

NOVENAS, PROCISSÕES, REZAS E FESTAS: AS CELEBRAÇÕES EM HONRA AO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PONTA GROSSA. (2003-2012)

Vanderley de Paula Rocha ¹
Maura Regina Petruski ²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende apresentar uma análise das celebrações em honra ao Divino Espírito Santo ocorridas na cidade de Ponta Grossa durante os anos de 2003 a 2012. Em nosso processo investigativo procuramos entender as relações que permeiam essas práticas, sejam elas devocionais ou institucionais. Desse modo, buscamos recuperar as experiências religiosas que o devoto do Divino realizou em direção ao sagrado por meio das novenas, procissões, rezas e festas, bem como identificar a postura dos representantes da Igreja Católica em relação a esse movimento devocional.

A opção por desenvolver essa pesquisa se deve ao fato de que identificar os festejos em honra ao Divino Espírito Santo da cidade de Ponta Grossa pode nos auxiliar a reconhecer em parte a sociedade ponta-grossense, porque o mundo religioso também compõe essa sociedade.

Para dar conta da problemática proposta, a baliza temporal abrange o período de 2003 a 2012. A escolha dessa temporalidade se justifica porque, em 2003, a festa em honra ao Divino foi retomada por Lídia Hoffmman, atual responsável por esses festejos em Ponta Grossa. A outra baliza, 2012, diz respeito ao momento em que se comemorou os dez anos de reedição da festa, pois desde 1910 ela não era realizada.

É assente entre os historiadores que o fenômeno da religiosidade ganha a cada dia que passa destaque nas discussões historiográficas contemporâneas, campo que instiga esses cientistas a discussões em seminários, encontros, congressos e publicações. Nesta perspectiva de estudar as religiões e a religiosidade, as festas religiosas passaram a ser discutidas pelos historiadores a partir da década de 1970 com a “redescoberta” da cultura popular. Assim a festa converteu-se a objeto de estudo histórico. O pioneiro

Resumo: As celebrações em honra ao Divino Espírito Santo, que ocorrem em diversas cidades do Brasil, assim como em outros países, como Portugal, se caracterizam como uma das inúmeras devoções do catolicismo popular. No Brasil, para muitos dos autores que se dedicam a estudar essa devoção, trata-se de prática realizada desde o período da colonização. Em Ponta Grossa/PR a devoção ao Divino Espírito Santo teve início em 1882, quando, segundo a tradição, foi encontrada uma imagem sua, representada por uma pomba, gravada em madeira. A partir desse momento iniciou-se na cidade a celebração em honra ao Terceiro Elemento da Santíssima Trindade. O ponto principal de abordagem desse trabalho liga-se às celebrações em honra ao Divino Espírito Santo, ou seja, as rezas, as novenas, as procissões e principalmente a festa, analisada enquanto um momento de afirmação da comunidade religiosa e como um espaço de sociabilidade. Outro ponto abordado diz respeito às relações observadas entre os devotos e o clérigo local, o primeiro representante de um catolicismo devocional e popular, o segundo constituído do catolicismo institucional. Para tanto, utilizou-se como fontes periódicos locais, programas das festas do Divino, orações e folhetos. Parte-se dos pressupostos dos teóricos da História Cultural, da análise de discursos e da construção e manutenção do poder, esse às vezes institucionalizado, outras vezes não.

¹ Bacharel (2009) e Licenciado (2013) em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa UEPG, Especialista em História, Arte e Cultura (2013) pela mesma instituição; especialista em Metodologia do Ensino da Filosofia e da Sociologia (2014) pela Faculdade de Pinhais FAPI. Atualmente é mestrando em História, Cultura e Identidades.

Email: vanderleydepaularoxha@gmail.com

² Orientadora. Doutora em História pela UFPR, Professora do Depto. de História e do Programa de Mestrado em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

na disciplina histórica a propor discussões nesse campo foi o historiador francês Michel Vovelle (1991), que fez da festa um objeto da história, pois até a década de 1970, a festa era apenas território de folcloristas, etnólogos e antropólogos. O autor procurou entender a festividade religiosa como “uma representação de mundo”, onde as pessoas se apropriam de elementos e aspectos de um universo cultural que faz parte do seu cotidiano para envolver-se com o sagrado.

No Brasil, o interesse dos profissionais da História pelas festividades religiosas ganhou impulso a partir do final dos anos 1980, onde vários trabalhos se dedicaram a estudar esse fenômeno, resultado das discussões voltadas para o entendimento da cultura, onde a festa está inserida. Um dos primeiros historiadores brasileiros a tratar da temática festa, embora não tenha sido seu principal foco, foi João José Reis em “A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX”, livro lançado em 1991. Nessa obra, o autor estuda as atitudes em relação à morte, com ênfase nos rituais fúnebres na Bahia do século XIX. João José Reis (1991) também analisou as festas em honra aos santos que foram organizadas pelas irmandades religiosas, onde segundo o autor a barreira entre o sagrado e o profano era tênue.

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

Em 1999 foi à vez da historiadora Martha Campos Abreu (1999) lançar um livro com

a temática da festa: “O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900”, fruto de sua Tese de Doutorado defendida na Unicamp. Neste livro, Martha C. Abreu realiza uma análise minuciosa dos festejos em honra ao Divino, realizados no Rio de Janeiro, durante o século XIX. A autora aponta para o princípio dos festejos em honra ao Divino no Brasil, sua propagação pelo território brasileiro e para as transformações ocorridas nessa tradição religiosa.

Numa publicação mais recente em 2003 a historiadora Mabel Salgado Pereira e o antropólogo Marcelo Ayres Camurça (2003) organizaram o livro “Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais”. Este livro apresenta nove artigos, todos sobre festividades em Minas Gerais, que vão desde análise da Festa Barroca passando pelas Folias de Reis e do Divino até o Pop nas celebrações carismáticas pentecostais.

Na historiografia ponta-grossense a temática da festa religiosa foi abordada pelas historiadoras Maura Regina Petruski (2008) e Denise Pereira (2010). Ambas as historiadoras analisaram a Festa de Sant’Ana em Ponta Grossa. Maura R. Petruski (2008), em sua Tese de Doutorado procurou compreender a construção da santidade de Sant’Ana, o processo de elevação de Sant’Ana a padroeira da cidade de Ponta Grossa e discutiu minuciosamente as etapas dessa festividade. Por outro lado, Denise Pereira (2010), em sua Dissertação de Mestrado, teve como objetivo principal analisar os pressupostos romanizadores empregados pelo primeiro bispo de Ponta Grossa, Dom Antônio Mazzarotto, frente à festa dedicada a Padroeira, a historiadora, também, compreendeu a festa dedicada a Sant’Ana como um espaço de diversão e sociabilidade.

Neste balanço historiográfico procuramos demonstrar como as festas religiosas vêm sendo abordadas pelos historiadores, e

foi partir dessas produções que entendemos que a festa religiosa é um campo de códigos, símbolos, elementos e estruturas sociais, que a festa pode ser vista como espaço de construção e/ou afirmação de identidade. Ou ainda, como momento de construção e representações de mundo, momento de criação de sociabilidade e transcendência da rotina e da ordem.

De acordo com Neusa de Fátima Mariano (2008), na Grécia antiga a festa era considerada elemento importante, estava intimamente ligada à natureza. Nesse sentido, era usada como agradecimento pela colheita. Assim, com caráter camponês, a festa envolvia elementos como: danças, músicas e jogos. Por estar ligada a colheita passava a sacralizar a comida, a bebida, a fecundação e a reprodução da vida. Desse modo, gradativamente foi se tornando sagrada. Nesse período a festa já possuía o caráter de divertimento, em momentos festivos as tensões acumuladas eram minimizadas, a ordem social invertida, tornando-se assim, um momento onde tudo era permitido.

Edward Thompson (1998, p. 493) aponta que os rituais festivos aos poucos foram passando da esfera da natureza para a da religião cristã “as festas relacionadas à natureza, consideradas pagãs, a igreja foi tornando-as católicas”. Ou seja, a igreja católica passou a se apropriar dessas festividades e gradativamente o calendário cristão foi se ajustando as colheitas, ao agrário. Para o autor, foi um momento de cristianizar as festividades ao mesmo tempo em que a Igreja Católica se institucionalizava.

No que se refere às festividades religiosas no Brasil, Léa Freitas Perez (2000, p. 12) entende-as como uma das atividades urbanas mais antigas do país. Para a autora, a festa é um momento importante nas cidades é quando inúmeras pessoas saem de suas casas, enchem as praças e ruas, dando movimento à cidade. Para a historiadora, a fes-

ta também é um momento de minimizar as diferenças sociais e raciais, assim, “durante as festas e procissões não há posição social, nem cor de pele”.

Nesse mesmo caminho Émile Durkheim (1989) aponta que a festa proporciona ao indivíduo momentos de sociabilidade e aproximação social dos diferentes grupos. Desse modo, a festa “quebra” as diferenças, e o indivíduo desenvolve um sentimento de pertencimento ao “todo social”.

Para Maura R. Petruski (2008; 2012), as festas religiosas têm caráter aglutinador, possuindo a função de unir os indivíduos em torno de um único objetivo, “louvar o seu Deus”. Assim, um dos caminhos utilizados pelas tradições religiosas para aglutinar os indivíduos é por meio das festas religiosas, pois o sentimento de felicidade que advém com a festa reforça e une os grupos.

As festas também possuem a função de fortificar os indivíduos, eliminando o cansaço e o espírito fadigado das pessoas. Nas festas religiosas o indivíduo tem acesso a uma vida de inteira comunhão com o sagrado, refletindo sobre suas experiências existenciais, no campo terreno e no campo transcendente.

Entre essas festas se situa a dedicada ao Divino Espírito Santo, foco principal desta pesquisa. A literatura produzida sobre esta festividade é vasta e as áreas dessas produções são diversas. Assim folcloristas (Cascardo, 1962), historiadores (Souza, 1994, Abreu, 1999), antropólogos (Brandão, 1978, Gonçalves, 1994) e sociólogos (Durkheim, 1989), procuram se debruçar sobre este fenômeno.

Na presente análise são empregadas como fontes os jornais locais como *Diário dos Campos* e *Jornal da Manhã*. De tais fontes foram destacados discursos das autoridades eclesiásticas, principalmente quando as mesmas se posicionaram a respeito das práticas em honra ao Divino Espírito Santo. No entanto, não podemos tomar esses periódicos,

como uma publicação católica. Assim, nessa pesquisa, esses, são vistos como um instrumento que os clérigos utilizaram como veículo de propagação de seus discursos. Que por sua vez foram analisados aqui, a partir das contribuições de Ciro Flamarion Cardoso (1997), Ronaldo Vainfas (1997) e Roger Chartier (1991) a respeito da produção e propagação de discursos. Assim, segundo Ciro F. Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997, p. 378): “todo discurso é carregado de valores ou [é] produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade”. Já para Roger Chartier (1991, p. 173) “os discursos não possuem neutralidade, ao contrário, tendem a impor um projeto e justificar escolhas e condutas”.

Outro pressuposto teórico que utilizamos nessa pesquisa refere-se ao conceito de poder simbólico elaborado por Pierre Bourdieu (1998), o poder invisível. Essa discussão se refere ao poder que é dado a uma determinada autoridade, de modo que essa passa a ser digna de pronunciar “algo”. Nesse mesmo sentido, entendemos que o poder não possui forma de coisa ou objeto, mas se manifesta como relações sociais e ideológicas estabelecidas entre aquele que exerce e aquele que se submete, ou seja, o que existe são as relações de poder.

As orações, cânticos, ladainhas, folhetos e os programas das festas, todos em honra ao Divino, também, fazem parte do corpo documental, através desses, pudemos perceber as relações que os devotos do Divino estabelecem com o sagrado.

Para tanto organizamos o texto desta pesquisa em três momentos: inicialmente, busca-se identificar a formação do catolicismo no Brasil, o projeto de romanização e a origem da devoção ao Divino Espírito Santo. Tivemos sempre em mente, ao construir essa parte do texto, as diversas relações que envolvem o fenômeno da religiosidade, se-

jam essas devocionais ou institucionais.

A seguir a atenção volta-se às origens da devoção ao Espírito Santo em Ponta Grossa e ao reconhecimento da Casa do Divino como um espaço sagrado e um patrimônio material e intangível da cidade de Ponta Grossa.

Finalmente, busca-se perceber as várias celebrações dedicadas ao Espírito Santo, com foco principal para as que ocorreram na cidade de Ponta Grossa, dedicamos uma atenção especial a festa que ocorre no domingo de Pentecostes, a qual nesse trabalho foi entendida como um fenômeno religioso e social. Neste ponto, procuramos também, identificar o posicionamento do clero ponta-grossense frente aos festejo em honra ao Divino, sobretudo o posicionamento do atual Bispo Diocesano, Dom Sérgio Arthur Braschi.

O mundo religioso no “Novo Mundo”

A maioria dos pesquisadores brasileiros, que enfocam a temática da religiosidade vê no ano de 1500 o ponto de partida dessas manifestações religiosas de cunho popular, através da chegada do catolicismo, por meio das mãos dos colonizadores portugueses. Nesse sentido, pode-se dizer que o catolicismo implantado no Brasil estava intimamente vinculado a Portugal, o qual tornou-se a religião oficial. Desse modo, práticas religiosas eram impostas por leis, e nenhum súdito da Coroa podia se furtar a elas.

Juntamente com representantes do governo português vários religiosos católicos participaram do processo de colonização, isso porque o governo e a igreja estavam ligados pelo regime do “Padroado Régio”. Esse sistema não permitia que o clero brasileiro se dirigisse diretamente a Santa Sé, assim, toda vez que o clero quisesse se comunicar com Roma deveria passar por uma audiên-

cia pública e jurar fidelidade a Coroa. Houve vários momentos de conflitos entre padres e autoridades monárquicas, tornando-se comum, por exemplo, a participação de padres em rebeliões coloniais. Apesar disso, de modo geral, a Igreja e o Estado português atuavam em harmonia. Neste sistema cabia as autoridades políticas administrar a colônia, decidindo as formas de ocupação, povoamento e atividades econômicas. Já o papel das autoridades eclesiásticas, era o de transmitir ensinamentos religiosos e a obediência a Deus e ao Rei, nas palavras de Thomas Bruneau (1974, p. 31): “defendendo o trono por meio do altar”.

Esse modelo de igreja subordinada ao Estado proporcionou o surgimento do catolicismo popular, para o historiador Riolando Azzi (1978), foi a partir do catolicismo como religião oficial que surgiu o catolicismo popular brasileiro, pois a população passou a se apropriar de inúmeros elementos trazidos pelo catolicismo português, mais as práticas de outras culturas religiosas, fazendo surgir novas maneiras de relação com o sagrado, que se caracterizava principalmente no sincretismo e nas devoções aos santos. A ideia de Riolando Azzi em relação à formação do catolicismo popular no Brasil vai ao encontro da opinião de Pierre Sanchis (1995, p.123) que afirma: “as identidades religiosas no Brasil foram formadas a partir das práticas desenvolvidas pelos três eixos étnicos que aqui se encontraram: o indígena, o europeu e o africano”.

Desse modo, a religiosidade de Portugal, uma vez em solo brasileiro misturou-se com a religiosidade indígena e africana. Assim, um modelo de catolicismo foi se moldando no Novo Mundo, devido às múltiplas culturas religiosas que passaram a ser praticadas no espaço brasileiro. Em outras palavras, novos significados e novas relações foram sendo estabelecidas com o sagrado. É nesse sentido, que se desenvolveu no Brasil o que os estu-

diosos da temática religiosidade denominam de “catolicismo popular”.

Esse modelo de catolicismo é expresso pela devoção dos fiéis a um determinado “protetor” em especial, cuja prática traz por sentido as orações ao “santo de devoção” através de romarias, novenas, procissões, festas e cantos religiosos. Assim, a figura do santo passa a ser elemento nuclear, e é entorno da imagem do santo que se organiza o culto popular, onde o profano e o sagrado se misturam.

Para Pedro Oliveira (1976, p. 131), o catolicismo popular se constitui em um conjunto de práticas, representações e fé católica anterior ao projeto de romanização, cuja centralização estava nas mãos dos leigos que se organizavam em irmandades e confrarias. Portanto, os leigos tinham a missão de realizar o culto e as celebrações em honra ao santo de devoção. Essa característica popular do catolicismo que se formou no Brasil teve contribuição na pouca representação clerical existente em solo brasileiro, pois era pequeno o número de religiosos no país, fator que fazia a população ficar sem orientações religiosas institucional.

Estabelecer contato com o sagrado através dos santos e expor a eles suas emoções, são algumas das principais características do catolicismo popular. Na visão de Luiz Mott (1997) o culto aos santos tornou-se cotidiano na vivência dos habitantes do Brasil, escreveu o autor:

Na parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para serem venerados e saudados os quadros dos santos. As famílias mais abastadas possuíam um quarto especial, o quarto dos santos. Nas fazendas eram comuns as capelas em honra ao santo de devoção dos senhores. Desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do reino dos céus. Na parede contígua a cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do anjo da guarda ou do santo, face de um catolicismo popular. (MOTT, 1997, p. 164)

Essas manifestações de religiosidade expressavam a ligação dos indivíduos com as questões da religião, para esses, eram momentos de reflexão espiritual, já para os clérigos essas manifestações eram vistas como superstição, crendices, imperfeições, verdadeiros momentos de “ignorância religiosa”. Neste sentido, o clero católico procurou romanizar as práticas religiosas, não só no Brasil, mas no mundo todo. Dessa forma, organizou-se o processo de romanização, esse, dirigido pela hierarquia eclesiástica católica, e é sobre isso que discorreremos a seguir.

Os pressupostos da hierarquia eclesiástica católica

O processo de romanização teve início a partir da segunda metade do século XIX, com o intuito de romanizar as práticas católicas populares, e reorganizar a instituição católica, foi empregado no mundo todo por meio de medidas que buscavam substituir o devocionismo pela sacramentalização. Esse projeto de reforma católica foi denominado pela historiografia como movimento ultramontano, cujas ideias foram baseadas no Concílio Vaticano I (1869-1870). Esses propósitos da Igreja Católica baseavam-se em afirmar a soberania da autoridade eclesiástica, bem como negar as ideias do mundo moderno, tais como ateísmo, liberalismo e racionalismo. Nesse momento à instituição volta-se para Roma, concentra-se em seus dogmas, e busca por promover o processo de evangelização no mundo todo, baseando-se no catolicismo romano.

O catolicismo romano buscava colocar a Igreja Católica novamente como a detentora da moralidade, pois a instituição estava sendo questionada e já não era mais vista como “guardiã das verdades”, pois a partir do final do século XVIII e início do XIX a religiosidade era presente na vida dos europeus e dos

americanos, mas não era mais dominante, as revoluções francesa e americana lançava a ideia de um mundo secular, buscando por transformações políticas e sociais, a sociedade passava por um processo de desclericalização. A igreja percebia o mundo moderno como sendo maligno para a salvação da alma, porque defendia o poder e o dinheiro desvalorizava aos olhos da igreja a família tradicional, os valores difundidos pela religião e o respeito pela autoridade, pois se fundamentava na liberdade de pensamento e de consciência, na liberdade social e na liberdade política.

O catolicismo proposto por Roma baseava-se nos sacramentos e na figura do clero, que nesse momento passava a ser a autoridade responsável por conduzir os leigos. O poder da Igreja estava centralizado nas mãos do Papa. Segundo José Comblim (1968, p. 48): “para os clérigos o catolicismo romano era o único verdadeiramente autêntico e os outros não tinham ortodoxia, nem autenticidade” por isso a necessidade de afastar o povo da “ignorância religiosa”.

No Brasil, segundo Maria A. Junqueira Veiga Gaeta (1997) esse movimento surgiu nas primeiras décadas do século XIX, no entanto, houve conflito da igreja romanizadora com o Estado, pois as questões religiosas ainda eram ligadas às questões políticas através do sistema do padroado. Essa questão fez com que o episcopado brasileiro prolongasse a romanização do catolicismo no Brasil. Foi a partir de 1890, após a Proclamação da República (1889) que os propósitos de romanização ganharam dinamismo e passaram a serem efetivados. É importante ressaltar que antes desse período houve esforços por parte da instituição em enquadrar à comunidade de fiéis as propostas de Roma, no entanto, os contextos históricos não permitiram o êxito dessas tentativas. O principal objetivo das autoridades eclesiásticas era substituir o modelo de Igreja de Cristandade, que fazia com que a

instituição fosse subordinada ao Estado. Com o movimento de reforma a obediência tanto do clero quanto da sociedade católica passou a ser exercida por Roma.

Com a Proclamação da República (1889) o Estado permitiu o culto de outras religiões no país, com efeito, a Igreja Católica passou a disputar espaço com outras religiões. Nesse contexto a Igreja Católica perdeu os privilégios conquistados enquanto fora a detentora da religião oficial, esses se referiam ao domínio sobre a educação, saúde, das obras de assistencialismo e dos registros da população (a emissão de certidões de nascimentos, casamentos e óbitos). Por outro lado, a instituição ganhava a tão esperada liberdade para colocar em prática o movimento de romanização. Foi a partir desse contexto que a Igreja buscou criar uma nova identidade católica, essa baseada nos sacramentos e os clérigos como condutores dos leigos.

Os bispos encarregados de empregar o projeto de romanização no Brasil foram Dom Antônio Ferreira Viçoso, de Mariana (MG), Dom Antônio de Joaquim de Melo de São Paulo, Dom Antônio de Macedo Costa, do Pará e Dom Vital de Oliveira de Olinda e Recife.

Para que a execução do movimento de romanização fosse possível no Brasil a Igreja contou com a vinda de novas ordens religiosas femininas e masculinas como as irmãs de caridades, os capuchinhos franceses, os redentoristas, os dominicanos, entre outras. Essas congregações tiveram papel importante na evangelização da população, foi o colocar o projeto de romanização em prática, pois esses agentes romanizadores vindos da Europa já estavam inseridos nas propostas da Santa Sé.

Nas palavras de Augustin Wernet (1991), o movimento de romanização no Brasil caracterizou-se como:

Movimento católico que foi efetivado tanto na hierarquia eclesiástica, quanto na sociedade brasileira como um processo de reuropização do catolicismo, que teve seu início em

meados do século XIX. Foi um movimento de inspiração eminentemente hierárquica e clerical, capaz de uniformizar a liturgia e o catolicismo no mundo, isto é em Roma, na África, na Ásia, na América Latina o catolicismo era o mesmo. (WERNET, 1991, p. 28)

Portanto, buscou-se também, com o movimento de reforma formar um clero atento as propostas da Santa Sé, pois nesse momento o clero não se enquadrava nas propostas de Roma, devido ao comportamento dos padres, os quais viviam amasiados com mulheres, eram relapsos aos serviços religiosos e dedicavam-se as questões políticas, muito mais do que as espirituais. Mabel Salgado Pereira (2003, p. 81), em seus estudos sobre festas religiosas em Juiz de Fora constatou que alguns padres que não se enquadravam nas propostas da Santa Sé foram afastados de suas atividades religiosas.

Nesta mesma perspectiva, Euclides Marchi (2001, p. 92), coloca que muitos dos membros dos clérigos sentiam-se desconfortáveis com as intenções de romanização, “a maioria do clero se opunha vigorosamente as grandes mudanças sociais como sendo prejudiciais a ordem cristã tradicional”. A renovação do clero foi baseada em instituir novos seminários fechados, que seriam rigorosos na formação clerical, e aquele que decidisse ingressar no sacerdócio deveria passar por esses novos seminários pautados nos ideais romanizadores. Portanto, os seminários passaram nesse momento a ser fundamental na formação clerical. A instituição também proibiu o clero de se envolver politicamente, buscando estabelecer a dedicação exclusiva dos sacerdotes aos serviços religiosos.

Já a sociedade brasileira deveria ser conduzida pelo aparelho religioso que tinha a missão de afastar o povo das devoções exageradas, e ensiná-los a viver o “verdadeiro cristianismo”, ou seja, a religiosidade baseada na doutrina e nos sacramentos.

Em consequência, as irmandades leigas foram substituídas por novas associações,

controladas pelo aparelho religioso, como o Apostolado da Oração, a Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, entre outras, essas associações embora fossem de leigos eram subordinadas aos clérigos, que detinha o total controle desses espaços, além de papel fundamental nas decisões dessas irmandades.

A Instituição Católica também buscou criar novas Dioceses, e com a chegada das novas congregações foi possível criar escolas católicas que auxiliaram na difusão do discurso eclesiástico. Nessa linha de raciocínio, de acordo com Sérgio Miceli (1998, p.75), o número de dioceses no país aumentou consideravelmente, de acordo com o autor: “entre 1890 a 1930 foram criadas no Brasil cerca de cinquenta e seis dioceses”. Com efeito, a instituição começou a “se conhecer”. Houve um aumento na abertura de novos colégios católicos e mais tarde com o novo regime já estabilizado houve modificações na Constituição Brasileira, com o objetivo de inserir o nome de Deus e o ensino religioso nas escolas públicas. Desta forma, a Igreja Católica construía uma instituição homogênea e centralizada.

Outra característica desse período foi que agentes ultramontanos retiravam dos altares centrais as imagens dos santos de origem lusitana como Santo Antônio, Santa Bárbara, entre outras, essas imagens foram substituídas por outras trazidas pelas novas ordens que chegavam ao Brasil, como por exemplo: Nossa Senhora Auxiliadora e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. O motivo dessa substituição seria de que “novos santos” substituiriam os tradicionais adorados pela população, pois a instituição pretendia modificar todos e quaisquer vestígios das manifestações de fé tradicionais, consideradas pelo clero: ignorância, superstição e fanatismo.

O Catolicismo denominado de popular, portanto, foi condenado pelo Episcopado

Brasileiro, que se baseava nas propostas de Roma. Além da devoção exagerada aos santos, as atitudes dos leigos não agradavam o clero que passaram a reprovar essas manifestações, pois segundo Euclides Marchi (1997, p. 185) as consideravam pagãs, devido aos “exageros de bebidas nas festas, procissões, cantorias, enfeites e verdadeiros momentos de carnavalização”.

Portanto, os pressupostos da hierarquia eclesiástica foram impostos pela Santa Sé Romana por meio de várias medidas. Contudo, essas imposições institucionais não foram aceitas em sua totalidade, pois houve conflito entre a Igreja e a população. Sendo assim, muitas das práticas populares de religiosidade se mantiveram no Brasil. Entre essas devoções, se situa a dedicada ao Divino Espírito Santo.

Os festejos do Divino: uma herança lusitana!?

A devoção ao Divino Espírito Santo se constitui em uma das inúmeras práticas religiosas do catolicismo, portadora de valorosa riqueza ritual e crenças próprias. Em torno dela foram criadas orações, cantos, novenas, procissões e festa. Elementos de fé que reúnem sentidos profanos e sagrados num mesmo momento.

A origem da devoção ao Divino Espírito Santo de acordo com Rioldo Azzi (1978) se encontra na Rainha de Aragão e El Rei Dom Diniz, no século XIII, os quais foram os responsáveis por sua instituição. Teve início na Vila de Alencar ao norte de Portugal e gradativamente foi se propagando pelo território português. Assim, outras regiões passaram a celebrar a devoção ao Divino Espírito Santo em Portugal, tais como a Ilha de Santa Maria no século XV e mais tarde a Ilha Angra do Heroísmo, no século XVI.

Para o folclorista Luís da Câmara Cas-

cudo (2001), a devoção ao Divino Espírito Santo está ligada ao pagamento de promessa, de acordo com o autor a Rainha Isabel de Aragão, havia oferecido o cetro e a coroa real ao Espírito Santo diante de uma crise, que Portugal estava vivendo. Dessa forma, o Espírito Santo tornava-se Imperador de Portugal. Finalizada a crise, em agradecimento ao Espírito Santo, a Rainha teria promovido uma festa em sua homenagem, que se repetiria a cada ano.

Apresentando outra perspectiva, Marise Glória Barbosa (2002) defende a tese de que a Rainha Isabel de Aragão teria sido uma continuadora e reformadora do culto ao Divino. Para essa autora, o instituidor dos festejos em honra ao Divino teria sido o monge Joaquim de Fiori, que viveu de 1135 a 1202, na Europa. Assim, após ter passado anos em retiro pelo deserto, o frei teria tido uma revelação acerca da vinda próxima de uma nova era de relações entre os homens sobre a Terra: *a época do Espírito Santo*. Nesta sua visão profética, Fiori sustentava uma compreensão dos tempos divididos em “eras” a partir do modelo da Trindade. Nesta lógica, a humanidade teria já ultrapassado a “*época do Pai*” e estaria terminando a “*era do Filho*”. E, assim, estaria para chegar a “*era do Espírito Santo*”, marcada pelo advento da paz, do amor e da bondade entre os homens. Joaquim de Fiori procurou difundir essas suas ideias e, sobretudo, essa sua revelação. Fiori teria conquistado muitos adeptos. Foi a partir das pregações de Fiori que a devoção ao Espírito Santo teria sido disseminada.

Contudo, seja qual for a referência de origem dessa devoção, um fato é incontestável, essa tornou-se uma das mais importantes celebrações de fé e devoção. No início da devoção ao terceiro elemento da Santíssima Trindade os festejos se concentravam apenas na realização das festas que aconteciam em frente às capelas construídas em honra ao Divino Espírito Santo. O principal

momento da festa era a realização do bodo, distribuição de alimentos aos pobres, após a realização da missa.

Já no século XVI, o programa da festa foi ampliado sendo introduzidas procissões com os símbolos do Divino (bandeiras com a bomba branca), mais as novenas que antecediam a festa e o peditório, o último era realizado pelos devotos do Divino que saíam, cantando, tocando e rezando pelas proximidades da capela dias antes da festa com o objetivo de arrecadar “esmolas” e alimentos para a realização da festividade. Foi nesse momento que a devoção ao Divino Espírito Santo passou a ser conhecida como a “Folia do Divino”, que nas palavras de Riolando Azzi (1987, p. 121), se caracterizou como: “grupo de pessoas com vestuário característico quase sempre com chapéu que parecia mitra episcopal, tocando e cantando percorria as ruas da localidade pedindo esmolas para a realização da festa”.

Portanto, a “Folia do Divino”, é envolvida em elementos cênicos, ou seja, possui um aspecto teatral, carregado de simbolismo e de expressões de crenças. Envolver-se com o sagrado e fazer com que esse sagrado esteja presente em seu cotidiano é característica dos devotos do Divino. De acordo com Martha Campos Abreu (2002, p.85), “homens e mulheres criam, partilham e se apropriam de valores, hábitos, atitudes, crenças, músicas e festas religiosas para estabelecer ligação com o sagrado”.

Sendo assim, a fé dos devotos é manifestada de diferentes formas fazendo a ligação do cotidiano dessas pessoas com o sagrado. Martha Campos Abreu (2002, p. 87) coloca que, “os devotos sentem necessidade de demonstrar a sua fé”. Por isso, é que passam a se apropriar de elementos de seu cotidiano para representar a sua devoção, utilizando-se de cantos, danças, músicas e festas para estabelecer a ligação da materialidade com o transcendente.

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

E é a partir da organização desses espaços, que os devotos realizam as novenas e as procissões em preparação para a festa, que por sua vez passa a ser o “auge” das celebrações. Assim, os devotos prestam suas homenagens e cumprem suas promessas. De acordo com Pierre Sanchis (1992, p. 42): “a promessa é uma prática da religião popular”. O mesmo autor afirma que:

A promessa é uma relação estabelecida entre a condição humana concreta de um invólucro de santidade que a rodeia, faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo em que se insere no quadro de uma economia a troca. Graças a essa troca recorrente, estabelece-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a divina. Em troca ganha-se uma certeza de proteção, uma presença do sagrado que acompanhará no desenrolar do cotidiano de sua existência. (SANCHIS, 1992, p. 42).

Nessas trocas, é que os devotos participam das atividades, seja através do auxílio na realização das novenas, cuidando da ornamentação do espaço, da limpeza, ou ainda das barraquinhas da quermesse em dia de festa. Assim, despertando o que Riolando Azzi (1978, p. 122) denomina de: “coesão social”.

No Brasil a devoção ao Divino Espírito

Santo gera inúmeros debates, isso ocorre porque não se sabe ao certo a data de início desses festejos. A dificuldade em obter uma data precisa se deve ao fato dessa ser uma festa popular, não havendo, portanto, preocupação em registra - lá, como ocorria com as festas oficiais. O que se sabe é que teve origem nas comemorações e crenças ibéricas, introduzida em nosso país por intermédio dos colonizadores portugueses açorianos no litoral da região onde hoje se encontram os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Sobre essa questão Martha Campos Abreu defende que “no Brasil, embora se acredite que a Festa do Divino possa ter vindo com os primeiros portugueses, foi somente no fim do século XVIII, e principalmente no século XIX, que ela teve pleno desenvolvimento.” (ABREU, 1999, p. 61)

Embora no Brasil o maior número de devotos do Divino seja do Nordeste, outras regiões do país também cultivam essa tradição, mesmo que possuam característica diferentes, como em Minas Gerais que a festa em honra ao Divino se chama “Festa do Império”, no Rio de Janeiro é denominada “Festa do Imperador”, no Centro-Oeste é “Cavalhada” e no Paraná é chamada de “Festa do Divino”. Assim, o culto ao Divino se espalhou pelo Brasil, modificando-se para adaptar-se a realidade brasileira e às diferenças regionais.

Maynard Araújo (1978), ao concordar que a origem da devoção ao Divino Espírito Santo se encontra na vinda de portugueses açorianos para o Brasil aponta que muitas regiões do país possuem a tradição dos festejos em honra ao Divino, para o autor, algumas dessas regiões conservaram as tradições, em outras a tradição sofreu mudanças ao longo do tempo.

Partindo dessa perspectiva, para Cáscia Frade (1992) não se pode generalizar ao falar da devoção ao Divino Espírito Santo no Brasil, pois para a autora, é possível encon-

tra disparidades dessa crença em um mesmo estado. Assim, em seus estudos a antropóloga constatou que no estado do Rio de Janeiro a devoção ao Divino Espírito Santo possui diferenças entre o meio urbano e rural. De acordo com a autora, na zona rural as celebrações em homenagem ao Divino são realizadas pelas Irmandades do Divino e a tradição ainda é mantida. No que se refere à zona urbana, a autora afirma que as homenagens ao Divino sofreram transformações, para ela, reflexo das transformações ocorridas na sociedade urbana e moderna.

Nesse mesmo sentido, Martha Campos Abreu defende que:

A Festa do Divino tem uma evidente conotação com o trabalho agrícola. É uma festa da abundância, e esta só existe em comunidades dedicadas à pequena agricultura com lavradores livres, independentes, que têm apoio num centro: a cidade interiorana com sua realização religiosa e política. Estas festas certamente aconteceram nas grandes cidades, mas acredito que tenham sido mais uma urbanização das verdadeiras festividades em centros ainda provincianos que com o evoluir desligaram-se de costumes, já agora ultrapassados, como vimos ter acontecido em São Paulo no começo do século XX. (ABREU, 1999, p.61)

No entanto, há um consenso entre estudiosos do assunto, de que essa devoção, tornou-se uma das mais populares tradições de religiosidade no Brasil, como afirmou Luís da Câmara Cascudo (2002, p. 67) em seus estudos: “a devoção ao Divino Espírito Santo é uma das mais intensas e popular e muito difundida tanto no Brasil como em Portugal”.

Nesta perspectiva, Léa Freitas Perez (2000) defende que, a popularidade do Divino era tamanha que José Bonifácio, o patriarca da Independência, teria sugerido a D. Pedro que usasse o título de Imperador, pois o povo já estava bastante familiarizado com o título, por causa da festa. No entanto, Lília M. Schwarcz (2001) aponta para outros motivos, segundo o autor, o título está ligado ao fato do Brasil ter dimensões continentais, merecendo ser chamado de império. No en-

tanto, a afirmação feita por Léa Freitas Perez (2000) é a mais difundida e aceita, pelo fato de ser mais próxima do povo e de sua crença.

Essas práticas tradicionais de religiosidade sofrem transformações ao longo do tempo, devido ao contato com diferentes culturas, e também devido à busca da Igreja Católica em enquadrar essas devoções às propostas da Santa Sé.

Sendo assim, essa prática de religiosidade, assim como outras, foi condenada pelas autoridades eclesiais. Maria A. Junqueira Veiga Gaeta, faz uma reflexão sobre esse aspecto:

As prescrições sobre a festa do Espírito Santo ou de Pentecostes, como preferia o Bispo de São Paulo D. Lino Deodato (1873-1894), constituía-se em uma leitura paradigmática dessas tentativas de erradicar costumes e escândalos que faziam parte do fundo mais antigo da tradição religiosa brasileira. Os esforços do bispo dirigiam-se provavelmente às folias e aos foliões, criticando a imoralidade de seus membros, que faziam dessa devoção um verdadeiro modo de vida e mesmo de furto. (GAETA, 1997, p. 196).

A mesma autora acrescenta: “bebidas, vadiagem, desvio de esmolas arrecadadas, denúncias de orgias, de jogos de roleta ou víspera, críticas a falta de higiene das bandeiras foram alguns dos componentes básicos de esforços para a imposição de valores” (1997, p. 196). Os religiosos encarregados de pôr em prática essas imposições eram em sua maioria europeus, recém chegados ao Brasil, num primeiro momento tiveram dificuldades em compreender as práticas devocionais do catolicismo popular. Da mesma forma, o povo teve dificuldades em aceitar e compreender as novas medidas de cunho reformista.

Percebemos que a devoção ao Divino Espírito Santo, foi condenada e combatida pelo aparelho religioso, pois para o clero esses festejos eram considerados fanatismo, superstição e ignorância religiosa. No

entanto, algumas localidades resistiram ao combate da hierarquia eclesiástica católica e continuaram com o culto ao Espírito Santo. É neste contexto que se insere a cidade de Ponta Grossa/PR.

A devoção ao Divino em Ponta Grossa/PR

As atividades religiosas em homenagem ao Divino Espírito Santo que foram realizadas na cidade de Ponta Grossa tiveram início em 1882, quando Dona Maria Julia Cesarino Xavier encontrou em um olho d'água uma imagem do Divino Espírito Santo (pomba de asas abertas). Essa senhora possuía sessenta anos, sofria de problemas mentais e falta de memória. Ao sair de sua casa em direção a cidade de Castro, passando pela atual cidade de Carambeí perdeu-se sem conseguir descobrir o caminho para retornar a cidade de Ponta Grossa, então, parou para beber água em um olho d'água e viu a imagem gravada em um pedaço de madeira imerso na água, acredita-se que essa imagem teria sido esquecida ou perdida por algum bandeirante ao passar pela região (JORNAL DIÁRIO DOS CAMPOS, 28 de janeiro de 1979).

Após ter encontrado a imagem, Dona Maria Xavier tocou-a e, de joelhos, rezou fervorosamente, em seguida, sentiu-se curada, inclusive recobrando a memória. Voltou para cidade de Ponta Grossa e com o seu retorno, a notícia de sua cura se espalhou entre amigos e familiares.

Dona Maria começou a recolher quadros de santos das mais variadas denominações, também passou a juntar dinheiro para construir uma capela para o Divino Espírito Santo. Mas foi vítima de roubo, e por esse fato decidiu construir um altar em uma das salas de sua casa, para que a imagem fixada em um ostensório ficasse exposta para o grupo

de amigos e familiares que passaram a frequentar o local. A partir de então, passou a realizar novenas, rezas e festa em honra ao Divino Espírito Santo.

Entre 1882 a 1917 as práticas devocionais em honra ao Divino em Ponta Grossa se concentravam em âmbito familiar e entre amigos. Eram realizadas novenas, procissões com as bandeiras nas residências próximas da “Casa do Divino” e a festa no domingo. Para o historiador Euclides Marchi (1998, p. 55), o início das devoções constituía-se numa manifestação pessoal ou de âmbito familiar, “eram encontros para rezas, novenas em ação de graças ou pedir bênçãos específicas”. A partir de 1917, Casa do Divino passou a receber além de amigos e familiares outros devotos, de municípios e estados diversos.

Desde o ano de 1882, até sua morte em 1917, com seus noventa e cinco anos, Dona Maria trabalhou recolhendo quadros de santos e objetos trazidos por devotos que até hoje fazem parte do acervo religioso da casa. Com o falecimento da precursora do Divino em Ponta Grossa em 1917, a Casa do Divino passou gradativamente por quatro gerações. Familiares que deram continuidade a essa cultura religiosa na cidade. Atualmente a responsável pela casa é Lídia Hoffmann. E foi pela manutenção desse espaço de religiosidade em Ponta Grossa que o mesmo veio a se tornar um “templo de peregrinação”, considerado pelos devotos do Divino, um “lugar sagrado”.

2.2 Lugares Sagrados: a “Casa do Divino” em Ponta Grossa

Os lugares considerados sagrados compõem a materialidade do divino, pois reúnem aspectos físicos que orientam as experiências religiosas. Esses espaços onde as manifestações religiosas acontecem, passam

a ser considerados pelos praticantes dessas manifestações como um lugar especial, de profunda e intensa emancipação espiritual, um espaço onde os devotos fiéis buscam o desenvolvimento de sua espiritualidade (GIL, 2005, p. 100).

A configuração física religiosa transmite mensagens, ou seja, o que uma determinada cultura religiosa busca no sagrado. Assim, as formas da “arquitetura religiosa” podem vir a transmitir o que está para além de suas estruturas. A estrutura desses espaços facilita o contato entre o mundo humano com o mundo sagrado. Nesta perspectiva, de ir a até a capela ou a um espaço sagrado significa ir até o santo, atribuindo assim, mais solenidade ao ato religioso.

Muitas são as culturas religiosas que estabelecem lugares como sagrados. O cristianismo, por exemplo, considera como espaços sagrados: capelas, igrejas, santuários, templos, entre outros. Espaços que passam a abrigar símbolos e o grupo que segue a doutrina dessa cultura religiosa. Esses espaços têm o papel de integrar e também de identificar os seguidores de uma determinada religião. Através desses espaços, os fiéis se sentem inseridos em uma esfera religiosa e passam a praticar sua religiosidade em conjunto. A manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que os indivíduos partilham uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa.

No que se refere aos lugares sagrados no catolicismo popular, pode-se destacar as capelinhas, alguns túmulos, certas casas, espaços que se tornam “ponto de peregrinação”. Esses espaços são lugares de memória de determinadas devoções, é onde os devotos materializam seus sentimentos e valores religiosos, ou ainda, espaços que se confundem com a devoção (SCHNEIDER, 2001, p. 129).

Esses lugares tidos como sagrados tam-

bém são ponto de encontro dos devotos, onde se troca informações, faz amizades, compra-se artigos devocionais, paga-se as promessas e reza-se para o santo de devoção. Fatores que passam a contribuir na propagação e manutenção tanto da devoção, quanto desses espaços.

É nesse contexto que se insere o imóvel da Rua: Santos Dumont nº: 524, em Ponta Grossa, conhecido como “Casa do Divino”, espaço que se tornou “ponto de peregrinação” na cidade, devido ao culto em honra ao Divino Espírito Santo.

A referida casa foi construída entre os anos de 1840 e 1862. Antes desse espaço se tornar um “lugar sagrado”, abrigou a princípio uma leiteria e mais tarde uma hospedagem para aqueles que não tinham lugar para pernoitar na cidade.

A “Casa do Divino” em Ponta Grossa atualmente recebe de 30 a 50 pessoas por dia, nesse espaço esses fiéis legitimam sua comunidade, ao mesmo tempo, em que buscam nessa edificação um “contato” com o mundo sagrado. A “Casa do Divino”, portanto, passa a ser o “elo” entre o devoto e Deus, tem a função de manter viva essa devoção na cidade, pois esse espaço fortifica as relações sociais dos devotos, porque estando reunidos além de louvar o Divino, conversam, compram artigos devocionais, avigoram suas afinidades.



Figura 1: Fachada da Casa do Divino, 2010
Fonte: Secretaria de Cultura e Turismo de Ponta Grossa, 2012

A “Casa do Divino” foi tombada pelo COMPAC no ano de 2006, pois além de se tratar de um imóvel arquitetonicamente histórico é possuidor de um patrimônio intangível, pontos de discussão a seguir.

2.3 “Casa do Divino”: patrimônio material e imaterial

A “Casa do Divino” em Ponta Grossa foi considerada um patrimônio histórico: material e imaterial, mas para falarmos sobre esse assunto precisamos nos aventurar nas discussões sobre patrimônio, assim de acordo com Pedro Funari e Paulo Abreu (2006, p. 8) a palavra “patrimônio” é de origem latina *patrimonium*, que para os romanos significava tudo o que pertencia ao pai da família, nesse momento o conceito de patrimônio estava ligado aos interesses aristocráticos, aos princípios de propriedade.

Com a difusão do Cristianismo e o predomínio da Igreja Católica em especial na Idade Média, o conceito de patrimônio passou a ter mais significados, além do de propriedade, o de simbólico e coletivo, isso se deve ao fato do culto aos santos e as relíquias, havendo assim, uma valorização tanto de lugares e objetos, como de rituais coletivos, começava-se a instituir um sentido de popularização do patrimônio.

No Renascimento surgiram os antiquários, pois nesse período houve uma valorização do clássico, do antigo, foi o voltar-se para o passado, momento em que surgiu à preocupação em coletar e catalogar peças e objetos, principalmente moedas, inscrições em pedras, vasos de cerâmicas, estatuária em mármore e metal. Também eram examinados e investigados vestígios de edifícios, que passavam a ser medidos e desenhados com dedicação.

No entanto, foi no período da formação do Estado Moderno, momento em que terri-

tórios nacionais foram definidos, que se deu início a um processo de valorização do patrimônio e uma identificação do mesmo com a Nação e, sobretudo com o povo que a compõe, nesse momento iniciaram-se políticas de proteção aos monumentos, que por sua vez passavam a representar a nação.

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

A cidade de Ponta Grossa possui um órgão responsável pelas políticas patrimoniais, o COMPAC, Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, formado por uma equipe de conselheiros especialistas, entre esses: arquitetos, engenheiros, jornalistas, historiadores e advogados, que passam a emitir suas considerações sobre os imóveis a serem tombados na cidade. Esse órgão em Ponta Grossa estabelece diálogo com o IPHAN, órgão brasileiro responsável pela proteção e organização de políticas patrimoniais. Assim, para o IPHAN (2011) patrimônio é: “todos

os bens, materiais e imateriais, naturais ou construídos, que uma pessoa ou um povo possui ou consegue acumular”.

Para Maria Cecília Londres Fonseca (2003) na contemporaneidade o patrimônio cultural se constitui em um conjunto de bens, de natureza material e/ou imaterial, que guarda em si referências à identidade, a ação e a memória dos diferentes grupos sociais. Que se apresentam em dois referenciais: tangível e intangível, sendo que o primeiro se constitui em bens materiais, como: monumentos, edifícios, sítios arqueológicos, mobiliários, obras de artes, utensílios, vestuário e documentos, o segundo é constituído por bens imateriais, como: lendas, rituais, festas, costumes entre muitos outros.

De acordo com o IPHAN (2011) para se tornar um imóvel é necessário fazer um inventário dos bens, observando sua integridade (estado de conservação, possibilidade de restauração, raridade, exemplaridade) e importância arquitetônica, cultural, histórica, turística, científica, artística, arqueológica e paisagística, sendo que o bem pode possuir um desses aspectos ou agregar outros, por contemplar essas características a Casa do Divino passou por um estudo de quatro anos, período em que, se reuniu elementos que levassem o imóvel a ser tombado. Após esse estudo a “Casa do Divino” foi considerada presença importante na paisagem da cidade, contemplando os conceitos de patrimônio tangível e intangível, foi tombada em 04 de agosto de 2006. De acordo com o parecer dos conselheiros a Casa do Divino possui “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” (COMPAC, 2006, p. 32).

Com o tombamento, tanto o material, quanto o imaterial passaram a ser preservados. O material se refere a uma construção eclética, ou seja, a casa possui mais de uma

tendência arquitetônica, a fachada do imóvel possui o estilo português e as telhas são de origem francesa, foram conservados seus doze cômodos dispostos em um pavimento e um porão, sendo que toda a construção é em alvenaria, inclusive as paredes internas. As telhas são embutidas na platibanda, muro que contorna a plataforma do edifício, possui dois volumes de águas. Não possui muita ornamentação, as esquadrias são de madeira, as portas externas e internas são de duas folhas de abrir, e as janelas são de madeira, tipo guilhotina, possuindo soleiras de alvenaria.

Também fazem parte do patrimônio material da casa 172 quadros com imagens de santos das mais variadas denominações, duzentas e cinquenta orações, dez documentos tais como: títulos eleitorais, CPF's, diplomas, lembranças de Primeira Eucaristia, lembranças de Batismo, esses documentos pertenceram a antigos moradores da casa. Um altar em madeira com detalhes dourados com data de 1882, um ostensório em madeira com detalhes dourados, (no seu interior encontra-se a imagem do Divino Espírito Santo representado por uma pomba com asas abertas, encontrada por Dona Maria Xavier). Também compõem o patrimônio material da casa: oito imagens de santos, um crucifixo em madeira que se encontra em cima do altar, aproximadamente cem toalhas, quatro bandeiras vermelhas, quarenta e seis castiçais e doze mil e cento e noventa e duas fotos deixadas por devotos (COMPAC, 2006).

No que se refere às discussões sobre patrimônio imaterial ou intangível, Cecília Fonseca afirma:

O “patrimônio cultural intangível” é constituído por práticas, representações, expressões, saberes e fazeres – assim como instrumentos, objetos, artefatos, e espaços culturais que lhe são associados – que comunidades, grupos e, quando for o caso, indivíduos reconhecem como parte de sua herança cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente

te recriado por comunidades e grupos em resposta ao seu meio ambiente, sua interação com a natureza e suas condições históricas de existência, e lhes proporciona um sentido de identidade e continuidade, promovendo assim o respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana (FONSECA, 2004, p. 22)

Respeitando a diversidade religiosa pontagrossense a Casa do Divino também foi tombada pelas práticas em honra ao Divino que ocorrem no imóvel, ou seja, pelo seu patrimônio intangível, que é entendido como, “o transitório, fugaz que não se materializa em produtos duráveis”, é o saber e o modo de fazer que se caracteriza no patrimônio intangível, nesse caso, o modo de fazer as novenas, as procissões, as rezas e a festa. Tradições essas que nos remetem aos diferentes e distintos grupos que formam a sociedade, nesse caso, nos remetem a um grupo religioso.

Portanto, o objetivo de preservar esses bens imateriais se dá para manter a memória desses e sua trajetória ao longo do tempo. Foi a partir da Convenção sobre Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO em 1972, que o Ocidente passou a pensar na importância de patrimônio cultural imaterial. Ao contrário do Brasil que desde 1930 com o anteprojeto de Mário de Andrade já se preocupava em preservar o patrimônio imaterial brasileiro. Nesse anteprojeto de Mario de Andrade fica evidente a preocupação do intelectual em buscar por uma preservação dos saberes e costumes do povo brasileiro e pela preservação da memória coletiva, formada pelas matrizes ameríndias, europeias e africanas. De acordo com Márcia Santana (2002, p. 76) para Mário de Andrade o patrimônio cultural imaterial se constituía de “fetiche, vocabulários, cantos, lendas, culinária, capelas e cruzeiros mortuários”. Partindo desta perspectiva, pode-se perceber a importância das celebrações em honra ao Divino Espírito Santo para a comunidade de devotos, pois é

através dessas celebrações que é construída a identidade coletiva dessa comunidade.

Assim, nesses momentos de celebrações, as classes sociais desaparecem, é um momento que os devotos estão entre iguais, iguais pela forma de expressar sua fé, é nesse sentido que é construído o sentimento de pertencimento a um determinado grupo, que passam a construir juntos, uma herança cultural carregada de práticas, representações, saberes e fazeres, ou seja, constroem seu patrimônio intangível. O valor simbólico atribuído a essas celebrações está relacionado com o sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade, e esse sentimento é construído a partir do momento que essas celebrações são reconhecidas pela própria comunidade como patrimônios. Segundo o processo de tombamento do imóvel da “Casa do Divino”, “esse edifício possui uma característica muito peculiar de patrimônio cultural intangível, representado pelo culto ao Divino Espírito Santo que acontece em seu interior, pois na sala frontal existe um altar, onde as pessoas se dirigem para fazer suas orações”. Devido “ao rico valor histórico e o fato que a antiga tradição da veneração ao Divino permanece viva, é de grande importância a preservação do espaço em questão” (COMPAC, 2006) afirma o parecer final do processo de tombamento.

Os patrimônios culturais imateriais da Casa do Divino são o saber e o modo de fazer as: novenas, procissões, rezas, os cantos e a festa em honra ao Divino Espírito Santo, patrimônios esses que assim como o patrimônio material devem ser preservados, pois remetem a memória dessa cultura religiosa. Assim, com a preservação tanto do patrimônio material, quanto do imaterial, da referida casa também está se preservando a história e a memória da sociedade pontagrossense, passando a se tornar um dos elementos de identificação cultural dessa comunidade. Como falamos as celebrações em honra ao

Divino se constituem no patrimônio cultural imaterial da Casa do Divino, assim procuramos reconhecê-las no próximo item.

Os festejos em honra ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa/ PR

A procissão é um ritual religioso carregado de simbolismo, possui caráter penitencial, é o momento que o povo caminha pelas ruas junto com o santo no andor. Nesse trajeto realizado pelos devotos eles homenageiam o santo padroeiro com cantos e rezas. É nesse sentido que o ritual religioso se transfere do espaço sagrado, para a rua, onde este, tomando conta de sua extensão passa a ser sacralizada.

As procissões são as atividades urbanas mais antigas do Brasil e reuniam grande parte da população. No Brasil colônia esse ritual apresentava-se de momentos alegres coloridos um pouco profano, com aspecto de espetáculo, para Léa Freitas Perez (2002, p. 11) “representava uma maneira particular e singular de viver a sociedade e de perceber o mundo”.

Para Riolando Azzi (1978), o rito da procissão foi introduzido no Brasil por meio das mãos dos jesuítas, carregado de elementos profanos e sagrados que se misturavam. Muitos viajantes registraram esse costume em seus relatos, neles expressaram seu espanto com a forma que o mesmo era realizado, isso ocorreu pelos inúmeros aspectos carnavalescos presentes nesse ritual.

Ao falar sobre esse rito religioso, Roberto Damata (1997) o compara a desfiles de carnaval, para o antropólogo nesse ritual são quebradas as diferenças sociais, ainda que exista uma hierarquização de quem carrega os símbolos durante o percurso da procissão. No entanto, todos estão reunidos nesse momento, e juntos percorrem o caminho homenageando o santo padroeiro.

Em Ponta Grossa, os devotos do Divino através da procissão em sua honra procuram homenagear e pagar suas promessas ao Espírito Santo, por isso, carregam as bandeiras, cantam e rezam durante o percurso da procissão. Esse ritual é parte importante no conjunto festivo e se divide em dois momentos: o primeiro ocorre nos dias que antecedem a festa é quando a Bandeira do Divino, visita as casas dos devotos que moram próximos a casa do festeiro, nesse momento ocorre a “Folia do Divino”; o segundo acontece no dia da festa, no domingo de Pentecostes é quando os devotos e o provedor tiram a imagem do Divino do altar e juntos com as bandeiras seguem pelas ruas com músicos, cantores e com os demais fiéis, rezando e cantando até completar o trajeto que na maioria das vezes segue até a Igreja Matriz ou até a capela dedicada ao Espírito Santo (JORNAL DIÁRIO DOS CAMPOS, 10 de maio de 2008).

Em Ponta Grossa as procissões iniciam cinquenta dias antes da festa, todos os dias o ritual inicia-se com a reunião dos devotos na Casa do Divino e após as rezas e as cantorias os devotos tiram as bandeiras de dentro da “sala do Divino” e seguem para a rua em direção a casa de um dos devotos. A escolha do devoto que receberá as bandeiras do Divino é feita com antecedência, sendo que o critério para esta escolha é identificar os devotos que sempre frequentam a Casa do Divino e moram próximos da mesma.

É importante ressaltar que a imagem do Divino no ostensório em cima do altar dentro da Casa do Divino só é retirada para a procissão no domingo de Pentecostes. Nos outros dias de procissão são as bandeiras do Divino que visitam os devotos. Ao chegar à casa do devoto, fogos de artifícios são queimados e os outros devotos entram na casa com as bandeiras nas mãos. Depois o dono da casa, pede por bênçãos e oferece sua casa ao Divino. Em seguida, o provedor e os demais iniciam as orações, e ao finalizar a visita todos os devotos cantam e beijam as ban-

deiras. Entre meio a isso acontece o recolhimento da doação que, na maioria das vezes, são prendas para o bingo ou produtos para “os comes e bebes” que ocorrerão durante a festa no domingo de Pentecostes.

Durante os primeiros anos de reedição da Festa em honra ao Divino em Ponta Grossa (2003 e 2004) as procissões no domingo de Pentecostes foram realizadas no período vespertino, às 14h30min, saindo da Casa do Divino em direção à Igreja Matriz, onde o Bispo diocesano, Dom Sérgio Arthur Braschi recebia a imagem, as bandeiras e os fiéis. Após a benção de Dom Sérgio, o mesmo realizava a Missa Solene de Pentecostes a partir da 15h30min. Desse modo, o lado profano das celebrações ao Divino: a festa se iniciava antes da missa, pela manhã a partir da 9h00, com comes e bebes, e retornava depois da celebração da missa (PROGRAMA DA FESTA DO DIVINO, 2004)

No ano de 2005, a procissão no domingo de Pentecostes passou a ser realizada pela manhã as 10h45min, com missa solene as 11h00min. Com essa mudança primeiro ficou o lado sagrado das celebrações, depois o lado profano com a festa. A respeito dessa mudança Carlos Brandão (1981, p. 45) explica que: “A Igreja respeita, mas desprestigia o lado profano, primeiro os rituais sagrados depois a diversão”

No domingo de Pentecoste os fiéis se reúnem bem cedo para preparar a procissão, o espaço para festa e ornamentar a “Casa do Divino” que receberá os demais devotos.

Na procissão que ocorre no dia de Pentecostes, a provedora da Casa do Divino, Lídia Hoffman, retira a imagem do altar de dentro da Casa do Divino carrega-o e o conduz durante a procissão. Nesta procissão, o ostensório com a imagem do Divino vai à frente conduzindo o povo, após a imagem vão às crianças, filhos de devotos, vestidas de anjos, carregam bandeiras menores, confeccionadas especialmente para esse dia. Em

seguida, seguem os devotos vestidos com as cores do Divino (vermelho e branco) carregam as bandeiras e os cetros com a imagem do Divino. Depois são os músicos com seus instrumentos, e os cantores com suas vozes, ambos homenageando com cânticos e rezas o Espírito Santo. Os últimos, mas não menos importantes, da procissão é o povo que reza, canta e paga suas promessas, pois são muitos os que seguem a procissão com rosários nas mãos, enquanto outros seguem descalços. Mas todos estão reunidos como comunidade religiosa que têm em comum o respeito e a fé no Espírito Santo.

Nos anos de 2005 e 2006, a “Casa do Divino” estava interditada devido ao seu péssimo estado de conservação, devido a esse fato, a procissão das bandeiras visitando a casa dos devotos foi mantida e ocorreu normalmente, no entanto, a procissão no domingo de Pentecostes que ocorria da “Casa do Divino” até a Catedral não teve o mesmo trajeto. Nesses anos, a procissão ocorreu apenas da Praça Marechal Floriano Peixoto em frente à Igreja Matriz até o interior da Catedral.

Nos anos seguintes a procissão partiu da “Casa do Divino” percorrendo as ruas: Santos Dumont, Padre João Lux e Engenheiro Schamber até chegar a Praça Marechal Floriano Peixoto e entrar na Igreja Matriz.

No ano de 2009, a procissão contou com uma novidade em vez de o ostensório ser, carregado por Lídia Hoffman foi sob um caminhão, enfeitado com panos e papéis vermelhos. Nesse ano quem segurou o ostensório com a imagem do Divino foi o filho de Dona Lídia. Juntas estavam às bandeiras menores nas mãos das crianças vestidas de anjos..

As procissões se desenrolam entre fé e simbolismo, para os devotos o caminho a ser percorrido tem o sentido de caminhar junto com o santo, nessa caminhada a fronteira entre o sagrado e os devotos é ultrapassada. As

peças fazem desse ritual um momento de se aproximar do sagrado, pois nesse instante o Divino sai do seu altar e caminha junto com o povo. E ao caminhar com o Divino o povo homenageia-o e paga suas promessas, em troca, o Divino os conduz e protege-os nos momentos difíceis da vida.

Outra forma de estabelecer diálogo com o santo é realizando: novenas, rezas e festa em sua honra. Nesse momento de festividade os devotos reunidos fortalecem seus laços sociais. Assim, esse momento pode ser analisado como um fenômeno religioso e social, e é sobre isso que discorreremos a seguir.

3.2 O religioso e o social na festa do Divino em Ponta Grossa

Cada comunidade religiosa possui uma grande variedade de festas. São momentos em que os membros se reúnem com alegria para pedir por graças, ou agradecer pelas que foram alcançadas.

A festa do Divino não tem data certa para acontecer, assim é comemorada cinquenta dias após a Páscoa, tornando-se cíclica e móvel. Segundo Martha C. Abreu (1999, p. 61) quando a festa do Divino foi “transportada” para o Brasil manteve sua tradição em várias regiões, mas principalmente em regiões interioranas. Para a autora, as regiões urbanas desligaram-se dos costumes considerados ultrapassados.

Essa festividade é carregada de elementos simbólicos, que variam de acordo com a região dos festejos. Os mais expressivos são: a coroa, o cetro e a bandeira. A coroa e o cetro, no ritual religioso servem para coroar os devotos que fazem promessas ao Divino. A bandeira é considerada o principal símbolo dessa devoção, é usada para abrir caminho nas procissões e geralmente é carregada pelos festeiros mais antigos da irmandade. A pomba está estampada na bandeira e mode-

lada na ponta do mastro, onde fitas são penduradas, compondo os ex-votos. A bandeira para os devotos é o maior símbolo da devoção, possui “dons especiais”, tais como: medicinais e preventivos. Por isso, é comum, os devotos se cobrirem com as bandeiras, ou tirarem fotos com elas, representando o pedido de proteção.

Os símbolos do Divino são tão importantes que, a festa se inicia com orações dedicadas a eles, os quais possuem lugar de destaque na casa do festeiro, ficam sobre um altar, com toalhas vermelhas e brancas, muitas velas acesas e inúmeros quadros de santo compondo o Império da devoção ao Divino Espírito Santo.

Na festa em honra ao Divino, na maioria das vezes, são as mulheres as responsáveis pela organização do espaço para as celebrações. São elas também que comandam a reza e mantêm esses espaços de devoção abertos. Essa questão se reflete na cidade de Ponta Grossa onde quem deu início a essa devoção na cidade foi uma mulher, Dona Maria Xavier (1882-1917) e quem deu continuidade a essa tradição religiosa foram outras quatro: Zepherina Ribeiro (1917-1957), Edy Ribeiro Chaves (1957-1996) e Lídia Hoffmann (1996 até os dias atuais).

As festas em honra ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa foram realizadas em dois momentos entre os anos de 1882 e 1910 e com sua reedição no ano de 2003. Durante noventa e seis anos a festa deixou de ser realizada, por vários motivos: o envelhecimento de Dona Maria, com isso já não possuía mais ânimo para a festividade, o desinteresse da população, questões financeiras, pois a realização da festa necessitava de dinheiro, entre outros motivos (JORNAL DIÁRIO DOS CAMPOS, 3 de junho de 2003).

O programa da festa do Divino em Ponta Grossa no seu início contava com: novenas, orações, procissões das bandeiras e a festa no domingo de Pentecostes. No entanto,

infelizmente não há registros dessas festividades em seu início, fator que nos faz direcionar nossa análise para as festas realizadas a partir de 2003, quando a mesma teve sua reedição. Um dos periódicos locais noticiou o fato:

Município resgata a Festa do Divino. Acontece no próximo domingo, dia de Pentecostes a Primeira reedição da festa do Divino. A iniciativa tem como objetivo resgatar as antigas comemorações, realizadas entre os anos de 1882 e 1910 em Ponta Grossa (DIÁRIO DOS CAMPOS, 3 de junho de 2003).

Para que a festa aconteça é necessário se preparar, assim os devotos participam das novenas que iniciam nove dias antes da festa na “Casa do Divino”, essas se desenvolvem com rezas e cânticos. De acordo com os programas das festas, estas novenas são para alcançar os dons do Espírito Santo. Desse modo, o rito se inicia com a provedora da casa, Dona Lídia, e os devotos invocando os sete dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor de Deus.

As novenas são compostas por rezas e cânticos. As rezas ajudam os devotos a esperarem o dia da festa, também possuem as funções de confortar e pagar as promessas. Para Marcel Mauss (1979, p. 117): “a prece é uma conversação com Deus, movimento em direção a divindade”. As rezas sempre apresentam um padrão, é uma série de palavras que se repetem, por isso, possuem caráter ritualístico. Como um rito as rezas são tradicionais e sua principal função é fazer a ligação dos devotos com o sagrado. É o momento que os fiéis invocam o sagrado e pedem que o santo esteja sempre presente em suas vidas, conduzindo-os.

Também é necessário que ocorra o peditório, que acontece alguns dias antes da festa. Esse ritual consiste na peregrinação dos festeiros nas regiões próximas, arrecadando “esmolas” e alimentos para a festividade. Nesse ritual, os devotos saem com

as bandeiras do Divino, acompanhados por cantores e músicos entoando cânticos. Parte do dinheiro recolhido vai para Igreja Matriz e as prendas para a realização do leilão.

Outro momento das celebrações é o ritual da Missa de Pentecostes que acontece no primeiro domingo depois dos cinquenta dias após a Páscoa. Em Ponta Grossa, durante os dois primeiros anos da reedição da Festa do Divino (2003 e 2004) a Missa de Pentecostes ocorreu em frente à “Casa do Divino”, presidida por Dom Sérgio, para isso foi montado um palco.

No entanto, percebemos que gradativamente Dom Sérgio foi “normatizando”, essas práticas. Assim, a missa passou a ser realizada na Igreja Matriz, onde em procissão os devotos chegam com as bandeiras após terem partido da “Casa do Divino”. Outra questão em relação à Missa foi à mudança de horário, nos dois primeiros anos a Missa ocorria no período da tarde às 15h00min, depois da festa. A partir de 2005 esse rito passou a ser realizado no período matutino às 11h00min. Assim ficou primeiro o religioso depois o profano (PROGRAMA DA FESTA DO DIVINO, 2005).

Após o ritual da Missa, inicia-se o lado mais informal e profano da festa. Sobre essa questão do profano e sagrado nas festas do Divino Martha Abreu afirma, que “além das missas com músicas, sermões, novenas e procissões, [são] partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas”.

Todos os anos no dia da festa os festeiros chegam a Casa do Divino por volta 6h:30min para organizar e ornamentar o espaço, para que as celebrações ocorram como o previsto. As festas do Divino em Ponta Grossa sempre ocorrem em um misto de sagrado e profano, pois ao mesmo tempo em que a festa conta com orações e cantos em honra ao Divino, bandas músicas e barracas “de comes e bebes” completam os festejos.

Nesta perspectiva, de profano e sagrado se misturarem, no ano de 2004, a festa contou com a apresentação da Banda Lira dos Campos. E a realização de um bingo beneficente, além de apresentações culturais. Neste ano a festa passou a fazer parte da XVIII Semana de Cultura Bruno e Maria Enei e da V Conferência Municipal de Cultura. Nos anos seguintes os bingos não foram realizados, devido à proibição de jogos de azar, antiga exigência da Igreja Católica e também das autoridades judiciais.

Em 2006, a festa contou com uma novidade, as novenas e a festa foram realizadas no salão paroquial da Igreja Matriz, pois a Casa do Divino se encontrava interditada para restauro.

Uma característica que se destaca na festa do Divino na cidade de Ponta Grossa é a união social, pois várias pessoas se dedicam a ajudar na organização da festa. Em 2007, Lidia Hoffmann falou sobre essa questão ao um periódico local: “Ontem uma equipe de voluntários acertou os últimos detalhes para a série de atividades que serão realizadas no dia de hoje” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 27 e 28 de maio de 2007). As atividades realizadas foram à ornamentação do espaço.

Em 2008, além das tradicionais barracas de quermesse a festa contou a com um almoço no salão paroquial da catedral após o rito da Missa. O valor do ingresso foi de R\$13,00, e os lucros foram divididos entre a diocese e as despesas da “Casa do Divino”.

A Praça Marechal Floriano Peixoto em frente à Igreja Matriz de Ponta Grossa tornou-se palco para a festa de 2009. Em entrevista cedida a um periódico local, Lidia Hoffmann falou sobre o fato, “Nos dois últimos anos a festa aconteceu em frente à ‘Casa do Divino’. Esse ano está sendo realizada em frente da nossa Catedral, porque vem crescendo bastante e ganhando força, com o apoio do Governo do Estado, Pre-

feitura e Diocese” (JORNAL DIÁRIO DOS CAMPOS, 24 e 25 de maio de 2009). Nesse ano, a festa reuniu cerca de cinco mil pessoas. Também ocorreu o almoço no Salão Paroquial após a missa solene presidida por Dom Sérgio.

Uma das diferenças que podemos perceber entre as festas do Divino realizadas por “Nhá Maria do Divino” entre os anos de 1882 e 1910 e as atuais festas ocorridas a partir do ano de 2003 é a forma de arrecadação de recursos para a realização da festividade. Em seu início esses recursos provinham dos devotos que doavam dinheiro e prendas. Com a reedição da festa, a mesma passou a contar com patrocinadores, empresas da cidade que em troca de divulgação de suas marcas passaram a contribuir com a festa. Outra questão evidenciada é que com sua reedição em 2003 a festa do Divino passou a fazer parte da XVIII Semana da Cultura Bruno e Maria Enei, da V Conferência Municipal de Cultura e também dos cenáculos proporcionados pela Diocese. Fato que nos proporciona evidenciar o apoio cultural e o apoio da religião institucionalizada da cidade a esta festividade.

Nesse contexto de participação das pessoas, a festa do Divino desperta a união dos devotos, pois o trabalho em grupo fortalece os laços sociais e desenvolve o espírito de fraternidade entre os devotos. A festa também é um momento em que as relações se modificam ou se invertem as tensões se minimizam, e as distâncias sociais são momentaneamente extintas, a festa é capaz de romper a ordem hierárquica social e fazer com que a realidade e ficção se misturam (DITZEL; CHAVES; JOHANSEN, 2003, p. 12).

A festa religiosa também é um momento de se divertir, muitas pessoas estão ali não somente para rezar, mas também para se descontraírem. Assim, para Émile Durkheim (1989, p. 413) “a festa é um momento recre-

ativo do ritual religioso”. É nesse contexto que parte da Rua Santos Dumont em Ponta Grossa é tomada por barracas de quermesse, e por um palco montado no meio da rua onde sobem cantores e tocadores, que vão entreterendo os devotos que ali comem, cantam, rezam, conversam, enfim se sociabilizam. Assim, percebemos que o lazer está intimamente ligado a esse espaço.

Nesse mesmo contexto o vestuário do devoto se insere, sendo assim, faz parte que o mesmo, em dia de festa se vista de vermelho e branco (as cores que representam o Espírito Santo), pois as celebrações religiosas se dão em um determinado espaço, por um determinado grupo que se integram e juntos passam a legitimar enquanto comunidade religiosa suas escolhas.

As festas se tornaram elemento importante nas manifestações religiosas. Pois nelas, assim como na religião, o indivíduo desaparece no grupo e passa a ser uma expressão do coletivo, neste instante, são reafirmadas as crenças grupais e as regras, as quais tornaram possível a convivência na sociedade e nos espaços sagrados.

A festa do Divino em Ponta Grossa costuma terminar por volta das 20h00, gradativamente parte dos fiéis volta para suas residências, os que permanecem no local ajudam a desmontar as barracas da quermesse, a tirar os enfeites das paredes, a desmontar o palco. Liberam a Rua Santos Dumont que volta a ter seu sentido normal, um espaço comercial. Ao fim da festa o devoto do Divino tem a certeza que o Espírito Santo o acompanha até sua casa, pois a sua parte foi cumprida, a festa foi realizada. Como evidenciamos a festa em honra ao Divino em Ponta Grossa teve sua reedição em 2003, ano que o atual bispo diocesano assumiu sua jurisdição, fator que nos fez identificar seu posicionamento a respeito dessa festividade.

3.3 A Diocese de Ponta Grossa e seu quinto prelado

Foi em dez de maio de 1926 através da Bula “*Quum in Dies Numerus*” do Papa Pio XI que foi criada a Diocese de Ponta Grossa. Possuía uma área de cinquenta e seis mil Km², duzentos e nove mil habitantes, trinta e oito sacerdotes e nenhum seminário, doze paróquias entre os municípios de Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Palmas, Ponta Grossa, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória. Também faziam parte da Diocese às capelas de: Itaiacoca, Irati, Teixeira Soares, Uvaia e Entre Rios (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 1976).

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

Foi no dia 16 de julho de 2003 que Ponta Grossa recebeu seu quinto bispo diocesano, Dom Sérgio Arthur Braschi. E foi também nesse ano que a festa do Divino teve sua reedição, nesse momento a Igreja Católica já havia passado por diversas transformações na mentalidade eclesial, entre essas mudanças a organização do Concílio Ecumênico Vaticano II. Segundo Euclides Marchi (1996, p. 83) é “o maior acontecimento da história da igreja no século XX”. Organização que se caracterizou pela busca de aproximar a instituição católica da sociedade, voltando-se para o catolicismo popular, refletindo sobre o papel do leigo e da mulher na instituição, entre outras questões.

Desta forma, de acordo com Euclides Marchi (1996) o posicionamento do clero paulatinamente foi se modificando assim, o catolicismo popular foi revisto pela instituição, assim como as festas religiosas, pois,

(...) nelas, a religiosidade é apenas um dos aspectos, sendo analisadas mais detalhadamente sob o ângulo antropológico, sociológico ou cultural. Todavia é preciso vê-las como uma modalidade de religiosidade que a igreja aceita com muito reserva. Mas recentemente, acabaram sendo por ela assumidas, porque passaram por um processo de clericalização, ou porque o próprio padre vê nelas uma forma de inserção da comunidade (MARCHI, 1996, p. 59).

Esta reflexão também ocorreu em Ponta Grossa, no ano de 2003, momento em que a festa do Divino passou a ser resgatada. Nesse ano a festa foi inserida no calendário oficial da Igreja Católica. O ponto máximo da festa que ocorre no domingo passou a ser no domingo de pentecostes, com isso, o clero local passou a controlar esses espaços. E gradativamente Dom Sérgio Braschi foi inserindo seus pressupostos sob as celebrações dedicadas ao Divino na cidade, assim noticiou o periódico:

(...) fundada em 1882 (20 anos após a sua construção) por Maria Júlia Xavier, a 'Casa do Divino' recentemente foi reconhecida pela Igreja Católica, quando foi celebrada uma Missa em Ação de Graças pelo padre Casemiro. O local recebe visitas de 20 a 30 pessoas por dia, inclusive peregrinos de várias partes da região e até de outros estados (JORNAL DA MANHÃ, 13 de abril de 2003).

Nesta reportagem do mês de abril o jornal mostrou que a Igreja Católica, desenvolveu a prática de transformar, inserindo nos espaços de devoção popular as propostas da Santa Sé. Assim, a autoridade eclesiástica na figura do padre Casemiro, então pároco da Igreja Matriz, foi até a Casa do Divino e sob as ordens de Dom Sérgio realizou a missa no local.

No mês de junho, outro jornal da cidade noticiou o reconhecimento e assimilação da Igreja Católica ao espaço:

Acontece no próximo domingo, dia de pentecostes, a Primeira reedição da Festa do Divino. A iniciativa tem como objetivo resgatar as antigas comemorações, realizadas entre os anos 1882 e 1910 em Ponta Grossa. (...) uma missa ao ar livre será rea-

lizada às 15 horas (DIÁRIO DOS CAMPOS, 3 de junho de 2003).

A instituição Igreja Católica, durante os mais variados processos históricos modifica seu discurso de acordo com as mudanças no tempo. No entanto, busca legitimar essas decisões através da disseminação de novos discursos que passam a ser dotado de poder, trazendo a tona um projeto, uma escolha eclesiástica. Observamos essa questão no pronunciamento do atual bispo diocesano, Dom Sérgio Arthur Braschi ao dizer:

Fiéis participam da Festa do Divino Espírito Santo. Depois de quase cem anos sem ser realizada, comemoração em homenagem ao Dia de Pentecostes está na sua segunda edição e deve reunir entre quatro a cinco mil participantes. (...), a festa está crescendo o Bispo (Dom Sérgio Arthur Braschi) disse que a Igreja esta apoiando e a quer mais próxima da Igreja, destaca ao comentar que está satisfeito com o resgate da festa, da memória e da fé dos devotos do Espírito Santo (DIÁRIO DOS CAMPOS, 30 e 31 de maio de 2004).

Neste pronunciamento, verificou-se o posicionamento de Dom Sérgio, que diz, "a Igreja apoia a festa do Divino, e a quer mais próxima da Igreja" (2004). Percebe-se que a Igreja quer manter seu poder, conquistando ao longo do tempo. Essa questão se deve pela quantidade de participantes que buscam esse espaço, pois essa comunidade de fiéis também possui um poder frente à Instituição, que passa a reconhecer esse poder e com isso passa a inserir as práticas da devoção popular no calendário oficial da instituição, ao mesmo tempo, que busca sacralizá-las.

Nas palavras de Dom Sérgio, o mesmo deixa claro seu papel de líder religioso da comunidade católica ponta-grossense, investido do seu capital simbólico passa a disseminar seu discurso. Discurso esse, validado pelo poder simbólico atribuído a autoridade eclesiástica, da qual em Ponta Grossa ele é o maior representante. Em outras palavras

o reconhecimento do poder do clero depende do reconhecimento e de sua aceitação na sociedade, ao receber essa aceitação ele passa ser legitimado. Assim, a Igreja Católica, na figura dos clérigos, aceita essas práticas, mas à aceita-las busca impor a elas normas de acordo com o catolicismo oficial. Um exemplo é a aceitação da devoção aos santos, no entanto, os líderes católicos, imbuídos de seu poder passam a difundir o discurso que os santos são intercessores, e que os católicos devem buscar nos sacramentos o contato com Deus.

No ano de 2005 e 2006, a festa foi realizada no salão paroquial, da catedral devido à interdição da Casa do Divino. Nesse momento, Dom Sérgio buscou enfatizar seu papel de líder religioso:

O salão paroquial estará em festa nesse domingo. A festa do Divino inicia com a missa às 11 horas na Catedral que será celebrada pelo Bispo Dom Sérgio Arthur Braschi. Será realizada a 14ª edição do Cenáculo Diocesano 'Ele está no meio de Nós' e a terceira festa do Divino, em referência ao dia de Pentecostes que marca o nascimento da Igreja e o fim do período pascal, ao inserirmos a festa do Divino na programação da Igreja estamos fazendo dela mais especial, declarou Dom Sérgio (DIÁRIO DOS CAMPOS, 15 e 16 de maio de 2005).

Ao dizer que: “inserindo a festa na programação da Igreja estamos fazendo dela mais especial” (2005), Dom Sérgio atribui as cerimônias realizadas pela igreja institucionalizada um caráter mais formal, ao mesmo tempo em que propaga o discurso de que a festa só se torna especial se a Igreja fizer parte dela. Discurso esse que só tem sentido, porque o prelado possui um poder, reconhecido pela comunidade de fiéis.

No ano de 2007, um dos jornais locais, relatou as relações entre a festa do Divino e a Igreja Católica local, a seguinte reportagem trouxe o jornal:

São realizadas novenas, apresentações de banda com músicas religiosas e a Missa de Pentecostes. Hoje é possível dizer que a festa do Divino faz parte do calendário litúrgico e, por isso não tem uma

data determinada. As celebrações ocorrem 50 dias depois da páscoa e relembram o dia em que os Apóstolos de Jesus se reuniram à espera do Espírito Santo. Por fazer parte do calendário cristão a Festa do Divino é aberta oficialmente pelo Bispo Diocesano. Na última segunda feira, Dom Sérgio Braschi esteve na Casa do Divino para fazer a bênção especial. A atividade marcou também o início das celebrações de novenas e a preparação para a Festa de Pentecostes que é realizada hoje (DIÁRIO DOS CAMPOS, 27 e 28 de maio de 2007).

Ao reconhecer e principalmente fazer dessas celebrações em honra ao Divino, festividades do calendário religioso a Igreja institucionalizada passa a se colocar como liderança no desenvolvimento dessas práticas, assim ocorre em Ponta Grossa, quando a festa do Divino passa a ser aberta oficialmente a partir da bênção de Dom Sérgio. É nesse momento que a Igreja na figura do padre ou do bispo procura legitimar esse espaço, enquanto um espaço de “verdadeira religiosidade”. É importante para o devoto a presença clerical, pois esses devotos estão inseridos nas normas da Igreja, normas que colocam a figura clerical como a representante de Deus na Terra, assim evidenciamos a construção e principalmente a disseminação do discurso eclesial, perpassado pelas relações de poder.

E com a presença do padre ou do bispo nesses espaços os devotos além de estabelecerem ligação com o sagrado através das práticas desenvolvidas, os mesmos se sentem inseridos na comunidade religiosa, a de católicos, pois o clero, representantes desse catolicismo ali estão presentes.

Cumprindo seu papel de pastor, aquele que conduz seu povo, o Bispo Dom Sérgio recebe os devotos na Igreja Matriz, buscando desenvolver suas propostas. Assim as autoridades eclesiais marcam presença nos espaços de devoção popular, nesse caso, na Casa do Divino, quer seja através do padre ou do bispo, com isso buscam desenvolver a prática, torná-los espaços de verdadeira fé.

E com mais expressão passam a trazer

esses devotos para perto da Igreja, ou para dentro dela, em outras palavras, ao adentrar nesse “espaço sagrado”, a igreja, como a imagem acima nos mostra, simbolicamente o devoto passa a adentrar e se inserir no catolicismo institucionalizado, onde os ritos são conduzidos pelas autoridades eclesiásticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das reflexões até aqui desenvolvidas, propõe-se que a religiosidade esteve e está presente nas mais diversas sociedades ao longo do tempo, e que os praticantes destas religiões buscam em diferentes práticas a ligação do mundo terreno com o mundo sagrado. E que em Ponta Grossa em meio as suas culturas religiosas destaca-se a devoção ao Divino Espírito Santo, tradição religiosa que completou em 2012 seus 130 anos.

Assim compreendemos que é, através das rezas, das novenas, das procissões e das festas que os devotos do Divino estabelecem ligação com o mundo sagrado. Porque entendemos que esse devoto não vive sua fé apenas no campo espiritual, ou seja, os fiéis sentem necessidade de realizar ações, que passam a representar sua fé. É essa a construção do mundo sagrado feita pelos fiéis onde as práticas são elementos fundamentais.

Podemos afirmar ainda, que essas práticas consistem no momento em que os devotos sentem-se mais próximos do Divino e procuram através delas prestarem suas homenagens a Ele. Por isso, esses devotos caminham juntos com a imagem do Divino por algumas ruas da cidade durante a procissão. Neste trajeto rezam e cantam. Muitos fiéis se emocionam, pois têm a certeza de que ao homenagear o Divino Ele o acompanhará por toda sua vida e atenderá suas súplicas, esta certeza, entendemos como fé.

A Casa do Divino, onde ocorrem às ce-

lebrações dedicadas ao Espírito Santo em Ponta Grossa possui suma importância para os devotos, pois é considerado um “lugar sagrado”, usado pelos devotos como elo entre o mundo terreno e o mundo sagrado. Esse espaço solidifica a fé. É também o reduto onde os fiéis se encontram e juntos passam a legitimar sua devoção, dando sentido à comunidade religiosa a qual estão inseridos. Esse espaço é importante porque ele abriga a imagem do Divino, e é nele que os devotos realizam suas orações e cantos, acendem suas velas e deixam seus ex-votos.

Através das fontes constatamos que mais que um momento de homenagear o Divino, a festa é um dos instantes em que a unidade da comunidade é assegurada, mesmo que momentaneamente, numa sincronização que se opõe a dispersão e a diversidade do cotidiano. Assim, a festa dedicada ao Divino em Ponta Grossa, tem função de solidificar essa devoção. Pois para os devotos esse é o momento mais importante das celebrações, porque neste instante todas as práticas dedicadas ao Espírito Santo podem ser realizadas. Desse modo, nesse dia festivo é possível rezar, cantar, beijar as bandeiras e caminhar com o Divino, enfim é dia de festar.

Outra conclusão importante que chegamos foi que a festa é apropriada pela Igreja que, efetivamente, determina os espaços de ocorrência e as formas de expressão da mesma, remete, portanto, para o entendimento do exercício dos poderes estabelecidos, do reconhecimento de papéis sociais, das hierarquias, mas também de que as pessoas tecem redes de sociabilidade, se envolvem e compartilham regras e valores que são socialmente construídos e reafirmados. Assim, foi possível perceber que o corpo de fiéis também possui um poder frente a essa instituição, pois esse poder foi reconhecido a partir do momento em que a igreja buscou essa aproximação, fazendo dessas festividades parte do calendário religioso institucionalizado.

Por fim, destacamos que essas discussões poderiam nos levar a outras diversas considerações. Entretanto, nossa intenção foi procurar entender as relações existentes entre o homem e o sagrado. E para tanto utilizamos as celebrações dedicadas ao Espírito Santo. Também, buscamos compreender como as instituições que representam o sagrado entendem essas celebrações, em especial a Igreja Católica. Sobretudo as que ocorrem na cidade de Ponta Grossa. E ao buscarmos estabelecer esse debate, nos deparamos com a complexidade que envolve o fenômeno da religiosidade e com os muitos caminhos que podem ser percorridos em futuras abordagens.

REFERÊNCIAS:

- ABREU, Martha Campos. **Religiosidade popular, problemas e história**. In: LIMA, Lana Lage da Gama. et al. História e religião. Rio de Janeiro. 2002.
- _____. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.
- ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. In: **Cristologia a partir da mulher**. Revista Eclesiástica Brasileira. Nº 48, fasc, 190, junho de 1998.
- ARAÚJO. Maynard. **A festa do Divino**. In: AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. São Paulo: Vozes. 1978. P. 121.
- AZZI. Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Ed. Vozes. 1978.
- _____. **Formação Histórica do Catolicismo Popular Brasileiro**. In: Vários, A Religião do Povo. São Paulo. Editora Paulinas. 1978. p 44-71.
- BARBOSA, Marise Glória. **Umas mulheres que dão no couro: As caixeiras do Divino no Maranhão**. São Paulo, 2002. Dissertação (Mestrado em História), PUC-SP.
- BOURDIEU. Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus. 1981.
- _____. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE. 1978
- BRUNEAU, Thomas C. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global, 2001.
- CARDOSO, Ciro; VAINFAS. Ronaldo. **História e análise de textos**. In: Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro. Campus. 1997.
- COMBLIM. José. **Para uma tipologia do catolicismo no Brasil**. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis. Vozes. V. 28. Fasc. 1 p. p. 46-73, março de 1968.
- CONTINS, Marcia. **A circulação social e ritual de objetos materiais em contextos religiosos: as procissões do Divino Espírito Santo e de São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: UERJ. 2010.
- CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados. Abr.1991, vol.5, no.11, p.173-191.
- DAMATA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- DITZEL. Carmencita de Mello, JOHANSEN. Elizabeth, CHAVES. Niltonci Batista (org). **Cultura e sociabilidade: Fé, Fervor e Festa.** Visões de Ponta Grossa. Ponta Grossa. UEPG. Instituto Cidade Viva. 2003.
- DIOCESE DE PONTA GROSSA** – cinqüentenário (1926- 1976) Curitiba: Gráfica Vicentina. 1976.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Paulinas. 1989.
- ETZEL, Eduardo. **Divino:** simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.
- FONSECA, Cecília. **Patrimônio e performance:** uma relação interessante. In. GARCIA, Marcos Vinícius Carvalho, GUSMÃO, Rita, TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (orgs) **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização.** Brasília: ICS-UnB, 2004.
- FONSECA. Maria Cecília Londres. **Para além da pedra e cal:** por uma concepção ampla de patrimônio cultural. ABREU, Regina & CHAGAS, Mario (orgs). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos.** Rio de Janeiro: DPDA, 2003.
- FUNARI, Pedro & ABREU, Paulo. **Patrimônio histórico e cultural.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2006.
- FRADE. Cáscia. In: FILHO. A. P. **Antologia do folclore brasileiro.** EDART, Primeira edição. São Paulo. 1992.
- GAETA. Maria aparecida Junqueira Veiga. **A cultura clerical e a folia popular.** Revista Brasileira de História. São Paulo. Vol. 17. Nº 34. 1997.
- GIL, Silvio Fauto. **Espaço de representação e territorialidade do sagrado:** notas para uma teoria do fato religioso. O Espaço Geográfico em Análise, Curitiba, v. 3, n 3. p.p. 91-129. 2005.
- GIMENEZ, José Carlos. **A Rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336.** 1995. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- GIOVANAZ, Marlise. **Mario de Andrade:** ativista da preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras: Porto Alegre, n:31. Jan-Jun.2002.
- GONÇALVES. Maria Aparecida C. PINTO. Elisabete A. **Ponta Grossa um século de vida 1823-1923.** Castro. Kugler. 1983.
- HERMAN, Jaqueline **História das religiões e religiosidade.** Domínios da História. Ensaio de teoria e metodologia. Ciro F. Cardoso & Ronaldo Vainfas (orgs). Rio de Janeiro. Campus. 1997.
- JOHANSEN, Elizabeth. **De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos:** a Escola Sagrada Família – 1933-1945. Curitiba: UFPR, 2003- Dissertação (Mestrado em História).
- MAUSS, Marcel. **A prece.** In: Sociologia e Antropologia. V.2 . São Paulo:EDUSP. 1979. p.p.102-167.
- MARCHI. Euclides. **O mito do Brasil católico:** Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. História: Questões & Debates. Dimensões do sagrado. Curitiba. UFPR. 1996.

MARIANO. Neusa de Fátima. **Religiosidade popular e espetáculo: A Festa do Divino em Mogi das Cruzes SP.** CADERNOS CERU: São Paulo. Série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro.** Relume Dumará, 2004.

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

OLIVEIRA. Pedro A. Ribeiro de. **Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro.** Revista Eclesiástica Brasileira. v. 36. n. 141. Março de 1976.

_____. **Religião e Dominação de classe – Gênese.** Estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1985.

OLIVEIRA, José Cláudio de. **Ex- votos do Brasil: Fragmentos da riqueza, diversidade e curiosidade da religião do povo.** UFBa: Salvador. 2008.

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

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

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

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

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

_____. **Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal.** Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. N. 12. Janeiro de 2012.

ROCHA. Felipe. **Época iluminista.** In: Teoria sobre a História. Portugal. Braga: Faculdade de Filosofia. 1982.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1996.

SANCHIS. Pierre. **Catolicismo: modernidade e tradição.** Loyola. São Paulo. 1992.

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

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

SOUZA, João Carlos. **O caráter religioso e profano das festas populares:** Corumbá,

passagem do século XIX para o XX. Revista Brasileira de História, vol. 24, nº 48. 2002.

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

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

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