois quando foi morar no imóvel os encontrou em péssimas condições. A partir do momento em que assumiu a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino e teve contato com D. Sérgio, bispo da Diocese de Ponta Grossa, Lidia Hoffmann Chaves passou a seguir algumas diretrizes apresentadas por ele. Uma dessas recomendações define que ela deve recolher as orações, cartas e bilhetes depositados pelos devotos na cesta que se encontra aos pés do altar (fotografia 04 – Capítulo 2, p. 75) e depois de ofertá-las na missa no dia da Festa do Divino deve queimá-las. (CHAVES, 2018). Por esse motivo, atualmente não são mais guardados esse tipo de ex-voto, a não ser os 112 mencionados anteriormente.

preces direcionadas ao Divino Espírito Santo, mas a diferentes santos(as)⁸⁰, Nossa Senhora ou aos outros membros da Santíssima Trindade (Deus e Jesus Cristo). Nessa mesma condição – de ex-voto doado – também merecem destaque os quadros e as estátuas de diversos(as) santos(as). Atualmente, nas paredes da sala de orações, estão pregados cinquenta e três quadros e sobre o altar encontram-se cinco imagens que não são do Divino (fotografia 04 – Capítulo 2, p. 75). Guardados em uma sala lateral foram encontrados mais de cem quadros⁸¹ danificados de variados tamanhos, e dentro da base do altar são mantidas trinta estátuas⁸².

A diversidade de orações, quadros e estátuas doadas possibilita algumas análises. O Divino poderia ser visto como um intercessor, ou seja, um paráclito, que advogava intermediando as necessidades de devotos registradas na forma de orações a ele próprio, como direcionadas a outros(as) santos(as) com disponibilidade e sem recusa. Esse entendimento se aproxima do que Abreu (1999) apresenta quando menciona os aspectos de solidariedade e igualdade que são associados à devoção ao Divino.

Por outro lado, devido à escassa existência de templos religiosos abertos para a devoção católica em Ponta Grossa nos anos finais do século XIX e nos iniciais do século XX, assim como de sacerdotes para atuarem nesses espaços (DIOCESE, 1976), a sala de oração com a imagem do Divino pode ter atuado como intermediadora das necessidades espirituais de muitos católicos, recebendo e guardando seus pedidos a outros intercessores, que não o Espírito Santo. Por consequência, também recebeu e guardou ex-votos direcionados a esses outros intercessores.

No entanto, é possível não apenas analisar o fato em si (doação de orações, quadros e estátuas), mas ampliar o olhar e considerá-lo pela perspectiva da filosofia da cultura humana de Cassirer (1994). De acordo com o autor, não se deve

⁸⁰ Foram encontradas orações manuscritas rogando a intercessão de Santo Antônio, São Sebastião, São João, São Francisco, São Roberto, Santa Rita, Santa Thereza, Santo Onofre, Santo Agostinho, Santa Catarina, São José, São Brandão, São Luis de Guiné, São Bento, São Benedito e São Vidal.

⁸¹ Não foi possível chegar a um número exato de quadros ofertados devido às péssimas condições em que se encontram. Muitos estão com as molduras quebradas, danificados pela ação de cupins ou se encontram com as imagens grudadas, pois o vidro que as protegiam quebrou e a umidade 'colou' as representações de santos(as).

⁸² A maior parte das estátuas são representações de Nossa Senhora Aparecida, mas também foram encontradas imagens de Jesus Cristo, São José, São Cosme e São Damião, Sagrada Família, Nossa Senhora Desatadora dos nós, Santo Antônio, Anjo da Guarda e algumas que não foram identificadas. De acordo com Chaves (2018), os quadros e as estátuas que ficam em exposição para devoção na sala de orações foram selecionados a partir de sua boa condição atual.

questionar o tema do pensamento religioso, mas sim sua forma, pois os assuntos, temas e motivos desse pensamento podem ser os mais variados. Nesse caso, deve-se levar em consideração que toda grande religião monoteísta “é uma expressão de ideais éticos. [...] Responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana, deriva desta origem os deveres e as obrigações do homem” (CASSIRER, 1994, p. 156), obrigações que se encontram interligadas às virtudes que esse mesmo homem deve possuir. Por esse motivo, o homem religioso “estabelece um sistema espiritual de referência a partir do qual todo ser e todo fato se orientam” (CASSIRER, 2011, p. 256).

Tendo por base os pressupostos de Cassirer (1994, 2011), compreende-se que a entrega dos ex-votos – independente do que eram e para quem eram direcionados – permite vislumbrar o perfil daqueles que frequentavam a Casa do Divino como alguém que buscava viver nesse sistema espiritual de referência, em que obrigações e virtudes orientavam sua conduta religiosa.

Retornando ao estudo das práticas devocionais existentes na Casa do Divino, Braschi afirmou que, antes e durante o século XIX, “a fé católica se conservou basicamente com as práticas da piedade popular, [...] na devoção aos santos, sobretudo a Virgem Maria e em alguns lugares ao Divino Espírito Santo, [...] [pois] havia pouco clero” (BRASCHI, 2018). Dessa forma, o fato de existir a imagem dita milagrosa, de ter sido construído um altar para recebê-la e dos proprietários do imóvel permitirem que qualquer pessoa entrasse em sua sala para rezar diante do altar possibilitaram que aquele espaço residencial se transformasse em um espaço de devoção popular ao Divino, mas acolhedor também de outras devoções conforme pode ser observado com as orações, quadros e estátuas mencionadas.

A quantidade de quadros e a diversidade de santos(as) justifica-se porque a prática de ter esse tipo de representação religiosa em casa era comum para os católicos, fato que Silva (2017) e Anturio (2017) confirmaram, mencionando que seus ancestrais doaram alguns de seus quadros para a Casa do Divino e que encontram-se até hoje compondo a sala de orações. Estudando a devoção a imagens, Corrêa explica que, desde o Concílio de Niceia, realizado em 787, a veneração de ícones é reconhecida como legítima pela igreja católica, pois possuía a função “de instruir os iletrados, a de relembrar os mistérios da encarnação e estimular a devoção” (CORRÊA, 2012, p. 68).

O ato de deixar no altar do Divino ex-votos para outros intercessores explica o período em que existiam poucos templos católicos abertos em Ponta Grossa. No entanto, atualmente existem vinte e quatro paróquias⁸³ em funcionamento em praticamente todos os bairros da cidade. Por que então ainda hoje existem devotos que levam estátuas de Jesus, Nossa Senhora e de diferentes santos(as) para a Casa do Divino e não para as igrejas e capelas existentes na cidade?⁸⁴ Provavelmente porque para muitos daqueles que frequentam a Casa do Divino ali é o ‘seu’ lugar de oração, de identificação com a devoção ao Divino e também a outras figuras representativas para a fé católica. Porque ali, naquele lugar, o devoto vivencia experiências religiosas, memórias (individuais e coletivas) e intenções, diferenciando-o de outros lugares. Essa é a perspectiva defendida por Relph (2012) quando estuda a essência do lugar.

Observando a fotografia 04 (Capítulo 2, p. 75), é possível visualizar uma outra forma de ex-voto deixada pelo devoto: as fitas coloridas amarradas nas Bandeiras do Divino. Autores como Abreu (1999), Cascudo (1967, 2000), Corrêa (2012), Etzel (1995) e Moraes Filho (2002) mencionaram, em seus estudos sobre a Festa do Divino, a presença da Bandeira sempre enfeitada com fitas coloridas amarradas logo abaixo da representação do Divino no alto do mastro. No entanto, somente Etzel explicou o motivo do seu emprego, “no alto são colocadas fitas de várias cores e tamanhos em pagamento de promessas” (ETZEL, 1995, p. 69).

Muitas dessas fitas amarradas carregam o pedido da bênção pretendida ou o agradecimento pelo dom alcançado, escritos à caneta; no entanto, a maioria não possui nenhuma informação. Apesar da baixa qualidade da fotografia 14 (Capítulo 2, p. 87), que retrata uma procissão ou Festa do Divino em Ponta Grossa, é possível visualizar logo abaixo da imagem do Espírito Santo – no alto de uma das bandeiras – uma provável fita esvoaçando, talvez um ex-voto deixado.

Essa forma de presente votivo é entregue pelo devoto em qualquer época do ano, mas as novas Bandeiras do Divino, ou seja, aquelas que são utilizadas somente após serem abençoadas pelo bispo diocesano no momento do envio⁸⁵, só recebem novas fitas a partir dos preparativos para a Festa do Divino.

⁸³ Informação disponível em: <http://diocesepontagrossa.org.br/paroquias.php> Acesso em: 05.out.2018.

⁸⁴ Não foram identificados quadros novos de santos(as) doados como ex-votos, tampouco orações que não fossem para o Divino, somente estátuas novas.

⁸⁵ O envio será explicado quando for analisada a prática das saídas com a Bandeira do Divino, antes da Festa do Divino.

Deixar objetos em cera, preces escritas, quadros e estátuas no altar do Divino, além de fitas coloridas amarradas nas Bandeiras, não foram as únicas formas de presente votivo encontradas quando da visita de um devoto. Como visto no Capítulo 2, as fotografias também foram muito utilizadas como ex-votos desde o século XIX, tanto que resultaram num acervo fotográfico composto por mais de 14 mil fotos.⁸⁶ A maior parte dessas imagens não possui nenhuma informação escrita quanto ao devoto, como, por exemplo, sua identificação, sua procedência, ano em que a fotografia foi tirada ou depositada no altar, assim como o intuito do devoto em entregar esse tipo de ex-voto. Muitas também não apresentam o nome do fotógrafo ou do estúdio fotográfico em que foram produzidas, impossibilitando a análise com base nessas referências.

Sobre a inexistência de detalhamento de dados em um acervo fotográfico, autores como Kossoy, defendem que “toda fotografia foi produzida com uma certa finalidade. [...]. Representarão sempre um meio de informação, um meio de conhecimento, e conterão sempre seu valor documental, iconográfico” (KOSSOY, 2001, p, 48). Portanto, podem ser utilizadas como fonte de pesquisa, apesar da falta de informações adicionais, além da imagética.

Já Burke (2005) aprofunda o olhar e analisa a fotografia por outra perspectiva, ao reconhecer que é preciso compreendê-la enquanto um ato simbólico que carrega registros e traços de quem praticou tal ação, ou seja, tanto do fotógrafo como daquele que teve interesse em perpetuar o momento vivenciado em uma imagem. Tirar uma foto de si ou dos seus é um ato simbólico carregado de significados; deixá-la no altar do Divino é outro ato simbólico, pois a devoção lhe dá esse sentido. Mas como entender o alcance desses aspectos que o devoto imputa ao registro fotográfico e à doação se não é possível o contato com os doadores de um extenso acervo como o da Casa do Divino? Além disso, se, na maior parte dos casos, o devoto não escreveu o porquê deixou no altar aquela imagem, como entender?

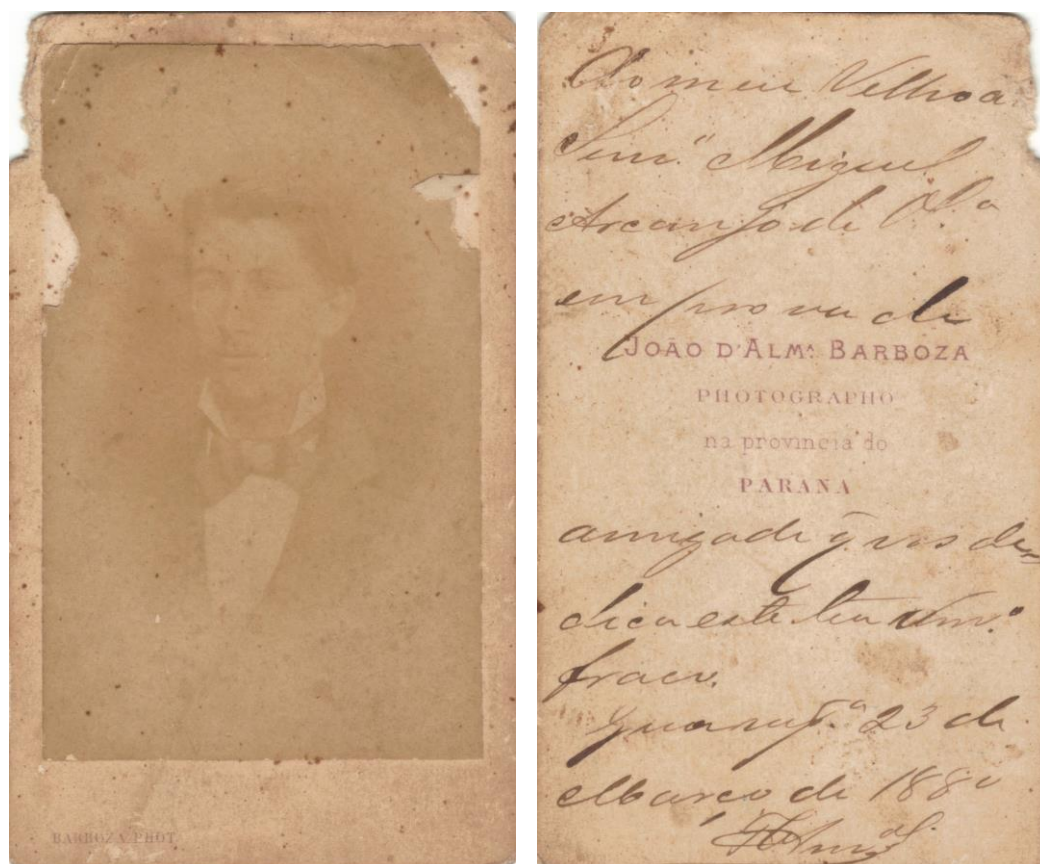
⁸⁶ Como é um acervo que se mantém aberto, isto é, continua recebendo novas fotografias, conforme o interesse dos devotos em deixar suas imagens ao Divino, o número exato refere-se exclusivamente às fotos que estão sob guarda da Casa da Memória Paraná, conforme apresentado no Capítulo 1. As fotografias deixadas de 2002 até hoje são guardadas na Casa do Divino. No presente momento existem cinquenta e nove fotografias presas nas molduras dos quadros na sala de oração e oito fotos deixadas ao lado do ostensório do Divino, e nenhuma delas possui informações sobre o retratado ou sobre quem a deixou.

De acordo com Simson, “uma fotografia sozinha não permite fazer muitas inferências de caráter histórico-sociológico” (SIMSON apud CARVALHO et al. 1994, p. 266). No entanto, o mesmo autor completa que o diálogo da foto com outros tipos documentais (entrevistas, mapas, dados bibliográficos, orações, correspondências, questionários aplicados, além de outras fotografias) permite visualizar as informações que ela possui num contexto amplo, dialógico com as diferentes fontes utilizadas. Um contexto, que em alguns casos, extrapola o registro escrito feito pelo devoto no verso da imagem, levando a um entendimento das condições e intenções do ato de fotografar e de doar, tanto pelo que/quem é retratado, como pela forma com que é retratado.

Independentemente da lacuna de maiores dados – além do conteúdo imagético, que nesse caso se refere à natureza não verbal das fotografias ofertadas na Casa do Divino – somente o fato de existir esse considerável conjunto documental até a atualidade representa o quanto a devoção ao Divino significava e significa para todos aqueles que continuam depositando suas imagens e/ou de outras pessoas rogando ou agradecendo bênçãos. Por essa perspectiva, todo esse conjunto documental pode ser compreendido como fruto de um trabalho social de produção de sentido já que as fotos representam a “interrupção do tempo” (KOSSOY, 2001, p. 44). Uma interrupção que se materializa na fotografia, tornando esse tempo imóvel.

Na condição de imobilidade, o momento retratado (foto) pode ser passado para outras pessoas, sobreviver a outros períodos e pode até ser levado para outros lugares. A fotografia 13 ilustra bem todos esses elementos. Ela é de um homem não identificado de Guarapuava (PR), que a doou em 1880 para Miguel Arcanjo de Oliveira, que, provavelmente sendo devoto do Divino, a levou, junto de outras imagens, para a Casa do Divino em data ignorada e foi guardada por todos esses anos com as demais fotos, que também foram deixadas como ex-votos por outros devotos. Poucas são as imagens componentes do acervo fotográfico da instituição que possuem esse detalhamento de informações, mas, apesar disso, é possível analisá-las tomando por base informações provenientes do processo fotográfico (autoria), elementos componentes da imagem em si (conteúdo imagético) e dados escritos a posteriori.

Fotografia 13 – Foto de homem não identificado oferecida a Miguel Arcanjo de Oliveira, em 1880



Autor: João D'Almeida Barboza (s. d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

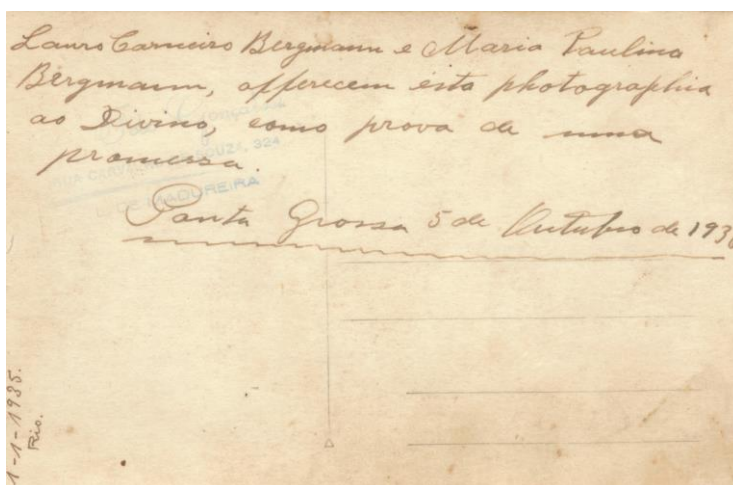
Inicialmente as imagens serão estudadas buscando um conhecimento aproximado da procedência daqueles que as deixaram no altar do Divino tendo por base a identificação do fotógrafo ou do estúdio fotográfico que as produziram e, na sequência, serão consideradas as informações escritas pelo próprio devoto.

O quadro 1 (Apêndice E) apresenta os fotografos ou estúdios fotográficos encontrados no acervo e que tiveram sua procedência identificada. O fato de definir onde a foto foi produzida não significa propriamente que o devoto seja daquela cidade (ver, por exemplo, as fotos do final do século XIX que foram encontradas e apresentadas no Capítulo 2). Com exceção do fotógrafo itinerante (fotografia 13), que ganhava a vida levando seu ofício para cidades do interior paranaense, todos os fotografos/estúdios identificados eram de Curitiba, mas os retratados que fizeram alguma anotação no verso da sua fotografia eram de Ponta Grossa, Lapa e Curitiba. A ocorrência de devotos de outras cidades, além de Ponta Grossa, significa o reconhecimento da sala de orações, poucos anos após o achado da imagem por

Nhá Maria (ainda não era chamada de Casa do Divino), como um lugar identificado de devoção representativo ao ponto de eles depositarem seus presentes votivos ao Divino. Por essa concepção, a sala de orações já era o lugar concreto e cheio de significados e não um espaço abstrato, que nesse caso poderia ser qualquer igreja católica que possuísse uma imagem do Divino Espírito Santo.

A medida que a profissão de fotógrafo e os custos para se tirar um retrato foram se popularizando e barateando no decorrer da primeira metade do século XX, mais cidades interioranas, fora as capitais estaduais, passaram a contar com esse serviço. O quadro 1 (Apêndice E) apresenta de quais cidades do interior do Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo vieram muitas das fotos doadas. O estado do Rio de Janeiro não se encaixa nessa categoria, pois não foi encontrada nenhuma produção que remetesse a um fotógrafo ou estúdio fotográfico de cidades interioranas fluminenses. Acredita-se que nem todas as fotos produzidas em outras cidades além de Ponta Grossa sejam de devotos desses locais, mas sim que muitos devotos ponta-grossenses ou de cidades próximas, a trabalho ou a passeio nesses locais identificados, aproveitaram a oportunidade e registraram o momento, trazendo posteriormente para o Divino essa lembrança. Para exemplificar o que foi exposto apresenta-se a fotografia 30.

Fotografia 30 – Lauro Carneiro Bergmann e Maria Paulina Bergmann, em 1935



Autor: Foto Gonçalves (1935).
Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Observa-se que o casal Bergmann foi fotografado em um estúdio no Rio de Janeiro, em janeiro de 1935, mas levaram o retrato para a Casa do Divino somente em outubro de 1936.

Por que conhecer a procedência do fotógrafo ou do estúdio fotográfico é interessante para essa pesquisa? Porque de certa forma é possível espacializar a devoção ao Divino a partir do ato de depositar um presente votivo na Casa do Divino, ou seja, mesmo ponderando que parte daqueles que deixaram no altar suas imagens não sejam moradores das cidades identificadas no quadro 1 (Apêndice E), é interessante verificar o quanto e como o Divino é lembrado por seus devotos mesmo longe do seu lugar central de devoção. O ato de ser fotografado em outra cidade que não a sua de residência e trazer essa imagem para ser depositada na Casa do Divino significa a importância da devoção para a vida do devoto, enfim, referenda o que Cassirer (1994) afirma sobre as formas simbólicas.

O homem é incapaz de ver ou conhecer algo que não seja pela interposição desses meios artificiais, pois toda relação dele com o mundo cultural/artificial se dá no âmbito das diversas formas simbólicas. O homem é um ser simbólico e pela forma simbólica da religião pode significar sua vida. Ele não deixa de ser devoto do Divino existente na Casa do Divino porque está longe de Ponta Grossa; a devoção o acompanha, ele vive sua vida sendo devoto, a devoção faz parte dele independentemente de onde esteja. Tal assertiva pode ser confirmada na fotografia 31 em que o soldado expedicionário retornando para seu lar, que era em Teixeira Soares (PR), é fotografado em São Paulo ainda trajando seu uniforme militar. O que se vê ao observar a imagem é a ‘interrupção do tempo’, um tempo específico na vida do soldado que, regressando após sua participação na guerra, passeia pela maior cidade do país. No entanto, ao virar a foto o que se lê não o qualifica apenas como soldado da Força Expedicionária Brasileira que volta com vida para seu país, sua casa e seus familiares, mas é o devoto que aproveita o momento e agradece com um ‘ato de fé’.

Fotografia 31 – Soldado expedicionário em São Paulo, em 1945

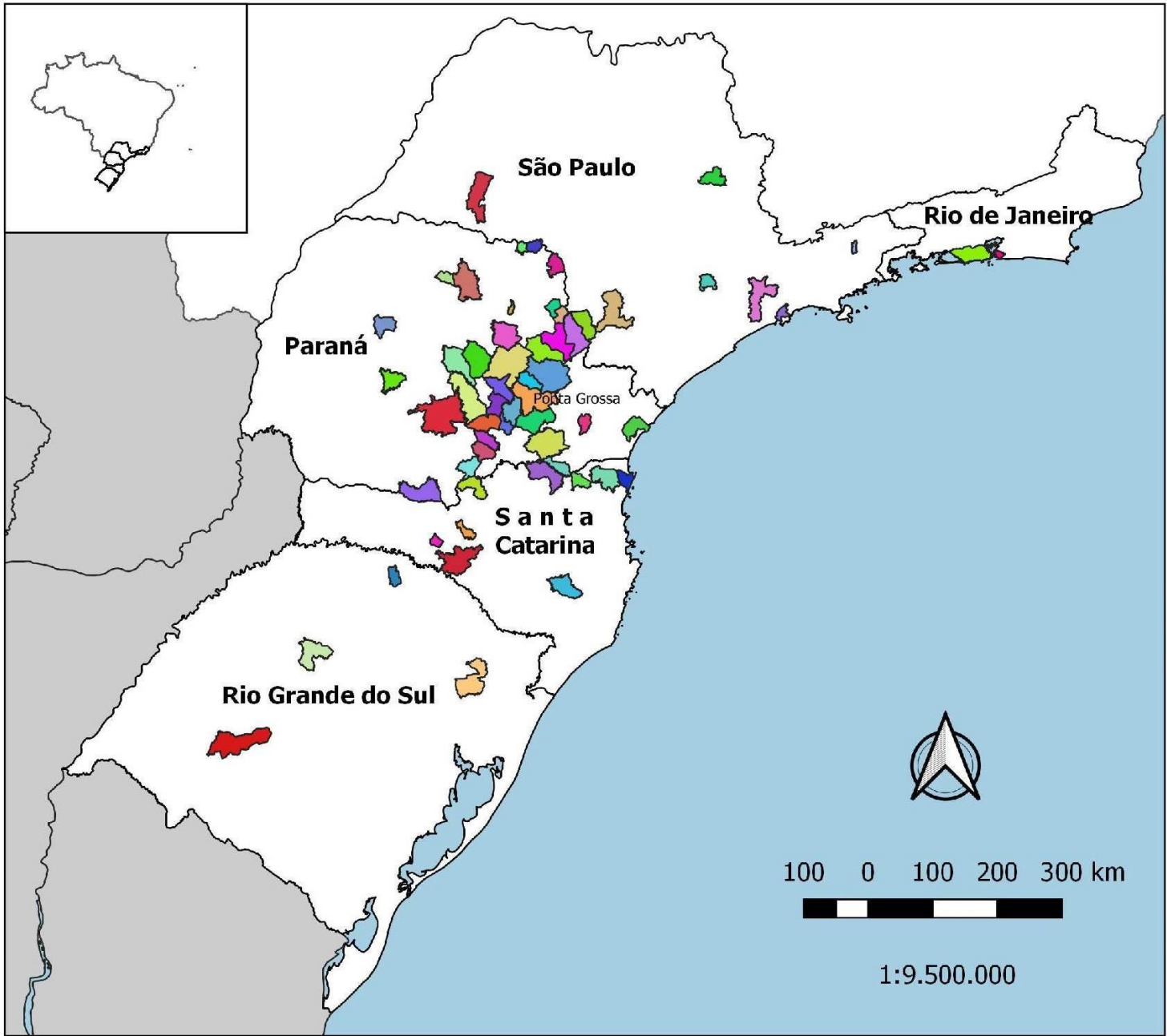


Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Pensar as fotografias encontradas com identificação de autoria por esse entendimento permite visualizar a espacialização da devoção ao Divino. Compreende-se tanto o quanto se propagou a notícia da imagem milagrosa existente em Ponta Grossa, a ponto de se tornar um patrimônio cultural para esta comunidade de devotos, que estabeleceu e mantém práticas de devoção até hoje, como o fato da devoção significar a vida de seus devotos independentemente de onde eles estivessem. O mesmo pode ser dito quanto às fotos que foram deixadas no altar, mas que se desconhece a autoria. Nesse caso, as informações escritas pelo devoto é que permitem conhecer sua procedência conforme pode ser observado no quadro 2 (Apêndice E).

A espacialização da devoção ao Divino vinculada à Casa do Divino no transcurso de seus 136 anos de existência – baseando-se nas fotografias estudadas nos quadros 1 e 2 (Apêndice E) – pode ser visualizada na figura 5.

Figura 5 – Cartograma com as cidades encontradas no acervo fotográfico da Casa do Divino



Legenda

Paraná			Prudentópolis	Joinville
Andirá	Reserva	Mafra	Ribeirão Claro	Porto União
Arapongas	Rio Azul	São Bento do Sul	Rio Negro	São Francisco do Sul
Cambará	São José da Boa Vista	Videira	Sengés	
Campo Mourão	Teixeira Soares (Guaraúna, Valinhos)		Telêmaco Borba (Monte Alegre, Cidade Nova)	São Paulo
Cândido de Abreu	Tibagi	Itapeva	Tibagi	Aparecida
Carambeí	União da Vitória	Itararé	União da Vitória	Itararé
Castro (Tronco)	Wenceslau Braz	Pirassununga	Wenceslau Braz	Pirassununga
Curitiba		Rancharia		Rancharia
Fernandes Pinheiro	Rio de Janeiro	Santos		Santos
Figueira	Niteói	São Paulo (Estação São Caetano)		Sorocaba
Guarapuava	Rio de Janeiro			
Imbituva		Desconhecidos		Barra de São Bento
Ipiranga	Rio Grande do Sul			Cadeado
Irati	Cacequi			Campina Redonda
Jaguariaíva	Caxias do Sul			Imbú
Lapa	Cruz Alta			Perdizes
Londrina	Erechim			Rio do Couro
Mallet				São Daniel
Palmas	Santa Catarina			Vila 15 Ramal
Palmeira	Bom Retiro			
Palmital	Campos Novos (Rio Capinzal)			
Paranaguá	Joaçaba			
Pirai do Sul (Estação de Tijuco Preto)				
Ponta Grossa (Estação de Roxo Roiz, Guaragi, PiriQUITOS)				

Fonte: IBGE (2015).
Organização: Guimarães, S. (2018).

Se pesquisando as fotografias com autoria conhecida não é possível ter certeza de que o retratado seja um devoto da cidade do fotógrafo ou do estúdio fotográfico – quando não se identifica no verso – o mesmo não acontece quando se examinam as imagens sem autoria. Nesses casos é o próprio devoto que registra sua procedência, que indica de onde solicita a benção ou agradece ao Divino, demonstrando a existência da diferenciação espacial da devoção como produto da simbolização humana. Todos aqueles que levaram fotos e anotaram a proveniência no verso vivenciavam sua fé cotidiana no Divino provavelmente na sua residência, mas essa devoção se vinculava especificamente à Casa do Divino e não a qualquer outro lugar que possuisse uma imagem do Divino Espírito Santo, pois a conexão era confirmada com a entrega do retrato no altar. Por esse motivo, ou seja, quando o devoto se identifica como proveniente de alguma localidade, é que se explica a ocorrência de distritos e não a menção à sede do município, o uso de nomes antigos de algumas localidades, assim como a referência a estações ferroviárias e povoados desconhecidos, como, p. ex.: Barra de São Bento, Cadeado, Campina Redonda, Imbu, Perdizes⁸⁷, Rio do Couro, São Daniel e Vila 15 Ramal.

Ainda tratando das fotografias deixadas como ex-votos ao Divino, existe uma terceira categoria: com identificação de autoria, mas sem definição de localização do autor. Foram encontradas imagens assinadas por fotógrafos ou estúdios fotográficos, mas se desconhece se eram estabelecidos em alguma cidade ou se eram itinerantes (atividade comum no início do século XX). Dentre essas fotos, os próprios devotos registraram sua proveniência em algumas, reafirmando cidades já mencionadas, conforme pode ser observado no quadro 3 (Apêndice E). Mesmo sem muitas informações que permitam relacionar a fotografia com uma determinada localização, essas fotos também são importantes pelo seu conteúdo imagético, informações manuscritas no verso, diversidade de atuação de fotógrafos ou estúdios fotográficos ainda desconhecidos ou porque representam um recorte temporal considerável do século XX.

⁸⁷ Acredita-se que não seja Perdizes (MG), cidade que fica a mais de 880 km de distância de Ponta Grossa, mas alguma localidade mais próxima e desconhecida. Ou pode ser o Bairro de Perdizes em São Paulo (SP).

Antes de analisar as fotografias selecionadas⁸⁸ baseando-se nas informações que o devoto escreveu (pedidos ou agradecimentos), é interessante apresentar aquelas cujo meio de conhecimento é essencialmente imagético e que geraram a separação por conteúdo, conforme pode ser visto nos quadros 1, 2 e 3 (Apêndice E). É importante explicar que essa separação por conteúdo pode ser reconhecida como básica, visto que o tamanho e diversidade do acervo fotográfico da instituição possibilitaria um detalhamento maior, o que não é o objetivo da presente pesquisa. As categorias – Casa do Divino, casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s) e panorama – foram estabelecidas porque permitem análises pelo diálogo com conceitos já apresentados e fundamentais para o (re)conhecimento da Casa do Divino como patrimônio cultural passível de ser adotado, transmitido ou herdado.⁸⁹

Enfim, defende-se a perspectiva de interpretação de Mauad, segundo a qual “entre o sujeito que olha uma imagem e as possibilidades de conhecimento que dela se pode extrair, a visão não é o limite” (MAUAD, 2010, p. 287). De acordo com a autora, as informações extravisuais, as soluções técnicas e estéticas da fotografia são históricas e podem mudar conforme o leitor da imagem e o passar dos anos. Dessa maneira, as categorias de conteúdo estabelecidas servem para a presente pesquisa e não excluem um detalhamento diferenciado futuro.

A separação de imagens na categoria Casa do Divino justifica-se pela intenção de o devoto fotografar um ente querido ou se deixar fotografar diante do altar, significando a importância do lugar como representativo para sua fé. Não bastava apenas depositar o retrato como um presente votivo ao Divino, mas deixar-se fotografar dentro da Casa, diante do altar, simboliza o reconhecimento de que ali era o ‘seu’ lugar de devoção. É a superação do entendimento da sala de oração em sua materialidade (universo concreto) para o reconhecimento do lugar em sua simbologia (universo simbólico). Nenhuma das fotos encontradas possuía alguma informação manuscrita; todas restringiram-se à imagem, ou seja, é provável que o

⁸⁸ Do conjunto de 14.095 fotografias sob responsabilidade da Casa da Memória Paraná foram digitalizadas 657 fotos, selecionadas conforme autoria identificada, anotações de proveniência do devoto, anotações diversas feitas pelo devoto e conteúdo imagético.

⁸⁹ Além das categorias apresentadas, outros elementos analíticos também foram encontrados permitindo um imbricamento de interpretações, ou seja, após a separação inicial foram encontradas fotos que poderiam ser enquadradas em duas categorias, como, por exemplo, as crianças que foram retratadas em frente ao altar da Casa do Divino. Além desse motivo existem imagens que trazem informações complementares interessantes que podem ser encontradas em diferentes categorias, como morte, comemorações e exteriorização da fé.

devoto não sentiu a necessidade de escrever nada porque o que era importante, possuidor de significado para ele, já estava no retrato.

Crianças, família, homem e mulher são os atores dessas fotos. Reconhecendo o patrimônio cultural como uma herança que é transmitida também entre familiares, as crianças retratadas sozinhas diante do altar representam a devoção de seus pais. Nesse caso, a devoção pode vir a se tornar seu patrimônio cultural, conforme identificação futura, ou seja, com o crescimento e participação da criança em práticas devocionais. O mesmo ocorre com a fotografia da família (fotografia 32). Os devotos provavelmente eram os pais, aqueles que significavam o lugar como de devoção. Os filhos vivenciavam o que Candau chama de “pedagogia silenciosa do ver-fazer” (CANDAU, 2016, p. 119), que passa a ter sentido e funcionalidade para cada criança, conforme esses conhecimentos simbólicos dão sentido e significado ao mundo concreto e às suas vidas. Já a imagem da mulher representa a escolha individual enquanto ser simbólico, a identificação com valores vivenciados, praticados e compartilhados na Casa do Divino, como “um lugar que se assume” (SOVIK, 2003, p. 15).

Fotografia 32 – Família não identificada em frente ao altar na Casa do Divino



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Além dos retratos analisados acima, a categoria Casa do Divino possui a foto de um homem falecido dentro de sua urna funerária. Conforme as informações de Chaves (2017), esse homem era Luiz Joaquim Ribeiro, sobrinho da Nhá Maria, casado com Zeferina Ribeiro e que foi velado na sala de orações da Casa do Divino em 1921. De acordo com Kossoy, as fotografias de defuntos, mesmo sendo um hábito mórbido, eram comuns nas primeiras décadas do século XX e tinham “a finalidade de preservar a memória dos seres queridos desaparecidos. Retratos de crianças mortas (os ‘anjinhos’), no esquife ou mesmo no colo dos pais, [...], não raro era a única imagem que os pais tinham da criança” (KOSSOY, 2002, p. 44).

Por esse motivo compreende-se o fato de existirem no acervo fotográfico da Casa do Divino imagens de pessoas falecidas: Luiz Joaquim Ribeiro e duas crianças pequenas, uma de União da Vitória (PR) com quatro meses de vida, e outra de Pirai do Sul (PR), sem informação da idade. A última lembrança da pessoa ou o registro de sua existência justificavam o ato de retratar a morte, como uma forma de recordar e de abrandar a saudade, exatamente o que foi escrito no verso de uma das fotos encontradas: “saudades e recordações”. Por que deixar essas fotos na Casa do Divino? Provavelmente em consideração à devoção que Luiz Joaquim Ribeiro e os pais das crianças possuíam ou como forma de solicitar a intercessão do Divino Espírito Santo para garantir o descanso eterno aos falecidos.

Todas as outras categorias de análise, separadas conforme o conteúdo imagético, podem ser interpretadas como representativas de momentos vivenciados pelo devoto/parentes/conhecidos e compartilhados com o Divino por diferentes motivos. A exceção é a categoria panorama, que, possuindo retratos de residências, estação ferroviária e animais reunidos, não possibilita uma interpretação aprofundada, a não ser a dedução da intenção de agradecer pelo imóvel, pelo emprego na ferrovia e pela saúde do rebanho, visto que não apresentam informações manuscritas no verso. (fotografia 33). Por outro lado, é possível mudar o olhar sobre essas imagens e compreendê-las como uma maneira do devoto demonstrar a ligação da devoção com sua vida, isto é, o valor do imóvel, do emprego e da saúde da criação era reconhecido a partir da devoção. Cassirer explica que para o indivíduo religioso “não há mais um único passo na vida cotidiana prática do homem que seja considerado, em um sentido religioso e moral, insignificante ou indiferente” (CASSIRER, 1994, p. 166), pois tudo o que vive é importante, porque é significado pela devoção.

Fotografia 33 – Estação de Cacequi, RS



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

A mesma analogia pode ser feita com as fotografias de crianças com trajes especiais e em cenários que remetem à Primeira Eucaristia (fotografia 34) e de mulheres ou homens comemorando sua formatura (fotografia 35). Tais imagens aludem não apenas a alguma festividade, mas o quanto a devoção ao Divino fazia parte da vida dessas pessoas e/ou de seus familiares, porque em alguns casos foram parentes que levaram as fotos para a Casa do Divino.

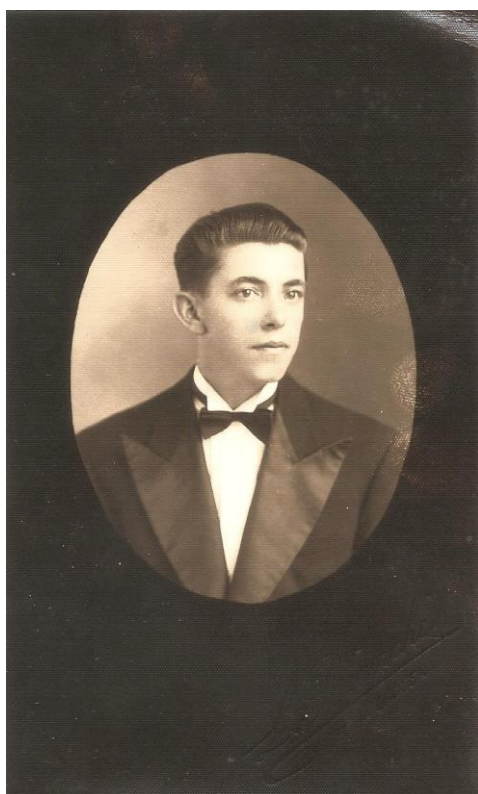
Fotografia 34 – Paulo Ternoski Lemes, em 1978



25 de Novembro
 Lembrança da
 primeira comunhão
 Paulo Ternoski
 Semer pro meo
 para senhor
 Divino

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 35 – Oracio Clemente de Souza, em 1948



Oracio Clemente
 de Souza. Oferece ao
 Divino Espírito San-
 to, esta Foto-grafia.
 Aluno da Escola
 de Sargento, da Em-
 gendaria, Rio de
 Janeiro, Distrito Fed-
 eral,
 Foto-grafia da
 minha Colação
 de grau no Colégio
 Regente Feijó,
 P. Souza 4 de 1948

Autor: Foto Bianchi (s.d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Cassirer (1994) propõe que, pelas formas simbólicas, o homem vivencia/significa simbolicamente o mundo. Nesse caso, a forma simbólica da religião – exemplificada na devoção ao Divino – dava sentido ao momento retratado – Primeira Eucaristia e formatura – como pode ser visto no que foi escrito no verso da fotografia 35.

Oracio Clemente de Souza Oferece ao Divino Espírito Santo esta fotografia. Aluno da Escola de Sargento, da Engenharia, Rio de Janeiro, Distrito Federal. Fotografia da minha colação de grau no Colégio Regente Feijó, P. Grossa 4 de 1948.

Da mesma forma, todas as outras imagens encontradas com essas características e que apresentam anotações, como as que foram destacadas, demonstram que o momento comemorado era compartilhado com o Divino pelo agradecimento ao pedido atendido ou na solicitação de bênçãos. A devoção ao Divino conformou e deu sentido ao que foi vivenciado e retratado.

Também como temática transversal, que foi identificada em diferentes categorias de fotografias selecionadas, encontra-se a de exteriorização da fé. Nesses casos a devoção ao Divino não se restringe apenas ao ato de levar a foto e ofertá-la ao seu intercessor, uma vez que as imagens destacadas podem ser interpretadas como uma alternativa discursiva do devoto. Família, mulher, homem e crianças foram retratados ajoelhados (fotografia 36), em posição de oração com as mãos unidas (fotografia 37) ou segurando a Bandeira do Divino, mas não a que existe na Casa do Divino (fotografia 38).

Se a intenção era somente pedir ou agradecer a bênção, não haveria a necessidade das posições diferenciadas ou do objeto reconhecido como sagrado para montar a cena, apenas a “interrupção do tempo” (KOSSOY, 2001, p. 44) já bastaria. No entanto, a fotografia é um ato simbólico (BURKE, 2005), possuidora de sentidos diferenciados conforme aquele que a cria (fotógrafo), mas principalmente de acordo com aquele que se deixa fotografar. Os devotos dessas fotos selecionadas se distinguem dos outros devotos – que também deixaram suas fotografias no altar – não pela intensidade de sua devoção, nem pelo modo com que pediram ou agradeceram a bênção, tampouco pelo que escreveram para interceder por outras pessoas, mas pelo discurso imagético não verbal escolhido para

demonstrar sua fé. A maneira como foram retratados é que deu o sentido devocional para essas fotos.

Fotografia 36 – Foto de família ajoelhada, sem identificação



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 37 – Geny Mello, em 1947

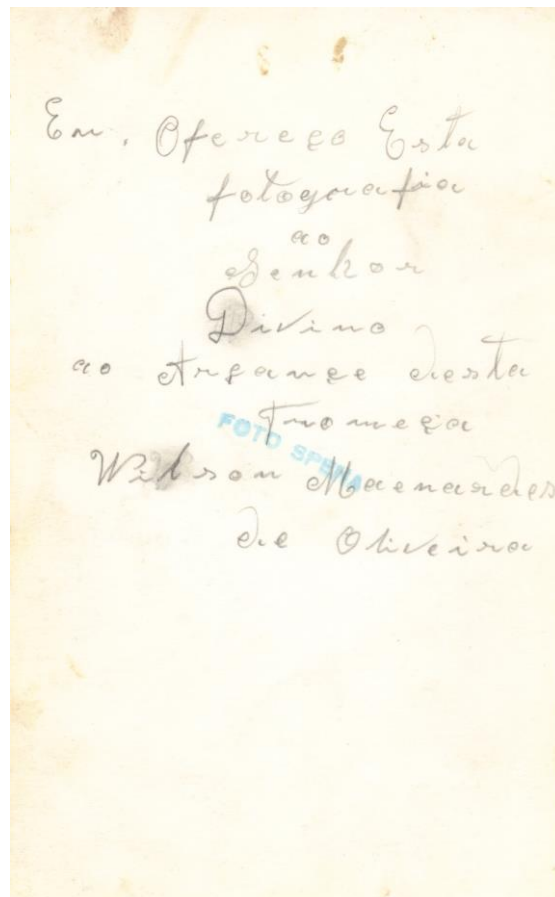


Sargento Herminio B. Mello e sua Exposa Odette,
Oferecem esta fotografia de sua estimada filinha
Geny, em comprimento de uma promessa ao Dâvino
Espírito Santo , que por um miligra divino foi
restabelecida sua saude depois de desenganada de
medicos.

Monta-Grossa, 13 de Junho de 1947

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 38 – Wilson Mainardes de Oliveira com a Bandeira do Divino



Autor: Foto Spena (s.d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

De acordo com Cassirer (1994), a forma simbólica da religião é um princípio estrutural geral, possuidor de determinada funcionalidade; no entanto, nos processos culturais humanos não se apresenta com uma única configuração, mas de múltiplas maneiras. Sendo assim, “a profundidade da experiência humana, [...], depende de sermos capazes de variar nossos modos de ver, de alternar nossas visões da realidade” (CASSIRER, 1994, p. 268). Provavelmente a intensidade da devoção ao Divino era a mesma para os devotos que deixaram suas fotos no altar, mas os meios para demonstrar a fé apresentaram peculiaridades próprias.

Por outro lado, algumas fotografias dentre as selecionadas são relevantes para esta pesquisa não tanto pelo conteúdo imagético, mas principalmente pelo que foi manuscrito no verso. O que mais se destaca nesses casos é que não existia nenhuma regra para definir quem poderia ser devoto do Divino a não ser a identificação individual com os valores vivenciados e compartilhados naquele lugar

de devoção. Existem fotos com informações manuscritas com grande diversidade: de adultos, tanto de homens como de mulheres; de jovens casais ainda vestidos de noivos, como de casais já idosos; de famílias compostas por pai/mãe/filhos(as), assim como famílias em que aparece apenas a mãe com filhos(as) ou o pai com filhos(as); de pessoas doentes ou de portadores de algum tipo de deficiência física; de devotos que, pelos trajes usados, demonstraram um elevado poder aquisitivo, como aqueles que foram retratados com pés descalços e roupas muito simples.

Fernandes (2004) explica que Cassirer, ao propor as diferenciações existentes entre mito e religião afirma, que o homem deixa de praticar sacrifícios materiais e passa a executar sacrifícios internos, como a veneração. “O que passa a ser importante não é mais o ‘*conteúdo da oferenda*’, mas sim a ‘*forma de dar*’. Aqui a oferenda é interiorizada e a verdadeira oferenda passa a ser a interioridade do homem” (FERNANDES, 2004). Pelos pequenos textos manuscritos no verso das muitas imagens encontradas é possível visualizar a maneira com que os devotos concebiam a sua fé, como a relacionavam com a passagem do tempo, assim como a sua vivência em espaços distintos para além da Casa do Divino. Nesses textos o fundamental não era o poder aquisitivo representado pelos trajes, a saúde ou a perfeição do corpo, a juventude ou a consolidação da família que apareciam nos retratos, mas sim a veneração, ou seja, a ‘interioridade do homem’.

Baseando-se nas entrevistas realizadas com devotos e nos questionários aplicados, foi possível constatar que a devoção ao Divino foi e continua sendo uma prática cultural herdada, mantida e transmitida entre avós, pais e filhos, compartilhada na Casa do Divino e em outros espaços relacionados a ela. A perspectiva desse *continuum* familiar foi encontrada de diferentes formas em distintas fotografias. No entanto, a fotografia 39 apresenta de modo particular essa situação. Na imagem que a filha depositou no altar aparecem os pais já idosos e a seguinte dedicatória:

Ao D. E. Santo, Ponta Grossa

Ao milagrozo (sic) Divino E. Santo ofereço a photographia (sic) dos meus saudosos paes (sic) Martiniano e Arminda Nunes de Marins em cumprimento de uma antiga promessa. (Assg.) Francisca N. Marins.

Pela forma com que escreveu é possível concluir que ambos já são falecidos, mas que até aquele momento ainda existia a pendência de cumprir uma

promessa feita há algum tempo para o Divino. O que foi manuscrito leva ao entendimento que, nem a idade dos retratados tampouco a morte deles, liberara a filha/devota de entregar o ex-voto e findar com o prometido. Se após o falecimento dos pais, a filha não fosse mais devota do Divino, ela estaria liberada do oferecimento, mas a identificação com a devoção e com os valores relacionados a essa fé demonstraram a sua veneração e obediências às práticas religiosas estabelecidas.

Fotografia 39 – Martiniano e Arminda Nunes de Marins



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

A vivência da devoção em espaços distintos à Casa do Divino pode ser confirmada no que foi escrito no verso da fotografia 31 e de maneira enfática na fotografia 40.

Pela fé que consagro no vosso poder divino offereço (sic) ao nosso protetor divino espírito santo a Photographia (sic) de meu esposo João Fabiany para que não esqueças delle (sic) em campo de Batalha e em qualquer logar (sic) que estiver que não seja apercebido (sic) por más causas, meu deus livrai-me. Dolores Taques Fabiany. Ponta Grossa 21-10-1930.

Fotografia 40 – João Fabiany, em 1930



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Para compreender o sentido do pedido feito pela esposa para que o Divino intercedesse por seu esposo, é interessante analisar esse manuscrito baseando-se no seguinte entendimento de Cassirer:

O mundo humano não é uma entidade separada nem uma realidade que só depende de si mesma. O homem vive num meio físico, que exerce constante influência sobre ele e imprime sua marca em todas as formas de sua vida. Para podermos compreender suas criações – seu “universo simbólico” – precisamos ter sempre em mente esta influência (CASSIRER, 1994, p.316).

O homem é um ser simbólico, que conforma e dá sentido ao universo de fatos (CASSIRER, 1994) em que vive, mas para compreendê-lo dessa forma não se pode esquecer que ele vive em um mundo físico. No caso da fotografia 40, o mundo físico do retratado era de um brasileiro que havia sido convocado para participar

como soldado em conflitos armados da Revolução de 1930⁹⁰, que conduziu Getúlio Vargas à presidência da República. A esposa intercede em seu nome pedindo que o Divino Espírito Santo protegesse o devoto em todos os espaços que circulasse, garantindo sua integridade física e o retorno para casa após possíveis combates. Poucos dias depois da esposa deixar a foto na Casa do Divino, foi oficializada a vitória do movimento contestador.

O que foi vivenciado pelo casal exemplifica a análise de Fernandes ao estudar as formas simbólicas de Ernst Cassirer, “o material sensível é o ponto de partida comum das distintas formas simbólicas a partir do qual vão transformar a mera expressão sensível num conteúdo significativo dotado de sentido simbólico” (FERNANDES, 2004). Sem ter informações sobre o retorno com vida ou não do devoto para casa (material sensível) é impossível explicar o desfecho, mas o ato de levar a fotografia (sentido simbólico) possibilita entender o intuito do ex-voto para os devotos.

3.3.2 Batizado: apresentação de crianças ao Divino

Outra prática religiosa realizada por muitos devotos na Casa do Divino, talvez iniciada pouco tempo após o achado da imagem por Nhá Maria, é o batizado de crianças, atualmente chamado de apresentação ao Divino. Batizar em casa crianças pequenas em risco de morte era uma prática católica muito antiga realizada no Brasil (CASCUDO, 2000). De acordo com Braschi (2018), o costume de batizar crianças em casa, isto é, não em um templo e sem a presença de um sacerdote para ministrar o sacramento remete ao Brasil Colônia, devido à falta de padres para atender as necessidades espirituais de toda a população católica. Em regiões interioranas brasileiras era comum ocorrer primeiro o batizado em casa e depois – quando se tinha um sacerdote na localidade – realizava-se em uma igreja católica. Atualmente, mesmo com o aumento do número de sacerdotes no Brasil, se comparado com o período colonial, a prática de primeiro batizar crianças em casa

⁹⁰ “Movimento armado iniciado no dia 3 de outubro de 1930, sob a liderança civil de Getúlio Vargas e sob a chefia militar do tenente-coronel Pedro Aurélio de Góis Monteiro, com o objetivo imediato de derrubar o governo de Washington Luís e impedir a posse de Júlio Prestes, eleito presidente da República em 1º de março anterior. O movimento tornou-se vitorioso em 24 de outubro e Vargas assumiu o cargo de presidente provisório a 3 de novembro do mesmo ano” REVOLUÇÃO DE 1930. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2010. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/revolucao-de-1930-3> Acesso em: 30.set.2018.

realizada por leigos e depois na igreja não se perdeu. Sua manutenção enquanto prática religiosa pode ser reconhecida como memória herdada que é transmitida e praticada como patrimônio cultural de muitos católicos.

Muitas famílias antigamente, como o padre ia demorar para vir, quando que o padre vai vir aqui? Daqui a 4 meses, daqui a 6 meses, daqui a 1 ano. Então, as pessoas batizavam a criança em casa, convidavam alguém para padrinho e batizavam, e esse batismo era perfeitamente válido. [...]. Esta tradição ainda persiste, embora hoje nós não temos mais motivos para isso, porque tem tantas paróquias, o padre está aí, não é difícil batizar na igreja (BRASCHI, 2018).

Na Casa do Divino não existe registro informando desde quando as crianças eram trazidas por seus pais para serem batizadas diante do Divino. Com certeza desde a década de 1940 isso ocorria, pois Silva (2017) informou que ela foi batizada por sua mãe na sala de orações. Segundo Chaves (2017), sua tia Edi contou que desde que assumiu a responsabilidade pelas atividades da Casa do Divino, década de 1950, era comum as mulheres darem à luz e após receberem alta do hospital passarem na Casa do Divino com seus bebês recém-nascidos para serem batizados. Agiam dessa forma com receio de que a “criança não aguentasse, acontecesse alguma coisa, até ela ser batizada na igreja” (CHAVES, 2017).

Quando D. Sérgio Artur Braschi assumiu como bispo da Diocese de Ponta Grossa em 2003 e chegou ao seu conhecimento que crianças eram batizadas na Casa do Divino sem a presença de um sacerdote e sem o registro nos livros paroquiais, solicitou esclarecimentos a Lúcia Hoffmann Chaves. De acordo com Chaves (2018), o bispo “quis saber que tipo de batizado que eu realizava, em nome de quem que eu realizava. Falei: não, eu não realizo batizado nenhum, é uma coisa que eu não tenho como impedir, porque não faz parte de mim, depois que eu vim aqui, isso aqui já existia antes, eles têm o costume” (CHAVES, 2018).

Tendo conhecimento dessa manifestação religiosa existente na Casa do Divino há longa data e classificando-a como uma prática de piedade popular (BRASCHI, 2018), o bispo aconselhou que Lúcia iniciasse um trabalho de catequização dos pais que levavam seus filhos para serem batizados na sala de orações (CHAVES, 2018). A partir de então, quando devotos chegam e perguntam se podem batizar seus filhos, Lúcia lhes entrega uma folha com encaminhamentos e orações para se realizar a ‘apresentação’ da criança ao Divino (transcrita no Apêndice F).

Analisando esse material fornecido aos devotos, observa-se que em nenhum momento a palavra batizado é utilizada, evitando dessa forma contrariar os preceitos recebidos do bispado. Essa adequação às regras da igreja católica não impede que pais tragam seus filhos, que os envolvam com a Bandeira do Divino e façam suas orações, rogando bênçãos e introduzindo as crianças nas práticas religiosas da devoção.

No dia 03 de junho de 2017, foi possível acompanhar a apresentação ao Divino de dois irmãos, uma menina de 11 anos e um menino de 4 anos. (diário de campo). Os pais com as crianças e os padrinhos são moradores de Ponta Grossa de bairros distantes da Casa do Divino. Questionados, tanto o pai quanto a mãe informaram que foram batizados na igreja católica e também na Casa do Divino, quando pequenos, e que trouxeram seus filhos para confirmar o sacramento já recebido na igreja. Informaram que é uma tradição na família buscar a proteção do Divino, principalmente porque é um reforço na fé num mundo com tanta maldade. A mãe das crianças comentou que vinha quando pequena rezar para o Divino com sua mãe; já o pai das crianças mencionou que vinha na Casa do Divino com sua avó e seus cinco irmãos desde pequenos.

A apresentação ao Divino do casal de irmãos foi conduzida pela madrinha, que leu as orações da folha fornecida (Apêndice F). A função do padrinho nesse momento foi segurar a Bandeira do Divino – que envolveu as crianças – e a vela acesa de cada afilhado. (fotografia 41).

Fotografia 41 – Apresentação ao Divino, em 2017



Autor: Elizabeth Johansen (2017).

Após a apresentação, a menina e o menino pegaram suas velas e as deixaram para terminar de queimar no queimador de velas da Casa. Na sequência, os pais – cada um de uma vez – se enrolaram na Bandeira e fizeram as orações constantes na folha indicada para a apresentação (Apêndice F), talvez simbolizando uma renovação de votos.

Os rituais são momentos de transmissão de conhecimento, de reconstituição coletiva da memória do grupo. O ritual é a memória motriz incorporada ao viver cotidiano. [...]. O ritual é a imagem do grupo porque é a memória coletiva articulada entre os membros do grupo, momento em que cada ator tem seu papel em cena. São instantes carregados de simbolismos que só conhecedores são capazes de decodificar os códigos representados por vários símbolos: sons, cores, gestos, ritmos, contas e outros objetos que põem em alerta os sentidos: visão, audição. [...]. É o conhecimento que só se adquire na vivência (SANTOS, Z., 2002, p. 78).

Não é feito nenhum tipo de registro sobre a ocorrência de apresentações ao Divino pela responsável pela Casa, o que impossibilita saber a quantidade de apresentações ocorrem anualmente, por exemplo. A primeira vez que essa prática devocional foi observada e registrada no diário de campo da presente pesquisa foi em abril de 2015. Nesse momento, o bebê recém-nascido estava acompanhado de seus pais, sua irmã, sua avó materna e bisavó materna, ou seja, três gerações de devotos traziam a quarta geração da família para ser apresentada ao Divino e introduzida nas práticas religiosas da devoção. Participantes todos de um ritual em que a memória coletiva dos devotos era articulada com a memória dos membros daquela família em especial.

A participação de crianças nas cerimônias, [...], é algo que também está intrínseco as primeiras teorias sobre a era do Espírito Santo, e que surgiu desde primeiras cerimônias religiosas em prol da Santíssima Trindade, em Portugal. Esta característica tem um papel fundamental dentro da sociedade, sobretudo na apresentação das novas gerações ao grupo, inserindo-as e integrando-as nas cerimônias religiosas, e dando-lhes um papel no meio do seu grupo, um papel importante num dos momentos cruciais da comunidade, fazendo com que a criança ou o jovem tenham consciência de seu local, de sua importância, e promovendo a coesão dentro do grupo (CORRÊA, 2012, p. 232).

Para os católicos, o batizado é a consagração que introduz a criança/adulto no conjunto de fiéis da igreja católica; é, portanto, o primeiro sacramento. Desde sua realização a criança/adulto se torna católico, isto é, uma pessoa só pode ser reconhecida como católica se for batizada. O rito gera, inclusive, documentação comprobatória. A apresentação ao Divino que ocorre na Casa pode ser a primeira prática de devoção feita com um futuro devoto, mas não é obrigatória para se tornar devoto. A sua não ocorrência não inviabiliza que quando adulto a pessoa venha a se tornar devoto do Divino e fazer como os pais do casal de irmãos observados em junho de 2017: enrolar-se na Bandeira e consagrar-se ao Divino.

3.3.3 Novenas

Em uma entrevista para o jornal Diário dos Campos, em 1979, Edi Ribeiro Chaves comentou que, dentre as primeiras atividades religiosas a serem feitas na casa da Nhá Maria diante da imagem achada, constavam as novenas. Essa é a única menção a esse tipo de prática devocional antes que Lídia Hoffmann Chaves

assumisse a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino e retomasse a realização de novenas nos primeiros anos de 2000, como visto no Capítulo 2.

Desde a reabertura da Casa do Divino, após a interdição do imóvel pela Defesa Civil, o único período em que não ocorrem novenas todas as segundas-feiras, às 15 horas, é quando se encerram as atividades religiosas anuais da Casa poucos dias antes do Natal e o mês de janeiro de cada ano. A primeira terça-feira de fevereiro – desde que foi instituída tal regularidade – é a data para o reinício das novenas que se mantêm consecutivamente todas as semanas até o final do ano.

A regularidade de realização semanal durante o ano se modifica apenas nos nove dias que antecedem a Festa do Divino. Durante esse período todos os dias às 15 horas ocorrem novenas em preparação para o Pentecostes, sendo o último desses nove dias o próprio domingo festivo. A prática da realização de novenas como preparação para a Festa do Divino é apresentada nas pesquisas de Abreu (1999), Cascudo (1967, 2000), Corrêa (2012, 2013, 2016), Etzel (1995), Moraes Filho (2002), que apontam ocorrências em praticamente todo o território nacional. Em alguns casos, os autores atrelam a realização de novenas à prática do peditório⁹¹ para custear a realização da festa ou a distribuição gratuita de alimentos durante a festa. O diferencial desses casos estudados pelos pesquisadores com o que ocorre na Casa do Divino é que nessa instituição as novenas são realizadas no decorrer de praticamente todo o ano e não apenas no período que antecede a Festa do Divino.

Já a ação de angariar fundos para a realização da Festa do Divino, assim como para o pagamento de algumas despesas (contas de luz e água, pagamento pelo conserto ou compra de instrumentos musicais utilizados, aquisição de sistema de som e ventiladores, entre outras) é efetuada tanto a partir da solicitação direta da responsável pela Casa do Divino durante as novenas, como de algum devoto que se dispõe a pedir. Por exemplo, algumas devotas levam pedaços de bolo para vender antes da novena e ao seu término entregam para Lídia Hoffmann Chaves o valor conseguido. Ou, então, vendem números de rifa de algum bem doado revertendo para a necessidade do momento. Por fim, as atividades mais usuais para angariar

⁹¹ “No Sul do Brasil são músicos que seguem pelas comunidades onde são realizadas as festas com seus instrumentos a pedir oferendas para o Divino, levam sempre a coroa e a Bandeira do Divino, com sua Pomba ao centro. Vão também acompanhadas de um tambor, e dependendo da região, levam gaitas, violas, rabeca e triângulo, e cantam a pedir oferendas junto a cada residência” (CORRÊA, 2012, p. 176).

fundos são a entrega de carnê impresso pela responsável pela Casa do Divino, para que o devoto faça sua doação mensal, a passagem de um saquinho de tecido durante as novenas para a colocação de pequenos valores e a manutenção de uma caixa de madeira junto ao livro de registro de visitantes com a inscrição ‘doação’ (diário de campo).

A gente fez campanha e compramos as cadeiras, pois eram uns bancos vermelhos feios que tinham lá. [...]. Foi feito a campanha para as cadeiras e estão as cadeiras que você viu lá. A Ana comprou pela internet aquelas banquetas, comprou sozinha e colocou as banquetas lá. Os focos de cima foram todos comprados com o dinheiro de um, de outro e de outro. Daí deu vida. E é legal quando a gente chega ali, muito bom. Muito bom mesmo a gente participar com as coisas (SILVA, 2017).

As práticas devocionais apresentadas até este momento da pesquisa só ocorrem na Casa do Divino, compreendida como sendo o centro de ações e intenções, que Holzer (1998) explica ao analisar o lugar. No entanto, as novenas, além de serem realizadas nos cômodos do imóvel abertos aos devotos, também ocorrem fora dele, ou seja, em residências de devotos que solicitam à Lídia Hoffmann Chaves a ida da Bandeira do Divino, acompanhada dos Festeiros, para que tal prática religiosa seja realizada em sua casa (diário de campo), representando que o espaço de ação do devoto coincide com a espacialização da devoção ao Divino vinculada à Casa do Divino.

Por mais que as orações, os cânticos e a sequência das novenas sejam os mesmos quando realizadas em espaços diferentes – Casa do Divino ou residência de algum devoto –, para efeito de análise os ritos serão apresentados em separado. Observou-se que são iguais porque sempre é seguido o que consta no livrete Cantos e Orações (CASA, s.d.), organizado e impresso pela responsável pela Casa do Divino e vendido na loja anexa à sala de orações.

3.3.3.1 Novenas realizadas na Casa do Divino

As novenas realizadas na Casa do Divino iniciam com o convite feito por Lídia Hoffmann Chaves para que os presentes verbalizem a intenção das orações a serem feitas ao Divino. Poucos devotos aproveitam o momento e pedem em voz alta por saúde e emprego não apenas para si, mas para seus parentes/amigos, cuidados para aqueles que se encontram em viagens ou, conforme o contexto vivenciado no

momento, rogam pelo fim da estiagem/chuvas, por governos municipal/estadual/federal sem corrupção, por eleições pacíficas, pela diminuição da violência nas ruas, pela união das famílias e que os vícios (álcool, entorpecentes e traição) não as destruam. Dentre as intenções também aparece o oferecimento das orações em ação de graças pela cura de doença, pelo nascimento ou pelo aniversário de um devoto/familiar/amigo (diário de campo). Mas o fato de não falar em voz alta sua intenção não significa que o devoto participante não ofereça as orações que logo iniciarão. Muitos escrevem em papéis e depositam na cesta de pedidos aos pés do altar e outros fecham seus olhos, como em um momento de conversa direta com o Divino.

Após as intenções da novena, é cantada a música ‘Vem, vem, vem Espírito Santo’⁹², com gestual executado por todos os presentes com o intuito de chamar o Espírito Santo. Na sequência, Lídia faz a leitura da passagem do Evangelho específica para aquele dia e elabora uma pequena explicação, para então dar início à novena propriamente dita. A responsável convida algum devoto que queira pegar uma das Bandeiras do Divino, que se encontra ao lado do altar (fotografia 04 – Capítulo 2, p. 75), e com ela fazer a ‘Entrada da Bandeira’. Nesse momento os Festeiros do Divino tocam e cantam a música Bandeira do Divino, de Ivan Lins e Vitor Martins⁹³, junto com todos os presentes. Segurando a Bandeira, o devoto passa por todos os cômodos que tenham pessoas participando da novena e cada uma delas tem a oportunidade de tocar, beijar ou de passar o objeto representativo em alguma parte do corpo. (fotografia 42). As crianças presentes também podem encostar na Bandeira, mas usualmente o adulto que a acompanha é quem puxa o pano e a cobre – quando bebê – ou toca sua cabeça pedindo a bênção do Divino para a criança.

⁹² Não foi encontrado o autor dessa música, mas a forma com que é interpretada assemelha-se à disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s3UY7vYX3WU> Acesso em: 06.nov.2018.

⁹³ Essa música também foi encontrada com o título ‘Os devotos do Divino’, mas seu nome oficial é Bandeira do Divino. LINS, Ivan. Intérprete: Ivan Lins. **Bandeira do Divino**. In: NOS DIAS DE HOJE. Rio de Janeiro: EMI, 1978. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=19JrQstetUQ> Acesso em: 26.out.18.

Fotografia 42 – Entrada da Bandeira do Divino em uma novena, em 2017



Autor: Etelvina T. V. Schraier (2017).

Fonte: Acervo Etelvina T. V. Schraier (2017).

O ato de tocar a Bandeira significa, segundo Silva (2017), uma maneira de exteriorizar a devoção. No entanto, de acordo com a mesma entrevistada, alguns devotos exageram a forma como a exteriorizam.

Vão, pegam a Bandeira e passam no rosto, passam no braço e passam nos pés, em toda parte. Eu penso que não é assim a vida. Se você tem uma devoção com o Divino, passou a Bandeira e você tocou a Bandeira pronto. Não precisa você enxugar o rosto e braços. [...]. Porque o que importa na gente é a devoção da gente. [...]. Assim eu vejo o Divino também, a Bandeira passou segura ali, fala o que tem que falar e pronto (SILVA, 2017).

De acordo com Candau (2016), a identidade de um grupo está atrelada à transmissão de múltiplas maneiras de dizer e fazer algo, e não apenas a memorizar uma ação. Como a devoção é reconhecida nesta pesquisa como patrimônio cultural herdado, mantido, modificado e transmitido entre pessoas que se identificam, mas também que se apropriam e reapropriam de valores, nem sempre as maneiras de dizer e/ou fazer algo – nesse caso, tocar a Bandeira do Divino – são comuns a todos.

Já Claval (2001), ao estudar as variações culturais, introduz a noção de pertencimento a uma comunidade como fundamental. “Ao serem repetidos em público, certos gestos assumem novas significações. Transformam-se em rituais e criam, para aqueles que o praticam ou que os assistem, um sentimento de comunidade compartilhada” (CLAVAL, 2001, p. 14). Ou seja, o devoto identifica-se com o grupo – a comunidade de devotos – a partir de valores que são ritualizados: o toque no objeto sagrado, que é a Bandeira do Divino.

Problematizando um pouco mais essa questão, é interessante analisar os estudos de Cassirer sobre o ato de imitar. Para o filósofo não necessariamente a repetição é algo sem significado para aquele que a faz, mas pode ser um projeto espiritual livre.

A aparente ‘reprodução’ (Nachbilden) pressupõe, na verdade, uma ‘prefiguração’ (Vorbilden) interior. [...]. Os primeiros indícios desta forma superior de reprodução já se encontram na linguagem gestual, na medida em que esta, nas suas construções mais desenvolvidas, revela, a cada instante, a passagem do gesto meramente imitativo para o expositivo (CASSIRER, 2001, p. 183).

Sendo assim, o tocar, beijar ou passar a Bandeira do Divino em partes do corpo são as variações de uma ação que identifica o ser devoto do Divino, de forma que não é algo sem significado para aquele que executa a ação, mas uma prefiguração interior, pois para ele tem esse sentido. “Porque o que importa na gente é a devoção da gente” (SILVA, 2017).

Enquanto o devoto passa com a Bandeira do Divino entre todos os presentes na novena⁹⁴, os Festeiros do Divino terminam a música inicial, e Lídia dá prosseguimento nas orações. Para facilitar o entendimento do andamento da novena, as orações foram transcritas no Apêndice G. Quando a Bandeira termina de passar entre todos os presentes, independentemente da oração/canção que esteja sendo realizada no momento, algum devoto levanta de seu lugar e vai ao lado do altar para segurá-la. A partir de então, ocorre um rodízio de devotos durante toda a novena para que a Bandeira se mantenha sempre aberta e esticada. Quando ocorre

⁹⁴ Para a realização das novenas semanais, são colocadas três fileiras de cadeiras no centro da sala de orações, mais duas fileiras próximas às janelas, além de dispostos banquinhos na sala lateral, onde fica a ‘lojinha do Divino’, portanto, o espaço que resta para circulação não é muito. Por esse motivo, passar a Bandeira entre todos os presentes – número que varia de trinta a noventa pessoas – demora mais que a execução da música Bandeira do Divino e se estende pelas orações e músicas sequenciais. A ‘lojinha do Divino’ fica no cômodo 1, de acordo com a planta geral da Casa do Divino (Capítulo 1, p. 57).

a troca de devotos para segurá-la, cada um aproveita o momento e, em sinal de devoção, beija a representação bordada do Divino aplicada na Bandeira. (diário de campo).

Na sequência da novena, após a oração do Glória, iniciam-se os mistérios. Cada mistério representa um dos dons do Espírito Santo descritos em diferentes passagens bíblicas: sabedoria, entendimento, ciência, conselho, fortaleza, piedade e temor a Deus. Todos são cantados pelos Festeiros do Divino e pelos participantes da novena. Após o canto de cada mistério, repete-se sete vezes a jaculatória⁹⁵ colocada em negrito na transcrição (Apêndice G).

O ato de repetir gestos ou palavras, como a jaculatória mencionada acima, pode configurar uma prática impensada, sem sentido e significado para aquele que a executa, apenas uma ação aprendida/copiada e realizada, conforme os antepassados/conhecidos faziam/fazem. No entanto, Cassirer (1994), ao estudar diferentes sistemas de apreensão da realidade pelo homem, afirma que ele – enquanto ser simbólico – vive num universo simbólico, nesse caso mediado pela forma simbólica da linguagem, que lhe permite significar o mundo concreto em que age.

O som emitido ainda não é o som da linguagem, enquanto ele se apresentar como repetição pura; enquanto juntamente com a vontade de “significação” lhe faltar o específico momento da significação. A meta da repetição é a identidade, a meta da designação linguística é a diferença (CASSIRER, 2001, p. 192).

Em que momento uma pessoa que conhece e começa a frequentar a Casa do Divino se torna devoto do Divino? Muito difícil chegar a uma resposta que consiga atingir a multiplicidade de partícipes das diferentes práticas religiosas encontradas. Por exemplo: de acordo com as entrevistas semiestruturadas realizadas nas novenas em 2017 (Apêndice C), três pessoas foram contatadas em sua primeira participação, nove frequentam esse momento em especial há menos de um ano; por outro lado, foram encontradas sete pessoas que vão à Casa entre 70 e 80 anos consecutivos (bem antes do retorno da realização das novenas). O que todos esses dados representam? Se forem interpretados com base na citação acima de Cassirer, é possível afirmar que o fundamental não é o tempo em que o indivíduo

⁹⁵ “Oração curta e fervorosa” (FERREIRA, 2014, p. 979).

participa de alguma atividade religiosa na Casa do Divino, mas a significação dada por ele nessa participação.

Independentemente se frequenta a novena ou se faz sua oração diante do altar do Divino, primeiramente a pessoa apenas repete palavras, pois aqueles que estão naquele lugar agem dessa forma, o que talvez também tenha ocorrido com muitos devotos que frequentam a Casa desde crianças, trazidos pelas mãos de seus pais ou parentes. A partir do “específico momento da significação” (CASSIRER, 2001, p. 192), as palavras proferidas tornam-se diferentes para aquele que as profere, porque passam a ter/fazer sentido. É, portanto, um processo individual. É o momento da identificação com a devoção, seus valores e práticas religiosas. Quanto tempo leva para que esse processo se efetive? Talvez nunca, representando todos aqueles que conhecem a Casa do Divino e não são seus devotos. No entanto, para aqueles que paulatinamente se identificaram ou se identificam com os valores ali praticados, o processo de significação deve variar de pessoa para pessoa.

Retornando para a apresentação e análise das novenas atuais, verifica-se que os cantos são elementos fundamentais na sua constituição, estando na mesma categoria de importância que as orações faladas. A utilização da música vinculada à devoção ao Divino se fez presente tanto nas andanças de cantores e violeiros para divulgar e levantar fundos para a realização das Festas do Divino, quanto na festividade em si que ocorriam nas cidades e localidades rurais brasileiras desde o século XVIII e se mantém até hoje.

Pela análise do uso da música cantada em práticas religiosas, percebe-se o quanto as formas simbólicas – arte, religião e linguagem – se inter-relacionam em qualquer processo cultural:

De modo sensível, ela [música] comunica valores, que são compreendidos por aqueles que se expõem a ela. O artista transmite sentidos incapazes de serem expressos apenas pela linguagem, o que coloca a arte no mesmo plano da linguagem, possibilitando maior amplitude no sentido das coisas propagado pelo universo religioso (TORRES, 2014, p. 215).

A arte/música atua na compreensão de outros sentidos existentes no universo dos fatos que não apenas os racionais e/ou científicos. Como conhecimento específico opera na interpretação intuitiva do vivenciado. Cassirer explica que a arte permite ao homem “uma imagem mais rica, mais viva e mais

colorida da realidade” (CASSIRER, 1994, p. 278), provavelmente porque atua com e a partir dos sentimentos humanos.

De acordo com Braschi (2018), a música tem um importante papel no catolicismo, porque na

[...] devoção popular, ela se manifesta através de algo cultural, é a cultura, os cantos, os gestos, que manifestam esse amor que a pessoa tem, [...], no caso, no Divino Espírito Santo. [...]. A gente deve manifestar, deixar, portanto, vibrar dentro de nós, não somente o aspecto intelectual do conteúdo da fé, que fica na cabeça, mas fazer vibrar o emocional (BRASCHI, 2018).

Ao invés de apenas memorizar e falar as orações componentes da novena, como a invocação da trindade santa, sequência e mistérios, os participantes dessa prática devocional as cantam. De acordo com Braschi (2018), estas músicas possuem a função de aproximar o devoto do catolicismo popular de uma fé “digamos de conteúdo. A sequência ela coloca vários nomes pelos quais o Espírito Santo é invocado: pai dos pobres, doador dos dons, luz dos corações, mestre interior e assim enriquece a piedade popular com mais conteúdo” (BRASCHI, 2018). As orações são transformadas ao se acrescentar a música, pois podem se tornar presentes em diferentes espaços do cotidiano dos devotos. Cantarolando-as em casa, no trabalho ou na rua, o devoto carrega consigo a devoção ao Divino independentemente do espaço em que circule. “O Divino Espírito Santo é tudo onde ele está, onipresente em todos os momentos, aonde eu posso conversar com ele, é em casa, é na rua, é junto com as famílias” (MOREIRA, 2018).

Geralmente entre o quinto e o sexto mistérios e, também, entre o sexto e o sétimo mistérios, são cantadas outras músicas que compõem o livrete Cantos e orações (CASA, s.d.). Lídia Hoffmann Chaves chama os participantes da novena para junto com os Festeiros do Divino cantarem músicas em honra ao Espírito Santo, a Jesus, a Deus, à Nossa Senhora ou às famílias dos devotos. Não existe uma regra definida sobre essas canções complementares, ou seja, conforme a semana canta-se apenas entre os dois últimos mistérios, conforme a semana canta-se entre os três últimos.

Após as orações finais, a novena é encerrada com a música Calix Bento.⁹⁶ Encerra-se o rito, mas não o momento de oração, pois muitos devotos continuam suas preces, ajoelhados em frente ao altar. Simultaneamente ou na sequência ocorrem ações que se repetem: alguns vão escrever nos papéis disponíveis seus pedidos e/ou agradecimentos, colocando-os no cesto de pedidos; outros vão acender suas velas no queimador ou aproveitam e vão tocar/beijar mais demoradamente a Bandeira do Divino ou o vidro do oratório onde está o ostensório com o Divino. Tudo isso ocorre enquanto outros devotos pedem para que os Festeiros do Divino toquem e cantem alguma música em especial; alguns recolhem e arrumam as cadeiras e banquinhos, retornando à organização da sala de orações anterior à novena; outros vão à lojinha comprar uma camiseta com a imagem do Divino, uma vela ou um terço para acompanhar a novena, pagam o seu dízimo para a responsável pela Casa do Divino ou simplesmente conversam com aquele conhecido que só encontra às segundas-feiras na novena da Casa do Divino antes de retornar para suas atividades habituais.

Esse é um momento da transição, ou seja, não se encerra de imediato a oração e todos vão embora, mas dá-se início à socialização entre os participantes concomitante à prece de alguns. Ações diferentes são realizadas até que efetivamente todos os participantes se despeçam da responsável pela novena, dos companheiros, do Divino, da Casa e vão embora, para retornar na próxima segunda-feira.

No decorrer do período observado, não apenas Lídia Hoffmann Chaves conduziu a realização das novenas. Em alguns dias, as orações foram guiadas por devotos mais próximos da responsável porque ela se encontrava impossibilitada de realizar, ou então por membros da hierarquia da igreja católica, como o bispo diocesano, o pároco da Catedral e o diácono da igreja São Judas Tadeu. Quando representantes da igreja católica conduziram as novenas, os momentos de leitura do Evangelho e de sua explicação foram mais aprofundados, pois, ou era “alguma efeméride” (BRASCHI, 2018) ou eram as novenas que antecedia à Festa do Divino. (diário de campo).

⁹⁶ Essa é uma música do cancionário popular da Folia de Reis, que foi adaptada e escrita por Tavinho Moura e gravada em 1976 por Milton Nascimento. Disponível em: <http://www.tavinhomoura.com.br/nuances/artista> Acesso em: 06.nov.2018. MOURA, Tavinho. Intérprete: Milton Nascimento. **Calix Bento**. In: GERAES. Rio de Janeiro: EMI, 1976. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=c_jnOuJqTC8 Acesso em: 06.nov.2018.

3.3.3.2 Novenas realizadas fora da Casa do Divino

As novenas realizadas fora da Casa do Divino sempre são solicitadas pelos devotos proprietários das residências visitadas. Não existe dia da semana ou horário específico para elas ocorrerem, por isso acontecem tanto à tarde como à noite, no decorrer de todo o ano. Sua ocorrência atrela-se unicamente à disponibilidade dos Festeiros do Divino em comparecer, já que muitos não são aposentados e ainda trabalham. Em seus estudos sobre a Festa do Divino, Corrêa (2013) afirma que o caráter de voluntariado envolve todo o ciclo do Divino, ou seja, independentemente do tipo de ação praticada, é comum encontrar devotos que doam seu tempo em atividades vinculadas à propagação da devoção.

O momento de oração inicia-se com a chegada dos Festeiros e da Bandeira do Divino no local, onde estão sendo esperados no portão da propriedade por todos aqueles que participarão da novena, o que inclui a família do devoto, parentes e vizinhos convidados. Grande parte dos presentes não participa usualmente das novenas semanais na Casa do Divino, e este é um dos motivos para a realização de novenas em residências de devotos, ou seja, é um trabalho missionário que tem o intuito de divulgar a devoção ao Divino (BRASCHI, 2018) e as atividades da Casa (CHAVES, 2018).

Usualmente o dono da residência pega a Bandeira do Divino levada por Lídia Hoffmann Chaves e entra com ela ao som da música Bandeira do Divino, repetindo uma prática comum entre os devotos registrada desde o século XVIII: “no pouso o dono recebe a bandeira do bandeireiro beija-a, esfrega-a na cabeça ou outra parte do corpo com fim curativo” (ETZEL, 1995, p. 69). Após a entrada de todos os presentes no ambiente, onde será realizada a novena, iniciam-se as orações e cantos, exatamente igual à novena que é feita na Casa do Divino. Apenas não ocorre a passagem do saquinho de tecido para angariar fundos e o rodízio de devotos segurando a Bandeira durante a realização da novena.

Ao término das preces, o proprietário ou alguém designado por ele pega a Bandeira e passa por todos os cômodos do imóvel, acompanhado da Lídia para abençoar cada ambiente, prática exatamente igual ao que foi registrado nas pesquisas de Etzel (1995) e Morais Filho (2002). Enquanto isso, os outros presentes entoam as músicas tocadas pelos Festeiros do Divino usando o livrete Cantos e

orações (CASA, s.d.). Depois que todos os cômodos são visitados, a Bandeira retorna para onde ocorreu a novena para que os participantes possam tocá-la, beijá-la ou se envolver, fazendo seu pedido ou agradecimento.

Somente após o momento em que todos os presentes tenham tocado, beijado ou se envolvido com a Bandeira a novena efetivamente termina e as músicas religiosas param de ser tocadas e cantadas. Inicia-se então a confraternização. O mesmo ambiente que minutos antes tinha velas acesas, vaso com flores para o Divino, alguma imagem de santo, Nossa Senhora ou de Jesus para acompanhar as orações e pessoas rezando/cantando transforma-se. A Bandeira é enrolada e os objetos que até então tinham função religiosa são guardados. Uma farta mesa é arrumada com doces, salgados e bebidas – geralmente não alcoólicas – para que os Festeiros do Divino recobrem as forças e retornem a essa residência futuramente. (diário de campo). Novamente encontra-se a manutenção de práticas costumeiras à devoção ao Divino comuns em praticamente todo o território nacional:

E os tambores rufavam, os ferrinhos batiam, chocalhavam os pandeiros, os pratos e as violas, que acompanhavam:
A bandeira aqui chegou
Um favor quer merecer,
Uma xícara de café
Para os foliões beber (MORAIS FILHO, 2002, p. 56).

3.3.4 Saídas com a Bandeira do Divino

Desde que Lídia Hoffmann Chaves assumiu a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa, essa é a prática devocional que melhor apresenta a ocupação espacial da devoção vivenciada a partir das atividades religiosas da Casa do Divino em Ponta Grossa, ou seja, poucos são os devotos que ainda hoje depositam suas fotografias ou de seus familiares no altar na forma de ex-votos indicando seu local de origem, e quase a totalidade dos bilhetes, cartas e orações deixados na cesta aos pés do altar não possui identificação da procedência do devoto. Aos participantes da cerimônia de apresentação ao Divino ou das novenas

semanais não é perguntado de onde vêm ou onde moram, portanto nada se sabe sobre esses devotos.⁹⁷

As saídas dos Festeiros levando a Bandeira do Divino – seja uma atividade organizada pela responsável pela Casa do Divino ou solicitada por algum devoto – revela a existência de devotos em praticamente todo município, assim como em outros municípios. (diário de campo). Em entrevista para o jornal Diário dos Campos de 2005, Lídia Hoffmann Chaves informou que naquele ano – mesmo a Casa estando interditada pela Defesa Civil – ocorreram saídas apresentando a Bandeira do Divino no período que antecedeu a Festa “na Estação Rodoviária de Ponta Grossa, em cerca de 50 residências e em cinco paróquias por final de semana” (SILVA, 2005, p. 9-A).

Antes de apresentar o que são as saídas, os diferentes tipos existentes e sua espacialização, é fundamental explicar o quão importante é a Bandeira do Divino para a devoção, pois ela é um dos símbolos do Espírito Santo. De acordo com Corrêa (2012), se em outros objetos representativos para as Festas do Divino existentes em Portugal e no Brasil a imagem da pomba não é tão importante, para a bandeira ela é fundamental, já que uma Bandeira do Divino só é assim reconhecida se possuir uma pintura, desenho, aplicação ou bordado da pomba, que representa o Espírito Santo. Etzel (1995) explica que o tecido da bandeira pode ser vermelho – com uma pomba branca – ou branco, com uma pomba creme. Na Casa do Divino todas as bandeiras encontradas são vermelhas com pombas brancas. No entanto, se for observada com atenção a fotografia 14 (Capítulo 2, p. 87), é possível identificar a ocorrência de duas bandeiras: uma clara (à direita) e outra escura (à esquerda), ambas com enfeites no alto do mastro, ou seja, poderiam ser Bandeiras do Divino de cores diferentes.

Estudando objetos materiais que o homem cria, mas possuidores de funções simbólicas, Cassirer afirma que eles não devem ser analisados apenas pela perspectiva da criação humana, como uma decisão baseada no livre arbítrio, “mas como um ‘dom do alto’. Sua origem não deve ser reportada ao próprio homem, e sim a um ‘Salvador’. [...] Isto vale tanto para as ferramentas técnicas da cultura como

⁹⁷ Todas as informações utilizadas nesta pesquisa sobre a procedência dos participantes das cerimônias de apresentação ao Divino, das novenas realizadas na Casa do Divino ou das Festas do Divino provêm das entrevistas semiestruturadas realizadas para esta pesquisa e não de informações obtidas baseando-se em levantamento de dados realizado pela responsável pela Casa do Divino.

para seus instrumentos espirituais” (CASSIRER, 1992, pp. 77-78). Tendo por base tal entendimento, compreende-se o caráter simbólico que a Bandeira do Divino representa para os devotos. Ela não é apenas um pedaço de pano com uma imagem do Espírito Santo, para os devotos ela é uma forma palpável de se aproximar e tocar/beijar o salvador. “E como a gente tem fé na Bandeira, porque a gente sabe que aquilo é uma coisa benta, que foi abençoado o Divino. [...]. Parece que toda a sabedoria vem na gente, a sabedoria, a inteligência, todos os sete dons dele” (MOREIRA, 2018).

No entanto, nem todo católico reconhece a Bandeira do Divino – e, no caso da Casa do Divino, também o ostensório que guarda a imagem encontrada – como um objeto simbólico representativo para sua fé. Esse não reconhecimento fica claro na seguinte fala de Braschi (2018):

A Casa do Divino tem como centro do fato histórico, da origem, aquele chamado ostensório. Aquele objeto de madeira onde está entalhada a imagem do Divino Espírito Santo, que teria sido encontrado pela Nhá Maria, naquele momento da sua amnésia. É claro que há um respeito por esse objeto. Não é algo mágico ou algo que seja uma presença real, como é a eucaristia, [...], mas é o centro da devoção (BRASCHI, 2018).

Para o bispo, assim como para muitos católicos não frequentadores da Casa do Divino, a imagem do Divino encontrada por Nhá Maria e todas as Bandeiras – guardadas ou expostas na sala de orações da Casa e levadas nas saídas com os Festeiros – não estão no mesmo patamar de importância que a eucaristia, porque não são significativas, apesar de merecerem respeito, pois são “o centro da devoção” (BRASCHI, 2018). Por outro lado, para um devoto: “se você tem uma devoção com o Divino, passou a Bandeira e você tocou a Bandeira, pronto. [...]. O que importa na gente é a devoção da gente” (SILVA, 2017).

As saídas com a Bandeira do Divino é uma prática de devoção iniciada após Lídia Hoffmann Chaves assumir a responsabilidade pelas atividades religiosas da Casa do Divino. Não é possível afirmar que ela tenha retomado uma prática da época da Nhá Maria ou da D. Zeferina porque não foi encontrado nenhum registro sobre levar a Bandeira existente na Casa do Divino para outros lugares antes da Lídia iniciar tal atividade.

De acordo com Soares (2017), em preparação para a Festa do Divino do ano de 2004 é que o grupo de músicos Festeiros do Divino foi montado e que

iniciaram as saídas com a Bandeira (fotografia 18 – Capítulo 2, p. 105). Eram músicos e cantores que já participavam das novenas semanais, mas que ainda não possuíam um repertório montado, como o que existe atualmente no livrete Cantos e orações (CASA, s.d.). A seleção das músicas foi ocorrendo paulatinamente a partir da contribuição dos próprios membros do grupo, assim como do bispo diocesano.

Desde então, diferentes pessoas fizeram parte do grupo e acompanham as saídas, conforme sua disponibilidade de participação. “A gente não participa contínuo porque sempre as atividades são no meio da semana. [...]. Normalmente a gente trabalha de dia daí não bate os horários, só quando tem eventos ao final de semana, daí a gente participa” (SOARES, 2017). O próprio bispo diocesano, quando entrevistado, informou que diversas vezes acompanhou os Festeiros em saídas para visitar devotos em muitos bairros de Ponta Grossa levando a Bandeira do Divino. Atualmente o grupo é formado por doze pessoas.

Em fotos do acervo da instituição de diferentes anos verificou-se que os participantes do grupo saem uniformizados. Usam camisa ou camiseta vermelha com a imagem do Divino e calças brancas; assim, se distinguem dos devotos e, de certa forma, seguem a tradição do uso das cores do Divino conforme apontado nas pesquisas de Abreu (1999), Cascudo (1967, 2000) e Etzel (1995).

Atualmente as saídas com a Bandeira do Divino ocorrem durante todo o ano em dias da semana e horários os mais variados, mas, no período que antecede a Festa do Divino, elas são intensificadas. Logo após o Domingo de Páscoa é feita uma cerimônia especial na Casa do Divino e que conta com a presença do bispo diocesano. Pode ser uma novena completa ou uma celebração com leitura do Evangelho, orações e cantos que culminam com a benção dos presentes e o seu “envio missionário” (BRASCHI, 2018). Todos os devotos são convidados a participar desse momento especial, tanto aqueles que frequentam cotidianamente a Casa, como aqueles que vivenciam sua devoção participando de novenas em outros locais, que não a Casa do Divino.⁹⁸

Lídia Hoffmann Chaves apresenta ao bispo todos os membros do grupo de Festeiros do Divino, alguns devotos frequentadores da Casa há mais tempo e os responsáveis pela realização de novenas e Festas do Divino em diferentes pontos

⁹⁸ As novenas que ocorrem em outros locais, que não a Casa do Divino, mas que possuem vinculação com suas atividades religiosas, serão apresentadas e analisadas no Capítulo 4. Essas novenas não são as mesmas apresentadas no item 3.3.3.2.

de Ponta Grossa⁹⁹. Como todas essas pessoas são identificadas como propagadoras da devoção ao Divino, são abençoadas e tratadas como missionárias pelo bispo, pois divulgam a boa nova da vinda do Espírito Santo, na perspectiva do monge Joaquim de Fiore (COSTA, 2008). Por esse motivo, a cerimônia se chama envio missionário.

Após a bênção dos devotos, uma nova Bandeira – não colocada no mastro, nem enfeitada com flores e fitas – é abençoada pelo bispo e também passa a ser utilizada para visitar igrejas, capelas, empresas, residências na área urbana e rural de Ponta Grossa, assim como fora do município, durante os cinquenta dias que antecedem o Pentecostes. Essa nova Bandeira será colocada em um mastro e será enfeitada com uma guirlanda de flores e uma pequena imagem do Divino somente na semana que antecede a Festa do Divino de cada ano. Em 2017, após a novena do sábado, que antecedeu o domingo festivo, os devotos começaram a amarrar fitas coloridas, representando pedidos ou agradecimentos de bênçãos. Já enfeitada, a nova Bandeira participa da procissão dos devotos, que sai da Casa e caminha até a Catedral de Sant'Ana (figura 4 – Capítulo 2, p. 104) para a realização da missa de Pentecostes. O ato de amarrar fitas na Bandeira não ocorre apenas no período da Festa e na Casa do Divino, mas pode continuar sendo feito no decorrer de todo o ano e durante as saídas dos Festeiros que a levam para diferentes destinos.

Um mês antes da cerimônia de envio em 2017, uma devota moradora no Distrito de Uvaia visitou a Casa do Divino para pagar uma promessa feita e atendida. Nessa visita adquiriu uma Bandeira do Divino (que é posta à venda na lojinha existente no local) e, na sequência, doou a mesma bandeira para a Casa do Divino. Lídia Hoffmann Chaves garantiu a essa senhora que a bandeira doada seria abençoada pelo bispo na cerimônia do envio missionário e utilizada como a nova Bandeira do Divino para aquele ano. (diário de campo).

A observação e registro desse momento permitem afirmar o quanto as práticas devocionais estão interligadas, assim como as formas simbólicas teorizadas por Cassirer (1994). Se na presente pesquisa estão sendo apresentadas e analisadas em separado, isso não ocorre para o devoto, que vivencia e significa a

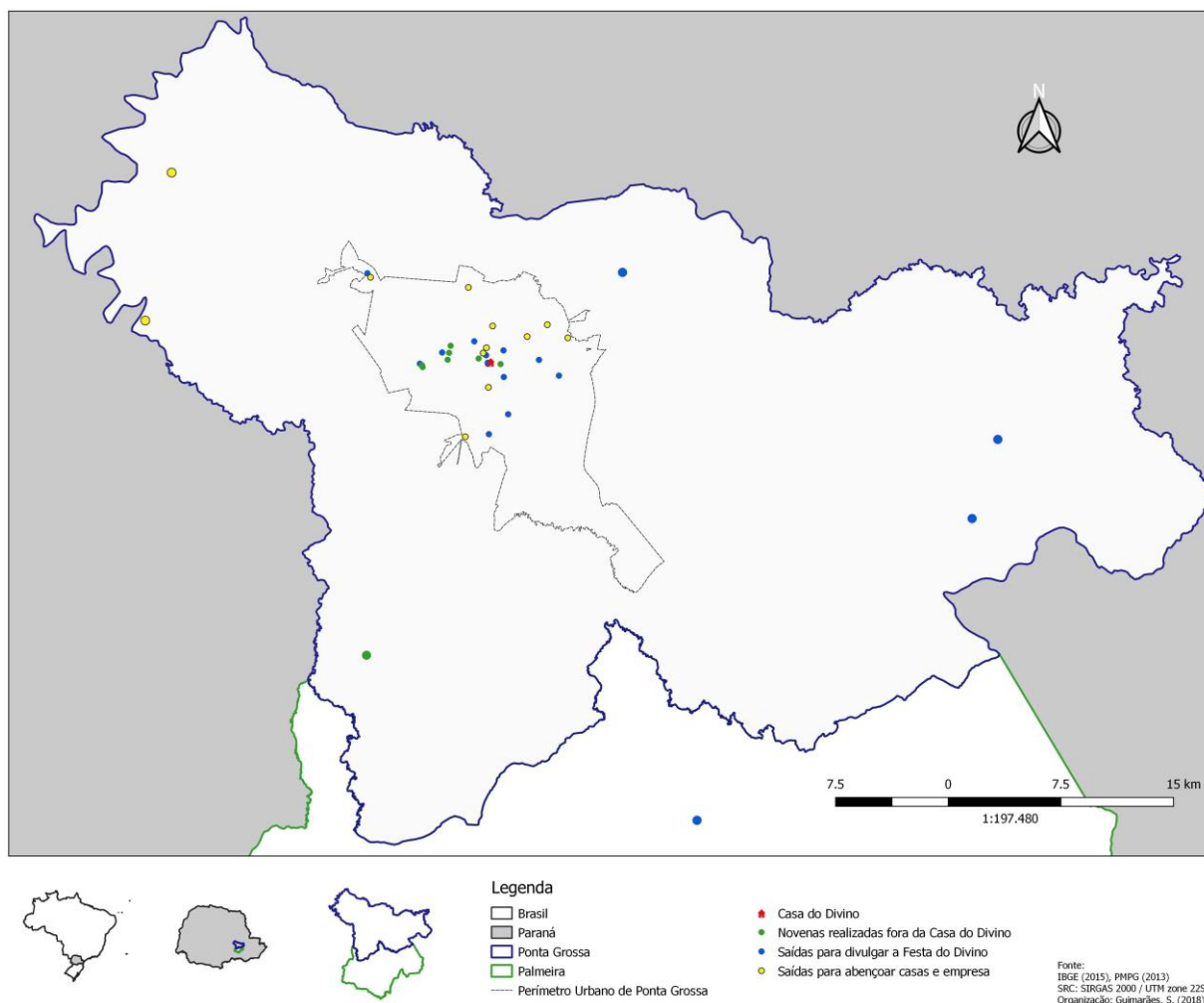
⁹⁹ Atualmente a responsável pela Casa do Divino está assumindo a função de reunir para a bênção do envio missionário todos aqueles devotos que organizam Festas do Divino na área urbana e rural de Ponta Grossa, independentemente se estas pessoas se tornaram devotos a partir de ações da Casa do Divino ou não. Como a devoção ao Divino nas proximidades de Ponta Grossa é anterior ao achado da imagem por Nhá Maria, na cerimônia do envio participam representantes de comunidades e de famílias de devotos há gerações.

sua devoção como um todo. A devota mencionada visitou a Casa do Divino em algum dia para rezar diante do altar com a imagem encontrada por Nhá Maria e, nesse momento pediu uma graça. Após certo tempo retornou à Casa para agradecer a benção recebida e entregar seu ex-voto, que nesse caso era uma Bandeira do Divino. Ela poderia apenas ter entregado o valor em dinheiro como doação, mas não era esse o intuito. O objetivo era oferecer uma nova bandeira como ex-voto. Doar esse objeto tão significativo para a devoção, com certeza, representou para ela muito mais que depositar uma foto, um quadro, uma carta, uma fita colorida, uma estátua ou qualquer outro objeto em agradecimento.

Entre 2015 e 2018, acompanhando as saídas dos Festeiros do Divino com a Bandeira, verificou-se que existem tipos diferentes de saídas, com duração e objetivos diferenciados. Um dos formatos já apresentado é para a realização de novenas nas casas de devotos, ou seja, uma atividade coordenada pela responsável pela Casa do Divino, mas realizada fora dela.¹⁰⁰ Como o foco central, nesse caso, era a novena, optou-se por analisá-la no tópico anterior. No entanto, para (re)conhecer a ocupação espacial da devoção ao Divino vivenciada a partir das atividades religiosas da Casa do Divino na atualidade, as novenas também farão parte da representação cartográfica que se segue, pois não deixam de ser um tipo de saída com a Bandeira do Divino. Cada saída foi compreendida como um evento, na perspectiva de Santos, ou seja, “trata-se de um instante do tempo dando-se em um ponto do espaço” (SANTOS, p. 144), portanto, é única.

¹⁰⁰ Os locais visitados para a realização de novenas foram: Avenida Vicente Machado; Rua Junqueira Freire, Olarias; Rua Paula Gomes, Vila Cristina; Rua Palmeira, Santa Paula; Rua Ismael Martins, Vila Cristina; Rua Barão de Monte Alegre; Rua Palmeira, Santa Paula; Rua Nicolau Kluppel Neto. (figura 6).

Figura 6 – Cartograma apresentando as saídas com a Bandeira do Divino entre 2015 e 2018



3.3.4.1 Saídas para divulgar a Festa do Divino

Este tipo de saída só ocorre nos cinquenta dias entre a Páscoa e o domingo de Pentecostes. Após a cerimônia do envio missionário realizada pelo bispo diocesano, Lídia Hoffmann Chaves entra em contato com diversas paróquias e agenda visitas, que ocorrem geralmente no final de alguma missa. Usualmente, essas saídas acontecem no sábado à noite e/ou domingo pela manhã porque são os horários que recebem maior fluxo de fiéis nas celebrações religiosas. Antes do encerramento do culto, o celebrante permite a entrada dos Festeiros, que – carregando a Bandeira e estandartes – tocam a música Bandeira do Divino. Entram cantando pelo corredor central do templo, muitas vezes acompanhados pelos presentes na missa, que também cantam e/ou batem palmas. Depois de se posicionar diante do altar, a responsável pela Casa do Divino fala um pouco sobre a

história da devoção em Ponta Grossa e convida a todos para a procissão, para a missa na Catedral de Sant'Ana, ao almoço, à novena das 15 horas e às apresentações artísticas que acontecem em todas as Festas do Divino. (fotografia 43).

Fotografia 43 – Festeiros do Divino fazendo divulgação da Festa na Igreja Bom Jesus, em Ponta Grossa



Autor: Elizabeth Johansen (2017).

Em seguida, os Festeiros tocam/cantam a música Calix Bento e saem do templo também pelo corredor central. Posicionam-se no lado de fora do templo para que, após a benção final, os interessados tirem dúvidas sobre a realização da Festa ou toquem/beijem a Bandeira do Divino. (fotografia 44).

Essa prática pode ser interpretada como pouco vinculada à devoção ao Divino, pois trata mais da divulgação da Festa do que da devoção em si; mas, em todas as igrejas e capelas visitadas, ao menos um presente aproveitou a oportunidade para tocar e beijar a Bandeira, cantou junto com os Festeiros as músicas, que são representativas a qualquer devoto do Divino, seja frequentador da Casa do Divino ou não. Nesse caso, a saída com a Bandeira para divulgar a Festa

do Divino serviu como elemento de identificação de quem é devoto baseando-se na exteriorização da prática do tocar/beijar a representação do Espírito Santo.

Fotografia 44 – Devota beijando a Bandeira do Divino após divulgação da Festa na Igreja São José, em Ponta Grossa



Autor: Elizabeth Johansen (2017).

Nos anos em que se acompanharam as saídas dos Festeiros para divulgar a Festa do Divino, as igrejas e capelas visitadas foram: Catedral de Sant'Ana, Igreja do Rosário, Igreja do Senhor Bom Jesus, Igreja Imaculada Conceição, Igreja São José, Igreja Nossa Senhora de Guadalupe, Igreja São Judas Tadeu, Capela Santa Bárbara, Capela São Leopoldo, Capela Nossa Senhora de Lourdes, Capela Santa Edwiges, Capela Espírito Santo (Bairro Mato Queimado – Distrito de Itaiacoca), Capela Senhor Bom Jesus (Bairro Roça Velha – Distrito de Itaiacoca), todas em Ponta Grossa. E a Capela Divino Espírito Santo, no Distrito do Lago, pertencente a Palmeira (PR). Muitos desses templos religiosos foram visitados todos os anos da presente pesquisa. (figura 6).

Além desses locais visitados, existem dois outros que também se encaixam nesse tipo de saída: a Comunidade Santa Mãe de Deus, no Parque Tarobá, e a

Associação da 3ª Idade Raio de Sol – Centro de Convivência do Idoso, na Vila Cipa, ambas em Ponta Grossa (figura 6). Não são templos religiosos, mas no momento em que ocorreu a visita dos Festeiros do Divino para divulgar a Festa foi celebrada uma missa. Nesses dois casos, a visita não foi rápida, pois os músicos e cantores participaram de toda celebração, respeitando a descrição apresentada anteriormente sobre a entrada, saída e disponibilização da Bandeira do Divino para que os devotos a tocassem e/ou beijassem.

3.3.4.2 Saídas para abençoar casas e empresa

A Bandeira “já veio umas cinco vezes, andou pelo quintal tudo aí, já almoçaram comigo aqui, tomaram café comigo, tudo eles. [...] No meu aniversário na associação no ano passado e ano retrasado eles vieram. Eles cantam ali comigo, é, são meus companheiros” (SILVA, 2017). Essa é a forma que muitos devotos entrevistados reagiram ao serem questionados sobre a visita da Bandeira do Divino em sua casa, ou seja, os Festeiros são vistos como amigos que compartilham da mesma devoção, mas que, além disso, trazem a Bandeira, objeto simbólico tão representativo para a devoção. Dos que foram visitados, alguns afirmaram tê-la recebido uma vez, enquanto outros a acolheram muitas vezes. Todos demonstraram satisfação em ter recebido a Bandeira e os Festeiros do Divino em sua residência, pois com a visita sua família e seu imóvel foram abençoados.

Ao analisar a significação do imóvel Casa do Divino como lugar religioso para os que a frequentam, em nenhum momento se desconsiderou que os devotos vivenciam sua devoção também em outros espaços. Um desses espaços é a própria residência do devoto ou o seu local de trabalho. Pela significação que seu proprietário lhe imputa, esses espaços são lugares religiosos e merecedores de bênçãos – como a Casa do Divino –, porque a capacidade de significar pertence ao homem, enquanto ação livre do intelecto e produto da simbolização humana, conectado às suas experiências religiosas.

No período de desenvolvimento da pesquisa todas as saídas desse tipo foram solicitadas pelo devoto ou por alguém que o representasse.¹⁰¹ Por exemplo: uma devota da Casa do Divino, seriamente doente e impossibilitada de visitar pessoalmente o local, pediu à sua enfermeira que solicitasse aos Festeiros para que fossem até sua residência, levando a Bandeira. Na noite da visita, a devota acamada se emocionou ao beijar a Bandeira e, na sequência, solicitou ao marido que trouxesse um novo estandarte do Divino que havia mandado bordar para doar. Devido a seu frágil estado de saúde, os músicos não tocaram, apenas cantaram Bandeira do Divino, Calix Bento e realizaram poucas orações. (diário de campo). Duas semanas após a visita, essa senhora faleceu.

Usualmente as saídas com a Bandeira que ocorrem fora do período que antecede a Festa do Divino são solicitadas para abençoar residências, locais de trabalho e os presentes nesses lugares, o que inclui moradores/trabalhadores e parentes/vizinhos/amigos. (fotografia 45). Quando os Festeiros chegam ao local, o proprietário geralmente se encontra na entrada no aguardo. Exatamente como Morais Filho descreveu que ocorria com os devotos no Rio de Janeiro no século XIX: “O roceiro e a família, já alvoroçados pela música e pela cantoria, escutadas de há muito, achava-se fora; aceitando a Bandeira do Divino, beijava-a, e com igual reverência a passava à mulher que o imitava e esta aos filhos, escravos, e mais vizinhos presentes” (MORAIS FILHO, 2002, p. 56).

A única diferença entre a saída com a Bandeira para abençoar casas e empresa, e a que realiza uma novena é o tipo de oração realizada. A chegada, entrada da Bandeira no imóvel, cantos, bênçãos de todos os cômodos e a oportunidade dos presentes tocarem, beijarem ou se enrolarem na Bandeira é exatamente igual. As orações para esse tipo de saída foram transcritas no Apêndice H.

¹⁰¹ Os endereços visitados foram: Pinheirinhos, Rodovia BR-376, quilômetro 466; Rua Bonifácio Vilela; Rua Abílio Holzman; Rua Abílio Holzman, Núcleo Rio Verde; Rua Dorival de Arruda Moura, Vila Dal Col; Rua Emílio de Menezes; Capela São Sebastião, Distrito de Uvaia; Rua Horácio Antunes Mendes, Órfãs; Rua Luis Carlos Prestes, Colônia Dona Luiza; Rua Antonina Szathowski, Chapada; Rua David Hilgemberg Junior; Rua Julia Vanderlei. (figura 6).

Fotografia 45 – Participantes da bênção com a Bandeira do Divino realizada na casa de uma devota, em abril de 2018



Autor: Etelvina T. V. Schraier (2018).
Fonte: Acervo Etelvina T. V. Schraier (2018).

O oferecimento de farta mesa com doces, salgados e bebidas, ao término das orações, para que os Festeiros tragam novamente a Bandeira do Divino a essa residência, também ocorre. (diário de campo).

A definição das diferenças entre os três tipos de saídas com a Bandeira do Divino foi algo que foi surgindo paulatinamente desde que a prática de levar a Bandeira a outros locais começou em 2004. De acordo com Soares (2017), que participa das saídas desde o início, atualmente o foco principal é levar a Bandeira em igrejas ou capelas. Em seu entendimento essa opção é muito repetitiva, já que usualmente os templos visitados anualmente são sempre os mesmos, e dessa forma atinge-se a um público que varia muito pouco, pois “a pessoa está ali para ouvir o Evangelho” (SOARES, 2017) pregado por um padre.

Penso que quando a gente começou buscava muito bairro e era muito gratificante porque a gente via que visitava uma casa e aquelas pessoas iam. [...]. Porque visitou uma casa e conhece a fisionomia da pessoa, o rosto e a gente via que aquelas pessoas frequentavam a Casa do Divino. Eu acho que teria que voltar de novo a fazer aquele trabalho simples como é feito no Nordeste, visitar as comunidades (SOARES, 2017).

A análise de Soares (2017) reflete não apenas a preocupação com a divulgação da devoção ao Divino a novos devotos feita pela responsável da Casa, mas de certa forma com a manutenção de uma característica primordial que a devoção ao Divino em qualquer ponto do Brasil possui, que é o “propósito sócio-devocional” (ETZEL, 1995, p. 48). Ou seja, o diferencial da devoção é a intenção de atingir a todos. “Facultar a todos, pobres e ricos, o privilégio de ter o Divino em sua casa, receber sua bênção que augura saúde, boas colheitas e fartura” (ETZEL, 1995, p. 48) e isso não ocorre quando se leva a Bandeira prioritariamente a igrejas ou capelas.

No entanto, quando se observa a figura 6, vê-se que as saídas para a realização de novenas e para abençoar casas ou empresas superam numericamente as saídas para a divulgação da Festa do Divino, o que contraria o posicionamento do devoto entrevistado. Talvez seu posicionamento se baseie no fato de que as atividades de divulgação da Festa ocorrem num período concentrado do ano, enquanto que as outras saídas ocorrem de forma pulverizada no decorrer do ano, proporcionando talvez uma percepção numérica equivocada.

Por outro lado, seu posicionamento está certo quando se analisam os dados levantados com as entrevistas semiestruturadas realizadas nas novenas na Casa do Divino e durante a Festa do Divino de 2017 (Apêndices C e D). As informações demonstram que poucos são os devotos atuais que conheceram a Casa do Divino a partir de atividades religiosas realizadas na igreja que frequentam, como a realizada para levar a Bandeira e divulgar a Festa. A maioria absoluta tornou-se devoto a partir de relações familiares, de vizinhança ou de amizade. Enfim, o contato e a identificação foram os elementos impulsionadores.

*

*

*

*

Para encerrar este capítulo que analisa as práticas devocionais como ações que configuram a Casa do Divino como patrimônio cultural, traz-se o caso registrado no diário de campo durante a novena realizada em 24 de julho de 2017 na própria Casa do Divino. Nesse dia, Lídia relatou aos presentes que havia recebido a visita de uma senhora que alcançou uma graça para seu neto. Para agradecer ao Divino confeccionou uma roupa para ser doada para a primeira mãe que viesse com bebê de colo para rezar. Após contar o ocorrido, Lídia deu a caixa com a roupa para uma

mãe que participava da novena com seu filho de poucos meses e sua filha de aproximadamente doze anos.

A oração diante da imagem do Divino para pedir bênçãos, a entrega do ex-voto para agradecer e a participação na novena semanal são práticas devocionais analisadas neste capítulo, mas o diferencial nesse caso é que fica evidente a existência de relações sociais fundamentais para que tais práticas possam ser reconhecidas como patrimônio cultural. A avó e o neto, a mãe com os filhos são exemplos de relações em que a transmissão e a continuidade de valores são associadas com a manutenção de patrimônios culturais para gerações futuras. No entanto, os valores de um patrimônio cultural não operam apenas entre pessoas que possuem ligações familiares, mas entre aquelas que de alguma forma convivem e comungam dos mesmos valores, portanto, que se identificam. Por mais que as devotas participantes do caso apresentado não se conhecessem o valor que as uniu foi a devoção ao Divino, vivenciada no lugar Casa do Divino.

As práticas devocionais são atividades tão interligadas que é praticamente impossível pensá-las de forma estanque ou desvinculando-as das relações sociais que são estabelecidas entre os devotos, assim como entre os devotos e a responsável pelo local, seja Nhá Maria, D. Zeferina, D. Edi ou Lídia. As relações sociais constatadas – visto que são múltiplas – serão apresentadas e analisadas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 A REDE DE RELAÇÕES SOCIAIS: DEVOTOS E NÃO-DEVOTOS

O que dá a um lugar a sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num *locus* particular. [...]. Trata-se, na verdade, de um lugar de *encontro*.

(Doreen Massey)

Fomos para Guaragi de van na casa daquela menina lá. [...]. Pois então, ela não foi, não foi no Divino e daí as mulheres [falaram]: “temos que ver a Dona Rosa”. Eu disse: temos que um dia ver, pegamos ônibus. Vamos de ônibus, vamos de trem, de qualquer coisa vamos lá. [...]. Nunca deixei de ligar para ela porque amizade é assim, tem que ver como que está, como não está e rezar. [...]. Daí alugamos uma van e fomos, treze [pessoas]. Até a Lúcia foi. Ela levou a Bandeira, lá na rua, cantando com o violão e a Bandeira do Divino como faz ali, a entrada foi aquela que é ali, o cântico inteiro. Entramos na sala e a Lúcia terminou o terço, rezamos bonitinho e ela chorava, chorava que só vendo. A Lúcia levou a Bandeira e a entrada foi bem assim. Ela não sabia que ia ter essa entrada, aí ela ficou mais emocionada ainda. Ela pensou que nós íamos só para comer, mas eu nem sabia que a Lúcia ia levar também e foi muito bonito. [...]. Então, olha é uma coisa que se contar na época de hoje, que você vê as pessoas não se unem tanto assim e não é fingimento. [...]. Eu falo aqui em casa: a Casa do Divino para mim é uma família. Eu faço aniversário e vem a turma inteira no meu aniversário. [...]. Eles vêm. É uma amizade legal, aquela amizade sincera, sabe? É amiga de amiga mesmo.

(Ivone Bastos da Silva).

Em seu estudo, Massey (2000) explica que um dos elementos de distinção do lugar é a capacidade de ser um ponto ‘de encontro’ em que ‘uma constelação particular de relações sociais’ é possível. Neste capítulo, parte-se do entendimento de que a Casa do Divino é um exemplo de ‘ponto de encontro’ em que se reconhece a relação das pessoas com o lugar. Ou seja, habitantes de quase todos os bairros/vilas/distritos de Ponta Grossa se fazem presentes participando de alguma atividade religiosa ali desenvolvida (Apêndices C e D, diário de campo), e diferentes tipos de relações sociais são estabelecidas. Pessoas que se identificam com os valores e as práticas devocionais instituídas com o passar dos anos se reconhecem no outro devoto e, em alguns casos, se aproximam, tornando-se amigos. “Porque é tão bom a gente falar a mesma língua, como é gostoso, um assunto puxa o outro, eu tenho várias pessoas amigas” (MOREIRA, 2018). No entanto, a pesquisa foi além, pois não ficou restrita somente às relações estabelecidas no lugar, visto que foi constatada a ocorrência de conexões com pessoas não devotas, participantes ou não de rede social distinta. Por esse motivo, a análise da Casa do Divino a partir do conceito de rede se tornou fundamental.

O fragmento da entrevista com Silva (2017) ilustra uma face dessa ‘constelação particular de relações sociais’ possíveis que ocorrem na Casa do Divino e fora dela, mas interligadas pela devoção ao Divino. D. Rosa é uma devota moradora do Distrito de Guaragi, que conheceu a Casa do Divino por intermédio de sua filha há aproximadamente 10 anos, enquanto esta estudava em Ponta Grossa. Toda segunda-feira vinha de Guaragi¹⁰² para participar da novena e ali conheceu D. Ivonete, moradora do Bairro de Olarias e quarta geração de devotas da mesma família. Em 2017, devido a problemas de saúde, D. Rosa não conseguiu participar das novenas por alguns meses e, por esse motivo, a visita descrita acima ocorreu (SILVA, 2017; diário de campo).

Que relações sociais são possíveis de serem identificadas somente nesse exemplo? Que interações – com sentido e significado para aqueles que delas participaram – são observáveis no exemplo? A filha da D. Rosa, participando de uma atividade de estudo junto com outros participantes, conheceu a Casa do Divino e levou para sua mãe a informação sobre a existência desse lugar. Por questões profissionais a filha não participa das novenas, mas a mãe sim. Ali D. Rosa encontrou uma devota especial – D. Ivonete –, pois sua família frequenta a Casa do Divino há mais de um século. O encontro presencial é semanal, mas o contato por telefone é mais frequente. Outras pessoas também participam dessa relação entre as duas devotas na Casa do Divino: a responsável pelas atividades religiosas da Casa, membros do grupo de Festeiros do Divino e outros devotos. Alguns destes se organizaram em 2017, alugaram uma van e foram passar o domingo em Guaragi rezando e cantando para o Divino.

Ao mesmo tempo em que a Casa do Divino pode ser reconhecida como esse lugar que oportuniza múltiplas relações sociais se estabelecerem, isto é, que une distintos devotos ao redor da devoção à imagem achada, ela também é o ponto/nó de onde se deriva. Por exemplo, os Festeiros do Divino realizam em outros espaços práticas devocionais que se interligam pela devoção diferentes participantes. Esse movimento do devoto ir à Casa e de seus representantes irem até os devotos atua como um pulsar, estabelece uma face da rede de relações sociais que sustenta a Casa do Divino enquanto patrimônio cultural. Também é o ponto/nó que se relaciona com a rede hierarquizada da igreja católica, em Ponta

¹⁰² Distrito de Ponta Grossa. A casa da D. Rosa dista aproximadamente 30 quilômetros da Casa do Divino. (diário de campo).

Grossa representada pela Diocese de Ponta Grossa e seu responsável, o bispo diocesano. E, por fim, é a materialidade (imóvel) que justificou a sua preservação via tombamento pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC), dando início a outro formato de relacionamento com instâncias públicas municipais. Uma rede complexa de relações sociais que se espacializam de variadas formas, atuando no estabelecimento da dimensão espacial da devoção ao Divino. Uma rede que não possui a mesma estrutura no decorrer desses 136 anos de existência, mas que assegura o funcionamento e a dinâmica do conjunto.

Massey aponta que o espaço é produto da multiplicidade de relações, não necessariamente simultâneas ou obrigatoriamente todas interligadas entre si, pois “há sempre conexões ainda por serem feitas, justaposições ainda a desabrochar em interação (ou não, pois nem todas as conexões potenciais têm de ser estabelecidas), relações que podem ou não ser realizadas” (MASSEY, 2008, p. 32). A autora propõe a flexibilidade na interação entre as pessoas, mas a necessidade da espacialização dessas relações para que elas ocorram. Trazendo essa reflexão para o estudo da Casa do Divino, vê-se que a manutenção do imóvel como polo irradiador da devoção simboliza o lugar de encontro que permite múltiplas relações se estruturarem.

Ou, baseando-se em Dias (2000), a Casa do Divino é o nó central – espacializado – da rede de relações sociais, isto é, o lugar de conexão, de poder e de referência. As relações sociais detectadas não ocorrem necessariamente de forma simultânea na Casa do Divino, mesmo porque os participantes da rede tornaram-se devotos em momentos distintos nessa trajetória de 136 anos de existência da instituição. Tampouco as relações identificadas são excludentes – tanto de participantes, quanto de outros espaços vinculados à devoção ao Divino vivenciada na Casa. Dessa forma, o fundamental são as conexões, os pontos de convergência e de bifurcação internos, ou seja, o conteúdo da rede, e não sua forma ou seu formato, o que Kastrup (2004) chama de limites externos da rede.

Uma rede é de relações sociais quando abarca toda forma de relação humana com objetivos e valores comuns, portanto, é historicamente contextualizada, mutável e conhecida como rede social (CORRÊA, 2012). Vale-se de conexões pré-existentes – laços familiares, vizinhança, amizade, contato profissional –, mas também da própria estrutura social. Sua análise permite identificar padrões de relacionamento entre seus participantes, interações presentes ou herdadas assim

como mudanças com o transcorrer do tempo, explicando tanto seu desenvolvimento quanto sua manutenção futura. Por isso,

deve-se ter em mente que as redes não se formam por acaso. Elas são resultado do trabalho de numerosos atores que, em diferentes lugares e momentos, e com capacidades distintas de ação exerceram e exercem seu papel como sujeitos da história (SPÓSITO, 2008, p. 48).

Detalhando esse entendimento, Scherer-Warren (2005) define rede social como:

Uma comunidade de sentido, na qual os atores ou agentes sociais são considerados como nós da rede, ligados entre si pelos laços dela, que se referem a tipos de interação com certa continuidade ou estruturação, tais como relações ou laços que se estruturam em torno de afinidades/identificações entre os membros ou objetivos comuns em torno de uma causa. Exemplos desses agrupamentos ou comunidades são as redes de parentesco, redes de amizade, redes comunitárias variadas (religiosas, recreativas, associativismo civil, etc.), contendo ou não uma organização formal (SCHERER-WARREN, 2005, p. 20).

No tocante à Casa do Divino, os dados sobre as relações sociais apresentam contatos, vínculos e conexões que relacionam os participantes entre si não apenas pela ótica da devoção ao Divino, mas também pelo enfoque da relação com a Diocese e/ou com o poder público municipal. De acordo com Marques (1999), é importante classificar os tipos de vínculo, pois as relações possuem características distintas quanto a sua força, duração ou transferência de informações. Compreende-se então que o estudo da rede social parte do entendimento que os contatos podem ser estabelecidos entre alguns participantes e não obrigatoriamente entre todos seus membros, apesar de reconhecê-los como possíveis de participar. “As redes funcionam como circuito de tráfego no ambiente social, como trajetórias relacionais prováveis que ligam certos atores/nós e fornecem, a um só tempo, oportunidades e constrangimentos” (FAZITO; SOARES, 2013, p. 223). Diante disso a rede social da Casa do Divino é reconhecida como estratégia de organização, de ações e de inter-relações entre seus participantes, mas também entre participantes de outras redes, possibilitando a redução de distâncias sociais e até mesmo espaciais.

Neste capítulo será apresentada e analisada a rede social que se baseia na devoção ao Divino para existir, mas também que interliga outros setores – não devotos – da sociedade, fundamentais para a existência do local de devoção. A rede

é o elo material e simbólico da devoção. Defende-se que pela sua estruturação a devoção se mantém viva, com sentido e significado para todos aqueles que ainda se identificam com os valores herdados/vivenciados/transmitidos no transcorrer dos últimos 136 anos. Ao mesmo tempo em que sua existência sustenta o reconhecimento e preservação da Casa do Divino como movimento religioso diocesano e patrimônio cultural tombado de Ponta Grossa.

4.1 Rede social e devoção

“A análise do lugar envolve a ideia de uma construção, tecida por relações sociais que se realizam no plano do vivido o que garante a constituição de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura” (CARLOS, 2007, p. 22). Por essa perspectiva, a Casa do Divino foi sendo paulatinamente constituída como um local de devoção baseando-se nas relações sociais que se estruturaram a partir dos valores herdados, vivenciados, transmitidos, compartilhados e das práticas devocionais realizadas no lugar ou fora dele – mas vinculados a ele – com significados e sentidos próprios para sua história e de seus devotos.

Quando se analisa a história da Casa do Divino pela ótica das relações estabelecidas entre os devotos e deles com as responsáveis pelas atividades religiosas do lugar, observa-se que a comunicação, a conexão, o intercâmbio, a reciprocidade e a solidariedade entre os participantes foram ações comuns. Pela comunicação, a história do achado da imagem milagrosa se difundiu consideravelmente. Pela conexão, vê-se que muitos católicos souberam da existência da Casa do Divino por intermédio da ação de outros católicos. O intercâmbio de experiências religiosas abriu espaço, inclusive, para que a reciprocidade e a solidariedade fossem praticadas. Todas essas ações ocorreram e continuam ocorrendo não apenas entre pessoas com laços familiares, mas também entre aqueles que se identificaram com os valores vivenciados tornando-se devotos e possibilitando que a sala de orações se consolidasse como um espaço de devoção ao Divino a partir de uma complexa rede social.

De acordo com Claval (2001), a rede pode ser estabelecida entre parceiros iguais ou de forma hierarquizada, como em uma empresa, por exemplo. Por mais que a rede social percebida como existente na Casa do Divino não se enquadre plenamente em nenhuma destas duas categorizações, ambas aparecem na rede

estudada. O autor afirma que o primeiro modelo demanda “uma confiança recíproca, uma simetria nas trocas e um forte sentimento de pertencer a um grupo cimentado pelos laços estreitos e fortemente solidário. É uma fraternidade, uma comunidade, uma camaradagem (‘divide-se o pão’), alguma coisa que lembra, nas sociedades complexas e frias, o calor da vida familiar” (CLAVAL, 2001, p. 111). Muito próximo do que Silva (2017) falou sobre a relação existente entre os devotos: “a Casa do Divino para mim é uma família”. Essa percepção de pertencimento e afinidade é comum a outros devotos também entrevistados. Já as relações de interação e reciprocidade foram observadas entre diferentes devotos durante o transcorrer da pesquisa, como: doação/empréstimo de roupas e/ou calçados, carona entre vizinhos, troca de informações. (diário de campo).

Quando se retoma o posicionamento do monge Joaquim de Fiore (CORRÊA, 2012), sobre a perspectiva evolutiva da humanidade, vê-se que a terceira etapa – vinculada à vinda do Espírito Santo – pregava os sentimentos de igualdade, solidariedade e de responsabilidade com/entre todos. Relacionando esse posicionamento com a proposta de Claval, percebe-se que a comunidade de devotos da Casa do Divino compõe uma rede social fortemente solidária, mas não pautada apenas em laços de sangue e sim de identificação e vinculação, o que permite relativa igualdade entre os membros e a responsabilidade pela manutenção da devoção e da Casa. Essa responsabilidade pode ser confirmada, por exemplo, com os auxílios financeiros para o restauro e conservação do imóvel (CHAVES, 2017; KUBISKE, 2018; PADILHA, 2018; SILVA, 2017), com as doações de artigos para a Festa do Divino (CHAVES, 2017; GALVÃO, 2017) e até de sacos de velas para queimar diante do altar (ANTURIO, 2017), reforçando compromissos e cooperação entre os devotos para a existência e manutenção não apenas da devoção mas também do imóvel Casa do Divino. Moreira (2018) explica o que outros entrevistados apenas apontaram: “porque é nosso patrimônio, não é de outro, é nosso, então, nós é que temos que cuidar, zelar, para que nunca venha a deteriorar como aconteceu”. É o que Haesbaert (2000) chama de rede de solidariedade, pois é aquela que possui como razão central de sua existência a comunicação. Nesse caso, a comunicação da devoção.

No entanto, no transcorrer dos 136 anos de existência sempre houve a figura da responsável pelas atividades religiosas, nem que fosse apenas para abrir a porta de entrada franqueando aos devotos a oportunidade de manter a devoção ao

Divino ali guardado. Dessa forma, as responsáveis pela Casa ocuparam continuamente uma função diferenciada dos demais devotos, ou seja, esteve em suas mãos o direito/poder de escolha entre abrir, manter aberta ou fechar a sala de orações. Por mais que as responsáveis pelas atividades religiosas e os devotos possam ser reconhecidos como copartícipes para a existência e manutenção da Casa do Divino – já que de nada adiantaria abrir a porta se não existissem devotos para frequentar a sala de orações e se identificar com os valores ali vivenciados –, essas quatro mulheres devem ser reconhecidas como nós diferenciados na rede social detectada. O que Claval (2001) chamou de rede em forma hierarquizada.

Como toda relação social ocorre num espaço, e a Casa do Divino é reconhecida como esse lugar especial que favorece o encontro – por consequência o estabelecimento de relações entre os devotos –, as responsáveis pelas atividades religiosas da Casa também devem ser reconhecidas como nós diferenciados na rede social detectada porque residiam/residem no imóvel. Ou seja, eram e continuam presentes cotidianamente no nó central da rede, que se espacializa no imóvel Casa do Divino.

Segundo Scherer-Warren (2006), qualquer relação social é impregnada pelo poder e pelo conflito, ao mesmo tempo em que pode ser imbuída de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento. Dessa forma, mesmo que uma rede estudada seja declarada como igualitária, “há elos mais fortes (lideranças, mediadores, agentes estratégicos, organizações de referência, etc.), que detêm maior poder de influência, de direcionamento nas ações, do que outros elos de conexão da rede” (SCHERER-WARREN, 2006, p. 121), permitindo o entendimento da coexistência de relações assimétricas quanto à distribuição desigual do poder, porém cooperativas entre si e interdependentes.

De acordo com Dias (2000), toda rede é composta por nós interligados de múltiplas formas por fluxos de todo tipo, desde mercadorias, tecnologias, informações e até valores. A conexão entre os nós é a primeira propriedade que garante a existência e a estabilidade da rede, mas isso não significa que, após o estabelecimento do consenso entre os nós, ela venha a ser mantida ininterruptamente. Ou seja, “nunca lidamos com uma rede máxima, definida pela totalidade de relações mais diretas, mas com a rede resultante da manifestação das coações técnicas, econômicas, políticas e sociais” (DIAS, 2000, p. 148). Como a devoção ao Divino é reconhecida nesta pesquisa como patrimônio cultural que dá

sentido à Casa do Divino, a rede social percebida como existente pauta-se nos parâmetros de identificação, significação, aprendizagem e vivência, fundamentais para que um bem possa ser considerado patrimônio cultural do indivíduo, do grupo, da comunidade. Os nós são os devotos, e os fluxos são as memórias da devoção, os valores e as práticas devocionais que interligam os nós/devotos.

Quando alguém deixa de se identificar com os valores e práticas vivenciados pela devoção, não é mais devoto. Esse nó se desconectou de toda rede social. Por isso, as conexões podem ser permanentes – quando é devoto durante toda a vida – ou temporárias – quando a devoção deixou de ter sentido para a pessoa.

Santos (2002) explica que a rede é animada por fluxos, os quais, entretanto, não prescindem dos fixos (nós), pois os fixos constituem as bases materiais, sem os quais não seria rede. Analisando a rede social estudada por essa perspectiva, compreende-se que os fixos/nós (devotos) e os fluxos (p. ex. práticas devocionais) são intercorrentes e interdependentes. Sem essa interligação, a rede social da Casa do Divino não existiria.

A rede social da Casa do Divino pressupõe a identificação de seus participantes a valores e práticas devocionais compartilhados que remetem à sociabilidade do grupo. Estes valores e práticas – quando vivenciados em conjunto – definem quem são os outros com quem o devoto se relaciona numa dimensão de identificação e afinidade. As relações não precisam obrigatoriamente vincular-se a laços familiares, podem ser multiformes, aproximando participantes diversificados, pois o que os une é a devoção ao Divino. Dessa forma, as relações que se estruturam baseiam-se no conhecimento que os devotos vão tendo uns dos outros a partir da participação nas atividades religiosas cotidianas. Scherer-Warren, quando ao estudar movimentos sociais, afirma que nesses casos a rede se constitui “num contínuo processo em construção” (SCHERER-WARREN, 2006, p. 113), resultando em múltiplas articulações.

A Casa do Divino não é um movimento social, mas a rede social que se observa mantém-se continuamente em organização e reorganização, viabilizando variadas articulações, que possibilitam que a devoção continue viva. Pois, como em um processo dialético, ocorre a reorganização da rede a partir da manutenção e mudança contínua de sua estrutura com a inclusão de novos devotos e a saída daqueles que não se identificam mais com a devoção. O conhecimento sobre a história do achado da imagem do Divino por Nhá Maria, dos valores pregados pela

devoção e das práticas devocionais instituídas possibilita a identificação individual, mas as relações sociais é que garantem a difusão e transmissão a futuros novos devotos. Sendo assim, dinâmicas de transmissão e aprendizagem asseguram que as regras, normas e valores tão caros à devoção não caiam no esquecimento.

As fotografias deixadas no altar do Divino rogando ou agradecendo bênçãos tanto podem ser interpretadas como tipologia de ex-votos (Capítulo 3), como apresentar elementos dessa rede social conforme o conteúdo imagético ou o que foi manuscrito no verso. Imagens de crianças (sozinhas ou acompanhadas) oferecidas por seus pais devotos ou pela mãe/pai em separado demonstram os nós mais próximos dessa rede: a filiação (fotografias 34, 36, 37 – Capítulo 3, p. 156, p. 158). O mesmo padrão de relação também foi encontrado, mas com representações dos pais entregues por seus filhos (fotografia 39 – Capítulo 3, p.161). Outros graus de parentesco também foram identificados, como fotos levadas por avós (fotografia 46), tias/tios (fotografia 47), irmãs/irmãos (fotografia 48), referendando a informação dada por diversos entrevistados de que a devoção era uma prática transmitida e vivenciada no seio familiar, uma vez que o primeiro contato que tiveram com a devoção na Casa do Divino foi por intermédio de parentes próximos (ANTURIO, 2017; GALVÃO, 2017; KUBISKE, 2018; MOREIRA, 2018; ROSSETTO, 2017; SILVA, 2017).

Fotografia 46 – Foto de Mariane depositada no altar por sua avó, em março de 1997



Divino Espírito Santo
 rogo que queira toda a
 vida da minha neta
 mariane que nada de
 mal lhe aconteça que
 venha a o encontro da
 avó saúde e felicidade
 a ela -

7-3-97

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografia 47 – Foto de Manoel Josino Martins Ribas depositada no altar por sua tia Rozalina Martins Ribas, em agosto de 1933



Autor: Foto Bianchi (s.d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

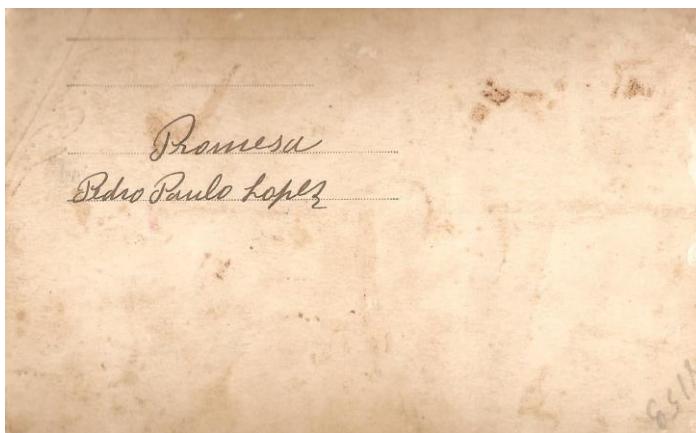
Fotografia 48 – Irmãos gêmeos Lindamir e Vandir Zadra, em novembro de 1962



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Fotografias de casais também são muito comuns no acervo fotográfico da instituição, tanto trajando as roupas da cerimônia do casamento como usando vestuário cotidiano. Muitas dessas imagens possuem manuscritos que indicam que a mulher ou o homem eram os devotos, e seu parceiro, não (fotografia 49); mas outros retratos demonstram que a devoção era comum a ambos (fotografias 29 e 30 – Capítulo 3, p. 137, p. 147).

Fotografia 49 – Pedro Paulo Lopes e esposa



Autor: Foto Bianchi (s.d.).

Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Na observação participante realizada no transcorrer da pesquisa, foi possível encontrar casais que representam até hoje as relações descritas acima. Só um dos cônjuges mantinha a regularidade de participação semanal nas novenas, enquanto o outro cônjuge raramente aparecia. Nesses casos, o parceiro não se identificou com a devoção, pois não possui sentido tampouco significado para ele tudo o que se relaciona à devoção. Essa pessoa não faz parte da rede social da Casa do Divino como devoto mesmo sendo casado com um. Por outro lado, também existem casais que semanalmente se fazem presentes nas novenas e juntos participam dos diferentes momentos das Festas do Divino acompanhadas durante a pesquisa.

Variados graus de parentesco também foram apontados por aqueles participantes entrevistados nas novenas e na Festa do Divino (Apêndices C e D) como elemento que motivou a conhecer a devoção e as atividades religiosas da Casa do Divino, favorecendo a sua identificação com os valores e práticas devocionais vivenciados e o seu reconhecimento enquanto devoto. Além dos graus já apresentados com o acervo fotográfico, as respostas dos questionários mencionaram também a atuação de prima/primo, sogra/sogro e cunhada/cunhado não necessariamente moradores de Ponta Grossa.

Nesses casos, a rede social possibilita conhecer a conexão e a comunicação entre os devotos que se espacializaram em tempos e velocidades diferentes nesses 136 anos de existência e foi apresentada na figura 5 (Capítulo 3, p. 150). Ou seja, a rede possui um viés imaterial, produzido pela memória, transmissão de informações, práticas devocionais e identificação dos devotos, mas também uma dimensão tempo-espacial própria, apresentando dinamismo, movimento, perspectivas de conexão e intensidade das relações. A rede representa a dimensão socioespacial da comunidade de devotos da Casa do Divino, já que não se insere no vazio, mas em espaços de atuação de seus participantes.

Não foram apenas os laços de parentesco identificados que agiram como nós atuantes na divulgação da devoção, mas outras relações também ficaram evidentes no acervo fotográfico, nos questionários aplicados e nas atividades acompanhadas pelo diário de campo. Na fotografia 50, o retratado escreve no verso que estava cumprindo uma promessa feita dezoito anos antes por outra pessoa em prol de sua saúde. Observando os sobrenomes, vê-se que são distintos, levando a crer a existência de laços, mas não de parentesco, talvez de amizade, apadrinhamento e/ou de vizinhança. Como a promessa foi paga, denota que o retratado aceitou a promessa feita por outro e tomou para si a responsabilidade de sua quitação, pois reconhecia seu significado. O pagamento foi a entrega do ex-voto (fotografia) no altar do Divino. Essa situação não foi uma exceção, pois, em diferentes momentos da observação participante foi acompanhado o pagamento de promessas feitas por terceiros (amigos, padrinhos/madrinhas e/ou vizinhos). Fitas coloridas amarradas na Bandeira do Divino ou velas acesas no queimador foram as formas acompanhadas de entrega desses ex-votos (diário de campo).

Fotografia 50 – Arnaldo Carneiro, em março de 1940



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Já nas entrevistas semiestruturadas, diversos foram os participantes que remeteram a seus amigos ou vizinhos o convite inicial para conhecer a Casa do Divino e participar das atividades religiosas, reafirmando que a continuidade e a transmissão de valor de um patrimônio cultural operam não apenas entre pessoas que possuem ligações familiares, mas entre aquelas que de alguma forma convivem e comungam dos mesmos valores, portanto, se identificam.

Algumas imagens do acervo fotográfico apresentaram outras formas de relacionamento, que também foram identificadas durante a observação participante. Na fotografia 51, a menina retratada oferece sua foto ao Divino, mas solicita a outra pessoa que a entregue, provavelmente porque não residia em Ponta Grossa. Coincidência ou não, a menina pede que D. Maria entregue ao Divino. Será que era para Nhá Maria entregar ao Divino? Como não foi colocada a data na foto, não é possível afirmar. No entanto, como as responsáveis pelas atividades religiosas da Casa do Divino agiram como nós diferenciados na rede social detectada, é certo que elas atuaram também como intermediadoras, promovendo a conexão e manutenção dessa rede social. Nesse caso, a rede social atuou inclusive na redução de distâncias espaciais, pois possibilitou que alguém sem condições de frequentar a Casa do Divino mantivesse sua prática devocional de encaminhar o ex-voto.

Fotografia 51 – Izabel de Jesus Ardós (?)



Fonte: Acervo Casa do Divino (2017).

Ainda analisando formas de mediar o contato do devoto com o Divino existente na Casa do Divino, apresenta-se um caso registrado no diário de campo. Em setembro de 2017 os Festeiros do Divino participaram de uma saída para levar a Bandeira do Divino para abençoar uma devota e sua residência na localidade de Pinheirinhos¹⁰³, pois essa senhora estava com problemas de saúde e não tinha condições de ir à Casa do Divino para rezar. Esse tipo de saída é muito comum. O diferencial dessa é que a devota em questão não entrou pessoalmente em contato com a atual responsável pela Casa, e quem assumiu esse papel foi a neta de uma vizinha, ou seja, quem queria a visita da Bandeira pediu para uma vizinha, que também é devota, a qual, por sua vez, pediu ajuda à neta. A jovem entrou em contato com Lídia Hoffmann Chaves para agendar a visita e providenciou a van para levar todo o grupo de Festeiros do Divino ao local. Num sábado de setembro a van

¹⁰³ Localidade pertencente ao Distrito de Uvaia, no município de Ponta Grossa. Fica às margens da BR-376 no quilômetro 466 (diário de campo).

que transporta escolares durante a semana levou os músicos e cantores para abençoar a devota doente, seus familiares e sua propriedade. Em agradecimento, essa senhora e sua família ofereceram a todos os presentes bolos e refrigerantes.

Terminada a bênção, a devota que intermediou a visita pegou a Bandeira do Divino e seguiu pela rua para a sua residência. Em procissão, alguns moradores próximos e os Festeiros do Divino acompanharam-na cantando músicas religiosas. Em sua propriedade, o marido, filha, netas e bisneto a esperavam para rezar, abençoar os cômodos e serem abençoados, enrolando-se na Bandeira (diário de campo).

No entanto, nem todos os devotos que responderam ao questionário vincularam o conhecimento da devoção e das atividades da Casa do Divino a alguém – parente, amigo ou vizinho –, como visto até agora, mas a outras formas de comunicação. Novas dinâmicas foram criadas e aplicadas para divulgar a devoção a novos devotos pela atual responsável pela Casa do Divino. Essa atitude frutificou, pois uma parcela dos devotos questionados informou que soube das ações religiosas da Casa do Divino por intermédio de notícias divulgadas em rádios, jornais e/ou telejornais locais. Movidos por curiosidade, foram até o lugar para conhecer, gostaram do que viram e ouviram, se identificaram com os valores e as práticas devocionais, enfim, atualmente se consideram devotos. Outros comentaram que conheceram o lugar de devoção por meio de redes sociais¹⁰⁴, enquanto que alguns resolveram visitar a Casa do Divino após participar de atividades de divulgação na paróquia que frequentam, provavelmente saídas com a Bandeira para divulgar a Festa do Divino (Apêndices C e D).

Se o contato inicial com a imagem encontrada por Nhá Maria, com a história do lugar, seus valores e práticas devocionais, não contou com a atuação direta de um devoto, a identificação com outros presentes – também devotos – só é possível a partir do estabelecimento de alguma forma de relação social. Nem que o contato seja apenas com a responsável pelas atividades religiosas, esse devoto já pode ser

¹⁰⁴ Nesse caso, o questionado se referia à rede social Facebook. A Casa do Divino mantém uma funpage onde coloca fotos de atividades religiosas, convidados especiais recebidos, posta notícias ou convida para eventos. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadodivino/?jazoest=26510012179991128111880814911149119889549109112951137649687710183451021144510154111951167369861201181076556901035865100120971015110066681065612010867108695310911911119761041165450114538011811211581457910469115889984794811375103> Acesso em: 06.dez.2018. Além dessa forma de comunicação virtual, a Casa do Divino também é divulgada no site <http://divinoturismo.wixsite.com/divino-turismo/casadodivino>, vinculando-a à agência de viagens administrada pela responsável pelas atividades religiosas da instituição. Acesso em: 06.dez.2018.

considerado como conectado à rede social da Casa do Divino, ou seja, formas de interação são constituídas apresentando as múltiplas relações sociais mantidas entre os membros do grupo de devotos.

Em diferentes momentos da observação participante, foram acompanhadas situações como a descrita acima, ou seja, o devoto chegava sozinho à sala de orações, fazia sua prece e antes de ir embora anotava seu pedido e/ou agradecimento num pedaço de papel, deixando-o na cesta de pedidos aos pés do altar. às vezes comprava uma vela na lojinha do Divino e a acendia no queimador, ou ia ao banheiro franqueado aos devotos, ou tomava um gole de água, da torneira que existe em frente ao queimador de velas. Antes de sair depositava alguma contribuição financeira na caixa de doações, olhava para a mesa em que Lídia Hoffmann Chaves ou alguém da sua família fica, cumprimentava e ia embora.

Mesmo sem participar da novena – que é um dos grandes momentos coletivos da devoção – esse devoto que reza individualmente também faz parte da rede social da Casa do Divino, pois usufrui daquilo que é oferecido a todos, ao mesmo tempo em que também contribui para a manutenção dessa estrutura, ou seja, sua oração é solitária, mas sua ação liga-se à de terceiros. A partilha da crença no Divino e o desenvolvimento de uma experiência religiosa desagregada, mas não desarticulada do coletivo, garantem a sua vinculação à rede e à manutenção dessa rede.

As relações sociais pesquisadas nas fotografias e observadas nas atividades não se restringiram apenas ao momento de conhecer o lugar de devoção e tornar-se devoto ou a formas de divulgação, como as saídas com a Bandeira do Divino, mas a ações que propiciam a manutenção e o fortalecimento da rede social por meio de interações cotidianas. Toda segunda-feira, a responsável pela Casa do Divino abre as portas às 13 horas para que os devotos cheguem e se acomodem para a novena que ocorre às 15 horas. Os primeiros a chegar são os mesmos que, após cumprimentarem-se pelos nomes, ajudam a espalhar as cadeiras e banquinhos para que o maior número possível possa acompanhar de forma confortável o momento de oração. Também são os próprios devotos que ao término recolhem o mobiliário disposto para que as salas voltem à ordem anterior e permaneçam assim até a próxima segunda-feira (diário de campo). Essa interação cotidiana permite manter entre os devotos vínculos que extrapolam os laços de parentesco ou de vizinhança –

que pressupõem a conexidade –, pois se firmam na identificação e reconhecimento do outro como devoto do Divino.

É uma devota que durante a novena cuida da lojinha do Divino, vende velas, terços, camisetas ou qualquer outro objeto posto à venda – inclusive pedaços de bolos trazidos por outras devotas – e que, quando saem os últimos participantes, entrega para Lídia Hoffmann Chaves o dinheiro arrecadado com a comercialização. Ela oferece seu tempo e responsabilidade somente às segundas-feiras à tarde, pois nos outros dias são os membros da família Chaves que administram o espaço de vendas. Também é uma devota que coordena a realização das novenas em dias que a responsável não pode comparecer, a mesma devota que tomou para si a função de fazer circular um saquinho de tecido durante as orações para a colocação de pequenos valores, utilizados para pagamentos diversos (diário de campo).

A solidariedade, comum à rede social assim como à devoção ao Divino, apareceu em ações propostas por devotos, mas com resultados práticos para outras pessoas e/ou instituições não participantes da rede social da Casa, numa forma de ajuda mútua para terceiros. Por exemplo: caixas de bombons foram solicitadas por uma devota para auxiliar na Páscoa de crianças de uma entidade assistencial da cidade. Nas semanas subsequentes diversos devotos cooperaram com o que foi pedido. Pouco após a Páscoa, a devota agradeceu a todos os que colaboraram, contando como foi a festa para entregar os chocolates às crianças.

Como pode ser visto no Apêndice C, a maior parte dos participantes das novenas semanais frequenta a Casa do Divino há mais de dez anos; alguns provavelmente comparecem às novenas desde que elas foram retomadas por Lídia Hoffmann Chaves no início dos anos 2000, portanto, muitos se conhecem há décadas. É certo que uns participantes vêm com seus familiares e/ou amigos, mas outros encontram na sala de orações aqueles que se tornaram seus amigos devido à devoção. Esses casos ficaram nítidos ao acompanhar a realização das novenas, pois comumente participantes ofereceram orações pelo aniversário de alguém presente ou pediram por sua saúde, explicando o motivo de sua ausência. Talvez a melhor forma de apresentar os elos constituídos dessa rede social seja observando o término da novena. Nesse momento os cumprimentos se espalham, alguns mais contidos, outros mais afetuosos; alguns presentes continuam conversando dentro da Casa do Divino até que os últimos participantes saiam, e outros ficam do lado de fora até por volta das 16h30m conversando, ou seja, quase vinte minutos após o

término das orações. Depois, se cumprimentam e cada um segue para um lado da cidade.

No momento do envio missionário¹⁰⁵ realizado pelo bispo diocesano, a rede social da Casa do Divino alcança outra dimensão, ou seja, não trata apenas das relações entre os devotos que a frequentam no momento e com regularidade que lhes convém, mas traz para dentro do imóvel representantes de atividades vinculadas à Casa e não realizadas naquele lugar, tampouco por sua responsável. Desde que assumiu a Diocese de Ponta Grossa em 2003, D. Sérgio estimulou as práticas religiosas da “piedade popular, [d]o catolicismo popular, através das devoções” (BRASCHI, 2018), nesse caso, da devoção ao Divino Espírito Santo incentivando a realização de atividades fora da Casa do Divino.

As primeiras ações foram as saídas com a Bandeira do Divino para divulgar a Festa no domingo de Pentecostes. Nos anos seguintes – após o restauro do imóvel e o retorno das atividades religiosas para a sede original da Casa do Divino – outros encaminhamentos foram iniciados para fortalecer o “conhecimento e envolvimento do culto ao Divino Espírito Santo, típico da Casa do Divino” (BRASCHI, 2018), sempre atendendo as necessidades e características dos devotos. “Isso foi um trabalho que veio da Diocese para a Casa do Divino fazer e treinar novas comunidades. No começo eles visitavam essas comunidades até que elas caminhassem sozinhas” (SOARES, 2017). Ou seja, o bispo incentivou a ampliação da devoção ao Espírito Santo no formato do catolicismo popular da Casa do Divino com atividades realizadas pelos próprios devotos em outros espaços, e Lídia Hoffmann Chaves assumiu essa responsabilidade iniciando o processo de expansão.

Conforme o devoto demonstrasse interesse em efetuar novenas na sua comunidade em dia e/ou horário diferentes das que ocorriam na Casa, Lídia Hoffmann Chaves auxiliava na sua implantação, isto é, fornecia material para as orações (livrete, folha de cantos e orações avulsas) e em alguns casos acompanhava – junto com os Festeiros do Divino – a realização de celebrações. Nessa condição e reconhecidas pela atual responsável pelas atividades religiosas da Casa do Divino encontram-se as novenas realizadas até hoje no Parque Tarobá, na vila Santa Paula e na vila Cristina (CHAVES, 2018).

¹⁰⁵ Apresentado no Capítulo 3, quando foram tratadas as saídas com a Bandeira do Divino.

De acordo com Chaves (2018), quem iniciou a novena e a circulação da Bandeira do Divino nas residências dos vizinhos – com a sua autorização, mas sem a sua presença – foram as devotas do Parque Tarobá. Segundo o atual responsável pelas novenas, quatro senhoras se reuniram em 2009 e começaram a fazer as orações em suas casas. Nessa época não tinham uma Bandeira, apenas uma estampa do Divino e algumas folhas com preces e cantos, fornecidas por Lídia Hoffmann Chaves. Paulatinamente o número de vizinhos participantes aumentou, assim como o alcance espacial, ou seja, algumas casas visitadas para realização das novenas ficam em vilas próximas ao Parque Tarobá, como o Jardim Panamá (PADILHA, 2018).

Em 2014, foi necessária a transferência de responsabilidade pela organização das novenas na comunidade. A senhora responsável perguntou aos participantes quem poderia assumir no seu lugar, pois sendo idosa encontrava-se cansada, o único a se apresentar foi o atual coordenador da comunidade. Desde então mais de sessenta e cinco famílias foram visitadas, recebendo os devotos, a novena e a Bandeira – nesse momento, o grupo já possuía a sua Bandeira do Divino –, que fica até o momento de ser conduzida para outra residência. O momento de oração ocorre toda segunda-feira às 14 horas e dele participam entre quinze e vinte e cinco devotos.

A novena segue as mesmas orações da Casa do Divino, mas os cantos apresentam pequena variação, porque não tendo músicos para direcionar, eles cantam as músicas conforme sabem. Esse grupo de devotos também realiza a Festa do Divino, mas nunca no domingo de Pentecostes, pois nesse dia participam da grande festa que ocorre na Casa do Divino. Por mais que possuam camisetas com a estampa do Divino Espírito Santo e a inscrição ‘Comunidade Santa Mãe de Deus – Tarobá’, consideram a Casa do Divino como “superiores” (PADILHA, 2018), ou seja, “Casa do Divino só tem uma, que é a casa central lá” (PADILHA, 2018).

O entrevistado em nenhum momento tratou as relações estabelecidas com a representante da Casa do Divino como uma rede social, mas de diferentes formas apresentou como ocorre a conexão e comunicação entre as duas comunidades. “Para ter esse contato, para a gente não caminhar sozinho, sempre estou lá conversando com a Lídia, pedindo ajuda para ela, [para] o que a gente precisa para o nosso grupo” (PADILHA, 2018).

Enquanto a comunidade do Parque Tarobá se organizava, do outro lado da cidade, no ano de 2010, duas devotas, frequentadoras das novenas na Casa do Divino, começaram a fazer novenas semanais em suas casas na vila Santa Paula. Devido à dificuldade de participar no lugar de devoção semanalmente e amparadas com a possibilidade de não perderem o vínculo constituído, iniciaram a atividade religiosa fora da Casa do Divino. Os primeiros encontros de oração contaram apenas com a presença das duas devotas na casa de uma delas. Paulatinamente vizinhas aceitaram o convite e também passaram a se reunir para rezar para o Divino. A partir de então, as novenas ocorrem de forma alternada, isto significa que cada semana é realizada na casa de uma devota diferente. Seguem até hoje as orações e cantos apresentados no livrete Cantos e orações (CASA, s.d.), porém sem o acompanhamento de instrumentos musicais (KUBISKE, 2018; MOREIRA, 2018).

Atualmente contam com a participação de dez mulheres toda segunda-feira às 16h30m. No entanto, Kubiske (2018) informou que anteriormente número maior de mulheres participavam conforme as suas disponibilidades, ou seja, ocorre o mesmo processo de significação como o que ocorre na Casa do Divino. Enquanto a participante está no processo de conhecer a atividade, ela frequenta, mas se nesse contexto não ocorre a identificação com os valores e práticas devocionais, ou seja, se não possuem sentido nem significado para a participante, não ocorre a identificação com o grupo. Nesses casos, a pessoa não continua a frequentar as atividades religiosas, não pode ser considerada devota, tampouco faz parte da rede social da Casa do Divino.

Todo ano participantes das novenas na Santa Paula comparecem ao envio missionário realizado pelo bispo. Nesse momento, elas e sua Bandeira do Divino são abençoadas e incentivadas a continuar a devoção, reforçando a rede social da Casa do Divino, mas com membros que se fazem presentes em momentos especiais, como o envio e a Festa. Todo ano, logo após o envio missionário, os Festeiros do Divino visitam ao menos uma casa das participantes para realizar a novena, realimentando a proposta do bispo de fortalecer o “conhecimento e envolvimento do culto ao Divino Espírito Santo, típico da Casa do Divino” (BRASCHI, 2018).

Outra atividade religiosa que ocorre fora da Casa do Divino – mas sob sua responsabilidade – é a novena na comunidade da Capela São Leopoldo, na Vila

Cristina, Bairro Nova Rússia. Em 2015, um dos membros do grupo dos Festeiros do Divino, atuante nas atividades religiosas da Casa desde 2002, solicitou à Lídia Hoffmann Chaves a autorização para realizar novenas com seus vizinhos. De acordo com Soares (2017), ele tinha interesse em começar essa atividade em sua comunidade porque sabia que ali existiam devotos do Divino, que não participavam das atividades religiosas da Casa do Divino e ao mesmo tempo atenderia às recomendações da Diocese de divulgar essa forma de devoção.

Contando com o apoio e a presença da responsável pelas atividades da Casa e de alguns membros dos Festeiros do Divino, foram iniciadas as novenas na comunidade São Leopoldo. “Eu acho que foi mais fácil, tudo porque eu tive ajuda da Sueli, do Renato, da Dona Amélia, da Laura, que tiveram comigo, que ainda estão com a gente sempre ajudando” ¹⁰⁶ (SOARES, 2017).

No último sábado de cada mês, às 19h, entre vinte e trinta devotos se reúnem na casa de algum vizinho para rezar. A Bandeira do Divino chega, trazida pelas mãos de seu coordenador ao som da música ‘Bandeira do Divino’, e todo o ritual acontece como na Casa do Divino. Após a novena, os vizinhos compartilham comidas e bebidas em um momento de confraternização, enquanto alguns aproveitam para rezar individualmente diante da Bandeira. (diário de campo).

Atualmente, o grupo é conhecido como “os devotos do Divino da matriz São Sebastião” (SOARES, 2017), pois pertencem à Paróquia São Sebastião em Ponta Grossa e participam do Conselho Pastoral de Comunidade (CPC), ou seja, já estão integrados à hierarquia da paróquia, da diocese, da igreja católica. No entanto, o vínculo com a Casa do Divino não foi rompido em nenhum momento. Todo ano após o envio missionário realizado pelo bispo, ao menos uma novena é coordenada por Lídia Hoffmann Chaves na comunidade São Leopoldo, contando com a participação dos músicos do grupo de Festeiros. Além disso, nas últimas Festas – realizadas no domingo de Pentecostes – diversos devotos provenientes da comunidade participam de todos os momentos¹⁰⁷ ou auxiliam nos trabalhos: fritando pastéis, servindo cachorro-quente, vendendo bebidas ou ajudando na limpeza. Essas pessoas são identificáveis, pois trajam camisetas com a estampa do Divino Espírito Santo, igual à da Casa do Divino, mas com a inscrição ‘Capela São Leopoldo’ (diário de campo).

¹⁰⁶ Todos os citados são membros do grupo Festeiros do Divino.

¹⁰⁷ Que são: procissão até a Catedral de Sant’Ana, missa com o bispo, almoço comunitário, apresentações artísticas e novena.

Antes do início das novenas na comunidade, um casal de moradores realizava o terço ao Divino e a mesada de anjo¹⁰⁸ para comemorar o domingo de Pentecostes, pois era uma tradição herdada de seus antepassados. Desde que as novenas mensais começaram, essa atividade teve a data transferida para que seus organizadores também participem da Festa realizada na Casa do Divino. No sábado que antecede à festa, é realizada a novena na residência desse casal e, na sequência, a mesada de anjo para as crianças da comunidade, contando agora com a contribuição de comidas e bebidas dos participantes da novena. Nenhuma atividade religiosa deixou de ser praticada, apenas se complementaram, ou seja, as práticas devocionais anteriores foram incorporadas e ampliadas, diferenciando esse grupo de devotos dos outros grupos que também fazem a novena ao Divino a partir das diretrizes da Casa do Divino.

Pelo entendimento de seu atual coordenador, a manutenção da conexão com as atividades da Casa do Divino ocorre porque a instituição “é a estrela mestre. É de lá que guia, é de lá que vem orientação de todo o trabalho da gente. É a Lídia, [que] é a nossa estrela, por mais que às vezes ela tenha os compromissos dela, ela não esteja presente, mas sempre a gente está se falando” (SOARES, 2017). Perspectiva muito próxima da que foi apresentada por Padilha (2018) quando comentou a conexão e comunicação entre as comunidades. Esses dois posicionamentos referendam o entendimento de Scherer-Warren (2006), quando apresenta os elos mais fortes de conexão da rede social. Nesse caso, por mais que seja uma rede de solidariedade, os elos mais fortes são representados hierarquicamente por Lídia Hoffmann Chaves e os coordenadores de cada grupo.

Os três responsáveis pela realização de novenas atualmente no Parque Tarobá (PADILHA, 2018), vila Santa Paula (KUBISKE, 2018) e vila Cristina (SOARES, 2017) informaram que muitos dos devotos não conheciam a Casa do Divino e suas atividades religiosas antes de participarem das novenas, mas que hoje essas pessoas frequentam momentos especiais, como o envio missionário realizado pelo bispo, a Festa do Divino e/ou alguma celebração especial. Observa-se que a rede social da Casa ampliou e complexificou com o surgimento dos novos grupos de devotos, mesmo que o contato entre o conjunto maior dos devotos seja pontuado em momentos específicos ou intermediado pela figura de seus coordenadores.

¹⁰⁸ Explicada na nota de rodapé 42, Capítulo 2, p. 67.

Após apresentar a trajetória de formação e de desenvolvimento das atividades religiosas de cada grupo que surgiu a partir da Casa do Divino, verifica-se que a origem é comum, mas cada um possui hoje características próprias quanto à periodicidade de realização, participantes, músicas cantadas e outras práticas religiosas vivenciadas. Analisando pela ótica do conceito de patrimônio cultural, compreende-se que a identificação com a devoção ao Divino achado por Nhá Maria em 1882 foi o elemento motivador para o surgimento e manutenção desses grupos, mas que, independentemente disso, modificações foram implementadas pelos próprios membros de cada grupo sem, no entanto, desfigurar a devoção.

“Porque a Casa do Divino não é só lá, são todos os grupos que devem se reunir, se unir e estar tanto na parte espiritual, participando, mas também de construção, como uma vez já foi feito” (PADILHA, 2018). Com essa fala, o responsável pela novena no Parque Tarobá associou elementos importantes para a compreensão da devoção ao Divino como patrimônio cultural de seus devotos. Ele apontou a Casa do Divino (imóvel) como sendo a sede, o nó central espacializado dessa rede social que se interliga com ‘todos os grupos’, o motivo material para ações em conjunto (como a colaboração financeira para o restauro da construção), mas também é o lugar onde se reúnem e se unem pela e para devoção.

4.2 Outras relações

Corrêa (2012), analisando a dinâmica das redes urbanas afirma que redes urbanas de centros menores inúmeras vezes se inserem – total ou parcialmente – em redes de centros maiores, conforme suas características e necessidades, visto que não se encontram isoladas. Essa vinculação não inviabiliza a análise da rede do centro menor, pois, conforme o autor, o estudo deve sempre especificar, delimitar, qualificar e considerar as interações como componentes da sua especificidade. Por mais que o autor não analise rede social, seu entendimento possibilita compreender as relações estabelecidas entre devotos da Casa do Divino com participantes de outras instituições, como a Diocese de Ponta Grossa, que pertence à rede social da igreja católica, e membros de instâncias públicas municipais, como Fundação Municipal de Cultura, integrante da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa e Câmara Municipal de Vereadores de Ponta Grossa.

Primeiramente, analisaram-se as relações sociais existentes entre os devotos e entre esses devotos e as responsáveis pelas atividades religiosas, ou seja, buscou-se apresentar essa rede social como elemento articulador da manutenção e ampliação da devoção ao Divino a partir do lugar Casa do Divino. Baseando-se nesse entendimento, defende-se que outras relações sociais estabelecidas com membros da Casa do Divino, que extrapolam o seu conhecimento para além de seus muros e de seus participantes – ou seja, com integrantes da rede social da Diocese de Ponta Grossa e de instâncias públicas municipais – apresentam interações fundamentais para que a devoção e o imóvel Casa do Divino possam ser (re)conhecidos como movimento religioso e preservados como patrimônio cultural.

Dessa forma, o estudo da rede social conduz a uma análise mais integrada porque conecta escalas distintas, articulando relações entre participantes da Casa do Divino, da Diocese de Ponta Grossa e de instâncias públicas municipais.

4.2.1 Relações com a Diocese de Ponta Grossa

“Em 5 de setembro de 2003 me tornei bispo e então poucas semanas depois fui convidado a ir a Casa do Divino pela família, pela Lídia no caso. Daí eu conheci que existia, até então eu nunca tinha ouvido falar” (BRASCHI, 2018). Com essas palavras, D. Sérgio Arthur Braschi contou como foi seu primeiro contato com o imóvel e as atividades religiosas da Casa do Divino.

Desde que Ponta Grossa foi elevada à categoria de Diocese – de 1926 até o presente momento – teve cinco bispos nomeados¹⁰⁹, no entanto, não foram encontradas informações de que algum deles tenha visitado a Casa do Divino, conhecido sua história e atividades antes do bispo atual. A única menção que relaciona a devoção ao Divino – de forma genérica na cidade e não específica da Casa do Divino – com o conhecimento de um dos bispos, refere-se a D. Antônio Mazzarotto. Silva (2017) comentou que Bandeiras do Divino eram levadas até a Catedral de Sant’Ana na noite anterior ao Pentecostes e ali passavam a noite, sendo retiradas por seus donos somente após a realização da missa pelo bispo no

¹⁰⁹ D. Antônio Mazzarotto (1930-1964); D. Geraldo M. Pellanda (1965-1991); D. Murilo S. R. Krieger (1991-1997); D. João B. de Aviz (1998-2002) e D. Sérgio A. Braschi (2003-). Disponível em: <http://diocesepontagrossa.org.br/> Acesso em: 21.dez.2018.

domingo de manhã. A entrevistada informou que bandeiras eram levadas até a Catedral por diversos devotos, não mencionou que eram da Casa do Divino.

Talvez D. Antônio Mazzarotto soubesse da existência da Casa do Divino, visto sua proximidade com a Catedral de Sant'Ana, mas isso é impossível afirmar. Contudo, é certo que ele tinha conhecimento de que, na sede da Diocese, existiam devotos que mantinham a tradicional prática de consagrar a Bandeira com a imagem do Divino Espírito Santo e fazer festas em sua honra em espaços variados, que não os das igrejas (SILVA, 2017). Portanto, até 2003, a instituição Casa do Divino não possuía conexão e comunicação com a instituição Diocese de Ponta Grossa. Essa relação foi sendo paulatinamente estabelecida entre seus representantes, Lídia Hoffmann Chaves e Sérgio Arthur Braschi, os elos mais fortes de distintas redes sociais.

De acordo com Soares (2017) e Chaves (2018), antes de D. Sérgio os Festeiros do Divino não eram bem recebidos em muitas igrejas católicas quando saíam para fazer a divulgação da Festa do Divino, pois muitos párocos desconheciam a existência da Casa e, portanto, não a viam como uma atividade católica vinculada à Diocese, já que os bispos anteriores não a (re)conheciam¹¹⁰. No entanto, essa situação começou a mudar quando D. Sérgio convidou Lídia Hoffmann Chaves a apresentar a instituição em anos consecutivos na reunião geral do clero (BRASCHI, 2018), com o intuito de divulgar a todos os padres da Diocese que a Casa do Divino é um movimento religioso diocesano, que faz parte da Pastoral do Turismo Religioso¹¹¹ e que suas atividades compõem o calendário diocesano (CHAVES, 2018).¹¹²

¹¹⁰ Segundo Chaves (2018), “na época o D. João quando veio, até a gente solicitou uma visita dele, solicitou uma hora, mas a gente não foi atendida. Não fomos atendidos pelo D. João, nem mostrou muito interesse em querer conhecer a devoção ou alguma atividade aqui da Casa. Somente com a vinda do D. Sérgio é que a Casa do Divino passou a ter esse apoio da Diocese de Ponta Grossa”.

¹¹¹ No site da Diocese de Ponta Grossa a Casa do Divino aparece como movimento religioso reconhecido e como participante da Pastoral do Turismo Religioso. Disponível em: http://diocesepontagrossa.org.br/p_divino.php e http://diocesepontagrossa.org.br/p_turismo.php Acesso em: 22.dez.2018.

¹¹² O fato de D. Sérgio buscar um contato maior com a devoção ao Divino vivenciada na Casa do Divino – diferentemente de seus antecessores em Ponta Grossa – pauta-se também em diretrizes advindas do Vaticano. Em 21/09/2001, o papa João Paulo II encaminhou uma mensagem à Assembleia Plenária da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos acatando a proposta da plenária para a criação de um diretório específico – o Diretório da Piedade Popular e Liturgia. Segundo o pontífice, a religiosidade ou piedade popular deve ser apreciada e favorecida por toda igreja católica, pois representa tradições locais existentes em diferentes países. O que significa que quando necessário essa forma de religiosidade deve ser orientada mediante catequese, para ser purificada com cautela, respeito e paciência através de contatos com seus

Desde então, em diferentes momentos do ano – não apenas para divulgar a Festa do Divino – e em variadas igrejas ou capelas católicas de Ponta Grossa, mas também de cidades próximas¹¹³, a Bandeira é acolhida, junto com os Festeiros, para rezar e cantar apresentando a devoção. Por exemplo: durante a presente pesquisa eles tocaram na festa em honra a São Judas Tadeu, realizada na igreja de mesmo nome, no bairro de Olarias, atendendo ao pedido de uma devota que frequenta a Casa do Divino e também essa igreja; assim como levaram a Bandeira na festa de Santa Bárbara, realizada na Capela Santa Bárbara, no perímetro rural de Ponta Grossa. Fora os templos, os Festeiros também cantaram e rezaram na casa noturna Icthus¹¹⁴, projeto de evangelização da juventude administrado pela Diocese de Ponta Grossa; na Associação da 3ª Idade Raio de Sol – Centro de Convivência do Idoso, na Vila Cipa, Bairro Oficinas e participaram da procissão de Corpus Christi. Muitas dessas atividades se repetiram todos os anos observados.

D. Sérgio também intercedeu favoravelmente quando a Casa do Divino foi interditada pela Defesa Civil em 2004. A primeira atitude foi liberar o Salão Paroquial da Catedral de Sant’Ana para a realização das Festas do Divino nos anos de 2005 e 2006. Também acolheu a realização das novenas semanais na Capela do Santíssimo Sacramento – existente dentro da Catedral de Sant’Ana – por praticamente dois anos. Quando a família Chaves precisou desocupar o imóvel locado na Rua General Carneiro e antes que Lídia Hoffmann Chaves decidisse

líderes. A avaliação sobre a necessidade de orientação ou purificação compete aos bispos diocesanos, mas não é uma obrigação, pois o papa deixou claro que é uma recomendação àqueles bispos interessados nessa forma de religiosidade. Na sequência o Diretório publicou os ‘Princípios e orientações’ para pautar as ações dos bispos católicos quando às piedades populares existentes. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_d oc_20020513_vers-direttorio_it.html#INTRODUZIONE Acesso em: 05.fev.2019. Alguns aspectos dos ‘Princípios e orientações’ do Diretório da Piedade Popular e Liturgia também foram destacados pelo Papa Bento XVI na sua fala de abertura da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, em 2007, e no seu discurso aos participantes da Assembleia Plenária da Pontifícia Comissão para a América Latina, em 2011. Demonstrando que a religiosidade popular é uma preocupação recorrente da igreja católica na atualidade já que possui grande valor para a preservação da fé tradicional. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html Acesso em: 05.fev.2019. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20110408_plenaria-pcal.html Acesso em: 05.fev.2019.

¹¹³ Soares (2017) comentou que os Festeiros do Divino já levaram a Bandeira para Teixeira Soares e Paranaguá. Chaves (2018) mencionou também Palmeira.

¹¹⁴ Para saber mais sobre a casa noturna Icthus ler: <https://jovensconectados.org.br/diocese-de-ponta-grossa-inaugura-boate-catolica.html> ; <https://cnbbs2.org.br/2016/12/diocese-de-ponta-grossa-ictus-festeja-um-ano-de-inauguracao/> ; <https://pt-br.facebook.com/DiocesePontaGrossaOficial/photos/ictus-tem-nova-gerente-a-irm%C3%A3-maria-madalena-de-jesus-da-comunidade-carmelitas-1891886967762748/> Acesso em: 22.dez.2018.

iniciar as obras de recuperação da Casa do Divino, existiu um momento em que a família cogitou fechar a Casa, ou seja, encerrar todas as atividades religiosas e se desfazer do acervo. Nesse momento o Bispo também atuou, pois aceitou que a sala de orações, com todo o acervo da instituição, fosse transferida para uma parte da Catedral de Sant'Ana projetada para sediar o museu da Diocese de Ponta Grossa. Ação que nunca ocorreu porque as obras de recuperação da Casa do Divino foram realizadas (CHAVES, 2018).

O apoio de D. Sérgio não se limitou apenas a permitir que Lídia Hoffmann Chaves apresentasse a Casa do Divino aos padres da Diocese, franqueando a visita da Bandeira em espaços reconhecidos como católicos. Braschi (2018) comentou que em anos passados chegou a acompanhar a saída da Bandeira do Divino, junto com os Festeiros, visitando a residência de um devoto na cidade. Mencionou também que participou algumas vezes da visita anual da Bandeira em propriedades rurais no Distrito de Uvaia¹¹⁵. Portanto, sua atuação não se restringiu apenas a atos administrativos, mas sua ação com intuito de comunicação e conexão confirmou-se com a presença em diferentes saídas com a Bandeira, assim como nas Festas do Divino em que, trajando paramentos específicos de bispo, saiu da Catedral da Sant'Ana e seguiu a pé até a Casa do Divino. Chegando ali e após cumprimentar muitos dos presentes, iniciou a procissão (figura 4 – Capítulo 2, p. 104) levando o ostensório com a imagem achada por Nhá Maria para a missa na Catedral de Sant'Ana (fotografia 22 – Capítulo 2, p. 114).

O bispo reconhece que em Ponta Grossa existem pessoas que são devotas do Divino, mas não vinculadas à Casa do Divino e que tampouco conheceram a devoção a partir de atividades religiosas da Casa. São devotos da área rural ou de bairros mais distantes do centro que rezam o terço, realizam a novena ou fazem a Festa do Divino a partir de tradições familiares. “Para muitas pessoas é algo que vem da família, que já vem dos avós, dos bisavôs, aquilo foi transmitido como uma herança muito rica” (BRASCHI, 2018). Seguindo o aconselhamento do bispo e com o intuito de acolher todos os devotos incentivando sua participação na Casa do Divino, ou seja, promovendo a conexão entre devotos, Lídia Hoffmann Chaves os

¹¹⁵ Essa atividade teve início em 2010 após o incentivo de divulgação da devoção ao Divino por D. Sérgio e ocorre durante todo o dia 12 de outubro. São visitadas em torno de vinte e cinco propriedades, atingindo aproximadamente 200 pessoas da comunidade Lajeado, participantes na Capela São Sebastião. (diário de campo).

convida a participar do envio missionário todos os anos para também serem abençoados, juntamente com suas Bandeiras do Divino.

O interessante desse momento é que o bispo vê a Casa do Divino com função diferenciada com relação aos outros grupos, como se ela representasse o elo forte de uma rede social sequer pensada: a rede de todos os devotos do Divino em Ponta Grossa. “Não é apenas na Casa do Divino que existe essa devoção, mas ela é um polo de centralização dessa devoção, porque as pessoas vêm ali, se alimentar, digamos, ou até aprender” (BRASCHI, 2018). Nos últimos envios missionários (2015-2018), participaram representantes de devotos da Vila Francelina (Bairro de Uvaranas), Capela Espírito Santo (Bairro Mato Queimado – Distrito de Itaiacoca), Capela Senhor Bom Jesus (Bairro Roça Velha¹¹⁶ – Distrito de Itaiacoca) e Capela Divino Espírito Santo (Distrito do Lago – Palmeira) (diário de campo).

No estabelecimento de relações, especialmente entre o bispo e a responsável pelas atividades religiosas da Casa do Divino, vê-se que houve um imbricamento, ou seja, Braschi (2018) afirmou que até conhecer a Casa o máximo que sabia sobre a devoção ao Divino é que ela era comum em cidades interioranas de Minas Gerais e Goiás como “parte da legítima fé católica” (BRASCHI, 2018). Ao reconhecer a Casa do Divino como ‘movimento religioso’ da Diocese, tornou-se mais próximo de uma comunidade em especial – a dos devotos –, pois até aquele momento eles eram praticamente invisíveis para a hierarquia eclesial local. Por outro lado, justamente por “acolher e incentivar” (BRASCHI, 2018), passou a exercer efetivamente o papel de bispo¹¹⁷ dessa comunidade, indicando modificações nas práticas devocionais, como cantos litúrgicos para serem tocados durante as novenas no lugar de se cantarem apenas os “hinos bem típicos da tradição popular do Divino” (BRASCHI, 2018).

Os cantos classificados como litúrgicos são aqueles com “conteúdo de fé” (BRASCHI, 2018). Segundo Torres (2014), a música religiosa tem a função de comunicar valores, transmitir sentidos que o autor pretende enfatizar. Analisando a

¹¹⁶ Além dos devotos provenientes da Capela Senhor Bom Jesus, em 2018 também participaram representantes de uma família de devotos moradores do Bairro Roça Velha, que a gerações fazem em sua fazenda a Festa do Divino no domingo de Pentecostes, ou seja, no mesmo dia que a Festa organizada pela Casa do Divino, por esse motivo eles participam apenas do envio missionário.

¹¹⁷ De acordo com o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa a palavra bispo significa “prelado que exerce o governo espiritual de uma diocese” (FERREIRA, 2014, p. 262). Com relação à Casa do Divino, o bispo tem o poder outorgado pela igreja católica para interferir na dinâmica das práticas devocionais instituídas.

ação do bispo, seu objetivo com a introdução de novos cantos nas novenas era “esclarecer a fé. A fé precisa ser purificada, precisa ser esclarecida, [...], mas é uma devoção perfeitamente legítima” (BRASCHI, 2018). Ou seja, ao mesmo tempo em que reconheceu a devoção ao Divino praticada na Casa como ligada legitimamente à igreja católica, também realçou que a Casa não possui total autonomia para a definição de todas as suas práticas devocionais, pois, “às vezes há alguma coisa que tem que ser corrigida” (BRASCHI, 2018).

O que se observa é que por mais que aos olhos do bispo a ‘fé precise ser esclarecida’, práticas devocionais como a manutenção de cantos tradicionais – comuns em diferentes regiões brasileiras – como Bandeira do Divino e Cálix Bento, continuam sendo tocados nas novenas e saídas com a Bandeira. O mesmo ocorre com a apresentação de crianças ao Divino, ou seja, anteriormente essa prática devocional era conhecida como batizado, hoje como apresentação. Ou seja, o prelado pontua aspectos com os quais não concorda com a tradição popular da devoção ao Divino, mas tem consciência de que não funciona a simples proibição, pois, “se a gente combate alguma manifestação popular isso não adianta, porque isso está arraigado na cultura” (BRASCHI, 2018). Algumas mudanças propostas foram implementadas, mas a essência – os elementos (patrimônio cultural) com os quais os devotos se identificam – foi mantida.

Retornando à análise das relações sociais instituídas entre membros da Casa do Divino e membros da hierarquia da igreja católica, verifica-se que o comportamento do atual bispo de Ponta Grossa foi fundamental para que conexões pré-estabelecidas passassem a fazer parte das ações realizadas pelos membros da Casa do Divino. Todo devoto é católico, portanto, participa de ofícios religiosos em alguma paróquia da cidade estabelecendo relações com outros participantes dessa mesma paróquia. A partir do momento em que o bispo acolheu a devoção ao Divino praticada na Casa do Divino como ‘movimento religioso’ reconhecido, as conexões pré-estabelecidas entre católicos (devotos e não-devotos) são vivenciadas de forma diferenciada.

Em outras palavras, o bispo permitiu que as igrejas da Diocese recebessem os Festeiros do Divino e que eles levassem a mensagem da devoção ao Divino, mas foram os devotos – católicos atuantes em diferentes paróquias – que abriram as portas desses templos, intermediando contato com padres responsáveis pelas atividades religiosas, agendando dias e horários das visitas. Importante lembrar que

certo número de devotos participantes das novenas e da Festa – quando entrevistados – informaram que começaram a frequentar a Casa do Divino após participarem de alguma atividade realizada pelos Festeiros na igreja que frequentam (Apêndices C e D), referendando que as saídas com a Bandeira foram fundamentais para que a devoção vivenciada na Casa se tornasse conhecida, mas também demonstrando que membros da rede social da instituição se comunicaram com membros da rede social da igreja católica promovendo a conexão e o fluxo de informações e valores, nesse caso, sobre a devoção ao Divino.

Observando a figura 6 (Capítulo 3, p. 184), verifica-se que próximo de algumas saídas para divulgar a Festa do Divino em igrejas/capelas, ocorreram novenas ou saídas para abençoar casas e empresa, apresentando tanto a ocupação espacial das atividades realizadas como a interligação do devoto que recebeu a visita da Bandeira com o local/paróquia que habita/frequenta, pois muitas das saídas realizadas em igrejas/capelas foram intermediadas por esses devotos.

Da mesma forma que foram os devotos que abriram as portas de igrejas para que os Festeiros levassem a Bandeira do Divino a novos lugares, são os mesmos devotos que também conectam seus representantes com as necessidades religiosas da Casa do Divino. Em diferentes momentos do ano, padres ou diáconos participaram de novenas e missas realizadas na sala de orações da Casa (diário de campo), pontuando tanto a vinculação da Casa enquanto um lugar de práticas católicas, mas também a conexão de membros de redes sociais distintas.

A análise da rede social da Casa do Divino reforça o entendimento de Dias (2000) quanto à função das redes, pois, de acordo com a autora o estabelecimento de distintas redes possibilita a ação. Nesse caso, diferentes ações da responsável pelas atividades religiosas da Casa, do bispo, de alguns devotos, de membros da hierarquia eclesiástica católica local proporcionaram interações entre membros da Casa do Divino e participantes da Diocese de Ponta Grossa. É um exercício de poder facilitar ações baseando-se na posição que a pessoa ocupa na rede social da qual participa, pois, como, elo mais forte, torna possível interações e conexões exclusivas com membros internos e externos à rede.

A paróquia deve sempre manter como uma riqueza sua esta manifestação que está dentro do território da paróquia, a poucas quadras da igreja matriz, [...], portanto envolve a Diocese, mas particularmente a Catedral. Ela deve manter sempre um interesse, fomentar, fazer crescer essa devoção e a ligação com a Casa do Divino, que é algo histórico, uma riqueza da nossa

cidade, da nossa região que precisa ser cultivada, conhecida (BRASCHI, 2018).

As interações e conexões entre membros da Casa do Divino e da Diocese de Ponta Grossa podem ser analisadas como importante elemento para a manutenção da devoção ao Divino naquele lugar, pois, agora, além do sentido e significado que a devoção possui para seus devotos, também conta com o reconhecimento por parte de membros da igreja católica.

4.2.2 Relações com instâncias públicas municipais

Como visto no Capítulo 2, quando foram iniciados os estudos para a criação da legislação municipal para a preservação do patrimônio cultural em Ponta Grossa, em 2000, o poder público municipal desconhecia a existência da Casa do Divino – tanto o imóvel do século XIX quanto a ocorrência de atividades religiosas voltadas à devoção popular ao Divino há mais de um século – como um lugar passível de ser reconhecido como patrimônio cultural. Portanto, é certo afirmar que foi a partir da preocupação com a necessidade de preservar esse bem cultural pela atual responsável pela Casa do Divino e seus familiares que se iniciaram as negociações entre membros da Casa do Divino e membros de instâncias públicas municipais voltadas à preservação do patrimônio cultural local.

De acordo com Chaves (2018), foi em 2000 que ela procurou conselheiros do COMPAC com o intuito de solicitar que a Casa do Divino fosse inserida na relação de bens passíveis de serem tombados pela Fundação Municipal de Cultura. Esse contato frutificou, pois, na documentação do processo de tombamento, consta a ficha do Inventário Cultural de Edificações Históricas datada de julho de 2001 (CONSELHO, 2004, pp. 27-28), demonstrando que a ideia havia sido acatada e que as primeiras ações para levantamento de informações sobre o imóvel começaram a ser realizadas pouco tempo depois. Quando questionada sobre o processo de tombamento, Maria Angela Pilatti – que nessa época era a diretora do Departamento de Patrimônio Cultural, da Fundação Municipal de Cultura – explicou:

Primeiro foi feito todo o levantamento histórico, depois toda a questão arquitetônica, as características arquitetônicas da construção, toda a documentação do imóvel desde escritura, matrícula, planta, toda a documentação que o imóvel podia ter. Em seguida foi feita a importância

desse imóvel na sociedade ponta-grossense e também a referência dele na paisagem urbana da cidade. Então, foram todos esses levantamentos da pesquisa através de fotos, documentos. Depois que foi feita toda essa pesquisa é que formou o processo para tombamento com todos os requisitos que a lei exige (PILATTI, 2017).

Para reforçar o interesse e a relevância na preservação da construção, Lídia Hoffmann Chaves encaminhou a então presidente da Fundação Municipal de Cultura, Ana Maria Branco de Holleben (PT), uma carta datada de março de 2002 (CÂMARA, 2005) apresentando a devoção ao Divino e depoimentos de alguns devotos. O conteúdo da carta validava que a Casa era 'importante' também devido à existência do altar com a imagem encontrada em 1882 e a devoção que desse fato decorreu, não apenas pela antiguidade do imóvel.

Todas essas informações demonstram que foi percorrido um trajeto para que o bem cultural fosse reconhecido como passível de tombamento, ou seja, relações sociais foram estabelecidas no transcorrer desse trajeto. Inicialmente a Casa do Divino era desconhecida daquelas pessoas empenhadas com a preservação do patrimônio cultural de Ponta Grossa no começo dos anos 2000, pois sequer fazia parte das primeiras listas de bens com interesse de preservação (HADDAD NETO; FERREIRA, 2000). Paulatinamente se tornou (re)conhecida, visto que conexões foram ativadas com membros do COMPAC, com a presidente e funcionários da Fundação Municipal de Cultura, resultando na sua inclusão no Inventário Cultural de Edificações Históricas, a transferência de guarda do acervo fotográfico da instituição para a Casa da Memória Paraná, em agosto de 2002, e no tombamento do imóvel em agosto de 2004.

Também em 2002, ou seja, bem antes de se concluir o processo de tombamento, Lídia Hoffmann Chaves conseguiu ajuda financeira da Fundação Municipal de Cultura para viajar para Guaratuba (PR) com o objetivo de conhecer a Festa do Divino que ocorre naquele município há mais de cem anos. De acordo com Chaves (2017), o auxílio financeiro foi concedido para que ela pesquisasse tudo o que era necessário para voltar a realizar Festas do Divino em Ponta Grossa sob a coordenação da Casa, contando também com o apoio do poder público municipal. A ideia defendida era de que a Casa do Divino se tornasse um polo não apenas de religiosidade popular, mas também de eventos culturais/religiosos, favorecendo o turismo religioso. No ano seguinte, ocorreu a primeira Festa do Divino, analisada no Capítulo 2.

Até hoje a Fundação Municipal de Cultura auxilia cedendo o sistema de som com um funcionário para acompanhar as atividades culturais e religiosas durante o evento. Outros órgãos vinculados à Prefeitura Municipal participam concedendo a autorização para a realização da Festa do Divino, permitindo o fechamento da Rua Santos Dumont na quadra em frente à Casa e disponibilizando membros da Autarquia de Trânsito para acompanhar a procissão até a Catedral de Sant'Ana.

Continuando a análise das relações estabelecidas entre membros da Casa do Divino e membros de instâncias públicas municipais, é interessante destacar que em 2004 um grupo de devotos se reuniu e constituiu a Associação dos Devotos do Divino. “Sociedade Civil com personalidade jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, composta de número ilimitado de sócios, sem distinção de nacionalidade, religião, organizada para dar apoio a Casa do Divino” (ASSOCIAÇÃO, 2004, p. 1). Nas suas finalidades, a Associação apresentou dez objetivos, três deles voltados especificamente à condição da Casa e da devoção ao Divino:

- II. Proporcionar apoio à manutenção e ao desenvolvimento e melhoramento da Casa do Divino;
- III. Fortalecer as atividades religiosas; [...];
- V. Busca pela conservação do patrimônio histórico (ASSOCIAÇÃO, 2004, p. 1).

Relevante observar que a Associação foi fundada no contexto da interdição do imóvel pela Defesa Civil, sua ata de fundação e estatuto datam de poucos dias após a proibição de uso e a obrigatoriedade de desocupação do imóvel. No entanto, a constatação da necessidade da criação da Associação é anterior, pois os devotos que a frequentavam viam a conveniência de tomar alguma atitude para reverter o precário estado de conservação do bem, já que os proprietários não possuíam condições financeiras para custear o restauro (CHAVES, 2017). Portanto, acreditavam que, tendo uma associação instituída conseguiriam captar recursos de instituições públicas ou particulares para realizar as obras. Esse entendimento fica evidente no artigo 6º do Estatuto: “A Associação dos Devotos do Divino desenvolverá suas atividades em todo o Estado do Paraná, manterá acordos, convênios e cooperação com instituições públicas e privadas para consecução de suas atividades” (ASSOCIAÇÃO, 2004, p. 2).

Com a associação regularizada, em 2005 foram iniciados contatos entre a responsável pela Casa do Divino, a presidente da Fundação Municipal de Cultura,

Elizabeth Silveira Schmidt (PFL), e o Vereador Municipal Delmar Pimental (PDT). Destas conexões, partiram ofícios encaminhados ao presidente da Paranatur, Jorge Rosas Demiate (PMDB), solicitando que ele intermediasse favoravelmente junto à Secretaria Estadual de Cultura a liberação de recursos para o restauro. O presidente da Paranatur enviou ofício à Secretária de Cultura do Paraná, Vera Mussi (PMDB), anexando todos os ofícios recebidos, além do parecer da Comissão de Estudos Históricos e Culturais do COMPAC sobre a relevância do imóvel para Ponta Grossa (CÂMARA, 2005). No entanto, nada foi conseguido, e o restauro ocorreu conforme apresentado no Capítulo 2.

O que se destaca dessa triangulação não é o fato de não se ter conseguido verba para o restauro da Casa do Divino, mas a existência de esforços para alcançar esse objetivo. Tais relações não podem ser qualificadas como uma rede social específica porque não se encontram interações herdadas ou padrões de relacionamento entre seus participantes que justifiquem sua manutenção futura, pois alguns desses postos foram ocupados temporariamente, já que eram cargos públicos. No entanto, a partir desses contatos foram propostas ações com o intuito de preservar o bem cultural, o que significa que nós da rede social da Casa do Divino possuíam vínculos com membros de instâncias públicas municipais promovendo 'oportunidades' e não 'constrangimentos' (FAZITO; SOARES, 2013).

Como as conexões viabilizam a transferência de informações (MARQUES, 1999), esses contatos entre nós da rede social da Casa do Divino e membros de instâncias públicas municipais facilitaram que as demandas da Casa do Divino chegassem a esferas públicas estaduais, conforme apresentado acima. Um desses nós foi a esposa do Vereador Municipal Delmar Pimentel (PDT), Sheilla de Oliveira Pimentel, devota do Divino e secretária da Associação dos Devotos do Divino (ASSOCIAÇÃO, 2004, p. 14). Sua atuação ficou evidente quando, no mesmo ano em que seu marido encaminhou o ofício ao presidente da Paranatur, também protocolou na Câmara Municipal de Vereadores o Projeto de Lei nº 314/2005 que visava declarar de utilidade pública a Associação dos Devotos do Divino (CÂMARA, 2005). Com aprovação em todas as comissões por onde tramitou, assim como na

plenária, o projeto foi aprovado em 14/12/2005 e sancionado pelo prefeito Pedro Wosgrau Filho (PSDB) em 22/12/2005, tornando-se a Lei Ordinária nº 8.350.¹¹⁸

Em junho de 2017 a Câmara Municipal de Vereadores de Ponta Grossa aprovou a Moção de Aplauso nº 95/2017, de autoria do Vereador Felipe Passos (PSDB) dirigida a Lídia Hoffmann Chaves pelo trabalho de promoção da Festa do Divino (CÂMARA, 2017). Quando questionado sobre o que o motivou a propor essa moção, o vereador não remeteu à devoção porque não se identificou como devoto do Divino e participante das atividades religiosas da Casa, ou seja, o imóvel e as práticas devocionais que ali ocorrem não possuíam esse sentido e significado para ele. No entanto, como católico, teve a oportunidade de nos últimos seis anos conhecer algumas festas vinculadas à Diocese de Ponta Grossa, dentre elas a Festa do Divino. Nesse momento a Festa passou a ter outro significado, pois era uma ação de um movimento religioso reconhecido pela Diocese (PASSOS, 2019).

Como ator político – eleito por um segmento da população – justificou que busca “reconhecer as atividades culturais, históricas e principalmente de fé aqui da região” (PASSOS, 2019). Por esse motivo solicitou a moção, pois vê que esses eventos não se restringem apenas a aspectos religiosos, mas também são “um atrativo turístico de fé, [...] que articulam o comércio, articulam não só a parte cultural, mas mexem com toda a sociedade” (PASSOS, 2019).

A análise dessa moção de aplauso é interessante porque por ela vislumbra-se efetivamente o estabelecimento de contatos e o fluxo de informações entre membros da Casa do Divino, participantes da Diocese de Ponta Grossa e representantes de instâncias públicas municipais. Antes de ser eleito vereador, Felipe Passos participava de atividades da igreja católica local e, numa dessas ações, conheceu a Casa do Divino. Após eleito voltou-se para esse lugar, não como devoto, mas se identificando como vereador católico e, em decorrência disso, solicita a moção de aplauso.

Diante dos elementos apresentados, defende-se que a rede social da Casa do Divino não pode ser compreendida de forma estanque, ou seja, justificar sua existência por ela própria, pois as relações sociais estabelecidas também com membros da rede social da Diocese de Ponta Grossa, assim como com participantes de instâncias públicas municipais estão interligadas já que todas partiram de

¹¹⁸ Disponível em: <http://www.legislador.com.br/LegislatorWEB.ASP?WCI=LeiTexto&ID=9&inEspecieLei=1&nrLei=8350&aaLei=2005&dsVerbete> Acesso em: 11.jan.2019.

ações/relações provenientes da Casa do Divino. Se as relações sociais entre os devotos foram fundamentais para a manutenção e difusão da devoção desde 1882 até a atualidade, as outras relações estabelecidas com não devotos garantem o seu reconhecimento enquanto um movimento religioso vinculado à Diocese de Ponta Grossa e um patrimônio cultural tombado pelo COMPAC.

Dessa forma, defende-se que todas as relações estudadas estão interligadas e que, devido a essa interligação, a devoção ao Divino e o imóvel Casa do Divino conseguiram se manter vivos/preservados até hoje, em condição de continuar com sentido e significado para seus devotos por mais tempo. As variadas relações sociais analisadas neste capítulo apresentam diferenças entre si, complementam-se na ocupação espacial e encontram-se em constante interação/transformação. Todos esses elementos não devem ser considerados isoladamente, “mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2002, p. 63). Nesse caso, a história da devoção na imagem do Divino achada por Nhá Maria em 1882 e tornada pública/acessível a quem dela se tornou devoto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a Casa do Divino, sem se ater somente ao seu reconhecimento como patrimônio cultural de Ponta Grossa pelo órgão municipal competente para tal, mas aprofundar as discussões do que se entende por patrimônio cultural, foi a proposta desta tese. Para isso, o bem cultural é compreendido além da sua materialidade já protegida, ou seja, além do âmbito do patrimônio edificado tombado. A pesquisa (re)conhece a Casa do Divino a partir da vivência da devoção pelos devotos naquele lugar. Um lugar sagrado, significado dessa maneira por seus devotos e com o qual se identificam. Por se sentirem participativos de tudo o que ocorre na Casa do Divino, os devotos a percebem como seu patrimônio, o que, por sua vez, é reconhecido pela sociedade local como patrimônio cultural.

A circularidade da tese – proposta na Introdução – se completa quando é reconhecido o imbricamento da história desse patrimônio cultural com sua vivência e significação na atualidade. Essa interligação encontra-se na história da relação homem/devoto com o bem cultural/Casa do Divino baseada nas práticas devocionais instituídas e especializadas, no estabelecimento da rede social dos devotos e nos contatos promovidos com os não devotos, membros da Diocese de Ponta Grossa e de instâncias públicas municipais. Ou seja, a pesquisa se inicia no tempo presente, com a Casa do Divino possuidora de sentido e significado para seus devotos atuais, com ações especializadas e reconhecida por aqueles que não são devotos como um lugar representativo de Ponta Grossa, merecedor de ser preservado devido à manutenção da devoção ao Divino. No entanto, para entender a sua significação para seus devotos, foi preciso analisar os 136 anos de existência daquele lugar de devoção ao Divino. Por essa perspectiva, apresenta-se a completude do conceito de patrimônio cultural, ou seja, a relação dialética entre o material e o imaterial, entre o passado e o presente.

Para compreender a devoção e a atuação dos devotos por esse viés, foi fundamental reconhecer que o homem/devoto é o grande protagonista da pesquisa. O devoto é o homem religioso que o pensamento cassireriano explica, ou seja, é aquele que, por meio da forma simbólica da religião, significa suas experiências como impulso do espírito (CASSIRER, 1994), articulando-as a um mundo pleno de sentido, pois este foi conformado pelo pensamento religioso. A Casa do Divino é um patrimônio cultural para seus devotos porque a devoção ao Divino dá sentido ao que

eles vivem naquele lugar, mas também significa suas outras experiências, visto que o homem religioso compreende o mundo a partir da religião.

Da mesma forma com que não existiria a Casa do Divino se não fosse a devoção, também não existiria sem os devotos, o que referenda a questão simbólica da significação imputada pelo homem/devoto. A materialidade do imóvel é importante, mas, sem a devoção (imaterialidade) e a atuação dos devotos, seria apenas uma residência da metade do século XIX. A devoção é importante, mas sem os devotos e a especificidade do lugar seria semelhante a tantos outros espaços do mundo católico em que devotos do Divino vivenciam sua fé. No entanto, quando o homem/devoto significa o lugar Casa do Divino, a partir da conformação do pensamento religioso, interliga todos os elementos, constituindo não somente uma experiência religiosa individual, mas, muito mais que isso, constitui a contínua construção de uma memória simbólica da devoção vivenciada coletivamente. Uma memória que é compartilhada e legada como herança cultural, enfim, como patrimônio cultural.

Apesar do tombamento da Casa do Divino pelo COMPAC em 2004 e da manutenção/modificação/transmissão da devoção até a atualidade por meio das práticas devocionais e da rede social dos devotos, ou seja, por mais que hoje não se questione a materialidade do bem reconhecida oficialmente e que as práticas devocionais continuem vivenciadas cotidianamente pelos devotos, o patrimônio cultural Casa do Divino pode ser problematizado quanto a sua origem. Nhá Maria efetivamente encontrou a imagem do Divino em outubro de 1882 “sobre uma bica d’água na Fazenda Carambeyi” (figura 2 – Capítulo 2, p. 71) e foi curada de seus problemas de memória, retornando para casa após certo tempo perdida? Ou esse fato foi criado como narrativa de fundação, em julho de 1909, quando o bilhete destacado foi escrito?

Analisando o início das atividades religiosas da Casa do Divino, D. Sérgio Arthur Braschi também pondera o ocorrido quando afirma que a imagem “**teria sido** encontrada pela Nhá Maria, naquele momento da sua amnésia” (BRASCHI, 2018, grifo nosso), ou seja, ele não declara que a imagem foi encontrada, mas sim considera que tenha sido. No entanto, ao mesmo tempo em que o bispo reflete sobre a possibilidade da Nhá Maria ter ou não ‘encontrado’ a imagem do Divino, reconhece o ícone como sendo “o centro da devoção” (BRASCHI, 2018).

Nesse caso, a análise de Cassirer, que assegura que “o mito é religião em potencial” (CASSIRER, 1994, p. 146), explica tanto o fato do achado da imagem do Divino por Nhá Maria ser ponderada como uma narrativa de fundação, quanto o seu reconhecimento por parte do bispo diocesano, pois o relevante é que o fato tendo ocorrido ou tendo sido criado (mito) possibilitou a valorização e divulgação da devoção ao Divino Espírito Santo (religião). O destaque não se prende ao ocorrido em outubro de 1882, mas na compreensão de que a devoção “não é intelectual, ela não é, ela não vem de estudo, da fé, da catequese ou de livros, mas ela vem como transmitida, como algo que é uma riqueza que é passada de pai para filho e assim ela vai se desenvolvendo” (BRASCHI, 2018). Portanto, o fundamental é o processo, é a vivência cotidiana da devoção pelos devotos, é a sua instituição como patrimônio cultural vivo.

Entretanto, se o processo de instituição da devoção, isto é, a trajetória de fé vivenciada pelos devotos nesses últimos 136 anos – desde que a imagem do Divino se tornou pública na residência da Nhá Maria – é o que assegura o reconhecimento da Casa do Divino como patrimônio cultural, o que garante que ela continuará a ser um bem cultural vivo no futuro? Como apresentado no decorrer da pesquisa, desde 1882 sempre existiu alguém responsável pelas atividades religiosas vinculadas àquele lugar de devoção. Alguém que abriu a porta da residência para que os devotos entrassem. Alguém católico, mas não membro da hierarquia eclesiástica da igreja católica. Alguém que herdou a responsabilidade baseando-se em laço familiar, mas não necessariamente laço de sangue. Sendo assim, como ficarão as atividades religiosas da Casa do Divino quando Lídia Hoffmann Chaves não tiver mais condições de manter essa responsabilidade? Quem será a “estrela guia”, como o devoto Alvino Chiocki Soares (2017) chamou? Qual é o futuro do patrimônio cultural Casa do Divino?

Por mais que Ponta Grossa e o Paraná não possuam legislações específicas sobre patrimônio imaterial, é interessante problematizar o futuro da Casa do Divino a partir do que trata a legislação federal e os instrumentos metodológicos que subsidiam sua aplicação. De acordo com o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC (INSTITUTO, 2000), toda proposta de inventariar bens culturais deve ter em mente que a atividade abarcará “além de objetos fisicamente discerníveis, realidades como os valores e as significações enraizados nas práticas sociais, que ademais de intangíveis ou imateriais muitas vezes não chegam a ser

explicitados [...] [pelos] atores sociais” (INSTITUTO, 2000, p. 29). Portanto, ao se trabalhar com patrimônio imateriais, o inventário deve sempre identificar “a contrapartida material da qual são indissociáveis” (INSTITUTO, 2000, p. 29), para então iniciar a pesquisa.

Em seu depoimento, Maria Angela Pilatti – que na época do tombamento era diretora do Departamento de Patrimônio Cultural, da Fundação Municipal de Cultura – disse acreditar que mantendo a materialidade do imóvel será garantida a longevidade futura do patrimônio cultural Casa do Divino, pois “enquanto existir a lei, existir pessoas conscientes, responsáveis que protejam e que tenham interesse em proteger o patrimônio cultural, ela [Casa do Divino] [...] vai durar para sempre” (PILATTI, 2017). Sua percepção leva em consideração que a materialidade só é patrimônio quando o bem cultural passou por algum processo de reconhecimento oficial, ao mesmo tempo em que não questiona o que é necessário para que a devoção se mantenha viva naquele imóvel já protegido.

Nesse caso, a não existência de legislação local para registrar patrimônios imateriais configura o risco da perda de diferentes memórias, entre elas a dos devotos do Divino existente na Casa, pois não foram inventariadas oficialmente. No Livro do Tombo Definitivo da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa, consta que a Casa do Divino é um “local de devoção de fé popular da comunidade, que faz parte da religiosidade e do imaginário ponta-grossense” (CONSELHO, 2004, p. 48) e que possui “característica muito particular de patrimônio cultural intangível” (CONSELHO, 2004, p. 48). No entanto, o único ponto no registro do seu tombamento que atrela a preservação da materialidade com a da imaterialidade do bem cultural aparece nas Restrições ao bem tombado. Nesse tópico consta que “deverá ser preservado o culto ao Divino e o acervo intrínsecos ao tombamento” (CONSELHO, 2004, p. 48), mas não menciona como fazer essa preservação.

Já o bispo diocesano quando questionado sobre o futuro da Casa do Divino, analisou o momento de forma mais abrangente. Partiu do entendimento que ela ‘deve’ continuar existindo, ou seja, que é interessante para a Diocese de Ponta Grossa que a Casa permaneça atuante diante da existência de uma comunidade de devotos do Divino, mas para isso ponderou alguns aspectos. O primeiro deles foi considerar a presença na família Chaves de alguém que dê continuidade nas atividades religiosas atualmente desenvolvidas por Lídia Hoffmann Chaves. Como o imóvel é particular, e as ações realizadas envolvem leigos, a vinculação da

responsabilidade com alguém da família é fundamental, inclusive o bispo alertou que “pode vir uma geração na família que não quer saber mais daquilo” (BRASCHI, 2018). Ao apresentar essa preocupação, o religioso demonstra uma atenção diferenciada, ou seja, significa que já parou para pensar sobre o assunto e cogitar encaminhamentos futuros, pois, segundo ele, manifestações do catolicismo popular como as da Casa do Divino tendem a desaparecer, quando não são amparadas por alguma instância da igreja católica. No caso de não existir um representante da família Chaves para assumir como herdeiro a responsabilidade pelas atividades religiosas, a alternativa apresentada pelo bispo é que

[...] a Paróquia [de Sant’Ana] deve sempre manter como uma riqueza sua esta manifestação que está dentro do território da paróquia, [...], deve manter sempre um interesse, fomentar, fazer crescer essa devoção e a ligação com a Casa do Divino, que é algo histórico, uma riqueza da nossa cidade, da nossa região que precisa ser cultivada, conhecida. [...]. Para que a Casa do Divino continue a existir e prestando seu serviço de polo da devoção ao Divino Espírito Santo (BRASCHI, 2018).

Por mais que D. Sérgio não tenha apresentado nenhuma solução prática para o futuro das atividades da Casa do Divino – mesmo dizendo que a Paróquia de Sant’Ana deve ‘manter sempre um interesse’ –, demonstrou preocupação com a manutenção da devoção. Em sua fala não mencionou nada sobre a materialidade do imóvel, talvez porque este já esteja tombado pelo município. Sua atenção, no entanto, voltou-se para a religião, ou seja, para os aspectos simbólicos da devoção.

E os devotos entrevistados, o que eles pensam sobre o futuro da Casa do Divino e de suas atividades? O que o homem religioso que significa suas experiências vivenciadas por meio da forma simbólica da religião avalia sobre o futuro da devoção ao Divino? Das treze entrevistas gravadas no decorrer da pesquisa, dez pessoas se intitularam devotos. No entanto, apesar do reconhecimento individual da devoção em uma prática essencialmente coletiva, o que se observou foram entendimentos particulares, referendando o quão individual é o processo de simbolização do mundo vivenciado.

O primeiro aspecto que se sobressaiu foi a questão espacial. Apenas um devoto se preocupou exclusivamente com a manutenção da devoção, sem vinculá-la com a Casa do Divino, ou seja, com o lugar/imóvel inicial de devoção. “Eu penso no espaço, abrigar o povo, porque lá é muito pequeno, se tivesse como fazer uma mudança, ter um local mais amplo para acolher, principalmente nesses momentos

que é reunido todos os grupos, seria bom ter um local mais amplo” (PADILHA, 2018). Sua preocupação com a devoção em detrimento da vinculação desta com o lugar Casa do Divino se explica quando se analisa a história da relação de Mário Luis Padilha com a devoção ao Divino. Ele conheceu essa forma de devoção não na Casa do Divino, mas participando das novenas realizadas na vila em que mora, no Parque Tarobá. Por mais que reconheça que a “Casa do Divino só tem uma, que é a casa central lá” (PADILHA, 2018), ele não a percebe como fundamental para a manutenção da devoção, provavelmente porque não ocorreu o processo de identificação e significação daquele lugar juntamente com a conformação de mundo por meio da religião/devoção ao Divino, como a que ocorreu com todos os outros devotos entrevistados.

Por outro lado, todos os demais devotos entrevistados vincularam a manutenção da devoção à preservação do imóvel (lugar). Alguns justificaram pela solidez e vida longa da construção, e pelas suas falas é perceptível a compreensão em separado da importância da devoção e do valor do imóvel. Apesar desse entendimento outros devotos apresentaram a relação devoção/imóvel como algo imbricado de tal maneira, que os dois âmbitos do patrimônio cultural são percebidos como co-constituintes.

A Casa do Divino tem que ser preservada porque ela foi muito bem-feita, aquela estrutura, aquela fachada que ela tem, não tem nada igual ali. [...]. Portanto, não só pela lei ou porque o povo queria, mas a Lídia mesmo e o Edu preservaram ali, que é o símbolo. [...]. Porque foi para dentro daquela casa que veio aquela ação tão grande do Espírito Santo (GALVÃO, 2017).

Outros devotos entrevistados apontaram a significação do lugar/imóvel a partir da conformação de mundo pela forma simbólica da religião, ou seja, o futuro da devoção não se atrela à preservação da Casa somente porque ela é antiga e ‘bem-feita’, mas porque a devoção a significa como um lugar diferente dos demais.

A devoção é muito forte, eu acho que tudo que é de Deus não passa. [...]. Na transformação da nossa sociedade em Ponta Grossa, se nós olharmos a cento e poucos anos atrás, o que que nós temos vivo até hoje? [...]. A gente vê que tudo se acabou, tudo passou e a gente vê assim que a Casa do Divino nunca passou, ela sofreu as transformações do tempo e nunca mudou a essência, nem a devoção, nem o patrimônio dela (CHAVES, 2018).

‘As transformações do tempo’ também foram apontadas por outros entrevistados como comprovação de que a Casa do Divino existirá por muitos anos, ou seja, lembraram que o imóvel quase foi abaixo em diversos momentos de sua história, mas que, em todos os períodos de crise alguma intervenção ocorreu. “Se já ficou como ficou quando eu conheci e foi se renovando, se levantando de hoje até o bispo aceitar, [...], então não vai acabar” (ANTURIO, 2017).

No entanto, a preocupação de quem assumirá a responsabilidade futura pelas atividades religiosas da Casa é comum a todos os devotos entrevistados. Alguns trataram esse aspecto de forma simples, como uma questão administrativa, mas muito significativa quando analisada pela conformação de mundo pela forma simbólica da religião/devoção. Ou seja, mencionaram que um filho ou neto da Lídia Hoffmann Chaves e até mesmo outra pessoa que não pertence à família Chaves assumirá as atividades, sem questionar se existe ou não essa pessoa. “O Divino Espírito Santo ele está conduzindo tudo, então vai sim, ele está usando a D. Lídia, as filhas e outras pessoas que participam mais lá na Casa do que a gente, ele que está guiando tudo. Então Deus, como é um culto de louvor a ele, ele quer que continue e ele que manda” (ROSSETTO, 2017).

De variadas maneiras os demais entrevistados explicaram a ligação existente entre a devoção, a Casa do Divino e o seu futuro, mas nenhuma delas apresentou tão claramente o sistema simbólico pelo qual o homem religioso compreende a realidade física como a seguinte: “Deus não vai permitir que [a devoção] saia dali” (MOREIRA, 2018). Por meio dessa frase a devota apresentou a conformação de mundo pela qual o homem religioso explica suas experiências vivenciadas.

Existe uma diferença inequívoca entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento. À primeira vista, este atraso pode parecer uma vantagem muito discutível. [...]. Entretanto, não existe remédio contra essa inversão da ordem natural. O homem não pode fugir à própria consecução. Não pode deixar de adotar as condições da própria vida. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. [...]. Envolveu-se por tal maneira em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial (CASSIRER, 1994, pp. 49-50).

Para a devota, o seu entendimento do que pode vir a ocorrer com o futuro da devoção e da Casa do Divino encontra-se num nível acima das decisões humanas, pois é de competência do plano religioso. Essa percepção é compartilhada com muitos entrevistados, até mesmo aqueles não devotos, como o bispo diocesano e o vereador municipal que solicitou a moção de aplauso. No entanto, Maria Angela Pilatti (2017), quando entrevistada, em nenhum momento associou a preservação da Casa do Divino a Deus, pois sua conformação de mundo não perpassa pela ótica do homem religioso, mas sim pelo reconhecimento do homem público e de suas leis.

*

*

*

*

Por fim, o que eu, como historiadora que conhece a Casa do Divino há dezesseis anos e como pesquisadora que nos últimos quatro anos conviveu com o cotidiano da devoção, vislumbro para o futuro do patrimônio cultural Casa do Divino?

Definir que a devoção continuará sendo praticada naquele lugar da forma como tem sido feita nos últimos 136 anos e que haverá alguém como responsável à frente das atividades religiosas, como sempre ocorreu, é muito difícil. Primeiro porque não me reconheço como devota do Divino, com devoção suficiente a ponto de afirmar que não preciso me preocupar com o futuro porque isso é competência de Deus; ou seja, não me enquadro na categoria de mulher religiosa que compreende o mundo a sua volta a partir da forma simbólica da religião. Segundo, porque só compreendo o patrimônio cultural Casa do Divino pelo imbricamento da devoção vivenciada – e não reconhecida oficialmente – naquela materialidade, isto é, no imóvel já protegido como bem tombado.

Diante disso, trago a discussão sobre a necessidade de salvaguarda de patrimônios imateriais como “política pública em construção” (MINISTÉRIO, 2006, p. 9), reconhecendo que esta política deve se basear “em processo que inclua e considere a dinâmica de atribuição de valor e significado [...] [para] os que produzem ou mantêm bens culturais” (MINISTÉRIO, 2006, p. 9) e não apenas para representantes de instâncias públicas ou especialistas da área. Por essa perspectiva, a pesquisa desenvolvida na tese representa um dos estágios do trabalho, ou seja, teve a função de mapear, observar e elaborar documentos sobre o elemento signifiante da Casa do Divino como patrimônio cultural: a devoção ao Divino. Contribuiu também para o entendimento da sempre existência de

imaterialidade em qualquer patrimônio cultural, discussão muito necessária na sociedade, na academia e nos órgãos públicos responsáveis pela preservação de patrimônios culturais.

Minha atuação como especialista da área se encerra com a defesa desta tese? Provavelmente não. Um dos meus prováveis caminhos futuros é agora trabalhar para que a população de Ponta Grossa tenha também uma legislação de reconhecimento, salvaguarda e proteção de seu patrimônio cultural imaterial.

FONTES

1. Entrevistas semiestruturadas

ANTURIO, Maria Joraci de. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Sonia Maria Martins, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

BRASCHI, Sérgio Arthur. **Entrevista** [jul. 2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: Mitra da Diocese de Ponta Grossa, 2018. 1 gravador de áudio digital USB.

CHAVES, Lúdia Hoffmann. **Entrevista** [dez. 2017, jan.2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Lúdia Hoffmann Chaves, 2017-2018, 2 gravador de áudio digital USB.

CHAVES FILHO, Antônio Edu. **Entrevista** [jul. 2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: Residência de Antônio Edu Chaves Filho, 2018. 1 gravador de áudio digital USB.

GALVÃO, Joraci Caetano Santos. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: Residência de Joraci Caetano Santos Galvão, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

KUBISKE, Marta. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Marta Kubiske, 2018. 1 gravador de áudio digital USB.

MOREIRA, Carmem Mendes. **Entrevista** [out. 2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Marta Kubiske, 2018. 1 gravador de áudio digital USB.

PADILHA, Mário Luis. **Entrevista** [nov. 2018]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Mário Luis Padilha, 2018. 1 gravador de áudio digital USB.

PASSOS, Felipe Ramon dos. **Entrevista** [jan. 2019]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Elizabeth Johansen, 2019. 1 gravador de áudio digital USB.

PILATTI, Maria Angela. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: Casa da Memória Paraná, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

ROSSETTO, Luis Carlos. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Luis Carlos Rossetto, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

SILVA, Ivonete Bastos da. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: residência de Ivonete Bastos da Silva, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

SOARES, Alvino Chiocki. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Elizabeth Johansen. Ponta Grossa: Residência de Alvino Chiocki Soares, 2017. 1 gravador de áudio digital USB.

2. Fontes Manuscritas

CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Livro de Atas do ano de 1855 a 1862 da Câmara Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Livro de Atas do ano de 1863 a 1870 da Câmara Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Livro de Atas do ano de 1870 a 1889 da Câmara Municipal de Ponta Grossa. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Projeto de Lei nº 314/2005. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

CÂMARA Municipal de Ponta Grossa. Moção nº 095/2017. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

CONSELHO Municipal de Patrimônio Cultural. Processo nº 02/2004, Tombamento do imóvel Casa do Divino. Inscrição nº 41 no Livro do Tombo Definitivo. Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2004. Acervo: Fundação Municipal de Cultura.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. Imposto Predial 1902 a 1908. Acervo: Casa da Memória Paraná.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. DEPARTAMENTO de Urbanismo. Requerimentos de concessão de terras em geral. Acervo: Casa da Memória Paraná.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. SECRETARIA Municipal de Obras e Serviços Públicos. DEPARTAMENTO de Serviço Funerário e Cemitérios. Sepultamentos no Cemitério São José. Acervo: Departamento de Serviço Funerário e Cemitérios.

3. Fontes Impressas

1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Certidão de óbito de Maria Julia Xavier. Acervo: 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Certidão de casamento de Luiz Joaquim Ribeiro e Zeferina Ferreira. Acervo: 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Certidão de óbito de Luiz Joaquim Ribeiro. Acervo: 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Certidão de nascimento de Iracema Ribeiro. Acervo: 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais.

2º Serviço de Registro de Imóveis. Certidão de registro do imóvel da Rua Santos Dumont, número 524. Acervo: 2º Serviço de Registro de Imóveis.

ASSOCIAÇÃO dos Devotos do Divino. Estatuto. Ponta Grossa, 10 de agosto de 2004. Acervo: Casa do Divino.

CASA do Divino. **Cantos e orações**. S.l., s. ed., s. d., 36 p.

EMPRESA Almanack Laemmert. **Almanack Laemmert**: guia geral do Brasil. Rio de Janeiro: Empresa Almanack Laemmert Limitada, 1935. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=114154&url=http://memoria.bn.br/docreader#> Acesso em: 09.set.2018.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. COMISSÃO Municipal de Defesa Civil. Notificação de interdição. Ponta Grossa, 27 de julho de 2004. Acervo: Câmara Municipal de Ponta Grossa.

PROJETO Fotógrafos Pioneiros do Paraná, organizado pela Casa da Memória de Curitiba, Fundação Cultural de Curitiba e MEC-FUNARTE (Escritório Regional de Curitiba). Acervo: Casa da Memória de Curitiba.

4. Jornais

DIÁRIO DOS CAMPOS. Redação. **Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos**. Ponta Grossa, Diário dos Campos, p. 6-A, 28 jan. 1979. Acervo: Casa da Memória Paraná.

DIÁRIO DOS CAMPOS. Redação. **Cenáculo abre festividades do jubileu de 80 anos da diocese**. Ponta Grossa, Diário dos Campos, p. 6-A, 15-16 mai. 2005. Acervo: Casa da Memória Paraná.

JORNAL DA MANHÃ. Variedades. **‘Casa do Divino’ aguarda recursos do estado**: único projeto local aprovado pela lei 13.133 de incentivo à cultura necessita de restauração urgente. Ponta Grossa, Jornal da Manhã, p. B-4, 13 abr. 2003. Acervo: Casa da Memória Paraná.

MEZZON, Graciela. Município resgata festa do Divino. **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, p. 6-A, 3 jun. 2003. Acervo: Casa da Memória Paraná.

MEZZON, Graciela. Fiéis participam da festa do Divino Espírito Santo. **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, p. 8-A, 30-31 mai. 2004. Acervo: Casa da Memória Paraná.

MEZZON, Graciela. Defesa civil interdita Casa do Divino: atendimento ao público foi desativado. Laudo técnico aponta que telhado pode cair a qualquer momento. **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, p. 7-A, 29 jul. 2004. Acervo: Casa da Memória Paraná.

SILVA, Maria Gisele. Orações preparam fiéis para a Festa do Divino. **Diário dos Campos**, Ponta Grossa, p. 9-A, 10 mai. 2005. Acervo: Diário dos Campos.

SILVA, Maria Gisele. Casa do Divino vive indefinição: tradição secular corre risco de acabar diante da indefinição sobre imóvel que precisa ser restaurado. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, p. 8-A, 2 jun. 2006. Acervo: Casa da Memória Paraná.

SILVA, Marcos. Festa do Divino espera reunir 3 mil pessoas hoje. **Diário dos Campos**. Ponta Grossa, p. 2-A, 27-28 mai. 2007. Acervo: Casa da Memória Paraná.

5. Leis

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Congresso Nacional, Câmara dos Deputados, 2018, 168 p. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988.html/Constituiode1988.pdf Acesso em: 18.set.2018.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf Acesso em: 21.jul.2017.

BRASIL. Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm Acesso em: 26.out.2016.

ESTADO do Paraná. Lei Estadual nº 38, de 31 de outubro de 1935. Fica instituído o Conselho Superior de Defesa do Patrimônio Cultural do Paraná. Disponível em: http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Decretos/LEI38.pdf Acesso em: 22.jul.2017.

ESTADO do Paraná. Lei Estadual nº 112, de 15 de outubro de 1948. Cria na Secretaria de Educação e Cultura a Divisão do Patrimônio Histórico Artístico e Cultural do Paraná. Disponível em: http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Decretos/LEI112.pdf Acesso em: 22.jul.2017.

ESTADO do Paraná. Lei Estadual nº 1211, de 16 de setembro de 1953. Dispõe sobre o patrimônio histórico, artístico e natural do Estado do Paraná. Disponível em: http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/arquivos/File/Leis_e_Decretos/LEI1211.pdf Acesso em: 22.jul.2017.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. Lei nº 6183, de 23 de junho de 1999. Dispõe sobre a preservação do patrimônio natural e cultural do município de Ponta Grossa, cria o Conselho Municipal de Patrimônio Cultural, institui o Fundo Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural de Ponta Grossa e dá outras providências. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/1999/6>

18/6183/lei-ordinaria-n-6183-1999 Acesso em: 22.jul.2017.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. Lei nº 6788, de 21 de setembro de 2001. Dispõe sobre a inclusão do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Ponta Grossa – IPLAN, nos conselhos municipais que menciona. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/2001/678/6788/lei-ordinaria-n-6788-2001-dispoe-sobre-a-inclusao-do-instituto-de-pesquisa-e-planejamento-urbano-de-ponta-grossa-iplan-nos-conselhos-municipais-que-menciona> Acesso em: 22.jul.2017.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. Lei nº 7669, de 06 de julho de 2004. Altera dispositivos da Lei nº 6183. Disponível em: <https://camara-municipal-da-ponta-grossa.jusbrasil.com.br/legislacao/409239/lei-7669-04> Acesso em: 22.jul.2017.

PREFEITURA Municipal de Ponta Grossa. Lei nº 8431, de 29 de dezembro de 2005. Dispõe sobre os instrumentos de proteção ao patrimônio cultural do município de Ponta Grossa. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/pr/p/ponta-grossa/lei-ordinaria/2005/843/8431/lei-ordinaria-n-8431-2005-dispoe-sobre-os-instrumentos-de-protecao-ao-patrimonio-cultural-do-municipio-de-ponta-grossa> Acesso em: 22.jul.2017.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830 -1900)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, 406 p.

ABREU, Regina . Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 263-285.

ABREU, Regina ; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, 320 p.

AGUIAR, Regina Clara de. Ayahuasca: etnografia de um ritual sagrado. In: BARRIO, Angel B. Espina; CORRÊA, Luiz Nilton; VIEIRA, Telmo Pedro. **Educação, ecoturismo e cultura em Ibero-América**. Florianópolis: IHGSC, 2016, 385 p. Disponível em : <http://campus.usal.es/~iiacyl/MAI/images/publicaciones/LibroNilton.pdf> Acesso em: 25.jul.2017 .

ANDRADE, Anna Maria. TATOO, Nilton. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013, 380 p. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/pdf-publicacao-final_inventario Acesso em: 15.mar.2018.

ARAÚJO, José Carlos S. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986 .

ARRUDA, Rogério Pereira de. A expansão da fotografia em Minas Gerais: um estudo por meio da imprensa, 1845 -1889. **Varia História**. Belo Horizonte: UFMG, vol. 30, n. 52, jan.abr. 2014, p. 231 -256. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v30n52/11.pdf> Acesso em: 27.mar.2018.

AUDI, Robert. **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil (1920 -1930) I e II. **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 4, n. 10, 1977, p. 61 -89; v. 4, n. 11, 1977, p. 73 -101.

AZZI, Riolando ; BEOZZO, José Oscar (orgs.). **Os religiosos no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1986 .

BARRIO, Angel Baldomero Espina. **Manual de Antropologia Cultural**. Recife: Ed. Massangana, 2005, 382 p.

BORGES, Maria Eliza Linhares. **História e Fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, 136 p.

BRASIL. SENADO Federal. Patrimônio imaterial: disposições constitucionais , normas correlatas , bens imateriais registrados. Brasília: Senado Federal,

Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012, 85 p. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496320/000934175.pdf> Acesso em: 13.fev.2018.

BURKE, Peter. **Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico.** Barcelona: Critica, 2005. 285 p.

CANANI, Aline S. K. B. Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre: UFRGS, ano 11, n. 23, jan.jun 2005, p. 163-175. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a09v1123.pdf> Acesso em: 08.fev.2017.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2016, 219 p.

CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso *versus* análise de conteúdo. **Texto e Contexto Enfermagem.** Florianópolis: UFSC, 2006, v. 15, n. 4, out/dez, p. 679-684. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tce/v15n4/v15n4a17> Acesso em: 29.jan.2017.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MAUAD, Ana Maria. História e Imagem: Os exemplos da fotografia e do cinema. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 568-590.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo.** São Paulo: FFLCH, 2007, 85 p.

CARVALHO, Vânia Carneiro de; LIMA, Solange Ferraz; CARVALHO, Maria Cristina Rabelo de; RODRIGUES, Tânia Francisco. Fotografia e história: ensaio bibliográfico. **Anais do Museu Paulista: história e cultura material.** São Paulo: USP, v. 2, n. 1, 1994, p. 253-300. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5302> Acesso em: 22.fev.2018.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Folclore do Brasil: pesquisas e notas.** Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura S.A., 1967, 252 p.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 9.ed. São Paulo: Global, 2000, 756 p.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito.** 3 ed. Tradução J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva S. A., 1992, 128 p.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana.** Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, 400 p.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: primeira parte: linguagem.** Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 432 p.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: terceira parte: fenomenologia do conhecimento. Tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011, 828 p.

CASTELLS, Eduardo J. F. Patrimônio em questão: o tangível e o intangível no patrimônio de uma idade histórica. In: CASTELLS, Alicia N. G de; NARDI, Letícia (orgs.). **Patrimônio cultural e cidade contemporânea**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, p. 253-274.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. vol. II. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999, 344 p.

CAVIGNAC, Julie; CIACCHI, Andrea. Ouvir a cultura: antropólogos, memórias, narrativas. In: ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 319-342.

CHAVES, Lidia Hoffmann. **Perfil da demanda da Casa do Divino**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso). Sociedade Educativa Cultural Amélia. Ponta Grossa, 2008, 61 p.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

CLAVAL, Paul. **Espaço e poder**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, 248 p.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. 2 ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001, 453 p.

CORRÊA, Luiz Nilton. **Festa do Divino Espírito Santo**: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo. Tese (Doutorado em Antropologia de Ibero-América). Universidade de Salamanca. Salamanca, 2012, 272 p. Disponível em: <http://www.youscribe.com/BookReader/Index/1792731?documentId=1770910>
Acesso em: 23.ago.2015.

CORRÊA, Luiz Nilton. **Festa do Divino Espírito Santo**: um estudo sobre as festas do Espírito Santo em Portugal. Anais eletrônicos do XVI Congresso Brasileiro de Folclore. Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em: <http://www.labpac.faed.udesc.br/palestra%20prof%20luiz%20nilton%20correa.pdf> Acesso em: 15.jul.2017.

CORRÊA, Luiz Nilton. Festa do Divino: “globalização” de expressões culturais via migração. In: BARRIO, Angel B. Espina; CORRÊA, Luiz Nilton; VIEIRA, Telmo Pedro. **Educação, ecoturismo e cultura em Ibero-América**. Florianópolis: IHGSC, 2016, 385 p. Disponível em: <http://campus.usal.es/~iiacyl/MAI/images/publicaciones/LibroNilton.pdf> Acesso em: 25.jul.2017.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar da Costa (orgs.). **Geografia**: conceitos e temas. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-47.

CORRÊA, Roberto Lobato. Redes geográficas: reflexões sobre um tema persistente.

Revista Cidades: grupo de estudos urbanos. UNESP, vol. 9, n. 16, jul.dez. 2012, p. 199-218. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/article/view/2378/2122> Acesso em: 26.jan.2018.

COSTA, Maria Antonieta Moreira da. **Espírito Santo:** o culto e festa em espaços lusófonos – uma lição de história. Disponível em: http://www.portaldodivino.com/Textos_2008/texto1.htm Acesso em: 13.jul.2017.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999, 260 p.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEMCZUK, Paula G. **Ferrovia e turismo:** reflexões sobre o patrimônio cultural ferroviário em Irati (PR). Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2011. Disponível em: http://bicentede.uepg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=643 Acesso em: 28.jun.2015.

DIAS, Leila Christina. Redes: emergência e organização. In: CASTRO, Iná Elias de; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar da Costa (orgs.). **Geografia:** conceitos e temas. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 141-162.

DICIONÁRIO da construção. Disponível em http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Gloss%E1rios/glossario_da_construcao.pdf Acesso em 10.fev.2018.

DICIONÁRIO Histórico-Biográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2010. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/revolucao-de-1930-3> Acesso em: 30.set.2018.

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

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A cidade: sede de sentidos. In: ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural:** diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 343-361.

ENCICLOPÉDIA Itaú cultural de arte e cultura brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/> Acesso em: 15.set.2017.

ETZEL, Eduardo. **Divino:** simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995, 184 p.

FAUCI, Anthony S.; KASPER, Dennis L.; HAUSER, Stephen L.; LONGO, Dan L.; JAMESON, J. Larry. (Ed.). **Medicina interna de Harrison.** 19 ed. Porto Alegre: Amgh Editora, 2017, 3048 p.

FAZITO, Dimitri; SOARES, Weber. Capital social, análise de redes e os mecanismos intermediários do sistema migratório Brasil/EUA. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI,

Maristela (orgs.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. 2 ed. Florianópolis: Insular, 2013, p. 219-241.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**. Salvador, vol. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5283/4092> Acesso em: 01.jul.2016.

FERNANDES, Vladimir. Cassirer: a filosofia das formas simbólicas. In: MACHADO, Nílson José; CUNHA, Marisa Ortegoza da. (orgs.). **Linguagem, conhecimento e ação**: seminários de epistemologia e didática. 1ed. São Paulo: Escrituras Editora, 2003, v. 23, p. 109-126.

FERNANDES, Vladimir. Mito e religião na filosofia de Cassirer e a moral religiosa. **Notandum**. São Paulo: CEMOROC/USP, ano VII, n. 11, 2004. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand11/vladimir.htm> Acesso em: 03.out.2017.

FERNANDES, Vladimir. Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, 173 p. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-21062007-103820/pt-br.php> Acesso em: 03.ou7.2017.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 5 ed. Curitiba: Editora Positivo, 2014, 2272 p.

FERREIRA, Manoel Cyrillo. **Miscelâneas da história de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: s.ed., 1936, 67 p.

FONSECA, Maria Cecília L. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009.

FREIRE, Beatriz Muniz. O inventário e o registro do patrimônio imaterial: novos instrumentos de preservação. **Cadernos do LEPAARQ**: textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. Pelotas: Editora da UFPEL, v. II, n. 3, jan-jul 2005, p. 11-20. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/download/1047/938> Acesso em: 12.fev.2018.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 76 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, 323 p.

GIESBRECHT, Ralph Mennucci. **Estações ferroviárias do Brasil**. Disponível em: <http://www.estacoesferroviarias.com.br/pr-tronco/riodobugre.htm> Acesso em: 30.mar.2018.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. **Ra'e Ga**: o espaço geográfico em análise. Curitiba: UFPR, v. 5, 2001, p. 67-78. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/18316/11880> Acesso em: 30.jan.2016.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, Salete.; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: BARTHE-DELOIZY, F., SERPA, A. (orgs.). **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, p. 47-66. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8pk8p/pdf/barthe-9788523212384-04.pdf> Acesso em: 01.jul.2016.

GIOVANAZ, Marlise. Pedras e emoções: os percursos do patrimônio. **Em Questão**. Porto Alegre: UFRGS, v. 13, n.2, p. 235-242, jul-dez 2007. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/2982/2019> Acesso em: 11.fev.2018.

GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar; PINTO, Elisabete Alves. **Ponta Grossa**: um século de vida (1823-1923). Ponta Grossa: Kugler Artes Gráficas Ltda., 1983, 132 p.

GUPTA, Akhil. FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. pp. 30-49. In: ARANTES. Antônio A., (org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000, 304 p.

HADDAD NETO, Michel João; FERREIRA, Zenaide da Silva. **Aspectos jurídicos do patrimônio cultural**: caso de Ponta Grossa. Monografia (Especialização em Educação Patrimonial). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2000.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, Iná Elias de; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar da Costa (orgs.). **Geografia**: conceitos e temas. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 165-205.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990, 189 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, 102 p.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, 410 p.

HOLZER, Werther. Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, 223 p. Disponível em: <https://geografiahumanista.files.wordpress.com/2009/12/tese-werther.pdf> Acesso em: 09.out.2017.

ICOMOS. Declaração de Québec. Disponível em: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf Acesso em: 25.fev.2018.

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, 156 p. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf Acesso em: 05.out.2016.

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois:** a trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil – 1936/2006. Brasília: Brasília Artes Gráficas, 2006, 37 p. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv_OsSambasAsRodasBumbas_1edicao_m.pdf Acesso em: 21.jun.2018.

KASTRUP, Virgínia. A rede: uma figura empírica da ontologia do presente. In: PARENTE, André (org.). **Tramas da rede:** novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2013. p. 80-90.

KERSTEN, Márcia. **Os rituais do tombamento e a escrita da história.** Curitiba: UFPR, 2000, 300 p.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História.** 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

KOSSOY, Boris. **Dicionário histórico-fotográfico brasileiro:** fotógrafos e ofício da fotografia no Brasil (1833-1910). São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002, 408 p.

MACHINSKI, Fernanda. “Memórias” e patrimônio arquitetônico em Ponta Grossa-PR: subsídios para sua salvaguarda. In: SAHR, Cicilian Luiza Löwen (org.). **A paisagem como patrimônio cultural:** Campos Gerais e matas com araucária no Paraná. Ponta Grossa: UEPG, 2010. cap. 4. p. 115-167.

MARQUES, Eduardo Cesar. Redes sociais e instituições na construção do estado e da sua permeabilidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** ANPOCS, vol. 14, n. 41, out. 1999, p. 45-67. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/v14n41/1751.pdf> Acesso em: 03.jun.2018.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES. Antônio A., (org.). **O espaço da diferença.** Campinas: Papirus, 2000, p. 176-185.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço:** uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, 312 p.

MAUAD, Ana Maria. Usos do passado e fragmentação da memória: história em imagens digitais. In: PINHEIRO, Áurea da Paz. PELEGRINI, Sandra C. A. (orgs.). **Tempo, memória e patrimônio cultural.** Teresina: EDUFPI, 2010, p. 271-288.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: DESAFIOS, ESTRATÉGIAS E EXPERIÊNCIAS PARA UMA NOVA GESTÃO, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural.** Brasília: IPHAN, 2009. v. 1. p. 25-40.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa. **Revista Pesquisa Qualitativa**. São Paulo: SE&PQ, v. 5, n. 7, abr. 2017, p. 01-12. Disponível em: <http://rpq.revista.sepq.org.br/index.php/rpq/article/view/82> Acesso em: 24.ago.2017.

MINISTÉRIO da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **O registro do patrimônio imaterial**: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. Brasília: Ministério da Cultura; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4 ed., 2006, 140 p. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/.../PatImaDiv_ORegistroPatrimoniolmaterial_1Edic ao Acesso em: 14.nov.2017.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares no Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2002, 386 p. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1061/621040.pdf?sequence=4> Acesso em: 08.dez.2017.

MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. Os guardados da viscondessa: fotografia e memória na coleção Ribeiro de Avellar. **Anais do Museu Paulista: história e cultura material**. São Paulo: USP, v. 14, n. 2, jul-dez. 2006, p. 73-105. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v14n2/a04v14n2.pdf> Acesso em: 24.mar.2018.

MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. O império do retrato: família, riqueza e representação social no Brasil oitocentista (1840-1889). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006, 402 p. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2006_MUAZE_Mariana_de_Aguiar_Ferreira-S.pdf Acesso em: 22.fev.2018.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Joaquim de Fiore: trindade, história e milenarismo. **Mirabilia Journal**. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Institut d'Estudis Medievals. vol. 14, jan-jun. 2012, p. 81-99. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_04.pdf Acesso em: 17.jul.2017.

PÁDUA, Elisabete Matallo Marchesini de. **Metodologia de pesquisa**: abordagem teórico-prática. 10 ed. Campinas: Papirus, 2004, 124 p.

PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado**: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014, 285 p. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35907/R%20-%20T%20-%20CLEVISSON%20JUNIOR%20PEREIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 08.jun.2018.

PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. Geografia e pesquisa qualitativa: um olhar sobre o processo investigativo. **Geo UERJ**. Rio de Janeiro: UERJ, v. 1, n. 23, 1º semestre 2012, p. 4-18. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/viewFile/3682/2554> Acesso 25.ago.2017.

PINTO, Elisabete Alves. **A população de Ponta Grossa a partir do registro civil – 1889-1920**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1980. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/27818/D%20-%20PINTO,%20ELISABETE%20ALVES.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 24.mar.2018.

PINTO, Júlio Pimentel. Os muitos tempos da memória. **Projeto História**. São Paulo: Editora PUC-SP, n. 17, nov. 1998, p. 203-211.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POSSAMAI, Zita R. Destruição legal e ilegal do patrimônio histórico. In: HEINZ, Flávio M.; HARRES, Marluza M. (Orgs). **A história e seus territórios**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

PROENÇA, Wander de Lara. O método da observação participante: contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas**. Campinas: UNICAMP, Dossiê Religião, n. 4, abr./jul. 2007, p.1-24. Disponível em: http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/4_23.pdf Acesso em: 26.jan.2019.

QUILOMBOS DO RIBEIRA. **Cangume**: cultura tradicional. Disponível em: <http://www.quilombosdoribeira.org.br/cangume/cultura> Acesso em: 15.mar.2018.

RAUTENBERG, Michel. Patrimônio, continuidade ou ruptura no uso e nas representações dos lugares? **Geosaberes**. Fortaleza: UFC, v. 5, dez. 2014, p. 58-66. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/seer/index.php/geosaberes/article/view/297/253> Acesso em: 04.mai.2017.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias. v. 3. São Paulo: Paulus, 1991.

REIS, José. Uma epistemologia do território. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: UFRJ, ano 13, vol. 1, abr. 2005, p. 51-74. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/258/254> Acesso em: 07.dez.2016.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.17-32.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. 4 ed. São Paulo: Nobel, 1997, 88 p.

SANTOS, Milton. O tempo nas cidades. **Ciência e Cultura**. São Paulo: SBPC, v. 54, n. 2, out./dez. 2002, p. 21-22. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252002000200020 Acesso em: 03.out.2017.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, espaço e emoção. São Paulo: EDUSP, 2002, 384 p.

SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: EDUSP, 2005, 176 p.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 6 ed. São Paulo: EDUSP, 2012, 288 p.

SANTOS, Zilda Silva. O terreiro, a África brasileira: memória, espaço e imaginário. pp. 68-80. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; ORRICO, Evelyn Goyannes. (orgs.) **Memória, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002, 175 p.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes Sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, Leila Christina; SILVEIRA, Rogério Leandro Lima da. (Orgs.). **Redes, sociedades e territórios**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005. p. 29-50.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**. Brasília: UNB, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan/abr.2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v21n1/v21n1a07.pdf> Acesso em: 26.jan.2018.

SERPA, Angelo. Por uma geografia das representações sociais. **Olam: Ciência e Tecnologia**. Rio Claro, vol. 5, n. 1, p. 220-232, mai. 2005. Disponível em: http://www.esplivre.ufba.br/artigos/AngeloSerpa_Olam5_2005.pdf Acesso em: 23.set.2015.

SILVA, Armando Corrêa da. **Geografia e lugar social**. São Paulo: Contexto, 1991, 144 p.

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário Jurídico**. 27 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2007, 1498 p.

SOUZA, Marcelo Lopes de. A teorização sobre o desenvolvimento em uma época de fadiga teórica, ou: sobre a necessidade de uma “teoria aberta” do desenvolvimento sócio-espacial. **Revista Território**. Rio de Janeiro: LAGET/UFRJ, v. 1, n. 1, jul/dez. 1996, p. 5-22.

SOVIK, Liv. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, 410 p.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Redes e cidades**. São Paulo: Editora UNESP, 2008, 168 p.

TAMASO, Izabela. Relíquias e patrimônios que o rio Vermelho levou... In: ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 199-220.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial. **Revista CPC**. São Paulo, n. 4, mai.out. 2007, p. 40-71. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/15606/17180> Acesso em: 14.nov.2017.

TORRES, Marcos Alberto. **Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa**. 2014, 241 p. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35960/R%20-%20T%20-%20MARCOS%20ALBERTO%20TORRES.pdf?sequence=1> Acesso em: 26.nov.2017.

TONICO E TINOCO. **Da beira da tua ao teatro municipal**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1984, 367 p.

TOURGEON, Laurier. Do material ao imaterial: novos desafios, novas questões. **Geosaberes**. Fortaleza: UFC, v.5, número especial, dez.2014, p. 67-79. Disponível em: <http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/issue/view/15> Acesso em 12.fev.2018.

UNESCO. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf> Acesso em: 12.fev.2018.

UNESCO. Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. 2005. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf> Acesso em: 19.set.2018.

VIEIRA, Alberto. As festas do divino, das ilhas para o Brasil? Um caminho ainda por revelar. **Cadernos de Divulgação do CEHA**. Projeto Memória – Nona Ilha. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, n. 05, set. 2016, 41 p. Disponível em: https://www.academia.edu/28588432/VIEIRA_Alberto_AS_FESTAS_DO_DIVINO_D_AS_ILHAS_PARA_O_BRASIL_UM_CAMINHO_AINDA_POR_REVELAR_THE_CELEBRATION_OF_THE_ATLANTIC_ISLANDS_DIVINE_HOLY_SPIRIT_IN_BRAZIL_A_PATH_TO_UNFOLD Acesso em: 14.jul.2017.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da cultura**. Bauru: Edusc, 2000.

WISNIEVSKI, Emanuelle. **Tempo de Natal era marcado por mesadas de anjos**. Disponível em: <https://tibagi.pr.gov.br/noticias/modules/news/article.php?storyid=6165> Acesso em: 15.mar.2018.

APÊNDICES

APÊNDICE A – RELAÇÃO DE ENTREVISTADOS

Identificação das pessoas selecionadas para as entrevistas semiestruturadas gravadas conforme critérios apresentados na Metodologia.

Entrevistada 1 – Ivonete Bastos da Silva, 75 anos, devota do Divino, nasceu e reside em Ponta Grossa. Foi apresentada ao Divino por sua bisavó logo após o nascimento (1942), e desde então, frequenta a Casa do Divino. Representa a quarta geração na família de devotos do Divino; sua filha de criação e seu neto também são devotos. Entrevista realizada em 07/10/2017.

Entrevistado 2 – Luis Carlos Rossetto, 65 anos, devoto do Divino, nasceu e reside em Ponta Grossa. Começou a frequentar a Casa do Divino com sua avó desde os 6 anos de idade (1958). Entrevista realizada em 19/10/2017.

Entrevistada 3 – Maria Joraci de Anturio, 70 anos, devota do Divino, nasceu no Distrito do Tronco (Castro, PR) e reside atualmente em Carambeí (PR). Começou a frequentar a Casa do Divino com sua mãe desde os 8 anos de idade (1955). Entrevista realizada em 22/10/2017.

Entrevistada 4 – Maria Angela Pilatti, 66 anos, foi conselheira do COMPAC, representando a Secretaria Municipal de Cultura, desde a sua criação em 1999. Posteriormente tornou-se diretora do Departamento de Patrimônio Cultural, pertencente à Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa, atuando no COMPAC entre 2001 e 2011, quando se aposentou. Entrevista realizada em 07/12/2017.

Entrevistado 5 – Alvino Chiocki Soares, 46 anos, devoto do Divino e participante do grupo de Festeiros do Divino. Nasceu em Cândido de Abreu (PR) e reside atualmente em Ponta Grossa. Frequenta a Casa do Divino desde 2001/2002. Em 2015 começou a coordenar a realização de novenas ao Divino na comunidade da Capela São Leopoldo (Vila Cristina), pertencente à Paróquia de São Sebastião, atendendo a um pedido de Lídia Hoffman Chaves para divulgar a devoção ao Divino a pessoas que não conseguem participar das novenas na Casa do Divino. Entrevista realizada em 10/12/2017.

Entrevistada 6 – Lídia Hoffman Chaves, 54 anos, responsável pela Casa do Divino desde 1996. Sua mãe era devota da Casa do Divino e a trazia quando pequena (entre 6 e 7 anos). Após o falecimento de sua mãe (1970) só voltou a frequentar o lugar quando começou a namorar Antônio Edu Chaves Filho, seu marido e um dos herdeiros do imóvel. Entrevistas realizadas nos dias 12/12/2017 e 04/01/2018.

Entrevistada 7 – Joraci Caetano Santos Galvão, 80 anos, devota do Divino, nasceu em Imbituva (PR). Começou a frequentar a Casa do Divino a partir dos 8 anos (1945), quando seus familiares vinham regularmente a Ponta Grossa. Em 1965, mudou-se para Ponta Grossa e continuou frequentando esporadicamente a Casa do

Divino. Somente a partir de 2002 começou a participar ativamente das atividades religiosas da Casa. Entrevista realizada em 28/12/2017.

Entrevistado 8 – Antônio Edu Chaves Filho, 58 anos, neto de Zeferina Ribeiro Chaves e esposo de Lúdia Hoffmann Chaves. Nasceu e cresceu na Casa do Divino. Entrevista realizada em 05/07/2018.

Entrevistado 9 – Sérgio Arthur Braschi, 69 anos, nasceu em Curitiba e tomou posse como Bispo da Diocese de Ponta Grossa em 05/09/2003. Conheceu a Casa do Divino poucas semanas depois de se estabelecer na cidade, até então, nunca tinha ouvido falar do lugar. Entrevista realizada em 05/07/2018.

Entrevistada 10 – Marta Kubiske, 69 anos, devota do Divino, nasceu no Distrito de Guamirim (Irati – PR) e reside em Ponta Grossa desde 1978. Começou a frequentar a novena do Divino depois do convite feito por suas irmãs em 2006/2007, ainda realizada na Capela do Santíssimo, dentro da Catedral de Sant’Ana. Em 2010 começou a realizar a novena do Divino junto com suas vizinhas no Bairro Santa Paula. Entrevista realizada em 23/10/2018.

Entrevistada 11 – Carmem Mendes Moreira, 72 anos, devota do Divino, nasceu e reside em Ponta Grossa. Começou a frequentar a Casa do Divino desde os 12 anos de idade (1958) com sua mãe e avó materna. Atualmente frequenta a novena do Divino realizada com as devotas no Bairro Santa Paula. Entrevista realizada em 23/10/2018.

Entrevistado 12 – Mário Luis Padilha, 45 anos, devoto do Divino, nasceu em Cachoeirinha (localidade de Ivaí-PR) e reside em Ponta Grossa há 40 anos. Conheceu a devoção e a Casa do Divino quando começou a participar das novenas realizadas por sua vizinha, Terezinha Henich, na vila Parque Tarobá em 2013. Essas novenas já eram realizadas nas casas dos vizinhos desde 2009. A partir de 2014 se tornou o responsável pela realização da novena semanal e da Festa do Divino na vila Parque Tarobá. Entrevista realizada em 26/11/2018.

Entrevistado 13 – Felipe Ramon dos Passos, 29 anos, Vereador Municipal em Ponta Grossa, gestão 2017-2020. Autor da Moção de Aplauso da Câmara Municipal de Ponta Grossa a Lúdia Hoffmann Chaves em 2017. Entrevista realizada em 19/01/2019.

APÊNDICE B – QUESTÕES DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS GRAVADAS

Questões comuns feitas a Ivonete Bastos da Silva, Luis Carlos Rossetto, Maria Joraci de Anturio, Alvino Chiocki Soares, Joraci Caetano Santos Galvão, Antônio Edu Chaves Filho, Marta Kubiske, Carmem Mendes Moreira e Mário Luis Padilha:

1. Nome completo
2. Idade
3. O que significa ser devoto(a) do Divino?
4. Quando começou a frequentar a Casa do Divino?
5. Lembra de alguma história da sua família indo à Casa do Divino?
6. Desde quando seus familiares são devotos?
7. Seus filhos e netos são devotos do Divino?
8. Frequentam a Casa?
9. Já apresentou para alguém a devoção ao Divino, e esta pessoa começou a frequentar a Casa do Divino?
10. Já conheceu alguém lá na Casa do Divino que acabou se tornando seu amigo ou sua amiga?
11. O que acha sobre preservar o culto ao Divino?
12. E preservar a Casa do Divino?
13. Sobre o culto ao Divino e a preservação da Casa do Divino, atualmente está bom ou tem algo a mais que se possa fazer?
14. A Bandeira do Divino já veio à sua casa?
15. Qual a importância do Divino na sua vida?
16. Qual a importância da Casa do Divino na sua vida?
17. Será que a Casa do Divino continuará existindo por muitos anos? Por quê?

Questões feitas a Maria Angela Pilatti:

1. Nome completo
2. Idade
3. Desde quando trabalhou no Compac? Qual sua função? Trabalhou lá até quando?
4. Você acompanhou o processo de tombamento da Casa do Divino? Como foi?
5. Quem sugeriu o tombamento? Por quê?
6. Como foi a aceitação do tombamento pelos conselheiros do Compac?
7. E pelos proprietários do imóvel?
8. Pouco tempo antes de ser tombada, a Casa do Divino foi interditada pela Defesa Civil. O que você lembra sobre esse momento?
9. O que ocorreu com o culto ao Divino enquanto a casa ficou fechada?
10. Como você avalia o tombamento da Casa do Divino?
11. Como você avalia a condição atual da Casa do Divino?
12. O que significa para Ponta Grossa o tombamento e a preservação da Casa do Divino?
13. Será que a Casa do Divino continuará existindo por muitos anos? Por quê?

Questões específicas feitas a Alvino Chiocki Soares:

1. Como você conheceu a Casa do Divino? Quando foi?
2. Desde então você toca nas atividades da Casa do Divino?
3. O que significou para você frequentar a Casa do Divino e acompanhar os festeiros durante as saídas com a Bandeira do Divino?

4. Quando você trouxe a novena ao Divino para a comunidade da Capela São Leopoldo? Por quê?
5. A novena que acontece aqui nas casas dos seus vizinhos tem alguma ligação com a Casa do Divino?
6. Algum vizinho seu começou a frequentar a Casa do Divino depois que você começou a fazer a novena aqui?

Questões feitas a Lúcia Hoffmann Chaves:

1. Nome completo
2. Idade
3. Qual a sua primeira lembrança da Casa do Divino?
4. Como conheceu a história da Casa do Divino? Quem contou? Quando?
5. Quando veio morar na Casa do Divino? Por quê?
6. Como você assumiu a responsabilidade de cuidar da Casa do Divino?
7. Quando você assumiu a Casa do Divino quais eram as atividades que eram realizadas aqui?
8. Por que você começou a fazer as novenas semanais? Quando foi? Quem a ajudou?
9. Por que você começou a fazer as Festas do Divino? Quando foi? Quem a ajudou?
10. Você concordava com o tombamento da Casa do Divino pelo Compac?
11. Como foi o processo de tombamento?
12. Por que a Casa do Divino foi interditada em 2004 pela Defesa Civil?
13. Naquela época pararam as atividades realizadas aqui na Casa do Divino?
14. Para onde foi o ostensório com o Divino?
15. As novenas e a Festa continuaram enquanto a Casa do Divino estava fechada?
16. Quando as atividades voltaram a ocorrer aqui na Casa do Divino?
17. Depois desse período, as atividades da Casa do Divino pararam novamente?
18. Como é a relação da Casa do Divino com a Diocese?
19. Como é a relação da Casa do Divino com a Fundação Cultural e o Compac?
20. Sobre o culto ao Divino e a preservação da Casa do Divino, atualmente está bom ou tem algo a mais que se possa fazer?
21. Além dos documentos que você já me cedeu, existem documentos mais antigos sobre a propriedade da casa?
22. A partir da Casa do Divino existem novenas ou grupos de oração ao Divino ocorrendo em outros lugares? Onde? Desde quando? Por que começaram a ocorrer nesses lugares?
23. Será que a Casa do Divino vai continuar existindo por muitos anos? Por quê?

Questões específicas feitas a Antônio Edu Chaves Filho:

1. Você é devoto do Divino?
2. Qual a sua primeira lembrança da Casa do Divino?
3. Você nasceu na Casa do Divino? Morou aqui?
4. Como conheceu a história da Casa do Divino?
5. Quem contou? Quando?
6. Antes de se casar com a Lúcia e vir morar aqui, em algum momento participou ou desenvolveu alguma atividade religiosa na/da Casa?
7. O que você achou de ficar morando aqui e reabrir a Casa do Divino para seus devotos?

8. Você concordava com o tombamento da Casa do Divino pelo COMPAC?
9. Como foi o processo de tombamento?

Questões feitas a Sérgio Arthur Braschi

1. Nome completo
2. Idade
3. Como e quando o senhor conheceu a Casa do Divino?
4. Como conheceu a história da Casa do Divino? Quem contou?
5. O senhor já tinha tido outras experiências com o catolicismo popular, em especial de devoção ao Divino, antes de conhecer a Casa do Divino?
6. Como bispo, quais foram suas primeiras ações com relação à Casa do Divino?
7. O senhor chegou a participar da organização de atividades religiosas da Casa do Divino, por exemplo: novenas, escolha de cantos, Festa do Divino ou qualquer outra atividade em algum momento de todos esses anos de bispado?
8. O senhor lembra quando a Casa do Divino foi interditada pela Defesa Civil?
9. A Diocese ou o senhor, representando a Diocese, chegou a tomar alguma atitude com a relação a esse momento da Casa do Divino?
10. Como ficaram as novenas semanais durante o período em que a Casa do Divino esteve fechada?
11. E as Festas do Divino?
12. Depois que a Casa do Divino foi reformada, o que o senhor achou sobre o retorno das novenas para lá?
13. Qual a importância da Casa do Divino como um movimento religioso da Diocese de Ponta Grossa?
14. Qual a importância da Casa do Divino para a devoção ao Divino Espírito Santo?
15. Foi tomada alguma atitude para reforçar ou ampliar a devoção popular ao Divino a partir da Casa do Divino?
16. Sobre o culto popular ao Divino e a preservação da Casa do Divino, atualmente está bom ou tem algo a mais que se possa fazer?
17. Será que a Casa do Divino continuará existindo por muitos anos? Por quê?

Questões específicas feitas a Marta Kubiske:

1. Como conheceu a Casa do Divino? Quando foi?
2. Conheceu a Casa do Divino antes de ela ter sido restaurada? No período em que foi interditada pela Defesa Civil?
3. Quando você trouxe a novena ao Divino para a comunidade do Bairro Santa Paula? Por quê?
4. A novena que acontece aqui nas casas dos seus vizinhos tem alguma ligação com a Casa do Divino?
5. Algum vizinho seu começou a frequentar a Casa do Divino depois que você começou a fazer a novena aqui?

Questões específicas feitas a Mário Luís Padilha:

1. Você chegou a frequentar a Casa do Divino?
2. A novena que acontece aqui nas casas dos seus vizinhos tem alguma ligação com a Casa do Divino?
3. Você sabe quem trouxe para o Parque Tarobá a novena e quando foi?

4. Como você se tornou o responsável por organizar as novenas no Parque Tarobá?
5. Qual o dia e horário das novenas?
6. Algum vizinho seu começou a frequentar a Casa do Divino depois que a novena começou a ocorrer no Parque Tarobá?
7. Vocês fazem a Festa do Divino? Quando?
8. Tem algum local específico no Parque Tarobá para fazer a Festa do Divino?

Questões feitas a Felipe Ramon dos Passos:

1. Nome
2. Idade
3. Você conhece a Casa do Divino desde quando?
4. Você frequenta a Casa do Divino?
5. Por que solicitou a Moção de Aplauso para Lídia Hoffmann Chaves?
6. A Casa do Divino é importante para Ponta Grossa? Por quê?

APÊNDICE C – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA APLICADA AOS FREQUENTADORES DAS NOVENAS E SUA TABULAÇÃO

1. Nome:
2. Gênero: () M () F
3. Idade:
4. Nasceu/mora em:
5. Qual Bairro/Vila em Ponta Grossa:
6. O que/quem motivou a frequentar a Casa do Divino:
7. Desde quando frequenta a Casa do Divino:

Entrevistas realizadas nas Novenas entre os dias 15/05/2017 e 03/06/2017. Novenas dias: 15/05, 22/05, 27/05, 29/05, 30/05, 31/05, 01/06, 02/06 e 03/06. No dia 28/05 não foi realizada nenhuma entrevista porque todos os presentes já haviam respondido e no dia 04/06 foi a Festa do Divino. Nesse período foram contatadas 98 pessoas, destas 2 homens e 1 mulher não quiseram responder. Portanto, serão contabilizadas 95 entrevistas realizadas (100%).

1 – Gênero: 12 homens e 83 mulheres.

2 – Idade:

20: --	30: --	40: --	50: 03	60: 01	70: 04	80: --	90: 01
21: --	31: --	41: 01	51: --	61: 01	71: 02	81: 03	91: --
22: --	32: 01	42: 01	52: 01	62: 05	72: 01	82: 01	92: --
23: --	33: --	43: 01	53: 01	63: 03	73: 03	83: --	93: --
24: --	34: --	44: 02	54: 02	64: 04	74: 02	84: --	94: --
25: 01	35: 02	45: 02	55: 02	65: 03	75: 06	85: --	95: --
26: --	36: --	46: 01	56: 03	66: 05	76: 02	86: --	96: --
27: --	37: --	47: 03	57: 04	67: 06	77: --	87: --	97: --
28: --	38: --	48: 03	58: --	68: --	78: 02	88: --	98: --
29: --	39: --	49: 01	59: 01	69: 02	79: 02	89: --	99: --
T= 01	03	15	17	30	24	04	01

3 – Natural de:

Amparo: 01	Itaiacoca: 01	Rebouças: 01
Arapoti: 01	Itaiópolis (SC): 01	Rio Azul: 01
Balsa Nova: 01	Ivaí: 01	São José da Boa Vista: 01
Cascavel: 01	Malet: 01	Teixeira Soares: 03
Castro: 01	Londrina: 01	Tenente Portela (RS): 01
Curiúva: 01	Nova Fátima: 01	Tibagi: 04
Guaragi: 04	Palmeira: 01	Tunas: 01
Guarapuava: 01	Paranaguá: 01	União da Vitória: 01
Guaraúna: 01	Pinhão: 01	Uraí: 01
Imbituva: 04	Piraí do Sul: 02	Wenceslau Braz: 01

Ipiranga: 06	Pitanga: 01	Não quis responder: 01
Irati: 03	Ponta Grossa: 42	

4 – Todos os participantes moram em Ponta Grossa, nos seguintes Bairros/Vilas:

Centro: 12	Jardim Carvalho: 07	Olarias: 09
Guaragi: 03	Vila Nadal: 02	Vila Odete: 01
Jardim Esplanada: 01	Monteiro Lobato: 02	Órfãs: 03
Cará-Cará: 01	Santa Mônica: 01	São José: 02
Bonsucesso: 01	31 de Março: 01	Ronda: 02
Parque do Café: 01	Núcleo Rio Verde: 08	Vila Ana Rita: 01
Sabará: 03	Núcleo Pitangui: 02	Vila Marina: 03
Santa Maria: 01	Nova Rússia: 01	São Francisco: 01
Núcleo Cerejeira: 02	Vila Cristina: 01	Vila Antonil: 01
Vila Verona: 02	Palmeirinha: 01	Vila Coronel Cláudio: 02
Panorama: 01	Oficinas: 02	Vila Rio Branco: 01
Dom Bosco: 01	Vila Cipa: 04	Vila 26 de Outubro: 01
Santa Paula: 01	Jardim Europa: 02	Catarina Miró: 01
Vila Estrela: 02	Jardim Ouro Verde: 01	

Observação: foi respeitada a forma com que o devoto se identificou com o Bairro ou Vila em que mora e não a forma como esses espaços parecem nominados na distribuição espacial da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

5 – O que/quem motivou a frequentar a Casa do Divino:

Foi batizado/a, batizou filho/a(s) ou outras pessoas: 09 pessoas.

Frequenta ou conhece a Casa do Divino desde a infância: 15 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir de convite feito por algum familiar (mãe, pai, avô/ó, tio/a, filho/a, esposa, marido, sogro/a, cunhado/a, primo/a): 23 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir de convite feito por algum conhecido (amigo/a, vizinho/a): 24 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino por vontade própria, por passar na frente e ficar com vontade de conhecer: 03 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir das atividades realizadas na igreja que frequenta: 03 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter ouvido sobre o local no rádio: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter visto na TV a Festa do Divino: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter participado da Festa do Divino na rua: 03 pessoas.

Não totaliza os 95 participantes, pois alguns não vincularam a nada/ninguém ou não quiseram responder a essa questão, afirmando que não lembravam.

6 – Desde quando frequenta a Casa do Divino:

Está participando da novena na Casa do Divino pela primeira vez: 03 pessoas.

Frequenta a Casa do Divino há menos de 01 ano: 09 pessoas.

Frequenta de 1 a 5 anos: 23 pessoas.

Frequenta de 5 a 10 anos: 12 pessoas.

Frequenta de 10 a 15 anos: 10 pessoas.
Frequenta de 15 a 20 anos: 06 pessoas.
Frequenta de 20 a 30 anos: 06 pessoas.
Frequenta de 30 a 40 anos: 04 pessoas.
Frequenta de 40 a 50 anos: 07 pessoas.
Frequenta de 50 a 60 anos: 05 pessoas.
Frequenta de 60 a 70 anos: 03 pessoas.
Frequenta de 70 a 80 anos: 07 pessoas.

APÊNDICE D – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA APLICADA AOS FREQUENTADORES DA FESTA DO DIVINO DE 2017 E SUA TABULAÇÃO

1. Nome:
2. Gênero: () M () F
3. Idade:
4. Nasceu/mora em:
5. Qual Bairro/Vila em Ponta Grossa:
6. O que/quem motivou a frequentar a Casa do Divino:
7. Frequenta: () Novena () Festa do Divino () Orações quando pode
8. Desde quando conhece a Casa do Divino/Festa do Divino:

Entrevistas realizadas na Festa do Divino, 04/06/2017, por Elizabeth Johansen, Jheniffer Batista de Alvarenga, Vitória Gabriela de Oliveira e Tatiane Bernardo de Souza. Ao todo foram contatadas 140 pessoas, e ninguém se negou a responder.

1 – Gênero: 46 homens e 94 mulheres.

2 – Idade:

0: --	10: --	20: 01	30: 01	40: 05	50: --	60: 02	70: 05	80: 02
1: --	11: 02	21: 01	31: 01	41: 04	51: 05	61: 03	71: 03	81: --
2: --	12: --	22: 01	32: 01	42: 04	52: 03	62: 07	72: 01	82: --
3: --	13: 01	23: --	33: 01	43: 01	53: 03	63: 02	73: 01	83: --
4: --	14: --	24: 01	34: 02	44: --	54: 02	64: 05	74: 06	84: --
5: --	15: 01	25: 01	35: --	45: 01	55: 01	65: 07	75: 02	85: 01
6: --	16: 01	26: 01	36: --	46: --	56: 06	66: 05	76: 04	86: --
7: 01	17: --	27: 01	37: 01	47: --	57: 03	67: 02	77: 05	87: --
8: --	18: 01	28: 02	38: --	48: --	58: 01	68: 02	78: 02	88: 01
9: 01	19: --	29: --	39: 02	49: --	59: 04	69: 02	79: 01	89: --
T= 02	06	09	09	15	28	37	30	04

3 – Natural de:

Abapã: 01	Ipiranga: 06	Rebouças: 01
Amparo: 01	Irati: 04	Reserva: 06
Arapongas: 01	Ivaí: 03	Rio Azul: 01
Botuquara: 01	Jaguariaíva: 01	São Paulo (SP): 01
Cândido de Abreu: 02	Jundiaí do Sul: 01	Sengés: 01
Carambeí: 01	Lapa: 01	Siqueira Campos: 01
Castro: 08	Minas Gerais: 01	Socavão: 01
Catanduvas: 01	Nova Lima (MG): 01	Teixeira Soares: 01
Curitiba: 04	Palmeira: 01	Telêmaco Borba: 03
Fernandes Pinheiro: 01	Paranaguá: 01	Tibagi: 03

Guamiranga: 02	Piraí do Sul: 01	Tronco: 01
Guaragi: 04	Ponta Grossa: 61	União da Vitória: 02
Ibaiti: 01	Presidente Wenceslau (SP): 01	Uraí: 01
Imbituva: 02	Prudentópolis: 03	Não quis responder: 01

4 – Doze participantes da Festa do Divino não moram atualmente em Ponta Grossa; vieram especialmente para a Festa. São devotos vindos de:

Carambeí: 06 – 02 nascidos em Ponta Grossa; 01 nascido em Carambeí; 01 nascido no Distrito do Tronco (Castro); 01 nascido em Castro; 01 nascido no Distrito do Socavão (Castro)
Jaguariaíva: 01 – nascido em Presidente Wenceslau (SP)
Curitiba: 02 – todos nascidos em Ponta Grossa

5 – Os devotos participantes da Festa do Divino que atualmente moram em Ponta Grossa, moram nos seguintes Bairros/Vilas:

Centro: 17	Neves: 02	Pimentel: 02
Guaragi: 03	Núcleo Pitangui: 02	Vila Marina: 05
Jardim Esplanada: 03	Jardim Conceição: 03	Parque dos Pinheiros: 01
Leila Maria: 04	Rio Verde: 05	Parque Tarobá: 02
Parque Nossa Senhora das Graças: 01	Vila Cristina: 06	São Francisco: 04
Borato: 01	Santo Antônio: 01	Costa Rica: 01
Jardim Vitória: 01	Jardim Califórnia: 01	Núcleo Quero-Quero: 01
Colônia Dona Luiza: 01	Vila Cipa: 02	São Tomé: 01
Cerejeira: 01	Vila Guaíra: 01	Vila Francelina: 02
Dom Bosco: 01	Olarias: 10	Vila Nova: 01
Jardim Panorama: 01	Órfãos: 01	Vila Princesa: 02
Vila Estrela: 03	São José: 01	Vila Rio Branco: 01
Jardim Carvalho: 12	Ronda: 06	26 de Outubro: 03
Santa Mônica: 01	Uvaranas: 03	Sabarará: 04
Vila Baraúna: 01	Vila Ana Rita: 01	Vila Margarida: 01
Vila Esmeralda: 01	Jardim Paraíso: 02	Vila Leonor: 01

Observação: foi respeitada a forma com que o devoto se identificou com o Bairro ou Vila em que mora e não a forma como esses espaços parecem nominados na distribuição espacial da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

06 – O que/quem motivou a frequentar a Casa do Divino:

Foi batizado/a, batizou filho/a(s) ou outras pessoas: 02 pessoas.

Frequenta ou conhece a Casa do Divino desde a infância: 28 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir de convite feito por algum familiar (mãe, pai, avô/ó, tio/a, filho/a, esposa, marido, sogro/a, cunhado/a, primo/a): 43 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir de convite feito por algum conhecido/a (amigo/a, vizinho/a): 22 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino por vontade própria, por passar na frente e ficar com vontade de conhecer: 10 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir das atividades realizadas na igreja que frequenta: 09 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter ouvido sobre o local no rádio: 05 pessoas.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter lido sobre o local em um jornal: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter visto na TV a Festa do Divino: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter visto no Facebook a Festa do Divino: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino a partir da indicação de uma benzedeira de Tibagi: 01 pessoa.

Passou a frequentar a Casa do Divino depois de ter participado da Festa do Divino na rua: 03 pessoas.

Não totaliza os 140 participantes, pois alguns não vincularam a nada/ninguém ou não quiseram responder essa questão, afirmando que não lembravam.

07 – Frequenta:

Festa do Divino: 45 pessoas.

Festa do Divino e faz orações na Casa do Divino quando pode: 34 pessoas.

Festa do Divino e participa das novenas: 11 pessoas.

Festa do Divino, participa das novenas e faz orações na Casa do Divino quando pode: 50 pessoas.

8 – Desde quando conhece a Casa do Divino/Festa do Divino:

Está participando da Festa do Divino pela primeira vez: 12

Frequenta a Casa do Divino há menos de 01 ano: 11

Frequenta de 1 a 5 anos: 27

Frequenta de 5 a 10 anos: 20

Frequenta de 10 a 15 anos: 07

Frequenta de 15 a 20 anos: 08

Frequenta de 20 a 30 anos: 13

Frequenta de 30 a 40 anos: 12

Frequenta de 40 a 50 anos: 11

Frequenta de 50 a 60 anos: 05

Frequenta de 60 a 70 anos: 11

Frequenta de 70 a 80 anos: 03

APÊNDICE E - QUADROS

QUADRO 1 – Relação de fotografos e estúdios fotográficos conforme identificação de procedência, com variação de grafia encontrada e fotos separadas conforme conteúdo imagético e data

Estado	Cidade	Fotógrafo/estúdio	Conteúdo	Data
Paraná	Cambará/Arapongas/Andirá	Foto Shimada	Criança	1950
	Carambeí	Fotografia Sant'Ana	Pai ou mãe com filho(s)	s.d.
	Castro	Benjamin Spena Photographo, Photo Central de Benjamin Spena, Foto Spena, Foto Central	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s)	s.d.
		Foto Art	Criança, família	s.d.
		Foto Brasil	Criança	s.d.
		J. Jørgensen	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher	1911-1915
		Odilon Fonseca – Amador	Mulher, paisagem	s.d.
	Curitiba	Arthur Klug	Pai ou mãe com filho(s)	1931
		Augusto Weiss	Criança	s.d.
		Foto Kabza – J. Kniel	Casamento (noivos), mulher	s.d.
		Foto Moderna	Mulher	s.d.
		Foto Paraná	Criança	s.d.
		Foto Rodeio	Homem	s.d.
		Foto Sakura	Criança	s.d.
		Foto Studio	Criança, homem, mulher	s.d., 1941
		Foto Studio Life	Criança	1952
		Francisco Heiler Photographo	Homem	s.d.
		Franklin Soares – Photographia Raio Solar	Casal, homem	s.d.
		Frederico Mercer Photographo	Criança, homem, mulher	1881-1883
		J. Weiss & Irmão, José Weiss, J. Weiss & Comp., Photo Weiss	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher	1894-1929
		J.G. Vasquez – Photographia Moderna	Casal, homem, mulher	s.d., 1894
		Lehmann & Barthels	Criança	s.d.
		Octavio Lustosa	Criança	s.d.
		Penitenciária Curitiba	Homem	1939
		Photo Bernardo Heisler	Criança, homem, mulher	s.d.
		Photo Brazil, Photo Brasil, Foto Brazil, Foto Brasil	Casal, criança, família, homem, mulher	1931-1954
		Photographia do Progresso, Foto Progresso	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem,	1897-1931

			mulher	
		Photographia Volk, H. A. Volk, Adolpho Volk, Volk	Casal, criança, homem, mulher	1910-1915
		Plínio Venturini	Criança	s.d.
		Rochinha	Casal	s.d.
Figueira	A. Monteiro		Família	1927
Guarapuava	Etelvino Prado Photographo		Criança, homem, pai ou mãe com filho(s)	s.d., 1919
		Foto Santa Terezinha de Roque Crissi	Homem	1943
Ipiranga	Ernesto Kraushaar Photographo		Casamento (noivos), criança, família, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s)	s.d.
Irati		Foto Dulka	Homem	s.d.
		Foto Mariano	Criança, homem	s.d.
		Roberto Jung Photographo	Criança	s.d.
Jaguariaíva	Eduardo Vogt		Criança	s.d.
Lapa	Photo Glück		Criança, família	s.d.
Londrina		Foto Londrina	Mulher	1954
		Foto Nikko	Homem	s.d.
		Photo Allemã	Criança	s.d.
Mallet	Foto Miguel Sobanski		Casamento (noivos), homem	s.d.
Monte Alegre/Cidade Nova	Fotografia Martins		Criança	s.d.
Palmas	Henrique José Berhorst Photographo Amador		Criança	1924-1938
Palmeira	Angelo Maccagnani		Casamento (noivos), criança, homem	s.d.
		O Sacy Fotografias	Criança	s.d.
Palmital	Foto J. Ribeiro		Mulher	s.d.
Paranaguá	Foto Universal		Criança, mulher	1966, s.d.
Piraí do Sul		Foto Benício	Casamento (noivos), criança, família	s.d.
		José E. Aveis Photographo	Criança	s.d.
		Photographia Garcia	Criança	s.d., 1931
Ponta Grossa	Anna Herdage Photographo		Mulher	s.d.
		Carlos Foto	Criança, homem	1960-1973
		Edmundo Canto, Canto Photographo	Casa do Divino, criança, homem	1915
		Foto Bianchi	Casal, casamento (noivos), criança, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s)	1916-1964
		Ivo Carneiro	Mulher	1922
		Miguel A. Herdage Photographo	Casal	1908
Prudentópolis		Miguel Bohaczuk	Criança	s.d.
		Photo Galliano, Antonio	Casal, casamento	1926-

		Weker Galiano	(noivos), criança, homem	1928
	Ribeirão Claro	Gustavo Puzzi Photographo	Casamento (noivos), mulher	s.d., 1919
	Rio Azul	Foto Central de Paulo Baran	Família	s.d.
	Rio Negro	Nitt Foto	Criança	s.d.
	Tibagi	Alfredo Ludgero Silva	Criança	1944
	União da Vitória	C(?) Photographo	Criança	s.d.
		Foto Eletrico - Miguel Nomakowski	Criança	s.d.
		Photo Iris C. Ihlenfeld, Foto Iris C. Ihlenfeld, Carlos Ihlenfeld	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem	1930-1958
	Itinerantes	Barnils e Del Fiol	Casal, criança	s.d., 1924
	Itinerante	Barnils J Hernandez	Mulher	s.d.
	Itinerante	João D'Almeida Barboza	Homem	1880
Rio de Janeiro	Niterói	Photo Rio Branco	Família	s.d.
		Photo Royal	Pai ou mãe com filho(s)	s.d.
	Rio de Janeiro	Foto Gonçalves - Largo de Madureira	Casal, criança	s.d., 1935
Rio Grande do Sul	Caxias do Sul	Photo G. Geremia	Homem	s.d.
	Cruz Alta	Foto Brasil	Pai ou mãe com filho(s)	1945
Santa Catarina	Bom Retiro	João Zeni Photographo	Criança	s.d.
	Joinville	Alb. Diegel, Atelier Diegel	Criança	s.d.
		Hugo Ouidde	Criança	1915
	Porto União	Foto Apolo	Homem	s.d.
São Paulo	Aparecida do Norte	Augusto J. Siqueira Filho Photographo	Mulher	1929
	Itapeva	Foto Studio Frezzatti	Casal	s.d.
	Itararé	Photo Jansson	Criança, homem, pai ou mãe com filho(s)	1929-1935
	Pirassununga	Foto Studio A. Zerbetto	Família	s.d.
	Rancharia	Foto Margossian	Homem	s.d.
	Santos	Foto Oriental	Família	s.d.
	São Paulo	Constantino Turtuoff	Criança	s.d.
		Foto A Voz do Paraná	Criança	s.d.
		Foto Roland	Família	s.d.
		Lembert	Casal	s.d.
		Multifoto	Criança	s.d.
		Otto Blüch Photographo	Casal, pai ou mãe com filho(s)	s.d.
		Studio Pinto Filho	Mulher	s.d.
	Sorocaba	Foto Central	Criança	s.d.
		Photo B. Sorocaba	Casal	s.d.

Fonte: Acervo Fotográfico da Casa do Divino. Projeto Fotógrafos Pioneiros do Paraná, organizado pela Casa da Memória de Curitiba, Fundação Cultural de Curitiba e MEC-FUNARTE (Escritório Regional de Curitiba). Acervo: Casa da Memória de Curitiba. EMPRESA Almanack Laemmert. **Almanack Laemmert:** guia geral do Brasil. Rio de Janeiro: Empresa Almanack Laemmert Limitada, 1935. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=114154&url=http://memoria.bn.br/docreader#> Acesso em: 09.set.2018. KOSSOY, Boris. **Dicionário histórico-fotográfico brasileiro:** fotógrafos e ofício da fotografia no Brasil (1833-1910). São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002, 408 p. Organização: Elizabeth Johansen (2018).

QUADRO 2 – Identificação de procedência dos devotos que deixaram fotografias sem autoria, separadas por conteúdo imagético e data

Estado	Cidade	Conteúdo	Data
Paraná	Campo Mourão	Casal, criança	s.d., 1952
	Cândido de Abreu	Criança	1937
	Carambeí	Criança	s.d., 1954
	Castro	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem, pai ou mãe com filho(s)	s.d., 1910-1964
	Curitiba	Casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s)	s.d., 1910-1989
	Entre Rios (Guaragi)	Criança, homem	s.d., 1916-1936
	Estação de Roxo Roiz (Ponta Grossa)	Mulher	1919
	Estação de Tijuco Preto (Piraí do Sul)	Mulher	1947
	Fernandes Pinheiro (Distrito de Teixeira Soares)	Criança	1937
	Guarapuava	Criança, homem, mulher	s.d., 1935-1950
	Guaraúna/Valinhos (Distrito de Teixeira Soares)	Casamento (noivos), criança	1927-1932
	Imbituva	Casamento (noivos), criança, mulher	s.d., 1915-1940
	Irati	Casal, criança, mulher	1925-1940
	Jaguariaíva	Criança, mulher	1924-1929
	Lapa	Criança, pai ou mãe com filho(s)	1920-1944
	Marechal Mallet (Mallet)	Criança	1924
	Monte Alegre (Telêmaco Borba)	Criança, pai ou mãe com filho(s)	1950
	Palmital	Casal	s.d.
	Paranaguá	Casal, criança	1925
	Piraí do Sul	Criança, mulher	1910-1924
	Piriquitos (Distrito de Ponta Grossa)	Casal	1908
	Ponta Grossa	Casa do Divino, casal, casamento (noivos), criança, família, homem, mulher, pai ou mãe com filho(s)	s.d., 1908-1955
	Prudentópolis	Criança	s.d.
	Reserva	Criança	1943
	Rio Negro	Criança	1916-1931
	São José da Boa Vista	Mulher	1919
	Sengés	Criança	1922
	Teixeira Soares	Criança	1926-1939
	Tibagi	Criança	1929-1936
	Tronco (Distrito de Castro)	Criança, homem	1929-1962
	União da Vitória	Criança, mulher	1928-1956
	Wenceslau Braz	Criança	s.d.
Rio Grande do Sul	Erechim	Mulher	1951
	Estação de	Panorama	s.d.

	Cacequi		
Santa Catarina	Joaçaba	Homem, pai ou mãe com filho(s)	s.d.
	Mafra	Criança	1931
	Rio Capinzal (Distrito de Campos Novos)	Criança	1940
	São Bento do Sul	Criança	1921
	São Francisco do Sul	Homem	1924
	Videira	Casal, panorama	s.d., 1950
São Paulo	Estação São Caetano (São Paulo)	Homem	s.d.
	Itararé	Criança, homem	1921-1932
	Santos	Homem	1924
	São Paulo	Criança, homem	1931-1945
Desconhecido	Barra de São Bento	Criança	1929
	Cadeado	Criança	1928
	Campina Redonda	Criança	1939
	Imbú	Mulher	1927
	Perdizes	Criança	1939
	Rio do Couro	Criança	1939
	São Daniel	Criança	s.d.
	Vila 15 Ramal	Criança	1933

Fonte: Acervo Fotográfico da Casa do Divino. Estações ferroviárias do Brasil. Disponível em: <http://www.estacoesferroviarias.com.br/s/scaetano.htm> Acesso em: 16.set.2018. IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/panorama> Acesso em: 16.set.2018. Organização: Elizabeth Johansen (2018).

QUADRO 3 – Relação de fotografos e estúdios fotográficos sem identificação de localização, com fotos separadas por conteúdo imagético, localização do devoto e data

Fotógrafo/estúdio	Conteúdo	Localização	Data
A. P. Lemos	Mulher	s.l.	1934
Alfredo Luogero	Casamento (noivos)	s.l.	s.d.
Elizario de O. Miranda – Photographo Viajante	Casal	s.l.	s.d.
Foto Alzira	Mulher	s.l.	s.d.
Foto Cerri	Homem	s.l.	s.d.
Foto Federal	Homem	s.l.	s.d.
Foto Niterói	Homem	s.l.	1959
Foto Tupy	Criança	s.l.	s.d.
Fotógrafo Amador José Florindo Rodrigues	Criança, família	s.l.	s.d.
Gelli – De Marchi	Criança	s.l.	s.d.
José P. da Trindade	Criança	s.l.	1922
Juvenal	Família	s.l.	s.d.
Juvenal Nascimento	Criança	Imbituva	s.d.
Olympio Vieira de Campos	Família	s.l.	s.d.
P. J. Talls	Mãe com filho(a)	s.l.	1919
Ph. Tudrey	Mulher	s.l.	s.d.
Phot. Barbosa	Criança	s.l.	s.d.
Phot. D. Thomas	Mulher	s.l.	s.d.
Phot. Fernandez	Mãe com filho(a)	Itararé	1922
Phot. L. Guerra	Homens	s.l.	s.d.
Photo Almeida	Homem	São Paulo	s.d.
Photo P. Fabrega	Homem	s.l.	s.d.
Photo Re(?) – Miguel Colle(?)	Homem	s.l.	1931
Photo Silva	Mãe com filhos	São Paulo	1933
Photo Studio	Mãe com filho, casal	s.l., Paranaguá	1927, s.d.
Photographia Central	Homens	s.l.	s.d.
Photographias Francisco A. Tavares	Homem	s.l.	s.d.
Ritz	Mãe com filho(a)	s.l.	1950
Roberto Gosch Photographo	Panorama	s.l.	s.d.
Silvana Fotógrafos Amadores	Casamento (noivos)	s.l.	s.d.

Fonte: Acervo Fotográfico da Casa do Divino.
Organização: Elizabeth Johansen (2018).

APÊNDICE F – APRESENTAÇÃO AO DIVINO

CASA DO DIVINO

Fundada em 1882

Apresentação ao Divino

Os padrinhos cobrem a criança com a Bandeira do Divino.

A madrinha segura a criança.

O padrinho segura a vela.

Inicia-se então com: Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, amém.

Invocação ao Espírito Santo

Vinde Espírito Santo enchei o coração do _____ (fala o nome da criança) e ascendei nele o fogo do Vosso amor; enviais Senhor o Vosso Espírito e tudo será criado e renovareis a face da terra.

Oremos

Ó Deus que instruístes o coração do _____ (fala o nome da criança) com a Luz do Espírito Santo, fazei que ele aprecie retamente todas as coisas segundo o mesmo Espírito e goze sempre de sua consolação. Isso Vos pedimos ó Pai em Nome de Jesus Cristo Vosso Filho nosso Senhor na unidade do Espírito Santo. Amém.

O Credo

Creio em Deus, Pai todo poderoso, criador do Céu e da terra. E em Jesus Cristo seu único Filho, Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos; foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na Comunhão dos Santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna. Amém.

Então os padrinhos pedem ao Divino Espírito Santo tudo o que desejam para a criança.

Oração Final

Senhor Jesus assim como enviastes o Espírito Santo sobre os apóstolos nós te pedimos que envies sobre _____ (fala o nome da criança) para que ele possa crescer firme na fé e em sabedoria e graça amém.

(favor deixar a folha na entrada)

APÊNDICE G – NOVENA

COROA DO ESPÍRITO

Início: Entrada da Bandeira.

Invocação da Trindade Santa. Em nome do Pai... (cantado).

Sequência (cantado)

Credo

Vinde ó Deus em meu auxílio. Socorrei-me sem demora. Glória.

1º Mistério: Dom da Sabedoria:

Senhor, vem dar-nos Sabedoria, que faz ter tudo como Deus quis, / E assim faremos da Eucaristia o grande meio de ser feliz.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

Repete-se 7 vezes:

Vinde Espírito Santo enchei os corações dos vossos fiéis e acendei neles o fogo do vosso amor, Vinde renovai a face da Terra e as nossas famílias também! (grifo nosso).

Conclui-se com: Ó Maria, que por obra do Espírito Santo, concebestes o Salvador, rogai por nós!

2º Mistério: Dom do Entendimento:

Dá-nos Senhor, o Entendimento, que tudo ajuda a compreender: / Para nós vermos como é alimento o pão e o vinho que Deus quer ser.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

3º Mistério: Dom da Ciência:

Senhor, vem dar-nos a Divina Ciência, que como o eterno, faz ver sem véus. / Tu vês por fora, Deus vê a essência, pensas que é pão, mas é nosso Deus.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

4º Mistério: Dom do Conselho:

Senhor vem dar-nos, o Teu conselho, que nos faz sábios para guiar. / Homem, mulher, jovem e velho, nós guiaremos ao Santo Altar.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

5º Mistério: Dom da Fortaleza:

Senhor vem dar-nos, a fortaleza, a santa força da oração. / Só quem vencer vai sentar-se à mesa: para quem luta Deus quer ser Pão.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

6º Mistério: Dom da Piedade:

Dá-nos, Senhor, filial piedade, a doce forma de amar, enfim, / Para que amemos quem, na verdade, aqui amou-nos até o fim.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

7º Mistério: Dom do Temor a Deus:

Dá-nos, Senhor, Temor sublime, de não amá-lo como convém: / O Cristo-Hóstia, que nos redime, o Pai celeste que nos quer bem.

Dá-nos, Senhor, esses dons, essa luz / E nós veremos que Pão é Jesus!

APÊNDICE H – ORAÇÃO PARA A VISITA MISSIONÁRIA DA BANDEIRA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Invocação da Santíssima Trindade (cantado)

Invocação ao Divino Espírito Santo (cantado)

BENÇÃO DA CASA

Ó Deus de bondade e misericórdia, manda o Espírito Santo sobre esta casa; recomendamos esta família, todos os seus membros e tudo o quanto possuírem. Abençoei a todos os membros desta família como abençoastes a Sagrada Família de Nazaré.

Queremos hoje consagrar-te esta casa que é o abrigo seguro desta família, para tanto queremos vos pedir: Divino Espírito Santo purifica todos os seus ambientes, salas, quartos, cozinhas, banheiros, quintal e outros cômodos que existam. Que a partir de hoje, todos possam ser templo e morada do Divino Espírito Santo.

Pedimos que o sangue do Vosso Filho Jesus, que morreu para nos libertar de todos os grilhões de Satanás, esteja nesse momento lavando essa casa, quebrando todas as maldições, retirando todas as amarras, espíritos de discórdia, separação, mentira. Reconhecemos neste momento o Senhorio de Jesus como único Senhor desta casa, e para tanto renunciemos juntamente com essa família a todo o mal que um dia reinou neste lugar, e hoje proclamamos publicamente para que nos céus e na terra todos saibam que esta casa, pertence a Deus.

Que a partir de hoje, o Divino Espírito Santo ilumine esta casa e, todos os seus moradores sejam resguardados dos acidentes, assaltos, raios incêndios, da peste, das doenças, dos vícios, do desemprego, da inveja, da miséria e da guerra.

Dai a todos os seus moradores forças, a fim de que possam conservar também nas tribulações e sofrimentos, a fé e a esperança, e que sempre possam crescer no exercício do amor a Vós e principalmente aqueles que compartilham desse teto.

Tudo isso vos pedimos pela intercessão de Nossa Senhora Mãe de Nossas Famílias e por Cristo Senhor Nosso. Amém.

Todos: Creio em Deus Pai Todo Poderoso, ...

Todos: Pai Nosso, ...

Canto: (Inicia-se então a aspersão de água benta pela casa junto com a Bandeira do Divino, enquanto se vai cantando)

Com: A proteção desta casa e desta família está no nome do Senhor.

Todos: Que fez o Céu e a Terra.

Com: Ó Divino Espírito Santo que sejamos dignos de receber a benção para esta casa.

Todos: Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.