

WESLEY LIMA DE ANDRADE

**CATOLICISMO POPULAR: PRÁTICAS E APROPRIAÇÕES EM QUIRINÓPOLIS
DE 1943 A 1997.**

UBERLÂNDIA – MG

2012

WESLEY LIMA DE ANDRADE

**CATOLICISMO POPULAR: PRÁTICAS E APROPRIAÇÕES EM QUIRINÓPOLIS
DE 1943 A 1997.**

Dissertação Apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre junto ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, sob orientação do Prof. Dr. Newton Dângelo.

**Área de concentração: História Social
Linha de Pesquisa: História e Cultura**

UBERLÂNDIA – MG

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A553c Andrade, Wesley Lima de, 1987-
Catolicismo popular : práticas e apropriações em Quirinópolis de 1943
a 1997. / Wesley Lima de Andrade. - Uberlândia, 2011.
110 f.

Orientador: Newton Dângelo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em História.
Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. História e cultura - Teses. 3. Quirinópolis (GO) -
História - Teses. 4. Quirinópolis (GO) - Cultura popular - Teses. 5.
Religiosidade - Teses. I. Dângelo, Newton. II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

WESLEY LIMA DE ANDRADE

**CATOLICISMO POPULAR: PRÁTICAS E APROPRIAÇÕES EM
QUIRINÓPOLIS DE 1943 A 1997.**

Dissertação submetida à comissão examinadora designada para avaliação
como requisito para obtenção do grau de mestre em História.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Newton Dângelo (UFU)
ORIENTADOR

Profa. Dra. Mara Regina do Nascimento (UFU)
EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Santos de Abreu (UFJF)
EXAMINADOR

UBERLANDIA, 09 de março de 2012

*À minha mãe, Francisca (in memoriam),
que me gerou, sem ela eu simplesmente
não estaria aqui. E ao meu grande amigo
e irmão Cristiano que a cada dia vêm me
ensinando a ser um vencedor. A vocês
essa vitória!*

AGRADECIMENTOS

Indiscutivelmente primeiramente agradeço à Deus. Ele, o Senhor da História, me permitiu escrever mais essa na minha vida. Ele, o início e o fim, foi capaz de ser o Alfa e o Ômega da minha vida.

Ao meu pai, Pergentino, minha irmã Sheila e minha avó Francisca, por estarem comigo nesta etapa tão complicada da minha vida. Obrigado por tentarem me compreender. Vocês são importantes para mim.

Agradeço ao meu grande amigo e irmão Cristiano que, embora não tenhamos o mesmo sangue, Deus nos tornou irmãos. Obrigado por estar ao meu lado durante esse tempo difícil na minha vida. Obrigado por escutar, por me motivar e, acima de tudo, por me suportar. Obrigado por se preocupar comigo. Você é importante para mim. Esta minha vitória é sua vitória também.

Ao meu orientador, Newton Dângelo, pela compreensão, pela confiança e pela autonomia. Obrigado por compreender minhas dificuldades e por estar sempre procurando soluções e indicando caminho.

Enfim, agradeço a todos que direta ou indiretamente estiveram ao meu lado ou não durante esse tempo. Agradeço a todos que rezaram e torceram por minha vitória e também àqueles que torceram pelo fracasso. Agradeço de coração e quero que Deus sempre esteja ao lado de vocês.

“O popular não está contido em conjuntos de elementos que bastaria identificar repertoriar e descrever. Ele qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras.”

Roger Chartier

RESUMO

Este trabalho procurou abordar o campo religioso da localidade de Quirinópolis, Estado de Goiás, no período compreendido entre os anos 1943 a 1997, a partir de um viés cultural, levando a uma compreensão da cultura quirinopolina a partir das práticas religiosas populares. A partir das concepções de cultura popular, memória e representação, procura-se compreender as mudanças ocorridas dentro dos aspectos religiosos quirinopolino, especificamente nas questões que abarcam as manifestações populares destes aspectos. Dentro dos movimentos e representações existentes na religiosidade enquanto expressão cultural, busca-se uma análise das representações de poder existentes a partir dessas manifestações, levando a uma identificação dos "sacerdotes populares" frente aos "sacerdotes oficiais". Para chegar a estes pontos abordados, o trabalho consistiu em análise de entrevistas realizadas, bem como de documentos relativos à época estudada.

Palavras- Chave: Religiosidade, cultura, memória, popular.

ABSTRACT

This study sought to address the religious field the town of Quirinópolis, State of Goiás, in the period between the years 1943 to 1997, from a cultural bias, leading to an understanding of culture quirinopolina from popular religious practices. Based on the concepts of popular culture, memory and representation, we seek to understand the changes occurring within the religious aspects quirinopolino specifically on issues that include the popular manifestations of these aspects. Within movements and existing representations in religion as a cultural expression, is seeking a review of existing representations of power from these events, leading to identification of a "popular priests" against the "official priests." To get these issues addressed, the work consisted of analysis of interviews, as well as documents relating to the time studied.

Keywords: religiosity, culture, memory, popular.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - CULTURA POPULAR, SUJEITOS E PRÁTICAS NO CONTEXTO DO MUNICÍPIO DE QUIRINÓPOLIS (G O)	20
1.1 Cultura popular e mundo rural: o resgate da memória	26
1.2 História e memória na compreensão da religiosidade	28
1.3 Discurso da ocupação de Quirinópolis	31
1.4 O povoamento.....	37
2-RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: HISTÓRICO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA ABADIA DE QUIRINÓPOLIS	41
2.1 Religiosidade popular como lugar de memória	42
2.2 Compreensão da religiosidade (e do) popular	45
2.3 Instituição e expressão da religião e da religiosidade	49
2.4 Paróquia Nossa Senhora D'Abadia e seus marcos iniciais.....	50
2.5 Breve contextualização da Ordem dos Frades Menores (OFM)	53
2.5.1 - <i>Paróquia de Sant'Ana</i>	54
2.6 Devoção e Denominação da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia.....	55
2.7 Desenvolvimento da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia	56
3-PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR: A FORÇA DA FÉ EM QUIRINÓPOLIS	62
3.1 Novenas	63
3.1.1 <i>Devoção a São José em Quirinópolis</i>	63
3.2 Benzições.....	70
3.4 Benzedores e novenas.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	80
DOCUMENTOS	86
FONTES ORAIS	87

INTRODUÇÃO

Este estudo, intitulado *Catolicismo popular: práticas e apropriações em Quirinópolis de 1943 a 1997*, nasceu das inquietações e necessidades de elaborar uma compreensão das manifestações culturais da região de Quirinópolis, Goiás. Focaliza as práticas religiosas populares que, na maioria vezes, caminham de maneira autônoma em relação às práticas da religião oficial. Observando as características culturais da região, nota-se que, com o advento da urbanidade, aspectos culturais diversos assumem características novas com o passar dos anos. Dentre aqueles da cultura religiosa em Quirinópolis, este estudo destaca as práticas religiosas na benzeção, na folia de reis, nas novenas populares, na festa de São Sebastião e noutras instâncias que caracterizam a religiosidade local. Tais aspectos ganham relevância entre as manifestações culturais e sociais e trazem, para a vida extraordinária, as questões implícitas no ordinário.

Entre a multiplicidade de caminhos, a cultura se manifesta. Em todos os aspectos da vivência do ser humano, ela se evidencia. Pela cultura se pode compreender a visão do homem e seu modo de ser entre os humanos. Estudar a cultura e suas representações é mergulhar no universo do ser humano e desvendar seu cotidiano; a construção das práticas religiosas e o seu dia a dia, por meio de gestos, linguagens, festas ou religiosidades: eis o foco deste . A definição de cultura pode gerar diversas interpretações ainda não comungadas pelos estudiosos. É necessário um estudo detalhado para certificar que a cultura engloba as mais variadas formas de vivência dos atores sociais por meio de suas práticas e representações.

A cultura popular permite analisar as práticas dos sujeitos sociais, porque possibilita tanto estabelecer a compreensão de seus referenciais de vida e de suas performances como participantes do cotidiano quanto observar as táticas e estratégias como a existência do jogo de poder entre o oficial e o popular. As manifestações da cultura popular não podem ser congeladas e emolduradas, porque estão enraizadas no dia a dia, pela tradição e pelo significado particular de cada uma delas. Tais práticas ganham significados importantes no cotidiano, que passa a transcorrer no limiar do ordinário e do extraordinário. A cultura e as

suas práticas só existem por causa de seus significados para os sujeitos sociais que as vivenciam e delas trazem suas experiências.

O termo cultura abrange diversos aspectos da sociedade que a caracterizam e classificam. Na cultura relatam-se aspectos como o viver cotidiano, o festejar, a labuta diária, os sofrimentos e a fé e suas expressões sociais. Tais relações culturais se tornam, a cada dia, tema de discussão ampla entre historiadores, antropólogos e sociólogos. Pela história cultural compreendem-se as mudanças ocorridas na sociedade, bem como suas diversidades. Daí surge a necessidade de compreender e estudar a cultura segundo sua construção social ao realizar a releitura do cotidiano dos indivíduos a ela pertencentes.

Ao longo dos anos, a cultura popular tem sido estudada por diversos autores em um espaço múltiplo, entre as resistências e as práticas da sociedade. Ao se analisá-la nessa perspectiva, convém observar as resistências, estratégias e táticas inseridas no contexto cotidiano do indivíduo. Muitos autores remetem a uma cultura popular pela contraposição entre dominados e dominadores; outros a compreendem como manifestação da vida cotidiana, do dia a dia do indivíduo, apresentando-a como representação das classes populares resultante de uma despolitização. Grande parte dos estudos leva à dicotomia entre cultura popular e erudita. Mas a compreensão dessa dicotomia supõe diversas interpretações, pois tais categorias não podem ser desvinculadas e caminham conjuntamente: “Elas são diferentes apenas no que se refere ao conteúdo e à forma de representação de uma dada realidade social, sem estar desvinculadas, pois ambas alimentam reciprocamente na circularidade existente entre elas” (MACHADO, 1998, p. 6).

Nesses termos, compete ao historiador compreender as variações em que estão envolvidas e como suas práticas e seu tempo histórico, além de refletir sobre as interposições na sociedade, criações e recriações que essas duas categorias realizam no meio social a que se vinculam. A cultura — popular e erudita — qualifica e quantifica as expressões dos indivíduos, mas cada uma não se conclui em seus próprios limites; antes, complementam-se: uma não ocorre sem a outra.

Estudar a cultura popular requer atenção aos significados e símbolos, pois seus códigos permeiam toda a contextualização cotidiana da vivência popular. Os sujeitos sociais estão no interior dos limites e das possibilidades dos estudos culturais; habitam seu tempo histórico e seu espaço geográfico. A análise deve, pois, transitar pelo modo de vida do indivíduo, que, embora requintado, racional e, sobretudo, civilizado, não se isenta das práticas inerentes à cultura popular impregnadas em todo o cotidiano humano. São hábitos regulares e corriqueiros: comidas, superstições, ditados populares, remédios caseiros, crendices e a fé popular.

No entanto, muito do que se refere à cultura popular é recebido com descaso por muitos estudiosos e até pelas camadas populares, por se relacionar com o fazer das classes tidas como menos providas de recursos e saber. Mas cultura popular também pode ser compreendida como forma de expressão das experiências das classes sociais; nesse caso, convém considerá-la num nível ideológico ou mesmo como categoria de estudos isolada, pois é posta como formadora de ideologia e pensamento. Isso porque a cultura não permeia só o âmbito da simbologia que se encontra em um tempo-espaço, mas também a expressão da vida popular e do cotidiano apresentado.

Os aspectos da cultura popular estão impregnados pelo cotidiano, pela produção social diária e pelas lutas sociais no meio, protagonizadas pelos atores sociais. As práticas culturais populares estão inseridas em um contexto e uma época permeados por relações diversas — por exemplo, econômicas — que influenciam os processos humanos; afinal, está inserida num contexto de relações sociais em que transcorrem dominação, influência econômica, lazer, crenças e festas, dentre outros pontos.

Cabe ressaltar que somos orientados a acreditar em uma cultura como folclore. Mas nessa perspectiva tem-se o intuito de considerá-la como objeto do passado. Essa interpretação evoca um significado de representação algo artificial e congelado, desprovido de significado simbólico para o presente. Assim, gera uma comercialização da cultura e das práticas populares, revertendo as modificações sofridas por estas ao longo dos anos, em vez de compreendê-las.

A cultura popular deve ser valorizada sem considerar a visão romântica, repensando-se em sua origem e fundamentando-se suas práticas e seus rituais, que assumem seu espaço na realidade atual, produzindo e construindo valores, imagens e concepções. Mais que isso, tem de ser abordada em um diálogo constante entre passado e presente, pois ela é um processo de dinamismo intenso que incita a compreendê-la em seus processos transformativos. É preciso entender que

Antes de serem representações discursivas de uma época foram ou são parte de um mundo real, no qual ao se produzir relações econômicas e sociais está se produzindo também cultura. Esse entrelaçamento da cultura às condições concretas de vida induz a pensar em transformações culturais engendradas no bojo da história, concebida enquanto processo. (MACHADO, 1998, p. 8).

A cultura não está alheia a esse processo de transformações, mas é prática integrante e fator que ajuda a fomentar ainda mais. Assim, a cultura tem de ser pensada de uma forma plural, sobretudo ser anexada ao tempo presente, pois ela é representação dinâmica e viva das classes populares, sejam de maior ou menor poder aquisitivo.

Em Certeau (1990), há um conceito útil à compreensão das práticas e representações que a cultura popular faz permear na sociedade. Tais práticas e representações passam por um refazer contínuo, ou seja, por um processo de atualização no tempo e no espaço. A narrativa e a memória são elementos primordiais para que esse processo ocorra, uma vez que, por meio delas, os historiadores são levados a interpretar e compreender o que está se transformando no seio da cultura popular. Nessa perspectiva, a cultura popular se torna, então, o campo de enfoque para pesquisas diversas — não só históricas, mas também sociológicas e antropológicas.

Aqui, reportamo-nos ao interior de Goiás como lócus de pesquisa a fim de compreender e penetrar no campo cultural popular — numa análise de suas práticas e representações sociais — e focalizar suas formas de expressão. Quando se trata de Goiás, muito se comenta; mas ainda pouco consta catalogado, menos ainda refletido em um contexto mais amplo. (A historiografia goiana ainda apresenta suas falhas e dicotomias; ainda se apresenta de maneira escassa.) Mas se trata de terra localizada no centro do país, onde diversos pensamentos e riquezas musicais e poéticas se fizeram ecoar pelos ouvidos do país; terra dos sertanejos e poetisas; terra do homem do campo e do cidadão da cidade planejada. Trata-se de um estado onde não se efetiva um limite entre o rural e o urbano, mas a confluência entre sagrado e profano. A terra de “Goyazes” se volta ao fio capaz de confluir as práticas culturais experimentadas e vividas pelos goianos cotidianamente. As mais diversas práticas, nos mais amplos aspectos da cultura ou mesmo na especificidade do rito, da festa ou da religiosidade trazem à tona tramas sociais cujos atores tecem e constroem seu tempo e sua história.

A cultura goiana é fonte constitutiva de sua história, que se forma de maneira dinâmica e plural, que se encontra no limiar entre o imposto e o aceitável, o moderno e o atrasado. É criada, reinventada e recriada; sobretudo, persiste deixando sobre os amplos recôncavos os traços da memória de um povo que constitui sua história por meio dos indícios e sinais, dos quais a religiosidade é um exemplo. Parte integrante do cotidiano goiano, a religiosidade está em cada centímetro do vasto estado, seja em romarias, expressões silenciosas, novenas ou em festas como as de Santos Reis e de São Sebastião, no sudoeste; as Cavalhadas, no sudeste e sul; e a Festa de Sant’Ana, no centro. Estas,

inseridas no cotidiano, conduzem a população ao extraordinário ao produzirem novo significado e nova força para vencer o ordinário.

Procuramos focalizar aqui na compreensão da religiosidade popular quirinopolina, procurando destacar mais os discursos diversos — oficiais e populares — para percorrer um percurso histórico com o intuito de demonstrar e sustentar indagações que surgem com o estudo da cultura popular, especificamente cada manifestação da religiosidade popular. Partimos desta indagação: estará a religiosidade popular quirinopolina repleta de conflitos ou ela acontece de maneira pacificada com a religião oficial, praticada pela igreja católica?

Com esse pressuposto, gerou-se a possibilidade de acesso a documentos preciosos, tais como cartas confidenciais e familiares, escrituras e documentos oficiais já dados por perdidos. No entanto, obstáculos sempre permearam este estudo, como a dificuldade de acesso a certas fontes (Crônicas da Ordem dos Frades Menores — Franciscanos), que se encontravam nos Estados Unidos e foram trazidas ao Brasil a fim de realizar este trabalho. À parte essas dificuldades, outras apareceram, como a morte de algumas pessoas que seriam entrevistadas, a incompletude de muitas fontes ou fontes não foram encontradas pelos detentores de seus direitos. Cabe salientar ainda a dificuldade de acesso ao material do Arquivo Público Estadual e a escassez de informações e documentos referentes à região de Quirinópolis. São dificuldades próprias do ofício do historiador.

Foram pontuadas diversas mudanças que ocorreram nos aspectos culturais no interior de Goiás, destacando-se as alterações econômicas e no discurso da população. Visto como terra de mato e índio, o simples Goiás passa a ser reconhecido como oitava economia do país, o que atraiu grande número de investimentos industriais. Essas transformações não se limitam ao campo econômico; antes, definem seu espaço como construtoras do ambiente social e como agente transformador da cultura local.

Em Goiás, o rural sempre esteve muito presente na vida cotidiana da população em geral. Costumes e aspectos da vida do homem do campo são perceptíveis, seja no menor distrito do estado ou na capital planejada. Esse cotidiano rural sustentou a sobrevivência e subsistência de uma população que traz em si a raiz do “ser caipira”, em que fé e religiosidade compõem a ação regulamentadora de um “novo mundo” que se tornou o centro do país. Os versos cantados, as promessas, as procissões, as novenas, as reuniões e as orações comunitárias, os batizados populares e, sobretudo, o festejar demonstram que a memória e o cotidiano, embora modificados, resguardam seu papel preponderante na construção do imaginário social.

Este estudo visa esquematizar o caminho histórico do município de Quirinópolis com ênfase na religiosidade, oficial e popular, procurando cruzar essas duas formas de práticas religiosas.

O capítulo 1 apresenta uma breve reconstituição histórica de Quirinópolis que busca estabelecer uma contextualização dos acontecimentos e da formação da população quirinopolina, perfazendo um caminho sobre a formação política local. De início, foram usadas como fontes informações do Arquivo Público Municipal, entrevistas e livros particulares — como um sobre a família Corrêa, escrito pelo senhor Francisco Corrêa Neves — que apresentam a linha genealógica de famílias da região. O referencial teórico pretende discutir a questão do rural e do urbano segundo estudos de alguns autores, tais como Peter Burke, E. P. Thompson, Stuart Hall, Michel Certeau e Roger Chartier, que trabalham de diversas formas as definições de cultura e relação entre cultura e popular; Nars Chaul e Luis Palacin remontam à historiografia goiana; ainda sobre a relação entre rural e urbano e sobre questões do cotidiano, recorreremos a Agner Heller, Grinspun, Raymond Williams e Pessoa; na abordagem acerca da religiosidade e do campo religioso, reportamo-nos a D'Alessio, Mircea Eliade, Isambert, Torrer e Weckman.

Como início do trabalho, objetiva-se elaborar uma sucinta reconstituição histórica com base em relatos orais e cartas de familiares dos tempos em que Quirinópolis ainda pertencia ao povoado ligado a Rio Verde. Busca-se, pela teoria, obter uma noção geral do que seja cultura, cultura popular e religiosidade como cultura; elabora-se então um panorama relacionando com a vivência da população, suas dificuldades, seus planejamentos e suas lutas; na sequência, destaca-se o processo de emancipação política do município e os primeiros passos tomados como cidade. Isso retomará a reconstituição histórica dos acontecimentos desse período, focalizando as mudanças que ocorreram com o reconhecimento da localidade e apresentando a forma de assistência religiosa instalada à época.

O capítulo 2 aborda a constituição da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia com base nos livros tombos da diocese da Paróquia Nossa Senhora das Dores de Rio Verde e da paróquia recém-criada de Quirinópolis. Destacamos os fatores que levaram à sua criação e fazemos uma análise da assistência religiosa oficial, antes e depois de sua origem. Cabe dizer que, no período analisado até o presente momento, a religiosidade quirinopolina é praticada de forma quase uniforme em seu caráter popular. A escassez de assistência do clero fez que a população se organizasse para manter vivas suas tradições, pois grande parte da população era constituída por migrantes de origem mineira — de Uberaba e Ituiutaba — ou paulista. É importante ressaltar que a própria igreja católica nesse período

incentivava a organização de eventos de cunho religioso popular com a promoção de festas, novenas, rezas de terço e nomeando pessoas da população como coordenadores locais, os quais eram tidos como verdadeiros “sacerdotes populares”, pois detinham grande prestígio em meio à população.

De início, vê-se como necessária a discussão conceitual sobre a religiosidade popular e a cultura popular como expressão de seu cotidiano, pois a religiosidade popular é expressão da cultura popular, do dia a dia da população. Também vamos abordar aqui a religiosidade quirinopolina antes da chegada dos frades franciscanos a Quirinópolis e a formação da paróquia e de seus primeiros anos de atuação. As fontes usadas são o livro tomo da Paróquia de Rio Verde, cartas particulares e entrevistas orais. Para concluir o segundo capítulo, procuramos refazer a trajetória da presença da Ordem dos Frades Menores (OMF) na paróquia de Quirinópolis através de uma reconstituição histórica que ressalta as mudanças e atividades na paróquia. Como fontes, serão usadas as crônicas dos franciscanos em Quirinópolis, entrevistas, livros tombos das paróquias de Quirinópolis e Gouvelândia, além de atas dos capítulos gerais da congregação. Como referencial bibliográfico, consultaremos livros de autores que tratam da história da OFM, como Lázaro Iriarte.

A discussão sobre religião e religiosidade se apoia em textos de autores como Durkheim, Mircea Eliade, Girard, Oliveira, Giorgio Paleari, Abreu, Azzi. Religiosidade popular como lugar de memória será vista à luz de Pierre Nora e Damiane, que tratam do cotidiano.

O capítulo 3 identifica práticas religiosas populares em torno de Quirinópolis e avalia suas influências no meio popular e sua relação com a oficialidade. Analisamos práticas de novenas e rezas populares realizadas sem amparo da igreja romana, fazendo uma análise da figura dos “sacerdotes populares” que estão à frente dessas práticas e sua relação com a igreja romana; também consideramos a legalidade antes da existência da paróquia e a “clandestinidade” e perseguição após sua criação. Procuraremos, ainda, analisar as práticas de benção como prática de religiosidade popular e expressão cultural. Também destacaremos a figura do benzedor como líder social — sacerdote popular — para avaliar suas relações com a igreja romana.

O objetivo de todo o trabalho é propor uma pequena discussão a fim de sintetizar as mais variadas faces e conceituações apresentadas em torno da cultura popular expressa nas diversas faces da religiosidade popular quirinopolina. Por fim, podemos afirmar que este trabalho não procura reconstruir com exatidão o histórico da religiosidade quirinopolina, remontando a sua origem e datando uma possível chegada ao Brasil, em Goiás e na região

de Quirinópolis; mas sim analisar as relações e transformações por que passou a cidade ao longo do período de sua consolidação como localidade.

1 - CULTURA POPULAR, SUJEITOS E PRÁTICAS NO CONTEXTO DO MUNICÍPIO DE QUIRINÓPOLIS (G O)

Compreender o conceito de *cultura popular* supõe considerar sua composição por duas palavras que deixam entrever certo conflito semântico — por exemplo, erudição e senso comum — e, por isso, tem dado margem a interpretações diversas de tal conceito. Através do tempo, sobretudo no século XX, estudiosos de áreas como história, sociologia e antropologia buscaram entender as palavras cultura e popular tendo em vista tanto sua junção para formar um conceito quanto uma interpretação guiada pelas relações sociais em seu âmbito cultural e cotidiano que permeou espaços diversos da sociedade.

Peter Burke (1992) é um desses estudiosos. Ele afirma que a palavra cultura tendia a designar as artes plásticas, a literatura, a música e outras manifestações artísticas; mas hoje — diz ele —, entre antropólogos, historiadores e outros, ela é usada, “[...] muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante” (BURKE, 1992, p. 25). No dizer desse autor, a multiplicação de estudos sobre temas relativos à cultura levou a formas diversas de compreendê-la conceitualmente e, logo, a uma teia múltipla de significados. Antes dessa multiplicidade de estudos, porém, era comum restringir o emprego da palavra cultura aos domínios da erudição — do que é culto — ou a questões ligadas à “alta sociedade” — a alta cultura. A profusão de estudos sobre resultou na construção de um entendimento de cultura em sentido lato: cultura seria não só o universo das obras de arte ou o da erudição, mas também outras da produção humana, a exemplo do que ocorre da vida cotidiana. É nessa ótica que se diz que “[...] cultura é um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas nas quais eles se expressam ou se incorporam” (BURKE, 2004, p. 21).

Outro estudioso da cultura é E. P. Thompson (1998), que se valeu do termo *costumes*, em vez de cultura. No livro *Costumes em comum*, ele busca analisar a cultura na Inglaterra com ênfase na discussão relativa ao que é da esfera letrada e o que é da dimensão do popular; o termo *costumes* seria mais oportuno porque seu campo semântico é mais abrangente que o da palavra cultura. À luz de Thompson (1998, p. 17), cultura pode ser compreendida como “[...] conjunto de diferentes recursos em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole: é uma arena de elementos conflitivos que somente sob uma pressão imperiosa [...] assume a forma de um sistema”. Para esse autor, a cultura reside tanto nesses dualismos — dicotomias do cotidiano, das práticas diárias — quanto nas diferenças sociais, econômicas e políticas — também presentes no cotidiano.

Dito isso, um questionamento se impõe: o que de fato pode ser afirmado como popular? Se a palavra cultura aceita interpretações que, em escopo e ambivalência, vão além da definição dos dicionários — afastando a possibilidade de consenso do que seja cultura entre os estudiosos —, também o termo *popular* não admite consensos acadêmicos de seu significado e sua interpretação. Esse termo penetra num debate conceitual, do qual se destaca a voz de outro estudioso da cultura: Stuart Hall (2006, p. 245), que trata do popular nos domínios dos estudos culturais. Para ele,

O termo popular guarda relações muito complexas com o termo “classe”. Sabemos disso, mas sempre fazemos o possível para nos esquecermos. Falamos de formas específicas de cultura das classes trabalhadoras, mas utilizamos o termo mais inclusivo, “cultura popular” para nos referirmos ao campo geral de investigação. O termo “popular” indica esse relacionamento um tanto deslocado entre a cultura e as classes. Mais precisamente, refere-se à aliança de classes e forças que constituem as “classes populares”. A cultura dos oprimidos, das classes excluídas: esta é a área à qual o termo “popular” nos remete. (HALL, 2006, p. 245).

Hall (2006, p. 237) deixa entrever, então, uma compreensão de popular no contexto da oposição de classes, em que popular seria o avesso do que é visto como letrado; em suas palavras, popular pode significados variados e “[...] nem todos eles úteis” —, a exemplo do que “[...] mais corresponde ao senso comum: algo é ‘popular’ porque as massas o escutam, compram, lêem, consomem e parecem apreciá-lo imensamente”. Nesse terreno, popular seria então uma generalização capitalista de população; isto é, popular se iguala a povo, a massa. Daí seu caráter comercial de popular como aquilo próprio das massas. Se assim o

for, então a cultura popular abrange todas as coisas “[...] que ‘o povo’ faz ou fez. Esta se aproxima de uma definição ‘antropológica’ do termo: a cultura, os valores, os costumes e mentalidades (*folkways*) do povo. Aquilo que define seu ‘modo característico de vida” (HALL, 2006, p. 239–40). Mais que isso, cultura popular aceita uma definição antropológica, porque designaria tudo que se volta ao povo ou que daí sai. O popular seria considerado o modo de vida da população, de tudo aquilo que ela faz ou fez como definição da forma de viver

Os estudos acerca da cultura popular assumem papel relevante nas pesquisas históricas a partir do momento em que a cultura popular atravessa um processo de “purificação”; ou seja, eliminam-se as problemáticas em torno dela. Com efeito, outro estudioso da cultura, Michel de Certeau, faz uma reflexão sobre a cultura popular no livro *A cultura no plural* (2005), onde afirma que a cultura popular supõe uma ação não confessada: foi necessário que ela fosse censurada para ser estudada. Tornou-se um objeto de interesse porque seu perigo foi eliminado (CERTEAU, 2005). Em seus estudos em torno da cultura popular na obra *A invenção do cotidiano* (1990), Certeau a compreende segundo tensões entre dominantes e dominados. De um lado, a cultura dominante, mediante seus valores e suas situações impostas, dita as “regras” da sociedade e canalizam para a adoção de sua cultura de modo geral. Certeau concebe a cultura dominante com base no conceito de estratégias, perspectiva em que a cultura dominante e a cultura popular se inserem. Sobrevive-se ao “jogo do sistema” e driblam-se certas regras; mas continua-se “fazendo o jogo”. Essa forma de sobreviver no sistema e no jogo das estratégias Certeau nomeou de tática.

Com base nessa visão teórico-metodológica de Certeau — estratégias e tática —, é possível compreender as “formas populares” de cultura que envolvem todos os aspectos da vida humana: desde o que está contido no cotidiano com suas práticas até as formas de consumo, a exemplo dos meios de comunicação de massa. As estratégias estão ligadas a lugares e instituições que têm lugar próprio; ao contrário, as táticas não se vinculam a uma instituição: são ações práticas localizadas e empregadas no que foi produzido pela instituição pelo ato de consumir. Nessa perspectiva de Certeau, é viável compreender a produção e recepção, em que os receptores da cultura estão prontos para aceitar o que é produzido e imposto a eles. Assim:

A uma produção racionalizada, expansionista e centralizada, ruidosa e espetacular, corresponde uma outra produção, qualificada de “consumo”. Esta é astuciosa, ela é dispersa, mas se insinua por todos os lados, silenciosa e quase invisível, pois não se marca por

produtos próprios, mas em modo de usar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. (CERTEAU, 1990, p. 37).

O popular não consome apenas o que lhe é imposto. Ele pode até consumir, mas modifica a forma de usar o que já está pré-definido.

Ainda segundo Certeau, no terceiro capítulo de *Cultura no plural* (2005) — intitulado “A beleza do morto” —, o termo cultura popular é uma construção que parte de finalidades propriamente políticas, e isso se deve ao processo de legitimação da cultura popular; diga-se, ter passado por um processo de purificação em que foi retirado tudo o que podia ser “ameaçador” e que nela estava contido. Certeau (2005, p.82) adverte,

Contudo, [que] uma outra cultura suporá ainda uma repressão, mesmo se ela funda uma nova participação política. A linguagem instala-se nessa ambigüidade, entre aquilo que ela implica e aquilo que ela revela. Do acontecimento político, a própria ciência recebe seus objetos e sua forma, mas não a sua condição; ela não se reduz a ele. Sem dúvida, será sempre necessário um morto para que haja fala; mas ela falará da sua ausência ou da sua carência, e, explicá-la não se limita a apontar aquilo que a tornou possível em tal ou tal momento. Apoiada no desaparecido cujo vestígio ela carrega, visando ao inexistente que ela promete sem dar, ela permanece o enigma da Esfinge. Entre as ações que simboliza, ela mantém o espaço problemático de uma interrogação.

A cultura popular deve ser compreendida à luz de uma concepção questionadora. Assim, o popular deve ser problematizado a fim de que se possa compreendê-lo como realmente é: longe de qualquer ação ou vestígio de predefinições feitas como “embalsamento” do conceito.

Cabe aqui uma reflexão acerca das definições de Chartier (1995), que remete à compreensão de cultura segundo práticas e representações. Para ele, a cultura popular é uma categorização erudita — feita de cultura erudita; por isso é concebida com base na elite; não no popular. De certa forma, a cultura popular passa a ser plural porque assume significados e possibilidades diversos a partir do momento em que se seleciona o que é erudito; logo, o que não se encaixa nessa perspectiva é considerado como popular. Aquele praticante do que é denominado popular, na verdade, é sinônimo de expressão da cultura

local. Portanto, a divisão entre erudito e popular existe com base no pensamento erudito de não se misturar com o popular, embora haja admiração para tal. Chartier (1995, p. 7) afirma

Considerar o leque das práticas culturais como um sistema neutro de diferenças como um conjunto de práticas diversas, porém, equivalentes. Adotar tal perspectiva significaria esquecer que tanto bens simbólicos como as práticas culturais continuam sendo objetos de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, sua hierarquização, sua consagração (ou, ao contrário, sua desqualificação).

Nessa perspectiva, é impossível identificar a cultura popular pelos objetos e por práticas específicas, visto que ela se apresenta de maneira plural. No dizer de Chartier, é preciso analisar a cultura à luz da apropriação feita por indivíduos e grupos pertencentes a ela, isto é, segundo suas práticas e representações. Isso porque o que classifica o popular não o objeto, mas relações e os modos de uso deste, assim de normas e ritos; ao contrário do que é concebido como erudito. A compreensão de apropriação cultural passa pelo modo de recepção de símbolos, normas, ritos e objetos envolvidos em um processo cultural. Nesse caso, o popular não pode ser enumerado nem descrito, pois não está contido em elementos ou no conjunto; mas nas relações que o envolvem. Há uma interação entre estes que gera uma produção contínua. Por exemplo, na concepção de Chartier (1990, p.25),

Considerar a leitura como um ato concreto requer que qualquer processo de construção de sentido, logo de interpretação, seja encarado como estando situado no cruzamento entre, por um lado, leitores dotados de competências específicas, identificados pelas suas posições e disposições, caracterizados pela sua prática do ler, e, por outro, textos cujo significado se encontra sempre dependente dos dispositivos discursivos e formais — chamemos-lhes “tipográficos” no caso dos textos impressos — que são seus.

O conceito de cultura popular para Chartier supõe, então, uma compreensão dos campos de dominação simbólica e de dominados. Aqui, dominante é quem assume o papel de cultura erudita, justamente pela qualificação do consumo dos dominados (detentores de uma cultura não legítima ou até ilegal), tidos como inferiores, mas que apresentam uma lógica específica que parte do que é imposto a essa categoria, compreendendo bem seu funcionamento e uso.

Assim como Chartier, Certeau trabalha na perspectiva de que a compreensão de cultura prevê *o uso e a apropriação* que dado grupo ou indivíduo faz de dado objeto; e não o *objeto*; e a caracterização desse grupo ou indivíduo não está ligada ao tipo de cultura produzida por ele, mas ao seu uso. Logo, a cultura para esses dois estudiosos é pensada de maneira plural e, mais que ser delimitada aos objetos, tem de ser caracterizada segundo práticas e representações.

Chartier ainda remete a uma análise de práticas e representações. Segundo ele, é importante considerar que a cultura permeia as categorias de práticas e representações porque se analisam as maneiras pelas quais o homem legitima seu mundo social, que a representação organiza como uma espécie de estatuto. Como o social é compreendido tendo em vista a produção do assunto, que é estrutura e as representações, o discurso toma seu lugar na história cultural; e é pelo discurso que as representações assumem um caráter de estruturação do que é real e do que é simbólico. Os símbolos levam a uma leitura do mundo, que é lido conforme os símbolos que estão impressos nele, os quais são produzidos por práticas culturais que, também, são meios de leitura de tais símbolos. Por meio destes, o espaço se torna compreensível e, de certa forma, decifrável.

A problemática do mundo como representação, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e pensar o real. Daí, nestes livros e noutros, mais especificamente consagrados às práticas de leitura, o interesse manifestado pelo processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação. (CHARTIER, 1990, p. 23–4).

Dito isso, a categoria de representação se alia à categoria de apropriação, pois se entendem os enfrentamentos nos quais os atores sociais estão inseridos e a maneira como estes se inserem e usam suas relações. Mediante essas noções, é possível adentrar o campo de lutas e concorrências para, enfim, analisar os aspectos de dominação e dominado. Esse processo leva à legitimação ou não dos projetos de dominação e a uma análise das escolhas feitas pelos indivíduos para justificá-las. A apropriação já pode ser definida como a forma de indivíduos ou grupos darem sentido ao que está ao seu redor.

A representação do mundo para Chartier (1990) está ligada às questões do posicionamento social que o indivíduo ocupa no mundo. Ela se une como estratégia de mediação entre as classes sociais, em que se firma em sua posição social e elabora o real a seu modo. Representação e prática caminham conjuntamente, pois a prática faz com que se reconheça o lugar que o indivíduo ocupa nas relações sociais e na sociedade. Em seus limites, práticas e representações são construtoras da identidade social e do indivíduo ou do grupo. A representação não existe sem a prática, haja vista que é por esta que o indivíduo e as representações se manifestam. É preciso deixar latente que é no mundo das representações que as práticas sociais se incorporam via instituições e grupos sociais que se perpetuam. A representação se legitima ou legitima o lugar social do indivíduo e, pela prática, procura se impor aos demais grupos sociais mediante a dominação simbólica, pois esta aspira à hegemonia e mantém-se como fonte dominadora.

1.1 Cultura popular e mundo rural: o resgate da memória

Para a compreensão da cultura popular, um dos pressupostos a ser amplamente considerados é a questão da ruralidade, que tem de ser compreendida segundo o resgate da memória. Em nossa análise da realidade rural, consideramos a realidade do município de Quirinópolis (GO), contexto em que se insere a pesquisa aqui descrita.

Este estudo procura analisar o cotidiano porque

O que acontece no cotidiano [...] não pode ser visto apenas de fora para dentro, isto é, como algo que aconteceu [...] e será analisado por terceiros; é preciso ver também o que o sujeito fez para que isso acontecesse, sua parte (potencialidade) e como reagiu ao que aconteceu, enquanto outros também agiram. A prática social mostra sua verdade no cotidiano, que se relaciona à arte, à filosofia ou à política [...]. (GRINSPUN, 2001, p. 54).

Consideremos a definição de cotidiano que vai permear este estudo. Para Certeau (1990), a cultura cotidiana seria tudo o que está envolvido como parte da vida das pessoas — suas experiências, suas táticas e suas estratégias; segundo ele, o cotidiano é feito e refeito permanentemente, pois não há lugares e práticas prontas e acabadas. Para Agnes Heller (1987, p. 20), a vida cotidiana seria “[...] a vida do indivíduo”. Seja em seus aspectos naturais ou não, o cotidiano é tudo o que abarca a vida diária em todos os seus aspectos.

Para Certeau (1990, p. 18), o cotidiano pode ser descrito como “[...] o dia-a-dia se acha semeado de maravilhas, escuma tão brilhante [...] como a dos escritores ou dos artistas. Sem nome próprio, todas as espécies de linguagens dão lugar a essas festas efêmeras que surgem, desaparecem e tornam a surgir”.

Nessa ótica, ao historiador cabe analisar o cotidiano não apenas como objeto, mas também como espaço em que as representações e as práticas se efetivam. O historiador do cotidiano é chamado a se ver diante do vivido, interpretado e modificado. Isso porque o cotidiano é o espaço das relações sociais, dos atores sociais em meio às suas práticas e suas representações, onde há as apropriações e desapropriações e onde os movimentos da história tomam sua consistência. Noutras palavras,

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia, nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nessa ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio de nós mesmo, quase em retirada, às vezes revelado. Não se deve esquecer deste “mundo memória”, segundo a expressão de Péguy. É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional” ou desta “não-história”, como o diz ainda A. Dupront: o que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível [...]. (CERTEAU, 1990, p. 31).

O cotidiano é compreendido como espaço e tempo, em que as táticas dos atores sociais se revelam, visto que elas se tornam o desafio para as estratégias do sistema. Em Quirinópolis, o cotidiano rural tem pouca escrita; isto é, ele se traduz na maior parte em relatos orais que narram histórias com base em reminiscências. As lembranças são revividas por nossos pais e avós. Existem as casas com seus cheiros, as comidas tradicionais, as maneiras de falar e rezar. Há um jeito que reflete o velho hábito de usar o passado — “os bons tempos de antigamente” — como desculpa para criticar o presente e remeter às experiências vividas no campo.

É preciso compreender que a economia do setor rural de Quirinópolis se relaciona com uma economia de subsistência. Pelas distâncias antes existentes entre os centros comerciais, era necessário que houvesse meios de sobrevivência na própria terra. A

ocupação do cerrado do sudoeste goiano se deve ao avançar da agropecuária, que toma o seu espaço com a decadência da mineração em todo o estado. O cotidiano das pessoas que chegavam à região em que hoje se localiza Quirinópolis era marcado pela esperança de uma vida melhor e busca de produzir riqueza.

Essa relação entre campo e cidade leva a uma contemplação. No dizer de Raymond Williams (1973, p. 11), “[...] campo e cidade são palavras muito poderosas, e isso não é de se estranhar, se aquilatarmos o quanto elas representam na vivência das comunidades humanas”. A relação entre campo e cidade revela não só um problema ou mesmo um objeto da história, mas também a vivência direta de pessoas que têm experimentam, no cotidiano, a presença do passado e do presente. Assim, o rural pode ser compreendido como sonho localizado: a tranquilidade, a inocência, a abundância e a simplicidade do interior — que é parte de cada lugar. Sabe-se que essas imagens que guardam semelhanças entre si têm cada uma sua própria história, ora lembrada, ora vivida e esquecida.

O “trabalho” da memória reconstitui fragmentos do passado entremeado por fragmentos do presente. Ao falarem do passado da fazenda, ao narrarem seu dia a dia em seus anos iniciais, os pioneiros e moradores antigos constroem um pano de fundo, um contraponto que reaviva a imagem do presente fragmentado e estigmatizado pelas marcas digitais do moderno. É importante observar que a memória trabalha, fundamentalmente, o presente com subjetividade, calcada no olhar e na fala sobre um passado de inúmeros registros que dialogam com o presente e se referem a este, e não exclusivamente ao passado, como se poderia supor.

A persistência dessas imagens leva-nos a contemplar o mundo rural como diversidade cultural, pois não haveria “[...] nenhuma realidade no Brasil que possa ser caracterizada especificamente como rural, sem nenhuma interação com o mundo urbano. Portanto, não podemos mais falar de rural, mas, sim, de ‘ruralidades’” (PESSOA, 2005, p. 38). Assim, a relação entre campo e cidade é uma dialética da vivência cotidiana; são fios de memórias tecidos pelas narrativas de pioneiros e moradores antigos que nos conduzem a lugares e comunidades de memória. Seguir esses fios de memória é buscar a trama que constitui a cultura.

1.2 História e memória na compreensão da religiosidade

Ao tentar resgatar a religiosidade popular na região de Quirinópolis, torna-se necessário inserir a discussão entorno da memória e da história. Halbwachs (1990), ao

tratar da relação entre história e memória, afirma que existem semelhanças e diferenças entre as duas; a diferença se deve ao fato de que a “História começa onde a memória social acaba e a memória social acaba quando não tem mais como suporte um grupo. Ou seja, a memória social é sempre vivida física ou efetivamente” (D’ALESSIO, 1993, p.98).

Mesmo nas semelhanças e diferenças, memória e história estão intrinsecamente relacionadas, pois a história é construída pela memória, enquanto esta constitui aquela. A essa junção soma-se a religiosidade popular, visto que a memória do povo brasileiro é constituída de bases religiosas e sociais. Tal religiosidade é a que se encontra fora da instituição e leva, aos lugares profanos, a sacralização do espaço e das práticas. Assim, “O sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação, portanto o mundo, neste sentido que fixa os limites e por consequência estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 2010, p.44).

Mesmo não presentes na órbita dos lugares sagrados, as devoções populares têm como finalidade a sacralização cotidiana, em que há plena relação entre profano e sagrado. Essa religiosidade popular está ligada à cultura popular, pois se torna expressão nítida do povo e de sua cultura. Diferentemente do catolicismo institucional, o popular permite a relação plena da cultura das bases, em que o povo, mesmo com ritos próprios, traz à tona sua particularidade. Para Chartier (1995, p. 192), “[...] as culturas populares estão sempre inscritas numa ordem de legitimidade cultural que lhes impõe uma representação da sua própria dependência”. Assim, a cultura popular leva à legitimação daquilo que ora estava fora do ciclo da oficialidade, tornando-a prática constante e semioficial.

Embora a paróquia de Quirinópolis seja denominada Nossa Senhora D’Abadia, as devoções aos santos Reis, a São Sebastião e mesmo a São José têm destaque importante entre o povo da localidade. Isso porque são realizadas manifestações populares para festejar a fé e a devoção no dia de cada um desses santos, as quais reúnem famílias, vizinhos e amigos.

Por muitos anos, tais manifestações foram práticas do meio rural, mas já há algum tempo as festividades e devoções passaram a compor o cenário urbano, a exemplo da Festa da Folia Reis, conforme afirma a senhora Vitinha (2010, entrevista):¹ “Hoje já se pode rezar a Festa de Folia de Reis aqui no ‘tatersal’, onde a folia toca e reza a devoção do santos Reis”. Além da folia de reis, a devoção a São José deixou a crença popular para ser

¹ Residente em Quirinópolis há 70 anos, nasceu na região da Pedra Lisa, onde tem uma propriedade rural; é uma pessoa religiosa devota dos santos Reis e Santa Luzia, além de benzedeira (Entrevista em 28/6/2010).

institucionalizada pela paróquia, que realiza sua novena na Matriz de Nossa Senhora D'Abadia, assim como a Festa de São Sebastião deixou de existir no meio popular para ser representada como devoção restrita a uma das igrejas pertencentes à paróquia.

Portanto, essas transições nas festividades e devoções sugerem um objeto de estudo importante para compreender o imaginário popular e as raízes das devoções que mobilizaram a população quirinopolina e as que continuam mobilizá-la, não só em certas datas, mas também em seu cotidiano.

Antes de compreender esse universo da religiosidade popular em Quirinópolis — seus encontros e desencontros com a igreja católica e suas implicações no cotidiano do povo —, convém advertir que:

A própria noção de religião popular foi objeto de inúmeras tentativas de definição e de contestações frequentemente renovadas, chegando até a dar a impressão de um recomeço indefinido dos mesmos equívocos. Porém, ao nos aprofundarmos, encontramos outras noções, designando os grandes componentes da noção-mãe: prece, devoções, peregrinações [...]. (ISAMBERT, 1992 p. 13).

Dessa forma, a religiosidade popular assume papel daquilo que é próprio do povo. Não se trata de práticas religiosas, porque a religiosidade é elemento particular de um povo em dada localidade, dado país. Para Isambert (1992, p.13), “[...] falar de religião popular é sempre contrapô-la a outra coisa, a uma outra forma de religião [...]”; por isso seria mais coerente tratar das práticas religiosas populares à luz do termos religiosidade, e não religião.

No Brasil, as formas diversas de expressão da religiosidade popular têm origem nas várias religiões do mundo. Nelas estão agregadas tradições do catolicismo português e das práticas religiosas africanas, por exemplo. Assim, a mesma prática religiosa pode ter características diferentes de região para região. Além disso, a escassez de atendimento clerical e a predominância de uma população rural acentuam a caracterização de uma devoção popular disforme e nas conformidades das necessidades locais.

A introdução de práticas religiosas populares remonta ao período colonial.

É talvez difícil acreditar, embora seja um fato incontestável, que um país como o Brasil, cujo nome é praticamente sinônimo de modernidade, e cujos habitantes vêem quase que exclusivamente

o futuro, foi em seu começo uma verdadeira Terra de Santos e de milagres. Realmente, as fontes primárias (e não (e não unicamente a hagiografia) registram o que portugueses e índios contemporâneos lhes pareceram aparições de santos, inclusive a Virgem Maria, no contexto de uma imensa experiência mística que caracteriza aqueles primeiros tempos [...]. Santos protetores eram invocados (como o seguem sendo) contra os tipos de enfermidades ou perigos, ou para obter um remédio para muitos problemas pessoais, como das donzelas que procuravam marido. (WECKMANN, 1993, p. 165).

Tal introdução inclui devoções como a folia de reis, a festa de São Sebastião, a devoção a São José, as práticas de benzeção e outras. Há uma religiosidade formada ainda nas regiões colonizadas mais tarde, onde, aos elementos oriundos de uma religiosidade popular, somaram-se características próprias da experiência de vida do povo local.

O católico não lia a Bíblia, o católico brasileiro não participava dos sacramentos, e apenas assistia remotamente à Missa, como um espetáculo, em língua estrangeira, no qual executavam atos cujo significado desconhecia e cujo mistério respeitava. Ia-se à missa por obrigação como tanta gente vai à opera, sem saber italiano e sem entender muito de música. Mas, é obrigação. (TORRES, 1968, p. 87).

Apresentados esses pressupostos, cabe dizer que as práticas da religiosidade popular se inseriram no contexto quirinopolitano à época do desbravamento dos sertões do Centro-Oeste. Assim, o objeto deste estudo está localizado no sudoeste goiano, daí ser necessário apresentar um histórico de Goiás para recriar a teia do discurso da cidade.

1.3 Discurso da ocupação de Quirinópolis

O discurso da ocupação de Quirinópolis relata uma ocupação da região Centro-Oeste semelhante à das demais regiões goianas pela forma independente, que alavancou seu desenvolvimento. A região cresceu isolada do contexto da província, que saiu de um ciclo de prosperidade — o do ouro — e mergulhou em uma profunda crise econômica, que durou cem anos. Nesse contexto, ocorreu a ocupação no sudoeste goiano, que se desenvolveu graças à criação de gado e à oportunidade de comercialização nas regiões de

origem dos produtores — as regiões vizinhas do Triângulo Mineiro, bem mais desenvolvidas. O sudoeste goiano cresceu com a acumulação de capital sob poder de grandes proprietários rurais e fez surgir poderosos coronéis, tais como Antônio Rodrigues Pereira e Jacinto Honório da Silva, na região do distrito de Quirinópolis e em Rio Verde, os quais movimentavam a economia da região ao comprarem gado de pequenos criadores, inclusive em terras mato-grossenses. Nessa categoria de análise, a cidade se refere a um momento passado imaginado por esses homens que se mantêm vivos e presentes no tempo da tradição de famílias e que perceberam que a cidade criava suas ruas, o comércio e se constituía. Assim, esses homens influentes formam o mito fundador.²

A história afirma que, em 1832, João Crisóstomo de Oliveira chegou à região (não há registro de outros), como se lê no livro *Quirinópolis: histórico*, de Odir Sagim Júnior e Mirian Botelho Sagim:

O povoamento da região teve seu início no ano de 1832, quando veio para a Província de Goiás, a família de João Crisóstomo de Oliveira e Castro, proveniente de Ouro Preto, Minas Gerais, trazendo um pequeno número de escravos. [...] Neste local, os aventureiros tomaram posse de uma grande área de terra, formando uma grande fazenda. (SAGIM JÚNIOR; SAGIM, 2000, p. 17).

O livro, ainda, afirma que em 1855 é que outras famílias começaram a se instalar na região.

O Coronel Antônio Rodrigues Pereira, nascido na Espanha, veio procedente de Sacramento (MG), em 1855 juntamente com os seus irmãos, Manoel Rodrigues, Carolina, Leopoldina e Cel. Cândido Rodrigues Pereira, seus escravos e adquiriram do Sr. João Crisóstomo, grandes fazendas na região. (SAGIM JÚNIOR; SAGIM, 2000, p. 17).

Convém confrontar o livro de Sagim Júnior e Sagim — única publicação sobre o histórico do município de Quirinópolis que reescreve os históricos contidos no Arquivo

² Mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para se exprimir em novas linguagens, novos valores e novas ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, mais é a repetição de si mesmo.

Publico Municipal — com escritos de arquivos de famílias. No livro *A árvore genealógica da família Corrêa*, de Francisco Corrêa Neves (1957, p. 6), lemos que

Os proprietários que aqui existiam antes da Corrêa eram os seguintes: José Vicente Pereira Ramos; Quintiliano Leão; Manoel Domingos, Francisco Rosa; José Ferreira; Nicolau Alves Tolentino; José Lazaro Nogueira; Antonio Dias; José Marques; Feliciano Domingos; Francisco Feliciano Dias; José Rodrigues da Silva; e José Martins Nogueira. Todos moravam em lugar distante um do outro.

Essa obra apresenta costumes e o padrão de vida daquele tempo, além das dificuldades na importação de mercadorias como ferramentas, sal, arame e outros. Tudo era transportado pelos carros de bois — meio de transporte do século XIX. Foi em 1843 que José Vicente de Lima e José Ferreira de Jesus se instalaram na região. Francisco Corrêa (1957, p. 5) mostra as dificuldades encontradas no local:

Nesse tempo ainda não se cogitava construir pontes sobre os rios daquela região. As chuvas caíam com abundância... Os habitantes que estavam subordinados a essa aprontavam um carro com boiada suficiente, bagagem, alimentação etc. Vendiam certo número de gado para carregar seus carros no ponto de restabelecimentos, que era Uberlândia ou Uberaba.

Pensando nas dificuldades que as famílias enfrentavam, em 7 de janeiro de 1843, José Ferreira de Jesus e sua mulher — “de uma família de fé” — perceberam a importância de haver um povoado. Para tanto, doaram uma faixa de terra à igreja católica, que deu origem à povoação de Abadia do Paranaíba, que depois recebeu o nome de Nossa Senhora D’Abadia, como relata o senhor José Lázaro Nogueira (2010, entrevista):

Em um lugar escolhido, a pouco mais de dois quilômetros distante da serra, entre dois córregos, afluentes do Rio das Pedras, perto de onde funcionava uma olaria, um grupo de pessoas chefiado por José Ferreira de Jesus cercou uma área quadrangular para o cemitério, relativamente espaçosa, edificando depois em um dos ângulos uma capela, ficando assim fundado o Povoado de Capelinha.³

³ Conhecedor da história da cidade, hoje tem 81 anos. Nasceu na fazenda Cachoeirinha, região de Sete Lagoas; foi lavrador, hoje está aposentado. Reside em Quirinópolis.

Região do sudoeste goiano, a cidade de Quirinópolis foi construindo sua história por meio da lei 603, de 29 de julho de 1879, quando foi elevada à categoria de Freguesia, com o nome de Nossa Senhora D'Abadia ou Capelinha. A primeira missa foi celebrada pelo padre Serafim,⁴ e, em 1890, o padre Mariano realizou a primeira festa em homenagem à padroeira da cidade, Nossa Senhora D'Abadia.

Em 10 de julho de 1894, por lei municipal da Comarca de Rio Verde, foi criado o Distrito de Nossa Senhora D'Abadia do Paranaíba, e a primeira capela foi construída aos poucos, mas foi abandonada por estar localizada em ponto baixo e maleitoso.⁵ Em 1910, foi demolida por José Quirino Cardoso e, em 8 de setembro de 1913, deu-se início à construção da Igreja Velha Matriz, inaugurada em 15 de agosto de 1917. Nas palavras de Georgides de Souza Matos (2010, entrevista),⁶ “Os senhores José Quirino Cardoso e Jacintho Hónorio da Silva foram os principais financeiros da construção, da igreja, atualmente a Matriz de Nossa Senhora D' Abadia”.

A Freguesia de Nossa Senhora D'Abadia se tornou distrito de Rio Verde pela lei municipal de 10 de julho de 1894 e pelo decreto-lei estadual 17, de 24 de fevereiro de 1931, recebendo a denominação de Quirinópolis, em homenagem ao coronel José Quirino Cardoso, cujo corpo se encontra sepultado no altar-mor da Igreja Velha Matriz.⁷ Enfim, pelo decreto-lei 8.305, de 31 de dezembro de 1943, foi elevada à categoria de cidade e desmembrada de Rio Verde, cuja comarca passou a constituir termo. Essa mudança foi traduzida em versos pelo senhor Helio Campos Leão:⁸ “Dr. Pedro Ludovico/ Que era o interventor/ Emancipou a capelinha/ Por amizade e amor/ Ela não tinha condição/ De ser emancipada/ A cidade era pequena/ Não estava preparada”. Percebe-se, em cada tempo, sua história; em cada fala, suas lembranças; em cada casa, a história vivida, lembrada e passada de geração a geração.

A comarca de Quirinópolis foi criada pelo art. 8º do ato das disposições constitucionais transitórias e com o termo de comarca de Rio Verde. A instalação da

⁴ Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Quirinópolis, n. 1.

⁵ Dito popular que significa um lugar provedor de doenças.

⁶ Funcionário público mais velho, escreveu uma apostila com a história do município. Mora em Quirinópolis.

⁷ Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Quirinópolis, n. 1.

⁸ Documentação disponível no museu de Quirinópolis.

cidade de Quirinópolis foi realizada em 22 de janeiro de 1944 (o decreto municipal 7, de 21 de janeiro de 1953, instituiu como feriado municipal *per sempre* a data de 22 de janeiro em comemoração da instalação do município). “Assim Quirinópolis passou por várias fases de arrojo e bravura de seus primeiros habitantes, até chegar ao atual estágio de desenvolvimento, crescendo e engrandecendo com o trabalho de seu povo laborioso e ordeiro.” (MATOS, 2000. p. 63).

Após a autonomia política, estabeleceu-se o regime de prefeitos nomeados, como informa o livro 1 de termos de posse de prefeitos e vice-prefeitos, com data de abertura de 24 de janeiro de 1944. Contendo 50 folhas, foi assinado pelo senhor José Jacinto da Silva. Os prefeitos eram nomeados por líderes locais, encontrados nas pessoas de maior poder aquisitivo, porque a prefeitura — que se encontrava nas mãos de coronéis — não inspirava fonte de poder; era apenas uma questão burocrática, por ser carente de recursos. Portanto, o poder público local se mantinha com doações dos coronéis. Também a Câmara era escolhida pelo mesmo grupo político. Três anos depois da instalação do município, quando já se pretendia uma arrecadação de benefícios, o cargo de prefeito se tornou cobiçado e representativo do poder. Nessa época, a política de Quirinópolis era representada e dividia-se em dois partidos: União Democrática Nacional (UDN) e o Partido Social Democrático (PSD).

Em 31 de janeiro de 1966, foi empossado o senhor Helio Campos Leão, que em seu mandato criou a Bandeira do Município, pela lei 633, de 20 de novembro de 1969, como se lê no artigo 1º:

Fica criada a Bandeira deste município com as seguintes características: formato 100 x 40 na cor verde com losângulo amarelo, onde se encontra um círculo branco e nele inserido um escudo português em formato clássico dividido em listas verdes amarelas e campo branco com um trator e um boi, tendo no centro o mapa do estado de Goiás em cor azul onde se destaca a localização do Distrito Federal, Goiânia e o município de Quirinópolis. Em cima do escudo uma faixa com os dizeres “LEITE E MEL”. Ladeando o escudo um ramo de flor de arroz e de algodão e ao pé uma outra faixa amarela contendo o nome de Quirinópolis e a data de emancipação política administrativa de 31.12.1943.

O texto do artigo revela a invenção histórica e a construção cultural da cidade, representada pelos símbolos: trator, boi, flor de arroz e algodão — representação do

cotidiano, do vivido, da manifestação popular materializada na crença e paixão dos habitantes. Marilena Chauí (2001, p. 57), na obra *Mito fundador e sociedade autoritária*, destaca o valor simbólico da nação como construção histórica ao se apropriar das palavras de Francisco Campos (1940) sobre o Brasil: “Criamos nosso mito. O mito é uma crença, uma paixão. Não é necessário que seja uma realidade. É realidade efetiva, porque estimula esperança, fé, ânimo. Nosso mito é a nação; nossa fé, a grandeza da nação” (CAMPOS, 1940 *apud* CHAUI, 2001 p. 57).

Partindo da ideia do mito fundador do município de Quirinópolis, percebe-se que os habitantes propõem um discurso narrativo organizado coletivamente segundo a construção histórica, cujo suporte são grupos sociais e políticos temporalmente situados. Essa identidade construída assegura a coesão e solidariedade da história da cidade e ganha relevância nos momentos de crise e pressão; apresenta-se idealmente como âncora e plataforma da história. Como âncora, possibilita que, diante do turbilhão de mudança e da modernidade, não nos desmanchemos no ar; como plataforma, permite que nos lancemos ao futuro com os pés solidamente plantados no passado criado, recriado ou inventado como tradição.

Embora a narrativa histórica oficial e a familiar sugiram que a cidade de Quirinópolis se desenvolveu de forma natural,⁹ as crônicas¹⁰ dos frades franciscanos da Ordem dos Frades Menores do Brasil (documentos que se encontram na sede da ordem religiosa nos Estados Unidos e aos quais tivemos acesso) dão conta de um possível planejamento nas formas retilíneas das ruas. Isso porque se referem a um plano de ação para povoar as localidades nesta passagem:

Hoje fomos visitados pelo prefeito de Quirinópolis o Sr. Helio Campos Leão. As 11 horas ele esteve na casa dos frades para mostrar as suas ações para povoar a localidade e passar uma nova imagem de desenvolvimento da cidade. Ele falou da importância de se tirar o título de “criminópolis”, da terra dos crimes e passar a reconhecer a bela localidade com o seu desenvolvimento e fazer a cidade crescer. Ele mostrou para os frades o vídeo produzido por uma renomada empresa de comunicação de São Paulo e que será exibido em todo o Brasil através do Canal 100, antes de todas as sessões de cinema

⁹ Entenda-se como natural o desenvolvimento acontecido sem planejamento, sem traçado planejado.

¹⁰ As crônicas são, para as congregações de vida religiosa, uma espécie de diário onde o cronista — pessoa responsável pelos escritos — descreve o cotidiano da ordem, da igreja de atuação e, sobretudo, os acontecimentos principais da localidade de ação.

do país. O vídeo bem elaborado denomina a cidade como a terra onde corre leite e mel, fazendo referência ao ilustre São João Bosco, grande santo de nossa Igreja. O sr. Hélio Leão, ainda falou que todas as famílias que quiserem se instalar na cidade ganharão o lote para construir sua residência, além de ganhar uma quantia da prefeitura para se quiserem abrir uma empresa. Ele falou que vai planejar a cidade, fazendo elas com ruas retas e largas, para que a cidade cresça bonita e de uma forma boa de se locomover. (CRÔNICAS, 9 de dezembro de 1966, p. 8).

Observa-se o intuito de planejamento da cidade e o uso dos meios de comunicação para dar enfoque à localidade, realizando-se dois feitos: um, desconstruir a imagem de cidade do crime — “criminópolis”, em alusão à violência e a assassinatos — para a de cidade da prosperidade, onde corre “leite e mel” (daí os escritos na bandeira do município, criada na gestão de Hélio Leão); outro, trazer mais famílias para investir no município e povoá-lo, a fim de fazer jus à denominação de “terra da prosperidade”. Para tanto, foram feitos diversos investimentos, não só pela prefeitura, mas também pelo senhor Hélio Campos Leão (investimento pessoal).

1.4 O povoamento

Tendo em vista as práticas e os costumes da ruralidade nas regiões do interior, convém recorrer à memória, ao resgate, em especial quanto à metodologia da história oral. A memória de um povo é fator importante para compreender o cotidiano, pois este não está contido só em documentos oficiais. Por muito tempo, a história ficou restrita a documentos, mas o resgate da memória se torna primordial para entender a vida do homem em seus vários aspectos, ainda mais a vida rural, que, se está registrada nos documentos, também é refletida na memória e na oralidade de um povo.

Quanto às questões da cultura rural da região de Quirinópolis, cabe destacar que

As primeiras dificuldades se apresentavam no tocante à importação, pois tudo quanto se necessitava para a subsistência da própria vida era transportado em carros de bois e a enormes distâncias em relação à velocidade daquele antiquado meio de transporte. Mas embora deficiente, era o único que existia para trazer das “grandes” cidades (?) a ferramenta, o sal, arame, etc. (NEVES, 1957, p. 5).

Essa passagem relata a vivência na vida rural em Quirinópolis no século XIX e se refere à dificuldade proveniente do isolamento das diversas cidades classificadas como “cidades grandes”. (Tais cidades eram Uberlândia, ex-Uberabinha, e Uberaba, então tidas como pontos de reabastecimento, visto que eram as cidades “grandes” mais próximas da atual Quirinópolis.) Sobre a cultura da região, convém ressaltar que “O divertimento dos sertanejos quase se resumia nas caçadas e pescadas durante suas horas de lazer, porque não existia povoado nem cidade perto. O que se via de quando em quando era algum mascate desgarrado de longes terras” (NEVES, 1957, p. 6). A região de Quirinópolis era marcada pelo distanciamento até entre seus moradores, pois não existiam vias de comunicação entre eles na localidade — a única forma de ligação e comunicação eram as trilhas de carro de boi.

A realidade do início do povoamento da região era puramente agrária e a cultura, genuinamente rural. A comunicação entre as famílias era pequena. Tal fato se deve ao distanciamento dos grandes centros e às dificuldades de locomoção entre a localidade e regiões vistas como “desenvolvidas”. Tal realidade se explicita no relato citado antes, que caracteriza as viagens para o reabastecimento de alimentação e produtos que eram trazidos dos centros urbanos. Tais viagens eram sempre demoradas, pois não existiam pontes e o meio de transporte mais usado era o carro de boi. “Para chegar a essas cidades [Uberlândia e Uberaba], havia de atravessar o rio Paranaíba por intermédio de balsas dirigidas a remos manguaris. O carro com os bois e gado para corte, atravessava-se a nado, protegidos por canoas.” (NEVES, 1957, p. 5). Essa passagem sugere claramente as dificuldades enfrentadas pelos sertanejos que habitavam a região onde se localiza Quirinópolis. A vida isolada e as dificuldades enfrentadas pelos sertanejos, no entanto, não eram diferentes do que ocorria nas demais regiões do Brasil.

A agropecuária se tornou a grande alternativa econômica para a região de Goiás. Autores como Luis Palacin, Euripedes Antonio Funes e Nars Fayad Chaul defendem a acentuação da atividade agropecuária como alternativa econômica e como opção à mineração.

No dizer de Funes (1996, p. 95), “No momento em que o ouro deixou de ser o produto base da economia goiana, as pessoas que não abandonaram a província, dirigiram-se para a zona rural, na qual passaram a se dedicar à lavoura e à pecuária”. Esse panorama apresentado por Funes sugere que a população goiana era essencialmente rural. Vale ressaltar que a região que atualmente ocupa Quirinópolis, começou a ser povoada somente

no século XIX, justamente nesse período onde a presença dos boiadeiros era marcante e mudava o cenário da atual região de Goiás.

Para Chaul (2001, p. 92):

Outra consequência direta da decadência das minas foi o aumento das manadas de gado. Paisagem de pó e poeira, percorrendo estradas por onde o ouro já transitara tanto, por onde tantos viram pouco futuro para Goiás, passavam boi e boiada, num alento sertanejo para a economia que começava a dar certos sinais de vida.

Essa citação remonta à economia goiana, que entrou em vigor a partir do momento em que a criação de gado começou a calcar em terras goianas. Assim, observa-se que havia imensos vazios demográficos e tais distâncias eram encurtadas pela presença dos boiadeiros. Nesse caso, a presença do homem do campo era voltada para a subsistência, apoiada em técnicas rudimentares. O gado era criado solto e não havia habilidades para seu manejo.

Como no relato de Neves (1957) sobre a realidade quirinopolitana do século XIX e início do século XX, Chaul (2001, p. 94) apresenta as dificuldades no transporte do gado, refletidas no transporte de mercadorias e pessoas:

Indiferente às dificuldades de transporte o gado, que se auto-transportava, estabelecia elos comerciais duradouros entre Goiás, Minas e São Paulo... e mesmo abaixo do peso, entre a sede e a fome, ampliavam um comércio que, cada vez mais, trazia bons rendimentos para Goiás.

Devido aos rendimentos que a pecuária trazia para Goiás, por um longo tempo esta sustentou a economia da região, apesar de todas as dificuldades e limitações enfrentadas na época.

Chaul (2001, p. 93) ainda ressalta que, para suportar as longas viagens, resistir à fome e à sede, a raça do rebanho era determinante:

Predominava o gado “curraleiro” ou cognominado “pé duro”, espécie adaptada ao sistema de criação goiana. O gado zebu penetrou no sul

de Goiás em 1875. Tiveram destaque as raças Gyr e Guzerath, de onde, através de cruzamento, se originou o chamado “indubrasil”.

É fato que diversas cidades, sobretudo no sudoeste goiano, deram-se como resultado da expansão agropecuária, como endossa Luis Palacin (1994, p. 58): “Novos centros urbanos surgiram, sob o impulso da pecuária: Rio Verde, Jataí, Mineiros, Caiapônia (Rio Bonito), Quirinópolis (Capelinha), etc.”. Nesse contexto insere-se a região de Quirinópolis, localizada no sudoeste goiano e que dá impulso à economia de Goiás. O povoamento é consequência do processo de ocupação de áreas para a agricultura, confirmando o que Neves (1957) descreve da região e de suas dificuldades. Palacin (1994) ressalta que, nas regiões onde se desenvolveu a criação de gado pioneira em Goiás, surgiram também povoados que cresceram em função da economia gerada pela pecuária, investindo na criação de gado de corte, na produção leiteira e no melhoramento genético.

2-RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: HISTÓRICO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA ABADIA DE QUIRINÓPOLIS

Quando nos reportamos à cultura popular, percebemos que uma de suas faces é a religiosidade; sabemos que a forma mais frequente de analisar um povo é pela sua expressão religiosa. Muitos autores e pesquisadores da cultura têm adentrado o campo da religiosidade, sobretudo suas manifestações públicas, como as festas votivas. Como o povo é religioso, em sua concepção própria, a festa é de extrema importância em seu cotidiano, pois é quando a rotina e o ordinário são interrompidos pelos momentos de festa, seja no campo ou na cidade. Essas manifestações podem ser consideradas como reflexo da religiosidade popular; forte expressão de fé.

Ao abordar as formas elementares da vida religiosa, Durkheim (1998) destaca a importância da festa e dos momentos de recreação na religião, a exemplo da cerimônia e do rito. A vida religiosa e o festar estão na efervescência do extraordinário e permitem até transgressões a regras e normas até então impostas, que ficam em segundo lugar nesses momentos. Segundo esse autor, “[...] nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade” (DURKHEIM, 1998, p. 372). A festa é o ápice da religiosidade, confluência e expressão da cultura de um povo, bem como das relações explícitas no grupo. “[...] o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso.” (DURKHEIM, 1998, p. 372–3).

Nesse sentido, a religiosidade popular assume um caráter não consensual entre os estudiosos da cultura, pois a própria definição de povo se torna vaga. Na relação entre cultura popular e cultura letrada, o mesmo embate também encontra seu lugar na religião, onde há confrontos constantes entre a religiosidade oficial e sua manifestação popular.

Mesmo entre esses dois aspectos em constante relação há tensões vivenciadas no limiar, da cultura em geral e da religiosidade em particular.

2.1 Religiosidade popular como lugar de memória

Quando o popular assume o lugar de memória da cultura popular?

Ao analisar um fato, acontecimento ou mesmo um período histórico, na maioria das vezes o historiador recorre à memória e, com base na compreensão desta, procura retomar a discussão considerando os lugares onde o fato acontece. A conceituação de lugar é muito ampla para a compreensão da religiosidade popular, bem como os lugares de memória em que se pode reconstruir historicamente sua trajetória; ela se torna necessária porque a religiosidade popular está situada em um espaço geográfico (a região de Quirinópolis) e um espaço temporal (1943–7). A religiosidade popular assume, assim, seu lugar histórico.

Pierre Nora (1993) trabalha a conceituação de lugar de memória partindo do pressuposto de que são vestígios físicos que trazem, para determinado grupo, a presença de um passado que, por meio dos lugares de memória, permanece vivo. Os lugares de memória são a atualização do passado; a forma pela qual permanecem presentes, mesmo em meio às mudanças que ocorrem ao longo dos tempos; enfim, a presença do passado no tempo presente. Noutros termos,

Os lugares de memória são, antes de tudo, restos, uma consciência comemorativa numa história que a chamava, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. (NORA, 1993, p. 13).

Os lugares de memória tornam-se formas de reconhecimento e identificação de determinado grupo na sociedade e fator preponderante para construir a identidade de indivíduos, de seus grupos e de suas sociedades; e é essa identidade que permeia todos os aspectos do indivíduo e forma até sua identidade cultural.

A história está em constante movimento em seus mais variados sentidos e, ao longo das épocas, em seus modos, nas influências dos tempos e na forma como é repassada e apresentada aos povos. Assim, a história tem seus lugares de memória que trazem à tona o

passado ausente e o presentifica. O lugar torna-se o espaço em que a memória faz retornar a um fato, um acontecimento, um período ou uma época do passado, fazendo “rememorar”. Por isso, o passado não é algo abstrato, mas é apreciado pelo presente, enquanto a memória se torna o ponto de partida para todo estudo historiográfico. Isso porque “A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações [...]” (NORA, 1993, p. 9).

A memória se traduz em movimento constante; está sujeita aos fatores do tempo, seja em seus espaços físicos ou imateriais, tornando-se conjugação entre os dois lugares: o material e o imaterial. É uma teia de significados em que o material e o imaterial se complementam. Memória e história, embora ambíguas, caminham juntas. A memória é, para a história, o seu rastro e o caminho que faz “rememorar” o seu objeto. Nora (1993, p. 9) concebe o termo história como

[...] reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais: a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivo no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópias, cenas, censura ou projeções.

Fica latente que a memória é a atualização da história. Os lugares da memória seriam, portanto, esses meios materiais — como museus e monumentos — ou imateriais — como festas e tradições, que trazem a história para a atualidade pelo viés da memória. No caso deste estudo, a religiosidade popular, nas suas mais variadas práticas, demarca o lugar de memória.

As práticas cotidianas dos habitantes de Quirinópolis aqui serão compreendidas mediante os sentimentos de efetividade e identidade, com base nas experiências vividas, que vão nortear o caminho de entendimento da festa. A discussão sobre o lugar nos remete à memória, um espaço imediato de vida das relações cotidianas mais finas, das relações de vizinhança, da ida à procissão: o caminhar, o encontro dos conhecidos, as brincadeiras e o percurso reconhecido de uma prática vivida, decodificada em pequenos atos corriqueiros. Isso porque o revelar das vivências cotidianas pode remeter à história da cidade.

Para Damiani (1999, p.163), o conceito de cotidiano está inserido numa realidade que envolve uma série de relações entre os indivíduos, pois “[...] inclui o vivido, a subjetividade, as emoções, os hábitos e os comportamentos”. Para tanto, as práticas da religiosidade popular nos levam a uma compreensão da noção de lugares de memória. Nora (1993) o considera como conceito tríplice, em que a definição se constrói em lugares materiais onde a memória social se ancora na sensibilidade humana; são lugares funcionais, por terem a função de alicerçar memórias coletivas ao mesmo tempo; são lugares simbólicos, em que a memória coletiva é reveladora da identidade; são lugares carregados de uma vontade apropriada por historiadores e cientistas sociais das mais variadas latitudes geográficas e ideológicas; enfim, não é um produto espontâneo e natural, pois os lugares de memória são uma construção histórica.

Eis por que nosso objeto de estudo são as práticas e representações da religiosidade popular em Quirinópolis, que pressupõe um valor documental e revela o processo social, com os conflitos e as paixões, levando a uma interpretação dos interesses que, conscientemente ou não, revestem-nos de uma função icônica. Nesse caso, é necessário construir os fragmentos desses lugares de memória, que representam uma das leituras possíveis das práticas religiosas em Quirinópolis. Tais práticas compõem um processo histórico, que as selecionou em dado momento e com suas particularidades, a ser desvendadas nos códigos dos ritos, isto é, as marcas do tempo vivido, que, às vezes de forma muito tênue, transparecem sob a ilusão de eternidade, uma das suas características.

Este estudo se refere a um campo teórico determinado que permite aproximar os laços místicos de uma festa religiosa que identifica, une e atribui sentido a dada coletividade; a qual nos leva à problemática dos historiadores da cultura, pois nos motiva a responder algumas perguntas básicas: são lugares de memória ou de memórias? São lugares de memória de quem? E para a construção de quais identidades e projetos? Ao apresentar alguns dos lugares de memória da cidade de Quirinópolis, este trabalho objetiva ensaiar respostas para tais perguntas com o olhar crítico dirigido a esses lugares sagrados da religiosidade popular, do pensamento do homem matuto e da ação deste na sociedade quirinopolitana. Nessa perspectiva do historiador, por mais que seja festa, é também documento; e, como, tal desafia a interpretação.

2.2 Compreensão da religiosidade (e do) popular

Compreender a religiosidade ao longo dos anos exigiu que diversos autores se dedicassem a estudá-la em seus mais diversos aspectos, a exemplo de suas relações com a sociedade e definições. Convém salientar que a religiosidade é um “mundo plural”, visto que apresenta várias faces: a institucionalizada, a oficial e a popular.

A religiosidade popular tem de ser compreendida segundo seu caráter religioso — “[...] atitudes, gestos e palavras, e o modo de um indivíduo ou uma coletividade se dirigir ao Ser Supremo para mostrar vassalagem, adoração, louvor, agradecimento e petições [...]” — e popular — “[...] o que pertence o povo; é a tradição, o folclore, mentalidade popular; popular como termo antitético no relacionamento rural e urbano, com enfoque político; popular e erudito na área cultural; sagrado e secular, na dimensão religiosa” (OLIVEIRA *et al.*, 1976, p. 69). Noutro termos, religiosidade e cultura estão intrinsecamente ligadas: a primeira é uma forma de expressão cultural quando se trata da religiosidade popular; a segunda se expressa em sua religiosidade, pois é característica do cotidiano do povo.

Na religiosidade popular, estão sacralizados os aspectos do dia a dia e a sacralidade da individualidade. As festas da religiosidade popular assumem um caráter cultural e trazem à tona a vivência do que seja diário e do que é tido como extraordinário — as lutas diárias e a sacralização. Mais que isso, ela contém dois aspectos: o sagrado e o profano, que podem ser vistos como desdobramentos da presença do cotidiano do grupo no desenrolar da festa e da religiosidade. Diversos estudos sobre religiosidade, em especial a popular, enfocaram o sagrado e o profano. Muitas definições e conceitos foram abordados; mas, quando são analisados alguns elementos particulares, estão livres de consenso ou definição própria. Por isso, é preciso traçar um panorama do que seja um e outro aspecto.

Os dois termos se entrelaçam: para que um exista, é necessária a existência do outro. Não existe sagrado sem profano, e vice-versa. Durkheim (1998, p. 72) adverte que o “Aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas se excluem radicalmente”. Esse autor remete à dicotomia entre os dois aspectos, que compreendem tudo o que existe na religiosidade, seja popular ou oficial. Para ele, sagrado e profano são excludentes: um não se aproxima do outro, mas não existem sem a definição um do outro.

Ao trabalhar o sagrado e o profano, Mircea Eliade (2010, p. 20), um dos mais célebres autores da temática, conduz a um pensamento mais amplo ao afirmar que “[...] o

sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”. Assim, o sagrado e o profano assumem uma situação existencial do ser humano, que, em seus diversos aspectos, convive com a dualidade do que seja profano e do que seja sagrado. Isso porque “[...] os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos” (ELIADE, 2010, p. 20). Em outras palavras, a definição do que seja sagrado depende da posição e da situação em que o homem se encontra no universo, isto é, no espaço em que ele está alocado; assim como a visão de profano depende do olhar e da localização do homem no cosmos,¹¹ como advertia Eliade (2010)..

As duas categorias — o sagrado e o profano — servem para analisar as perspectivas do homem na sociedade e a visão que ele empreende do mundo. No entanto, estão impelidas numa perspectiva religiosa que permeia o ser humano por inteiro. Pode-se compreender a religiosidade — o fenômeno religioso — segundo tais categorias. É evidente que a visão popular se apresenta de maneira dualista ou mostra que um existe em oposição ao outro. Ao tratar da questão religiosa e, mais especificamente, da dualidade entre o sagrado e o profano, Durkheim (1998, p. 51) afirma que “[...] o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não tem nada em comum”. Essa perspectiva permite compreender que o sagrado está contido em tudo que está ligado à questão sacralizadora: as magias, os mitos, as crenças populares e a religião oficializada e estruturada; também está no extraordinário, é transcendente e está ligado à divindade. Tudo aquilo ligado ao homem, ao que está no cotidiano, no ordinário, pode ser classificado como não sagrado; logo, como profano.

Eliade (2010) concebe o sagrado à luz da definição de hierofanias, que significa a forma como o sagrado se manifesta em contraposição ao profano. É a forma real do sagrado, porque o termo hierofania “[...] é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo sagrado se nos revela” (ELIADE, 2010, p. 17). Assim, um objeto pode se revelar não como tal, mas como algo revestido de sua sacralidade e do que está sagrado. Nesse caso, o sagrado se revela, e isso remete a muitos aspectos específicos da religiosidade, inclusive a crença em Deus. Ainda segundo Eliade (2010), os povos sempre procuraram viver próximos às hierofanias — aos objetos sagrados —, que, em suas crenças, seriam as revelações do que seja sacro.

¹¹ Espaço que o indivíduo habita ou mesmo o mundo conhecido; o que está fora deste âmbito é denominado caos.

Em sua essência, o mundo está envolto em aspectos e valores religiosos. Para esse autor, com o passar do tempo, a dicotomia entre sagrado e profano é expressa em outras categorias, tais como puro e impuro. Na visão de René Girard (1998), que discute o sagrado segundo o aspecto da violência, as duas categorias são inseparáveis, uma vez que a violência passa a ser sagrada em consequência do sacrifício. Para ele, o rito é a expressão do que é sagrado, mas também do que é profano. Em seus aspectos sagrados e profanos, o rito religioso assume um caráter de violência, e esta é sacralizada e legitimada. O sagrado se torna, então, organizador e o modelo a ser seguido pelas sociedades. O que lhe pertence estará correto; o que não lhe pertence será profano, logo, incorreto.

A maioria das práticas da religiosidade popular, sobretudo as festas, apresenta os dois aspectos mencionados, que, na maioria das vezes, confluem-se. É o caso da Festa de Folia de Reis que, *grosso modo*, apresenta dois planos que, em tese, seriam distintos: a parte religiosa categorizada como sagrada e a festa como manifestação popular, categorizada como profana. No entanto, os dois são manifestados no mesmo espaço, em momentos distintos e de maneira integrada, em que o sagrado assume um caráter sacralizador. O profano é sacramentado pelo que há de sagrado e, assim, não há limites entre os dois aspectos presentes na festa. Sagrado e profano caminham juntos, estão intimamente ligados; complementam-se e formam a perspectiva que envolve o ser humano. A sacralização ou a profanação estão no limite dos dois aspectos. O sagrado se manifesta na direção do profano, e o limite entre eles já não é tão presente e marcante como antes.

A religiosidade popular no Brasil está fortemente ligada ao campo e à sua permanência nas práticas culturais. Igualmente, sua aceitação se vincula à diversidade de tradições arraigadas nas condições de vida da população do campo, onde a assistência “oficial” torna-se esporádica — daí ser necessária uma auto-organização do povo para expressar suas tradições. No caso da religiosidade popular, cabe frisar que a igreja católica, durante a colonização brasileira, não tinha uma logística de assistência com o seu clero, cujo número era insignificante perante o crescimento da colônia e o avançar para o interior do continente. Assim, a população mantinha sua religiosidade de acordo com suas possibilidades. No período colonial, a religiosidade era praticada por meio de diversas manifestações, tais como cultos, promessas, procissões, festas, novenas e outras práticas religiosas tradicionais nos costumes portugueses. Anexadas às práticas religiosas ou piedosas, estavam as festas, os bailes, os leilões, as rodas de cantoria e outras que serviam para marcar a confraternização e o encontro entre os “vizinhos” que, por vezes, se falavam apenas nestas manifestações.

Noutras palavras,

A religiosidade popular brasileira expressa em suas festas, nos rituais e celebrações místicas, tem suas raízes assentadas na sociedade colonial, arraigadas ao cotidiano do mundo rural. Essa religiosidade, identificada por muitos estudiosos como “catolicismo tradicional”, se caracterizou pelo seu caráter leigo e familiar em oposição ao clero oficial, marcado por uma relação patriarcal e clientelista, própria da colônia. Distantes dos centros urbanos, cercada pelos latifúndios, a economia de subsistência propiciou aos “crentes rurais” recriarem, a partir dos dogmas do catolicismo romano, muitas vezes mudando o seu funcionamento, práticas muito próprias, muito suas, em consonância com a vida que levavam [...]. (ABREU, 1999, p. 11).

Observa-se claramente que a origem do dito “catolicismo tradicional” está no universo colonial, em que predominava o “mundo rural”. A relação laica¹² propiciou o surgimento desse tipo de catolicismo, que se torna independente do catolicismo romano, ao observar seus preceitos, mas se manifestando de maneira própria. Ao longo dos séculos, as festas religiosas passaram por um processo de reinvenção contínua, trazendo para si elementos que originalmente poderiam não compor seu ritual. Tanto as festas quanto outros tipos de religiosidade popular sofreram influência de muitos locais e culturas — dada a presença de imigrantes, em especial europeus e asiáticos — e, sobretudo, pela religiosidade dos escravos, com suas cores, seus ritos e sua expressão.

Sabe-se que no Brasil Colonial a questão religiosa era precária. A Igreja procurava evangelizar, mas o clero não contava com um número suficiente de missionários para atuar de maneira expressiva na colônia. A religiosidade, portanto, era marcada pelas manifestações de fé em massa. Nessa perspectiva, nota-se que as funções religiosas eram exercidas por leigos que criaram um ambiente religioso paralelo ao que oficialmente o era, formando assim um catolicismo popular. Cabem aqui as palavras de Azzi (1978, p. 154–5):

Outro aspecto que merece consideração é a força do laicato dentro do catolicismo popular tradicional. É óbvio que esse aspecto só pode ser perfeitamente compreendido dentro do regime de padroado. [...] Os leigos não se consideram meramente assistentes do culto religioso, mas verdadeiros promotores da fé católica. [...] Em suma, é

¹² Entenda-se como laico o que está fora da hierarquia da Igreja.

evidente que no catolicismo popular o laicato é verdadeiramente ativo e operante na área religiosa.

Características nítidas desse catolicismo popular podem ser notadas nas folias de reis, tais como:

A figura do santo, onde tudo parece girar ao seu redor; o Oratório Familiar, onde apresenta a casa como lugar sagrado, e é protegida pelo Santo, quando este a visita; o Oratório na rua, que é a referência para a comunidade em si, manifestado pelos mastros, cantorias públicas, entre outros; o Oratório ambulante, que leva a imagem do Santo — e também sua proteção, aos oratórios familiares, pedindo esmolas para algum feito. (PALEARI, 1990, p. 67).

Essas características básicas de um catolicismo popular se entrelaçam perfeitamente com características ainda vivenciadas pelas outras práticas religiosas populares. Em Quirinópolis, as práticas como folia de reis, a benzeção, as novenas, dentre outras, foram introduzidas em um contexto que remonta ao Brasil colonial — à falta de representantes do clero, que levou os leigos a assumir a função.

2.3 Instituição e expressão da religião e da religiosidade

Uma das formas em que se detém este trabalho é a religião institucionalizada pela Igreja Católica Apostólica Romana, sobretudo na cidade de Quirinópolis, representada pela Paróquia Nossa Senhora da Abadia. É preciso ter em mente certa diferenciação entre religião e religiosidade: religião é a forma institucionalizada de pensar na religiosidade; é a ligação institucionalizada de práticas, experiências e doutrinas que pretendem reaproximar o homem e Deus; é a ligação entre o sagrado e o profano (a sacralização do profano).¹³ No Brasil, a forma institucionalizada predominante e com maior expressão é a igreja católica.

¹³ Ressalta-se que a discussão entre sagrado e profano, bem como da sacralização do profano e ligação entre o homem e Deus se encontra dentro de discussões filosóficas e teológicas que não abordaremos com profundidade; apenas faremos pequenas referências a tais discussões e definições.

Embora nas últimas décadas outras igrejas tenham ganhado força, ainda a permanece a grande influência católica, inclusive em hábitos populares e repartições públicas.

Em sua permanência em território brasileiro, tais igrejas se constituíram historicamente como canal de manifestação religiosa e manifestação da religiosidade. Porém, deve-se ter em consideração que a religiosidade — já afirmamos — não é fruto exclusivo das religiões institucionalizadas, mas da manifestação popular (objeto de estudo deste trabalho). A religiosidade pode ser entendida em diversos âmbitos e ser considerada como característica exclusivamente humana, que traz à tona a busca pelo sagrado, seja qual for. Isso se deve à vivência cotidiana e à busca de explicações pelo real vivido ou, ainda, à busca de soluções vivenciadas por negociações e entendimentos com as divindades, como nas novenas e promessas.

Cabe ressaltar que o atributo humano de ser religioso — de ter religiosidade — não se liga a nenhuma religião específica, mas ao ser humano mesmo e é um campo específico de estudo de antropólogos, filósofos e, sobretudo, teólogos. Diante disso, muitas práticas da religiosidade popular não ligadas diretamente à religião institucionalizada foram consideradas por esta como bruxaria, espiritismo, como será abordado com mais clareza no último capítulo deste trabalho. Essas religiosidades são, de maneira especial, sincréticas e livres — além de qualquer institucionalização dominante.

2.4 Paróquia Nossa Senhora D'Abadia e seus marcos iniciais

A história da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia coincide com a história da cidade de Quirinópolis, uma vez que sua criação está ligada ao processo de povoamento do município, quando, na década de 1960, foram feitas campanhas publicitárias para povoar a cidade, que se tornou conhecida pelos recursos midiáticos como cidade onde “corre leite e mel”. Antes de sua criação, a localidade de Quirinópolis era atendida pelos clérigos provenientes da vizinha cidade de Rio Verde. Sabe-se que

A freguesia de Nossa Senhora D'Abadia do Paranaíba, uma ilustre região deste província apostólico, vêm se destacando pelo atendimento prestado por esta paróquia de Nossa Senhora das Dores aos seus moradores, com arrecadação exime. Faz-se nesse livro uma ressalva importante, a necessidade do desmembramento da atual paróquia de Nossa Senhora das Dores em outras, fazendo-se a conhecer: município de Quirinópolis, com a capela de Nossa

Senhora D'Abadia, e de Matera¹⁴ com a capela da Imaculada Conceição; devido à grande expressividade do aumento populacional sofrido pela região sul da paróquia de Nossa Senhora das Dores de Rio Verde. A região de Quirinópolis pela agropecuária e a de Matera devido ao garimpo. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DAS DORES DE RIO VERDE, 1957, p. 35).

O texto citado confirma a pertença da região de Quirinópolis, no cunho religioso, à Paróquia Nossa Senhora das Dores de Rio Verde e, além disso, ressalta o aumento populacional sofrido pela região devido à ocupação motivada pela atividade agropecuária. Se a história de criação da cidade está relacionada com a criação da pequena capela de Nossa Senhora D'Abadia, o desenvolvimento da igreja católica na região se deve ao crescimento econômico e populacional do município. Isso pode ser constatado pela forma de atendimento que a população de Quirinópolis recebia em diversos estágios da evolução populacional e administrativa da localidade, que se manifestou de maneira diferente na época da Freguesia de Nossa Senhora D'Abadia e na época de distrito, então denominado Quirinópolis e onde

Os padres agostinianos da nossa paróquia de Rio Verde atendem regularmente a freguesia de Nossa Senhora D'Abadia, como vocação missionária de atendimento cristão. Fazem o atendimento mensalmente, onde os devotos daquela região organizam-se para a celebração da Santa Eucaristia na capela de Nossa Senhora D'Abadia e se preparam para a eucaristia, confissões e batismos. Embora o atendimento seja mensal, os habitantes da localidade se organizam de forma local, com orações diárias do terço, novenas, reza em famílias. Uma verdadeira expressão de fé em Nosso Senhor Jesus Cristo e para honra e glória do seu nome. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D'ABADIA DE RIO VERDE, 1938, p. 76).

Observa-se que a comunidade se organizava de maneira independente e que a assistência do clero ocorria apenas uma vez por mês, para atender às questões sacramentais e aos rituais próprios dos sacerdotes. No dia a dia, era a própria população que se organizava, com seus rituais, suas festividades e suas práticas populares, cuja

¹⁴ Atual município de Paranaiguara (GO).

maioria não tinha cunho institucionalizado, mas mantinham viva a religiosidade da população até o dia da chegada do sacerdote.

Com a emancipação da cidade, o cenário religioso se diferenciou um pouco, uma vez que Quirinópolis passava a ser vista não apenas como uma localidade qualquer, mas também como cidade, com a necessidade da presença da igreja católica ainda maior, pois a população crescia.

A partir da presente data a Igreja de Cristo em Quirinópolis passará a contar com a assistência semanal de um sacerdote desta paróquia. A realidade social daquela recém emancipada cidade, que fora desmembrada deste nosso virtuoso município de Rio Verde, faz com que a Igreja Católica se faça cada vez mais presente, uma vez que com a chegada de novos moradores a fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, pode mudar com novos costumes e práticas. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA DAS DORES DE RIO VERDE, 1944, p. 22).

Também fica latente a preocupação dos clérigos com os novos habitantes, as possíveis mudanças de hábitos e a introdução de novas práticas religiosas no seio da sociedade quirinopolina¹⁵ com a chegada de famílias “evangélicas”. Enfim, em maio de 1962, pelo decreto 3, o então bispo da Diocese de Jataí (GO), Dom Benedito Domingos Coscia (OFM), cria a Paróquia Nossa Senhora D’Abadia em Quirinópolis:

Fazemos saber que, atendendo ao desenvolvimento da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, em Rio Verde, e no intuito de acudir aos às necessidades espirituais de nossos amados filhos do município de Quirinópolis, depois de termos ouvido os vigários de Rio Verde e de Jataí e mais partes interessadas, usando de Nossa jurisdição ordinária e ciente da Portaria de 25 de julho de 1953 do saudoso Bispo-Prelado da antiga prelazia, Dom Germano Veja Campón, devemos por bem criar, como pelo presente criamos, a Paróquia de Quirinópolis, no município de mesmo nome, desmembrada integralmente da Paróquia de Nossa Senhora das Dores de Rio Verde. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D’ABADIA DE QUIRINÓPOLIS, p. 1).

¹⁵ A referência correta ao habitante de Quirinópolis seria quirinopolitano, no entanto a referência utilizada comumente é quirinopolino. Neste trabalho usaremos as duas referências.

Com esse decreto de maio de 1962, com validade a partir de 1º de julho de 1962, estabelecia-se a criação da Paróquia de Quirinópolis. Com isso, também a assistência da igreja católica na localidade passa a ser residente, e a comunidade podia contar com a assistência diária de um clérigo que passaria a residir na localidade. Para tanto, a cidade, já em maio, fora visitada pelos provinciais da Ordem dos Frades Menores:

Durante o mês de maio deste ano [1962], visitaram Quirinópolis, o Frei Celso, OFM, Delegado Provincial, Frei Cristovão Neyland, OFM e Frei Gregório Dornelles, OFM. Logo depois, Frei Celso com os seus conselheiros, resolveu aceitar o convite do Sr. Bispo, Dom Frei Benedito Coscia, OFM, de servir à paróquia. Foi combinado com o Sr. Bispo mandar um sacerdote para ficar — no início, duas semanas de cada mês, a partir do primeiro domingo de julho. Logo após passaria a se formar uma fraternidade da OFM, na localidade. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D'ABADIA DE QUIRINÓPOLIS, 1962, p. 2).

Ficava estabelecida, assim, a permanência dos frades franciscanos no município, prestando a assistência religiosa católica na localidade.

2.5 Breve contextualização da Ordem dos Frades Menores (OFM)

Os primeiros registros da história e da origem dos frades franciscanos OFM como missionários em Goiás datam de 1943. A princípio, a vinda dos missionários para Goiás não foi fácil porque o mundo enfrentava a Segunda Grande Guerra e, em meio a essa turbulência, o então arcebispo de Goiás, dom Emmanuel Gomes de Oliveira, solicitou à Província Franciscana do Santíssimo nome de Jesus de Nova Iorque a fundação de uma ordem franciscana no estado. Naquela época, a distância, a falta de meios de transportes e a dificuldade de comunicação faziam de Goiás um dos últimos estados da federação brasileira (WYSE, 1989).

Numa Arquidiocese com mais de 300 mil quilômetros quadrados, havia enorme escassez de clero — havia poucos recursos humanos e financeiros para as obras espirituais e sociais da Igreja. Esta era a exposição dos problemas que os frades franciscanos OFM iriam encontrar nesse estado promissor, porém com muitas dificuldades a enfrentar. Dom Emmanuel, ao convidar os frades franciscanos OFM americanos para trabalhar em Goiás,

oferecia-lhes a possibilidade de um campo apostólico amplo em paróquias e nas escolas e colégios (WYSE, 1989). Os missionários aceitaram o convite e tiveram seu ingresso liberado, o que permitiu a chegada da primeira turma ainda no fim de 1943. A partir daí, os franciscanos passaram a se expandir mais para o norte do estado, até que, em 1959, a recém-criada Prelazia de Cristalândia é confiada à Ordem Franciscana OFM. Seu superior em Goiás, frei Jaime Antonio Schuck OFM, é nomeado prelado e sagrado bispo, assumindo a construção da nova comunidade.

Eram ao todo quatorze, sendo cinco irmãos e nove padres. Começava um novo capítulo importante da História Religiosa do Centro Oeste. Os frades, em aqui chegando, aceitaram logo a direção de quatro paróquias: Anápolis, Catalão, Pirenópolis e Pires do Rio. (MATOS, 1993, p. 1).

2.5.1 -*Paróquia de Sant'Ana*

Ao final de 1871, o que era até então capela se transformou na Paróquia de Sant'Ana, construída por Gomes de Souza Ramos. O lugar em que estava inserida colaborou para a vinda de um número expressivo de fiéis que, em 1872, através de um abaixo assinado, reclamaram o estabelecimento da paróquia. O documento enviado por Gomes de Souza Ramos à mão do presidente da Província, Antero Cícero de Assis, foi aceito.

Pela “Lei Provincial nº 514 de 6 de agosto de 1873” foi criada a Freguesia, transformando a simples Capela de Sant'Ana em Paróquia de Sant'Ana. Seu primeiro Vigário foi o Padre Francisco Inácio da Luz que voltou para Pirenópolis, sendo designado, como inspetor Paroquial Gomes de Sousa Ramos e indicado Vigário o Padre Luiz Manuel dos Anjos, que aqui chegou no final de 1876.

Atualmente, a Paróquia de Sant'Ana desenvolve serviços de assistência social em regiões carentes da cidade pelos projetos Creche Célula Viva e Casa da Solidariedade Cristã.

2.6 Devoção e Denominação da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia

A devoção a Nossa Senhora D'Abadia é originária de Portugal, especificamente da região de Braga, tendo início no mosteiro de Bouro. Em Portugal, além de Nossa Senhora D'Abadia, a devoção também é remetida a Santa Maria de Bouro. É sabido que esse mosteiro existe na região de Braga desde o ano de 883 e, quando Portugal e Espanha foram invadidos pelos mouros, os monges abandonaram as instalações do Mosteiro e esconderam a imagem de Maria, Mãe de Jesus. Segundo reza o histórico da devoção inscrita no livro *Devoção à senhora D'Abadia* (1998, p. 2):

Após muitos séculos, no tempo do Conde D. Henrique, o fidalgo Pelágio Amado abandonou sua vida mundana e tornou-se eremita. Ele foi viver com um velho ermitão na ermida de São Miguel, perto de Braga. Certa noite, num vale próximo da ermida, os ermitãos viram que brilhava uma luz bastante forte. Na noite seguinte, constataram que o fato se repetiu. Quando amanheceu, foram até o local, onde encontram uma imagem mariana entre as pedras. Cheios de júbilo, eles se prostraram diante da imagem e, agradecidos, passaram a venerar nela a Virgem Maria.

Daí começaram a se estabelecer pessoas nas imediações do mosteiro, levando os eremitas a construir uma igreja onde seria colocada a imagem para que os devotos pudessem prestar homenagem à santa. Observando a movimentação e o aumento da população em torno da devoção a nossa senhora, que, por estar localizada na abadia de Bouro, fora chamada Nossa Senhora D'Abadia, o arcebispo de Braga, em visita, pediu que se edificasse uma igreja maior para abrigar a imagem, a qual foi construída em pedra lavrada. Em seguida, outros religiosos se estabeleceram no local a fim de dar suporte ao trabalho de assistência devido ao grande número de devotos que ali chegava. Desde então, a devoção se espalhou por Portugal, levando multidões à abadia de Bouro.

No Brasil, o culto a Nossa Senhora D'Abadia tem início com os portugueses que aqui se estabeleceram, principalmente nas regiões de Goiás, Mato Grosso, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, na região do Triângulo. São grandes centros de peregrinação as localidades de Romaria no Triângulo Mineiro e de Muquêm, povoado da cidade de Niquelândia, em Goiás.

A denominação da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia de Quirinópolis deve-se à devoção particular dos primeiros moradores da região, os chamados desbravadores João

Crisóstomo de Oliveira e sua família, que foram em 1832 para a região, tomando posse de uma vasta extensão de terras e constituindo uma vasta fazenda, onde foi erguida uma pequena capela com a imagem da Nossa Senhora D'Abadia, uma vez que era devoção própria da família. Já em 1843, “José Vicente de Lima e José Ferreira de Jesus e sua mulher Maria Jacinta Oliveira doaram uma faixa de terra à Igreja Católica, originando o povoado de Abadia do Paranaíba, recebendo posteriormente o nome de Nossa Senhora D' Abadia” (HISTÓRICO MUNICIPAL, 1997, p. 12). Em 1910, foi construída atual Igreja Mãe (Velha Matriz), que foi a primeira igreja matriz da Paróquia de Nossa Senhora D'Abadia. A partir da criação da paróquia, em 1962, a nomenclatura da paróquia fica estabelecida como Nossa Senhora D'Abadia, em respeito à devoção dos primeiros desbravadores da região.

Durante a presença dos frades da Ordem dos Frades Menores é notável a estruturação da paróquia, uma vez que sua ação realiza uma estruturação física e religiosa das atividades paroquiais. Há um esforço evidente para exercer o controle sobre as práticas sociais, como se pode ver no “plano para a ação evangelizadora” da paróquia. No entanto, durante esse período, diversas manifestações da religiosidade popular foram oficializadas e passaram para o controle do clero; outras foram combatidas e outras, ignoradas — esses fatos serão abordados no próximo capítulo. Em julho de 1962, foi canonicamente estabelecida a Paróquia Nossa Senhora D'Abadia, em razão da grande dificuldade em que se encontrava a comunidade de Quirinópolis no tocante às carências religiosas. Em 15 de agosto de 1962 — consagrado como o dia da Padroeira da Cidade de Quirinópolis, Nossa Senhora D'Abadia —, os frades franciscanos OFM assumiram de vez a paróquia (WYSE, 1989).

2.7 Desenvolvimento da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia

Entre 1962 e 1997, a paróquia ficou sob a administração dos padres franciscanos da Ordem dos Frades Menores da Província do Santíssimo Nome de Jesus, que tem sua sede em Anápolis, Goiás, ficando sua sede mundial na cidade de Nova Iorque, Estados Unidos. Ao longo desse período acontecem diversas transformações na paróquia, inclusive na formação espiritual, que passa a ser institucionalizada. O primeiro passo dos padres franciscanos que se estabeleceram na cidade foi, em 1966, elaborar um plano de diretrizes para a “ação evangelizadora”:

Aos dois dias do mês de abril de 1966 fica decidido a elaboração de um plano de diretrizes para ação evangelizadora na região de

Quirinópolis por nós, frades da Ordem dos Frades Menores. Para tanto faça-se ouvir duas piedosas pessoas, além da orientação do Frei Ruy da Conceição, canonista da ordem. A necessidade desse plano se justifica para a reestruturação da parte administrativa e espiritual da recém-criada paróquia. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D'ABADIA, 1966, p. 87).

O mesmo plano foi apresentado à comunidade em 15 de agosto de 1966, em solenidade da festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora D'Abadia. O anúncio foi feito por frei João Batista, que, desde 1965, já habitava a paróquia. Dentre as questões abordadas,

Ficam estabelecidos alguns pontos pastorais para o bom andamento do processo evangelizador da região de Quirinópolis: 1 – Fica determinada a construção, a longo prazo, de uma nova Igreja Matriz. 2 – Fica determinada a construção de pelo menos mais duas capelas: uma na região da promessa em homenagem à padroeira de Goiás, Sant'Ana e outra na região da Macaca, em homenagem à padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida. 3 – Fica estabelecida a evangelização através das Santas Missões Populares, em data a ser marcada, para que se possa conscientizar a população sobre falsas doutrinas, heresias e a infalibilidade da Igreja de Roma. 4 – Fica decidido também que se buscará a presença de religiosas na cidade, através do estabelecimento de uma fraternidade local. 5 – Fica decidido a construção de um centro catequético próximo ao local onde será construído o salão paroquial. 6 – Fica estabelecido que toda e qualquer festa de cunho religioso tenha que pedir autorização à paróquia para sua realização, bem como repassar o dízimo sagrado à mesma. 7 – Fica estabelecida a criação de um conselho paroquial e de diversas pastorais como a pastoral da família, o cursilho e a pastoral vocacional. (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D'ABADIA, 1966, p. 90).

Além desses pontos abordados, o documento traça o planejamento para a ação da igreja católica em Quirinópolis, com estratégias e metas. Vale lembrar que durante a presença de Frei João Batista fora construído o Instituto São José como “[...] marco para a representação da fé e devoção da população quirinopolina” (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA D'ABADIA, 1966, p. 95). Desta forma procurava-se legitimar algumas manifestações de fé da população local.

Em 1970 foram construídas as capelas de Sant'Ana e de Nossa Senhora Aparecida, distribuindo a comunidade católica entre a igreja matriz e as recém-criadas comunidades.

Em 1974, foi iniciada a construção da nova igreja matriz, no local onde se localizava o salão paroquial, sendo inaugurada em 15 de agosto de 1979. A nova igreja matriz foi construída nos moldes da arquitetura das igrejas americanas, focalizando as linhas retas. Após a construção da Nova Igreja Matriz de Nossa Senhora D'Abadia, aos poucos as atividades religiosas se concentravam nessa igreja e no centro de pastoral (Instituto São José), localizado próximo à nova matriz. Com o passar dos anos, a Igreja “Velha Matriz”¹⁶ foi sendo desativada e permaneceu fechada e abandonada por quase 12 anos (1981–93), quando foi restaurada pelo então pároco frei Vilmar Rodrigues Batista. Muitos foram os párocos ligados à Ordem dos Frades Menores — frades franciscanos, totalizando 15 párocos¹⁷ e cerca de 42 frades. Nem todos os frades eram padres; apenas atuavam como auxiliares na atividade pastoral. No dia 7 de março de 1997, a Ordem dos Frades Menores entrega a administração da paróquia aos padres diocesanos, alegando uma reestruturação das ações evangelizadoras. A paróquia é assumida por padre Derneval Pereira Soares.

As ações pastorais dos frades franciscanos OFM — por serem dos Estados Unidos, tinham dificuldade de comunicação e adaptação ao meio, ao clima e aos hábitos alimentares e culturais — ficaram limitadas por relações políticas. Envolvidos com a política nacional e local, vivenciaram um período de questionamento e vigilância em todos os seguimentos sociais e políticos. Foi um período difícil para as ações pastorais; nem sempre era possível se manifestar, porque o país vivia sob a força de uma ditadura militar, e qualquer manifestação poderia ser motivo de represália — a vigilância dos militares era intensa em todos os níveis da sociedade (WYSE, 1989). As ações da Igreja eram observadas e perseguidas, por isso se limitavam aos serviços rotineiros de celebrações; não se podia falar ou agir sem apreciação dos agentes militares. Para superar tais dificuldades políticas, os frades franciscanos OFM vivenciavam a Teologia da Libertação e sua mensagem de solidariedade humana: celebrar a vida acima de qualquer outra situação que viesse pusesse em risco a integridade física, política e social dessa comunidade, em que a grande luta que travavam era a preocupação com fazer brotar a vida e a paz numa coletividade da solidariedade entre irmãos (WYSE, 1989).

A região de Quirinópolis se encontrava em total abandono espiritual, explicado pela carência de sacerdotes que pudessem cobrir esta lacuna, pois — como já foi dito — a presença de padres acontecia apenas duas vezes por ano, especialmente em datas comemorativas dos santos padroeiros da comunidade.

¹⁶ Velha matriz é como a população se refere à antiga igreja matriz.

¹⁷ Entenda-se por pároco o administrador da paróquia.

O Bispo resolveu estabelecer, em Quirinópolis, uma nova paróquia; essa paróquia tornou-se a segunda paróquia Franciscana na diocese de Jataí. Os Frades começaram a morar, na cidade, em julho de 1962, ocasião em que a paróquia de Nossa Senhora d'Abadia foi estabelecida canonicamente; a ela também pertencia a capela filial de São João Batista, em Gouvelândia. (WYSE, 1989, p. 187).

Ainda segundo o autor, obedecendo à espiritualidade franciscana, começam nesta data as ações para orientar e formar pessoas; existia a preocupação de buscar um amadurecimento de estímulo à liderança religiosa. Incentivavam a todos de forma permanente, pois, mesmo com as possíveis dificuldades, não poderiam se deixar abater pelo desânimo no dia a dia da comunidade. Este era o estímulo oferecido pelos frades franciscanos OFM na prestação de serviços, tanto no trabalho social como no espiritual. Com a vinda deles, a paróquia de Quirinópolis ganhou vida e ânimo, tomou um novo rumo, trabalhando para superar as dificuldades do abandono em que se encontrava a comunidade quirinopolina. Prova disso é que, em 15 de agosto de 1962, na festa da padroeira e no dia da posse dos franciscanos, houve um grande espanto quando se apresentaram 418 crianças para batismo e 940 para a crisma. Os números registravam a situação em que se encontrava a localidade e o esforço que seria necessário para introduzir um ritmo de vida na igreja católica local.

Segundo Wyse (1989), o firme propósito demonstrado pelos vocacionados frades franciscanos OFM de servir a essa comunidade e a preocupação com formar agentes de pastorais em todos os movimentos da comunidade de Quirinópolis proporcionaram e promoveram o equilíbrio dos serviços paroquiais. Contavam com agentes compromissados com o propósito de servir a todos, conforme os ensinamentos do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo. Assim, os frades franciscanos proporcionaram muito mais que um enriquecimento espiritual: trouxeram a todos que compunham a comunidade uma grande herança, explicitada num maior conhecimento da vida e em uma evangelização comprometida com a verdade absoluta e vivenciada segundo as Escrituras Sagradas, em especial por meio dos evangelistas narradores de verdades e exemplos deixados da vida de Jesus Cristo.

Cabe destacar a vocação dos pelos frades franciscanos, que deixaram pai e mãe, amigos, amigas, namoradas, bens materiais e interesses pessoais para viver uma vida de plena renúncia em favor do irmão. Esta era a resposta dada ao chamado de Deus, atendendo à vocação específica ao serviço do Reino; e tal resposta tem como base a renúncia e doação em prol de outras vidas — na maioria das vezes desconhecidas em se

tratando de afinidade pessoal, mas marcadas por laço fraternal; impulsionadas pelo desejo de servir ao reino de Deus, seguiam o exemplo de obediência de Jesus Cristo ao Pai na contemplação do grande mistério do amor: elo da vida dos frades franciscanos OFM no exercício dos seus serviços de arautos da paz e do bem (WYSE, 1989).

Testemunho da prestação desses serviços à comunidade, o decreto 3/62 do senhor bispo diocesano de Jataí, dom Frei Benedito Domingos Cósia OFM, fez saber a todos que a Paróquia Nossa Senhora das Dores de Rio Verde (GO) passou para a assistência e posse da Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis, promovendo o desenvolvimento da comunidade de Quirinópolis. Torna-se, assim, a moradia oficial dos frades franciscanos e constitui, com honras e privilégios, a Paróquia Nossa Senhora D'Abadia: nova igreja da diocese, de conformidade com o registro no Livro do Tombo I desta paróquia (1989). Os frades franciscanos se obrigariam a dar assistência espiritual à comunidade, empenhando-se na promoção do bem a todos com igualdade, na obediência, pobreza e castidade, conforme a regra de vida deixada pelo seu fundador: São Francisco de Assis.

Segundo Wyse (1989), em 1963, quando assumiram a paróquia, os frades franciscanos tiveram muito trabalho para organizá-la e dar assistência social e espiritual com o desejo do servir e suprir as necessidades materiais para que houvesse promoção dos paroquianos em sua totalidade e fosse celebrada a vida no dia a dia da comunidade. Começaram com a construção da casa paroquial para abrigar os frades e demais ministros da igreja quando em visitas à comunidade — como o bispo diocesano. Finda a construção da casa paroquial, teve início a construção do Convento das Irmãs Franciscanas de Aleganny, OSF (Ordem de São Francisco), para que se pusessem a serviço da comunidade, ajudando os frades franciscanos. Seguiu-se a construção do Instituto São José (salões para os serviços de preparação dos paroquianos) e do salão paroquial, para oferecer condições materiais mínimas ao desenvolvimento e à promoção humana, tendo em vista a formação de agentes de pastorais (WYSE, 1989).

Até novembro de 1963, foram realizados 865 batizados, 412 crismas, 99 casamentos, 3,5 mil confissões e 10,5 mil comunhões. Percebe-se que, nesse período, já houve certo planejamento na distribuição dos sacramentos ministrados durante o ano, evitando o trabalho acumulado como no dia da posse dos frades franciscanos — 15 de agosto de 1962. A partir da década 1970, a paróquia se fortaleceu com o surgimento de vários movimentos católicos (Grupo da Legião de Maria, Movimento de Cursilho de Cristandade, Comunidades de Jovens), que trouxeram entusiasmo e estímulo para que a comunidade percebesse o desejo de transformação na pertença e na motivação conquistadas pelo esforço coletivo. Também começavam a surgir agentes de pastorais, que

deram mais assistência, abrangendo a maioria dos setores da paróquia; com grande motivação, estimularam outras pessoas que, mesmo timidamente, esboçavam o desejo de servir ao crescimento da comunidade. Este foi o grande alavancar da comunidade de Quirinópolis: a busca do fazer servindo de forma entusiástica.

3-PRÁTICAS DA RELIGIOSIDADE POPULAR: A FORÇA DA FÉ EM QUIRINÓPOLIS

Quando passamos à compreensão da religiosidade popular enquanto manifestação cultural, alguns elementos desta religiosidade são imprescindíveis de uma abordagem. Em vários lugares, as benzições acontecem diversamente e se inserem no dia a dia da população, tornando-se ponto de fé para a vivência mística do povo. Com a benzeção, seguem as novenas como forma de legitimação e mistificação desses costumes. Na novena, assim como na benzeção, a figura do sacerdote popular¹⁸ ganha um destaque especial. Não é no sacerdote oficial que se integra o processo de religiosidade, mas na figura de um representante da população que tenha ligação especial com Deus. Enquanto o sacerdote oficial torna-se o representante de Deus no meio popular, o sacerdote popular é o representante do povo com Deus: “cada um tinha seu espaço. O padre representava Deus e o rezador representa cada um de nós”(FRANCISCA SULIANO DOS SANTOS, 2010, Enrevista)

Dentro das práticas da benzeção ou das novenas, temos a figura de dois personagens que se confluem: o benzedor e o rezador. O benzedor sempre eleva uma prece individual e abençoa; o rezador eleva uma prece coletiva. Embora se observem essas diferenças nas práticas, geralmente as mesmas pessoas que são os rezadores são os benzedores; portanto, a figura desses dois sacerdotes populares torna-se uma só, daí a necessidade de estabelecer uma relação entre as duas formas de religiosidade dentro do município de Quirinópolis.

¹⁸ Neste trabalho, entenda-se sacerdote popular como o líder religioso leigo responsável pelas práticas da religiosidade popular.

3.1 Novenas

Para a compreensão do que seja uma novena é preciso absorver o entendimento popular. Para Joaquim da Silva Reis (69 anos), a novena “[...] é um momento em que nós volta pra Deus, a gente reza para o santo pedindo que ele mande as bença de Deus. Nós reza durante nove dias, e a bença acontece”. É justamente dentro dessas características que se pode entender o valor das novenas para a população em geral. Elas acontecem durante os nove dias que antecedem a festa litúrgica¹⁹ do santo homenageado e são movidas por alguma necessidade coletiva, ou seja, são realizadas em prol da comunidade.²⁰

Nas definições sistematizadas do que seja novena, encontramos a da *Catholic Encyclopedia*, que a apresenta como:

[...] uma devoção pública ou privada de nove dias, na igreja Católica, para obter graças especiais. [...] A novena é permitida e mesmo recomendada pela autoridade eclesiástica, porém ainda não possui um lugar próprio e definido na liturgia da Igreja. Tem sido, no entanto, mais e mais valorizada e utilizada pelos fieis. (HILGERS, 2011).

Entretanto, embora se apresente nessa definição como algo recomendado pela Igreja, nos mais variados lugares do Brasil as novenas são realizadas pelos leigos e, em geral, feitas em casas ou em outros lugares que não a Igreja.

3.1.1 *Devoção a São José em Quirinópolis*

Quando investigamos as manifestações e devoções contidas no universo da religiosidade brasileira, nós nos deparamos com um campo um tanto quanto controverso, com seus contornos, expressões e manifestações plurais; pela análise do conjunto de manifestações, apresentam-se as visões de estudo e de compreensão desse universo.

No Brasil, o catolicismo se refletiu da maneira que muitas práticas religiosas portuguesas tomaram cor e forma local. Essas práticas eram marcadas não só pelo

¹⁹ Entenda-se por festa litúrgica a data oficial indicada no calendário litúrgico oficial da Igreja Católica Apostólica Romana

²⁰ Embora a novena seja em geral identificada como prática coletiva, ela se apresenta, em menor escala, de uma forma individual. Nesse caso, sempre em prol de uma necessidade individual de grande urgência.

catolicismo piedoso, santoral, mas também pelo clima festivo que havia nesses espaços de manifestações sagradas; tais gestos manifestavam a comunicação direta entre o povo e o sobrenatural, principalmente representado pela mediação dos santos. Nesse espaço, localizavam-se as procissões, as romarias, o patronado (santos padroeiros), as devoções e, sobretudo, as novenas.

Nessa linha de pensamento, observamos que o culto aos santos, no período colonial, é marcado pela multiplicidade de devoções. Dessa forma, cada devoto montava seus oratórios com suas devoções particulares, não podendo faltar as imagens e devoções à Virgem Maria e alguma invocação a Jesus Cristo e São José. O culto aos santos é um dos principais elementos do catolicismo. Esses cultos são entendidos como pilares da religião, em aspectos doutrinários e, sobretudo, identitários.

A compreensão etimológico-religiosa da expressão santidade pode nos ser revelada pela compreensão de sacralidade. No hebraico, santidade (logo, santo) constitui o que fora “separado” e, na maior parte das vezes, é reservado ao que se refere a Deus. Na palavra santo, identifica-se a segregação, a dicotomia entre o que é sagrado e o que é profano: o santo é o que não é comum, o que está relacionado diretamente a Deus. Pode-se referir que o termo santo foi sempre usado para designar o que está mais próximo de Deus ou o que a Deus pertence, o que lhe é consagrado como templo, pessoas, objetos. Os hebreus, por exemplo, se autorreconheciam como povo santo, porque foram os escolhidos por Deus para chegar à terra prometida e, assim, não se viam como os demais povos — estavam separados.

No entanto, a compreensão da santidade passa por aspectos mais completos, uma vez que o que pode ser considerado como santo para uma sociedade não o será por outra, e vice-versa. Por isso, a definição e designação de santidade não se fixam apenas aos aspectos religiosos, porque se infiltram nos aspectos culturais. Na igreja católica, a compreensão de santidade equivale àquele que alcançou a perfeição cristã, tem méritos e atingiu aspectos não comuns aos cristãos. Dessa forma, ela não é atribuída somente a Deus, mas a um universo a Ele ligado.

Quando se fala em São José, muito pouco se sabe sobre sua vida e sua trajetória histórica. Na Bíblia Sagrada encontramos dois adjetivos pouco comuns para especificar pessoas humanas, pois se referem só a Deus; mas são empregados para qualificar São José: justo e sonhador. Segundo a Bíblia, José “era um homem justo” (Mt. 1,19). Ser justo na linguagem bíblica significa que era um homem cheio de virtudes e digno de ser tomado como exemplo pelos outros homens. José, a representatividade da paternidade terrena, é apresentado como pai adotivo de Jesus. Na Bíblia, encontramos uma pequena genealogia

de José, nos evangelhos de Mateus e de Lucas, que apresentam diferenças entre si – as quais não nos cabe analisar neste trabalho. Fica evidente que José é descendente da casa legal de David. A última menção feita a ele na Bíblia é referente à perda e ao encontro do menino Jesus no Templo de Jerusalém. Muitos estudiosos, teólogos, acreditam que José já era velho e que morreu no tempo não citado pelo cânone bíblico,²¹ que vai dos 12 anos de idade de Jesus até por volta de seus 30 anos. No entanto, nos escritos apócrifos²² encontramos livros que fazem referência à vida de José, muitos deles recheados de misticismo e fantasias religiosas.

A sua festa litúrgica é celebrada no dia 19 de março e passou a ser incluída no calendário da igreja católica em 1479, sendo declarado, em 1889, pelo papa Pio IX, patrono universal da Igreja. O papa Pio XII declara-o padroeiro dos operários e cria a Festa de São José Operário em 1º de maio — daí a comemoração do Dia do Trabalho nessa data. Nos livros apócrifos, a história de São José é muito rica e cheia de detalhes. Os apócrifos — livros não aprovados para compor a Bíblia — somam centenas. O livro apócrifo que traz mais referências a São José é *A história de José conforme narrada por Jesus e seus apóstolos*. É um texto que, segundo estudos, surgiu na cidade de Alexandria, no século IV, e sua redação leva a uma descrição da história de José contada por Jesus a seus discípulos.

Nesse texto, que ainda se apresenta de maneira curta, José é apresentado como viúvo e pai de seis filhos com sua primeira esposa. Dentre os nomes desses seis filhos, pode-se citar: Judas, Josetos, Tiago (um dos discípulos de Jesus), Simão, Lísia e Lídia. O texto ainda revela que Maria era criada no Templo, e os chefes do templo deram-na em casamento a alguém que fosse da mesma tribo que ela. José, sendo da mesma tribo (de Judá) ganhou a mão de Maria em um sorteio, porém antes de consumarem o casamento, ela ficou “grávida do Espírito Santo”. Com esse acontecimento, José pensou em repudiá-la, pois tinha medo da acusação de ter consumado o casamento antes da união formal. Nota-se a preocupação do autor em esclarecer alguns pontos da história oficial, procurando explicá-los com mais detalhes. Nesse livro, o restante da história se assemelha ao que está na Bíblia, como a fuga para o Egito para escapar da perseguição de Herodes. Segundo o apócrifo, José viveu até 111 anos e há uma descrição mais detalhada de sua morte, que ocorreu depois da volta dele e de Maria do Egito para Nazaré. Embora cheia de detalhes, a descrição se apresenta muito sobrenatural, cheia de misticismo.

A devoção a São José tem origem na igreja católica do oriente, porém, a partir do pontificado do papa Pio IX, é difundida e reconhecida com maior expressividade na igreja

²¹ Entenda-se por cânone bíblico os livros que foram usados para a formação bíblica atual.

²² Apócrifos são os livros que não entraram no cânone bíblico

católica do ocidente. No século XX, São José passa a ser reconhecido como patrono na igreja mundial, e sua devoção é praticada com mais veemência entre os católicos do mundo inteiro. No Brasil, a devoção chegou com a colonização portuguesa, pois “Com a colonização portuguesa vieram grandes devoções de cunho popular como a festa dedicada à visita dos reis magos (Folia de Reis), Congado, e devoções como a de São José, São Francisco, Santa Luzia, Nossa Senhora D’Abadia” (RAMOS, 2004, 23); tais devoções começaram a se espalhar pelo interior brasileiro a partir do processo de povoamento.

Em Quirinópolis (GO), a devoção a São José tem origem em conjunto com a devoção a Nossa Senhora D’Abadia, uma vez que era comum nas viagens para o interior do Brasil “[...] levar uma imagem de Nossa Senhora e de São José” (RAMOS, 2004, p. 25). Tal expressão pode ser compreendida como afirma o senhor Odon: “[...] a devoção a São José é antiga, em todo lugar que a mãe está, o pai está também. Então sempre tinha uma imagem de São José junto com a de Nossa Senhora D’Abadia”(Entrevista, 2011) No entanto, a devoção a nossa senhora foi a que prevaleceu na escolha dos nomes destinados ao povoado, como na nomenclatura da paróquia e na oficialidade religiosa.

Com o passar dos anos, já com a paróquia de Quirinópolis formada, a devoção a São José não sucumbiu: a crença popular permanecia latente, e ele era muito invocado nos períodos de estiagem. Segundo Sebastiana Teles (2010, entrevista), “A devoção a São José em Quirinópolis é antiga. Desde o início da cidade. Antes a gente via mais, mas ainda hoje a gente pode ver algumas senhoras indo ao cruzeiro e colocando garrafas d’água em tempos de seca e rezando para São José mandar chuva”. Tal referência a São José como o “santo das chuvas” deve-se à famosa lenda religiosa da enchente de São José: por ter sua festa realizada no dia 19 de março, em geral quando ocorre o início das chuvas, e por ser nesse período que as pessoas plantam o milho, a fim de ser colhido na época de São João para a festa junina.

E foi assim que a novena a São José se introduziu:

Por acreditar na fé de nosso tão bom São José é que a gente também faz a novena pedindo as chuvas, pedindo paz nas famílias. Não adianta apenas colocar água e lavar o cruzeiro, tem que rezar e muito, e nunca houve um pedido na novena de São José que não fosse atendido. Por isso, a gente rezava em casa mesmo, pedindo paz e chuvas. (SEBASTIANA TELES, 2010, entrevista).

Com a finalidade de pedir chuvas e rezar pelas famílias (uma vez que São José foi sempre considerado modelo de pai) é que a novena de São José era realizada em Quirinópolis. Com suas práticas e rezas populares, era a expressão de um povo que se baseava na religiosidade para explicar os fatos da vida cotidiana. Com o passar dos anos, a novena passou a ser realizada em grupos de famílias e, de maneira marcante, em grupos de senhoras que rezavam em busca da paz — pois a fama da cidade de Quirinópolis como lugar violento se espalhava — e pedindo chuvas e bom desempenho nas lavouras. “Começamos nos reunir em família, a gente se reunia pedindo paz, porque — olha — a cidade estava ficando cada vez mais violenta e também para pedir chuvas, porque aqui era muito seco, para que a lavoura tivesse boas colheitas. E, olha, o santo é poderoso mesmo” (SEBASTIANA TELES, 2010, entrevista).

A devoção a São José na cidade de Quirinópolis ficou marcada de forma que, na nova matriz construída na cidade, foi reservado um lugar para a exposição de uma imagem do santo. Também a construção de um centro de treinamento criado para abrigar cursos de formação, eventos da paróquia ficou denominado São José, como afirma o livro tomo da Paróquia Nossa Senhora D’Abadia (1957, p. 45): “[...] o centro de pastoral à São José, devoção tão forte em nossa região”. Tal expressão vem reforçar que a devoção a ele constitui um legado já antigo na região de Quirinópolis e que está acima de qualquer institucionalização que se teve posteriormente.

Com a chegada da Irmã Assunta — pertencente à Congregação das Irmãs Franciscanas de Alegany —, em 1993, a novena a São José passa a ser realizada na igreja matriz, uma vez que a devoção popular coincidiu com uma devoção particular da religiosa. Segundo Maria Cristina Parreira (2011, entrevista), “Irmã Assunta, um dia vendo as mulheres rezando para São José no cruzeiro da matriz, propôs que se reunissem juntas para rezar a novena a São José na igreja diante do sacrário. A irmã providenciou os panfletos e daí começamos a rezar na igreja, e cada dia vinha chegando mais gente”.

Com o início da novena na igreja, outros fiéis se agregaram. Foi então que,

Quando terminamos os nove dias da novena, irmã Assunta nos propôs que a gente fizesse um novo ciclo e que, se o povo fosse fiel, a nossa novena poderia ser por tempo indeterminado, ou seja, poderia ser perpétua. O povo vibrou de alegria. A igreja matriz já reunia cerca de umas 200 pessoas. Foi então que a novena passou a ser oficial e se tornou perpétua. Até que dom Benedito, nosso

bispo, declarou ela perpétua e uma novena oficial da igreja. (MARIA CRISTINA PARREIRA, 2010, entrevista).

A novena a São José ganha grande representatividade na igreja católica quirinopolina com a aprovação episcopal; deixa de ser de cunho popular para se tornar romanizado — oficial dentro da Igreja. Em 1999, com a chegada do padre Jaso Ribeiro da Silva Júnior, a novena de São José ganha mais uma dimensão. Padre Jaso introduz na novena de São José na missa, que passa a ser rezada com a novena. A devoção a São José é parte integrante da fé quirinopolina, como afirma padre Jaso, antigo pároco de Quirinópolis:

A novena de São José, ela começou como uma religiosidade popular, uma manifestação popular, e hoje ela é institucionalizada. No começo era mais uma coisa do povo junto com a irmã Assunta e não tinha a celebração de missa. Então, por vários anos, foi só uma manifestação popular. (JÚNIOR, 2009, entrevista).

Fica latente o processo de oficialização do popular, ou seja, a agregação de elementos da religiosidade popular pela igreja católica. Isso mostra que a devoção parte de uma complexidade para ser compreendida em seus aspectos mais representativos. A novena é a expressão mais latente da devoção a São José no município de Quirinópolis. É nela que se congregam as pessoas das mais longínquas localidades do município e até de outras cidades. Perpetuada — isto é, realizada sem interrupção —, ela tem seu início de forma popular e, em seguida, torna-se uma manifestação institucionalizada, como afirmou padre Jaso:

A partir do nosso ministério aqui nessa cidade, quando abraçamos a novena de São José e demos um novo impulso, nós institucionalizamos, introduzindo a missa dentro da novena. O intuito disso foi abraçar essas massas populares que lá estavam e que não participavam da missa. Eles iam na novena mas não ia na eucaristia. Ao invés de brigar com eles, entramos junto deles para evangelizá-los e conduzi-los de acordo com as normas da igreja. (JÚNIOR, 2009, entrevista).

Pode-se concluir que, mesmo tendo um cunho meramente popular, a novena a São José em Quirinópolis ganha a legitimação da igreja institucionalizada, introduzindo o ritual da missa em seu corpo. Isso pode ser compreendido, uma vez que a cada dia o número de fiéis que chegavam para participar da novena era maior, muitos provenientes do meio rural, que, segundo padre Jaso, “[...] não tinha acesso à missa rotineiramente (JÚNIOR, 2009, entrevista). O número de participantes, como afirma Maria Cristina,

[...] ia a cada dia aumentando, isso devido às inúmeras graças operadas. Existiu dia de ser distribuídas mais de três mil novenas e dias em que a novena teve que ser realizada do lado de fora da igreja e até mesmo em outro local como a feira coberta. (PARREIRA, 2010, entrevista).

Essa devoção popular a cada dia foi tomando corpo e adeptos, tornando-se a mais forte expressão de religiosidade do povo quirinopolino. Segundo Padre Jaso, no que se refere às manifestações da religiosidade popular

[...] a Igreja vê com muita prudência e ao mesmo tempo com grande esperança. Todos os documentos da Igreja e, de modo especial, Puebla e Medellín falam para a gente valorizar a religiosidade popular e também as manifestações de massa no meio popular, e evangelizar a partir delas. Então, a Igreja vê como meio, um instrumento favorável para a sua ação pastoral e evangelizadora e, ao mesmo tempo, ela vê com prudência, porque muitos elementos que estão presentes nessa religiosidade popular não estão de acordo com aquilo que prescrevem os livros e rituais próprios da igreja católica. (JÚNIOR, 2009, entrevista).

A Igreja, embora apóie e valorize as manifestações populares, executa um processo de “purificação”, de adequação dessa religiosidade ao que dizem os seus rituais próprios.

Embora, com o advento da modernidade, práticas como a de rezar aos pés do cruzeiro estejam, com o tempo, desfazendo-se, a novena de São José permanece com grande vigor, chegando a reunir cerca de mil pessoas todas as quartas-feiras, às 13h. Muitas pessoas trocam o horário do almoço pelo horário da novena, a fim de participar de forma piedosa de tal prática.

3.2 Benzições

Assim como as novenas, que têm sua gênese no cotidiano popular, em que suas manifestações brotam das práticas populares, as práticas de benzeção estão alicerçadas nesse contexto. Tal prática emerge do povo e constitui característica importante da religiosidade brasileira, permeando o âmbito da cultura popular. A benzeção é uma prática que surge da conjugação de várias culturas. Nela, encontramos elementos da cultura portuguesa, indígena e africana. Nesse processo de junção de culturas há uma elaboração de práticas como a benzeção que são motivadas e realizadas pelo povo, perfazendo um espaço lúdico de magia e fé.

Na cultura popular, a relação entre corpo e espírito é mais frequente e realizada pela interação única entre o homem e o cosmos. Para todos os males que afligem o corpo, há sempre uma explicação sobrenatural e uma reza que se pode fazer para que o corpo se cure. Mesmo com os grandes avanços que a medicina teve ao longo dos anos, a figura do benzedor sempre revelou a busca humana pelo alívio de sua dor, seja de maneira natural (muitas vezes pelas ervas preparadas pelos benzedores) ou mesmo de maneira sobrenatural, pelas orações e pelos rituais.

Há uma grande mistura de rituais e conhecimentos na prática da benzeção. O benzedor assume o papel do sacerdote popular — do separado por Deus para a realização de algo sagrado em contraposição ao profano. O sacerdote popular tem o “poder” divino de sacralizar o cotidiano, de purificar e libertar do mal quem está ali à procura de uma bênção especial. Na maioria das vezes, esse dom divino passa de geração para geração: é pelos antepassados que o conhecimento divino é transmitido e, também, o dom especial que é dado aos que são separados por Deus. Esses sacerdotes populares, pela sua simplicidade e pelo seu modo de ver o mundo, trazem significados ao cotidiano humano, ao que antes era tido como separado do divino ou como sem significado: eles sacralizam o cotidiano.

Segundo a senhora Maria da Glória Souza (75 anos), benzedeira há mais de 60 anos, “A gente sempre gosta de Deus e ele escolhe a gente. Ocê pode ter certeza, a gente não faz isso por nós, não. Ele deu pra gente esse dom de rezar e ele escuta nós. A gente é escolhido dele. Não é nós que cura, mas é Deus que cura, a gente só reza” (SOUZA, 2010,

entrevista). Esse trecho da entrevista vem nos mostrar a ideia de sacralidade que tange os benzedores. Assim como os sacerdotes oficiais, os benzedores são identificados como escolhidos por Deus, separados das demais pessoas para tal missão; têm um dom especial.

Segundo pesquisa de campo feita para este trabalho, foram identificadas no município de Quirinópolis oito pessoas que praticam os rituais de benzeção. A identificação partiu de indicação feita por moradores; mas pode haver mais pessoas que pratiquem tais rituais. Dessas oito — as que têm mais representatividade e são identificadas pela população —, quatro residem na zona rural, uma no povoado de Denislópolis e três na sede do município. Todas têm mais de 60 anos — o senhor José Osvaldo de Jesus Santos é o benzedor de idade mais avançada — 92 anos. Ele relata como começou a exercer seu dom especial:

Óia, primeiro a gente tem que ter o dom especial. Desde de pequenininho eu tinha umas visão. Eu via meus parentes que já morreu e também via um anjo que todo dia vinha me visitar na cabeceira da minha cama. Eu tinha mais ou menos uns 8 anos de idade, e isso ficou mais forte. Um dia o anjo me falou num sonho que eu tinha que rezá pelos outros, que Deus queria que eu fizesse o mesmo que meu pai fazia. Meu pai também era benzedor, mas eu não entendia o que ele fazia, ele nunca deixava a gente ficar perto. Aí eu falei para paim e ele falou que Deus queria que eu ajudasse ele a fazer as pessoas melhor, a ser um sinal de Deus. Aí, meu paim começou a colocar eu pra está junto dele nas oração que ele fazia pelos outros ou mesmo sozinho, porque, não sei se você sabe, tem as simpatias tamém, além das garrafadas. Quando eu completei uns 17 anos, eu já rezava sozinho pros outros. Meu pai me ensinou tudo direitinho: as rezas, as garrafadas, as formas. E foi assim que eu comecei a ser um sinal de Deus. (SANTOS, 2011, entrevista).

Nesse relato, encontramos a ideia de que o benzedor é um escolhido por Deus, da forma sobrenatural com que essa escolha é feita e de como os conhecimentos são passados de geração em geração. Percebemos pelo relato que a figura do benzedor na região de Quirinópolis é fundida à imagem do curandeiro. O benzedor seria unicamente a pessoa que realiza orações para outras pessoas e usa simpatias; o curandeiro faz uso da medicina popular, de remédios naturais comumente chamados de “garrafadas” — de que fazem uso as outras sete pessoas entrevistadas, que as veem como complemento da oração, como forma de manutenção diária da “bênção”. Segundo a senhora Joaquina de Campos (2011, entrevista):

As garrafadas serve pra curar. A gente tem as ervas que ajuda a curar qualquer tipo de doença. Tem as ervas próprias e tem também aquelas que, a gente quando reza pra pessoa, Deus mostra pra gente. Por isso que cura e não tem ninguém que vem aqui que depois de um tempo não sai curado. A gente reza e passa também a penitência pra pessoa fazer e a garrafada pra tomar. Se ela fizer tudo direitinho, ela é curada, porque Deus é bom e quer todo mundo bem. Então ele fala comigo e eu peço pra ele pelas pessoas e falo pras pessoas que elas têm que fazer alguma coisa, tomar a garrafada direitinho, rezá a penitência, porque só assim Deus vai fazer o que ele tem pra fazer. A forma de tomar essa garrafada varia. Na hora que a gente tá rezando é que Deus mostra como fazer.

Os benzedores assumem, portanto, a função de curandeiros ou mesmo médicos populares.

Além dessas ervas, que são ministradas nas garrafadas, durante o ritual são usadas outras ervas para que aconteça com eficácia a bênção, uma vez que a maioria das pessoas procura os benzedores não para a cura de uma doença física, mas para a cura de algo que incomoda no dia a dia, como mau-olhado, cobreiro e outros. Por exemplo, para a inveja, popularmente conhecida como olho-gordo, o ritual é realizado com um galho de arruda, também aplicado para o ritual de mau-olhado. Segundo o senhor José Osvaldo, tais ervas servem para “[...] liberar energias positivas e para puxar o mal. Você pode ver que o galhinho de arruda sai murchinho quando a gente termina de rezá” (SANTOS, 2011, entrevista).

Com o conhecimento das ervas eles juntam a dimensão espiritual, que é ritualizada, em forma popular, pelas orações aos santos católicos de sua devoção. Há, em geral, uma hierarquização nos pedidos realizados a esses santos, seguidos segundo as atribuições dadas oficialmente pela igreja católica, como afirma a senhora Joaquina de Campos (2011, entrevista):

A gente pede a intercessão dos santos. Eles tão mais pertim de Deus. Então, pra algum mal, a gente tem um santo que a gente pede. Pra gente pedir para a roça produzir, a gente sempre reza pra São Sebastião [...]. Pra lepra dos animais ou mesmo pra feridas da gente, a reza é pra São Lázaro. Já pra mulher grávida, a gente reza pra Nossa

Senhora do Bom Parto, que vai tirar todas as complicações do parto. Para quem tem problemas nas vistas, a gente reza a Santa Luzia. Pra picada de cobra ou mesmo pra livrar o quintal ou a roça dos bichos peçonhentos, a gente reza pra São Bento, que os bichos somem tudo. Para quando se queima, a gente reza pra São Lourenço. Para quando se perde alguma coisa, a gente reza pra São Longuinho. E tem um monte de santo que a gente reza e que todo mundo conhece, como, por exemplo, Santa Edwirges para os endividados, São Brás para o engasgo; e tem mais um monte.

Pelos relatos aqui apresentados, podemos apontar traços que permeiam as práticas dos benzedores, em especial os elementos que são objeto deste estudo. Um deles é a união de elementos católicos com elementos espíritas; que pode ser vista no relato do senhor José Osvaldo ao afirmar que, quando criança, era capaz de ver pessoas falecidas — característica principal do espiritismo. Outro traço é a representação dos santos que obedecem com rigor às atribuições canônicas²³ de cada um em suas respectivas proteções, como no relato da senhora Joaquina, que revela elementos fortes do catolicismo. No entanto, ao serem indagados sobre sua religião, todos os oito benzedores entrevistados afirmaram que são pertencentes à igreja católica.

3.3 Igreja católica e práticas de benzeção

Como foi identificado no tópico anterior, o ritual da benzeção envolve elementos da cultura popular e características do espiritismo e do catolicismo que se mimetizam e tomam uma forma única — a do saber popular. Em sua totalidade, os benzedores se identificam como pertencentes à igreja católica — muitos, aliás, têm uma vida ativa nas pastorais da igreja. A igreja católica não se compraz das práticas espíritas, que não fazem parte da profissão de fé católica. Assim, cabe uma pergunta: como a igreja católica reagiu ao longo do período estudado nesta dissertação em relação às práticas da benzeção?

Analisando a documentação encontrada, sobretudo as crônicas dos frades franciscanos da Fraternidade Nossa Senhora D'Abadia de Quirinópolis, encontramos a preocupação da OFM²⁴ de retirar, da mão dos benzedores, o monopólio religioso que ora tinham:

²³ Entenda-se como canônico algo que é atribuído pela igreja de forma oficial.

²⁴ Ordem dos Frades Menores (Franciscanos)

Hoje na reunião da fraternidade foi demonstrada a necessidade de uma conscientização da população em relação às questões no que diz respeito às práticas da benzeção. É observada que, grande parte dos fiéis dessa paróquia, está deixando de recorrer à figura do sacerdote para uma confissão, para uma bênção, ou mesmo à missa, e estão recorrendo a benzedores e curandeiros que, muitas vezes, fazem parte da própria comunidade paroquial. Vamos recorrer ao nosso superior que peça o afastamento de tais pessoas da comunidade para que possamos pregar com maior eficácia a verdadeira fé em Jesus Cristo. (CRÔNICAS OFM, 2/11/1975, p. 57).

Nota-se a preocupação dos frades da congregação em tentar, de alguma forma, retirar a influência que os benzedores e curandeiros tinham sobre a população em detrimento das práticas religiosas oficiais. Benzedores e curandeiros detinham grande influência religiosa em meio à população, e isso representava uma ameaça à consolidação da paróquia e dos franciscanos na região, pois as pessoas já não participavam das atividades oficiais como participavam das atividades religiosas desenvolvidas fora da igreja.

Segundo a senhora Joana Santos Andrade (87 anos), benzedora desde 1940, mas que não realiza mais a prática,

Os franciscanos excomungou a gente. Ou a gente parava com a benzeção, ou a gente nem podia entrar na igreja. Eu fiquei magoada com tudo isso. Eu sou católica, mas como eu não vou fazer o que Deus quer que eu faça? Foi Deus que me deu o dom, e agora esses padres de meia-tigela quer que a gente faça só que eles quer? Eu não vou mais na igreja, não, desde essa época. Mas o povo ia lá e depois vinha aqui. (ANDRADE, 2011, entrevista).

Há dois pontos principais nesse relato. O primeiro é a questão da excomunhão: após acesso aos documentos oficiais da Paróquia Nossa Senhora D'Abadia de Quirinópolis, ficou comprovado que não houve, por parte dos padres que passaram por ela ou do bispo da diocese de Jataí (GO), tentativa ou processo de excomunhão²⁵ aberto em Quirinópolis nem em outra cidade da circunscrição eclesiástica dessa diocese. Com base nessa informação, fica claro que a excomunhão citada pela senhora Joana foi uma forma de coação não oficial, que serviria só para reprimir uma prática em desacordo com as recomendações locais. O

²⁵ Para que haja uma excomunhão oficial, há a necessidade de abertura de um processo eclesiástico, registrado em documentação oficial, em livro tomo, e protocolado em um tribunal eclesiástico.

segundo ponto é que, mesmo havendo uma campanha maciça contra as práticas de benzeção pelos franciscanos, a senhora Joana afirma que a população não deixou de procurar a benzeção, mas simplesmente começou a participar dos rituais oficiais (paróquia) e dos rituais populares (benzeção). Os relatos orais colhidos para este trabalho comprovam que, ao longo dos anos, a igreja católica, em seu discurso, foi contra a benzeção; mas não foram tomadas medidas concretas para combater essa prática, que é apenas alvo do discurso oficial.

3.4 Benzedores e novenas

Depois de toda a pesquisa desenvolvida, cabe uma pequena consideração sobre a relação entre benzedores e novenas. Como descrito no primeiro tópico deste capítulo, as novenas sempre existiram no universo religioso popular como meio de alcançar uma graça — particular ou comunitária. Mesmo havendo uma institucionalização de algumas novenas, como a de São José, outras continuaram a existir no seio popular, a exemplo do quarto de Santa Luzia. Essas novenas foram e são, em todas as épocas, realizadas ou lideradas pelo benzedor. Este não tinha — nem tem — o papel único de realizar o ritual da benção, mas detém o papel fundamental de conduzir a religiosidade popular. Dessa forma, assume *de fato* a figura de um sacerdote popular. Não é oficialmente constituído, mas é um líder religioso popular que conduz orações, aconselha, aplica penitências e organiza eventos religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se com clareza que a cultura popular é engendrada pelo cotidiano. Nela há as práticas diárias, a recriação de histórias e personagens; é fonte inesgotável de pesquisa não só para os historiadores, mas também para quem procura fazer do dia a dia e das produções inerentes a ele seu objeto de estudo. A religiosidade popular é integrante da cultura popular brasileira — no caso específico de nosso objeto de investigação, de Quirinópolis (GO). Está inserida em um contexto popular, compõe e assume para si o processo de transformações pelo qual a sociedade é construída continuamente. Permanências e transformações são observadas nos mais variados ângulos de análise das mais práticas diversas que, antes de ser religiosas, são uma manifestação cultural.

As transformações e os deslocamentos que sofrem o campo e a cidade, assim como o advento da tecnologia, são fatores percebidos e experimentados no decorrer das práticas religiosas populares. Mesmo não sendo de tradição específica, na região de Quirinópolis assumem-se certas particularidades devido a características próprias da região, como o povoamento e a tipologia geográfica e identitária do interior goiano. Assim, entender a religiosidade popular em Quirinópolis e das demais regiões do Brasil é adentrar o universo da cultura imaterial, da subjetividade e do dia a dia do ser humano.

Concebê-la como cultura é compreender a evolução ao longo dos tempos, sem engessar a religiosidade em suas antigas práticas, mas observando-a no seio de mudanças que se fazem e refazem e acompanham as transformações vividas pela sociedade, que se adapta ao processo. Não se pode apenas falar em uma preservação da religiosidade

popular: é preciso compreendê-la no contexto em que é experimentada e vivida. É necessário entender a totalidade da festa popular e de toda a tradição contida em seu significado mais amplo.

Ao longo dos anos, muitos aspectos da modernidade se incorporam a todo o processo de acontecimento das práticas mais variadas da religiosidade popular; e este estudo confirmou que são representações da cultura popular, sobretudo da brasilidade incluída em seu contexto. Tais práticas na região de Quirinópolis acontecem como em muitas regiões brasileiras alheias ao catolicismo oficial. Percebe-se que em sua maioria os fiéis não distinguem os acontecimentos litúrgicos e têm, na figura dos santos e do sobrenatural, o único sentido dos acontecimentos religiosos. Assim, o benzedor e o rezador assumem o papel de sacerdote popular com missão própria e até certa sacralidade: são dons de uma pessoa escolhida e separada por Deus.

Mesmo com as transformações que práticas como a benzeção e as novenas sofreram ao longo dos anos, permanecem como uma fonte central da expressão cultural quirinopolitana. A fala dos benzedores revela que a prática religiosa popular vai além dos significados da cura: tece uma teia de significados que traz, para o sagrado, vidas que, por hora, são consideradas como profanas. Nas benzições e nas novenas, encontramos a busca incessante de uma vida melhor, uma forma de aliviar as tensões do cotidiano. Nelas estão expressos os anseios, as dores, os sonhos e as influências do meio em que vivem, a vida e o cotidiano das pessoas com quem interagem e que buscam uma ajuda divina para resolver problemas comunitários ou pessoais.

Observando os relatos dos benzedores e da população em geral, há uma preocupação com a possibilidade de essa tradição acabar. Isso se deve ao fato de que a medicina encontrou seu avanço, e muitos problemas que antes tinham uma explicação espiritual agora passam a ter uma explicação mais racional. Há também o deslocamento da população da zona rural para as cidades, o que faz com que diversas práticas, antes tidas como fundamentais do ponto de vista cultural e/ou religioso, passem ao segundo plano ou a ser vistas como desnecessárias.

No entanto, para os benzedores, tal costume está chegando ao fim; restam só algumas pessoas idosas que o praticam, devido à perda de fé do povo moderno. O benzedor tem seu espaço porque sua prática é uma forma viva de representar a cultura e os costumes de um povo. Mesmo com a decadência de tais práticas, é impossível alguém não guardar na lembrança seus rituais e suas devoções. O tratamento que os benzedores dão a quem vai até eles traz, sobretudo, a confiança de que algo vai ser melhor; e é essa fé — explica a psicologia — que faz os resultados aparecerem. É necessário conhecer o universo

religioso popular para compreender as histórias de vida e as motivações que levam esses “sacerdotes populares” a conservar viva a chama que os move como sujeitos da história.

As práticas populares foram reprimidas pelas devoções consideradas oficiais, mas podemos concluir que tal acontecimento foi uma forma que a igreja católica encontrou para impor sua autoridade religiosa; assim como aconteceu com as práticas das novenas — que aos pouco foram institucionalizadas por essa instituição — e a benzeção — que deveria passar por um processo de oficialização em que o sacerdote seria o único escolhido por Deus para mediá-la.

Podemos, enfim, dizer que, independentemente de sua manifestação (benzeção, novena, festas etc.), a religiosidade popular é um espaço de memória em Quirinópolis: nela estão inscritas gerações e práticas de um povo; assim como performances de uma teia de significados que podem variar de localidade para localidade e, sobretudo, de pessoa para pessoa. Ao historiador, cabe analisar as manifestações da cultura popular não só como tradição ou folclore, mas como produto de um tempo e um contexto. As transformações em seus ritos e significados assumem características de atualização e sobrevivência na modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABREU, Mauro William de. **Folia de Reis: fé e resistência das tradições religiosas populares entranhadas nas ondas do progresso e da modernidade de Uberlândia (1980/97)**. Uberlândia: UFU, 1999. (Monografia de História).
2. AGUILAR, Nelson (org). **Mostra do Redescobrimento: arte popular. In: BEUQUE, Jacques Van de. Arte Popular Brasileira, p. 71**
3. AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.
4. BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião. Trad. Nathanael C.Teixeira. Rio de Janeiro: Zahar, 1978**
5. BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. 34.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
6. BOLLÉME, Geneviève. **O povo por escrito**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
7. BOSI, Alfredo .**Cultura brasileira - temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987.
8. BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização. 3 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995**.
9. BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade: lembrança dos velhos**. 3.ed. São Paulo: Editora Schawarcz,1994.
10. BRANDÃO, Carlos Rodrigues .**Os deuses do povo - um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
11. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Cultura na rua**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
12. BURKE, Peter (org.): **A Escrita da História**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
13. BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
14. BURKE, Peter. **Testemunha Ocular: história e imagem**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

15. CALLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Ed. 70, 1988.
16. CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
17. CANCLINI, Nestor Garcia.. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo. EDUSP, 1997 (Orig. 1989).
18. CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1980.
19. CATROGA, Fernando (2001), **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: **Quarteto**.
20. CERTEAU, M. de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: **Forense Universitária, 1982**.
21. CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Trad. Enid Abreu. Dobrazky. 4.ed. Campinas, SP: Papyrus, 2005.
22. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
23. CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
24. CHARTIER, Roger. "**Cultura popular**": revisitando um conceito **historiográfico**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n 16, 1995
25. CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Ed. da Fundação Perseu Abramo, 2001.
26. CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura popular no Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 29
27. CHAUL, Nasr Nagib Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. 2.ed. Goiânia: Ed. da UFG, 2001.
28. D'ALLÉSSIO, Márcia M. **Memória: leituras de Halbwachs e Nora** In: Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, n. 25/26, set.92/ago.93, p. 98.
29. DAMIANI, Amélia. *O lugar e a produção do cotidiano*. In: CARLOS, Ana Fani A (org.) **Novos Caminhos da Geografia**. São Paul: Contexto, 1999.

30. DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades. Autêntica: Belo Horizonte, 2006**
31. DROOGERS, A. e SIEBERS, H. Popular religion and power in Latin America: an introduction. DROOGERS, A., HUIZIER, G and SIEBERS, H. (eds). **Popular Power in Latin American Religions**. Florida: Verlag Breitenbach Publisers, 1991, pp 1-25.
32. DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
33. ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano: a essência das religiões**. São Paulo: M. Fontes, 2010.
34. FUNES, Eurípedes A. **Goiás 1800-1950: Um período de transição da mineração à agropecuária**. Goiânia: Ed. da UFG, 1996.
35. GIRARD, R. **A Violência e o Sagrado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
36. GRINSPUN, Mirian P. S. Zippin (Org.). **Educação tecnológica: desafios e perspectivas**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2001.
37. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
38. HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
39. HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
40. HILGERS, Joseph. "Novena" In The **Catholic Encyclopedia**, Volume XI. New York: Robert Appleton Company, 1911. Online Edition 2003 by Kevin Knight. Transcribed by Herman F. Holbrook. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/11141b.htm>>. Acessado em: 30 de Setembro de 2011.
41. HOONAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro (1550-1800)**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991b
42. HOONAERT, Eduardo. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991a.
43. ISAMBERT, François André. **Le sens du sacré: fête et religion populaire**. Paris: De Minuit, 1992.

44. LE GOFF, Jacques . **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
45. LIGIÉRO, Zeca. **Cultura Afro-brasileira: imagens e Performance**, (Dissertação de Mestrado) Universidade de São Paulo, 1998.
46. LOZI, Carolina Tomaz de Aquino, et al. **As folias de reis e o espaço geográfico da religião**. Uberlândia: UFU, 2003.
47. MACHADO, Maria Clara Tomaz. **Cultura popular e desenvolvimento em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985)**. 1998. 291 f. Tese (Doutorado) - Usp, São Paulo, 1998.
48. NEVES, Francisco Correa. **Árvore genealógica da família Correa (1957)**. Texto mimeografado em Quirinópolis.
49. NORA, Pierre. **Entre memória e História: A problemática dos lugares**. Tradução: Yara Aun Khoury. Projeto História Nº 10. São Paulo: PUC/EDUC, 1993.
50. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro et alii. **A Religião do Povo**. Curitiba: Cadernos Studium Theologicum - Universidade Católica do Paraná, 5.ed, 1976.
51. ORTIZ, Renato. **Cultura e Identidade Nacional**. 3 ed., São Paulo: Brasiliense, 1984.
52. PALACÍN, Luís. **O século do ouro em Goiás: 1722 – 1822, estrutura e conjuntura numa capitania de Minas**, 4.ed. Goiânia: Editora UCG, 1994.
53. PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**. São Paulo: Ave Maria, 1990.
54. PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História cultural. Autêntica: Belo Horizonte, 2008**
55. PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Kelps, 2005.
56. PRADO, Regina dos Santos. **Todo ano tem. Festas na cultura popular camponesa. São Luís: EDUFMA/PPGCS 2007, (Original, 1977)**.
57. PRIORI, Mari del. **Festas e Utopias. No Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

58. PURGA, Vera Lucia. *Os rituais na Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras*. In. **Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH**, Maringá, 2007.
59. RAMOS, Augusto dos Santos Ramos. **As devoções populares no Brasil goiano**. Goiânia: Kelps, 2004.
60. REVISTA Brasileira de História. São Paulo: ANPUH- Humanitas, v. 22, n. 43, 2002 (Tempos do Sagrado).
61. RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana**. S.Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
62. RICOEUR, Paul (2000), **La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli**. Paris: Éditions du Seuil.
63. ROLIM, Francisco F. **Religião e Classes Populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.
64. ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; 14-CORRÊA, R. L. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1999.
65. SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhopos, 1989.
66. SATRIANI, Luigi Lombardi. **Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna**. São Paulo: Hucitec, 1986.
67. SATRIANI, Luigi Lombardi. El Hambre como derrota de Dios. SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhopos, 1989.
68. SCHECHNER, Z. 1985. In. **A performance congadeira na missa das sete: notas sobre manifestações de congada na festa de agosto no sertão de Minas Gerais**. Rubens Alves Silva. Rio de Janeiro. 2007.
69. SHIMDT, R. J. *Memória(s) e Mito Político Reflexões Teóricas*. In: LOPES, M. A., Org. **Espaços da memória: Fronteira**. Organização de Marcos A. Lopes. Cascavel: EDUNIOESTE: 2000. p. 09-23.
70. SÜSS, G. P. **Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida**. São Paulo: Loyola, 1979.
71. THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

72. TORRES, J.C. de O. **História das idéias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.
73. WECKMANN, Luis. **La herencia medieval del Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
74. WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX**. São Paulo: Ática, 1987.
75. WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
76. WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
77. WYSE, Frei Alexandre O.F.M., **No Coração do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1989

DOCUMENTOS

- 1- LEÃO, Hélio Campos. **História de Quirinópolis em versos rimados.** In. MUSEU MUNICIPAL DE QUIRINÓPOLIS, 2010.
- 2- Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Quirinópolis, no.1.
- 3- Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Quirinópolis, no.2.
- 4- Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Rio Verde (Paróquia Nossa Senhora das Dores), no. 3
- 5- Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Rio Verde (Paróquia Nossa Senhora das Dores), no. 4
- 6- Livro de Tombo da Igreja Católica Apostólica Romana de Rio Verde (Paróquia Nossa Senhora das Dores), no. 5
- 7- Mapa do Município de Quirinópolis - GO – Legenda das Regiões.
- 8- MATOS, Georgides de Souza. **Histórico da Cidade: informações gerais de Quirinópolis.** Secretária Municipal de Educação. 2000.
- 9- ORDEM DOS FRADES MENORES (New York).**Crônicas da Ordem dos Frades Menores.** única Quirinópolis: O.f.m, 1997. 791 p.
- 10-QUIRINÓPOLIS. **Lei nº 633.** 20 de novembro de 1969. Criação da bandeira de Quirinópolis. Câmara Municipal de Quirinópolis.

FONTES ORAIS

- 1- ALMEIDA, T. B. **Teodora Barcelos de Almeida**. Depoimento [jan 2011]: Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 2:30 minuto.
- 2- ALVES, N. **Nazareth Alves**. Depoimento [dez.2010]: Entrevistador: W. L. Andrade Quirinópolis: 2010. 40 minutos
- 3- ANDRADE, V. **Vicensa Andrade**. Depoimento [jun 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 47 minutos.
- 4- ANDRADE, J. S. **Joana Santos Andrade**. Depoimento [out. 2011] Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 23 minutos.
- 5- BORGES, O. **Odon Borges**. Depoimento [jun. 2011] Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 90 minutos.
- 6- CAMPOS, J. **Joaquina de Campos**. Depoimento [out. 2011] Entrevistador W. L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 17 minutos.
- 7- CAMPOS, L. Lauro campos. Depoimento [dez.2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 2:30 minutos.
- 8- CASSIANO, J. José Cassiano. Depoimento [Jan.2011]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 1:30 minutos.
- 9- FERREIRA, J. F. Horton José Ferreira, Nego tulica. Depoimento [Nov.2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 40 Minutos.
- 10-FERREIRA, M. F, P. Maria de Fátima Passos Ferreira. Depoimento [dez. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Nogueira. Quirinópolis: 2010. 1:30 minuto.
- 11-JESUS SANTOS. J. O. **José Osvaldo de Jesus Santos**. Depoimento [out. 2011] Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 12 minutos.
- 12-JÚNIOR, J. R. S.. **Pe. Jaso Ribeiro da Silva Junior**. Depoimento [maio 2009]. Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2009. 12 minutos.
- 13-JÚNIOR, J. R. S.. **Pe. Jaso Ribeiro da Silva Junior**. Depoimento [mar. 2007]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2007. 12 minutos. In: Anais do 1ª Encontro do GT Nacional de História ANPH. 2007.
- 14-MATOS, G. S. **Georgides de Souza Matos**. Depoimento [mar. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade . Quirinópolis: 2010. 15 minutos.
- 15-NOGUEIRA, J. L. **José Lázaro Nogueira**. Depoimento [jan. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 45 minutos.
- 16-PARREIRA, M. C. **Maria Cristina Parreira**. Depoimento [jan 2010]: Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 43 minutos.

- 17-REIS, J. S. **Joaquim da Silva Reis**. Depoimento [abr. 2011] Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 120 minutos.
- 18-RIBEIRO, A. A. **Alvaro Alves Ribeiro**. Depoimento [dez.2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 1:30 minutos.
- 19-SANTOS, F. S. **Francisca Suliano dos Santos**. Depoimento [abril. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 30 minutos.
- 20-SILVA, P. B. Paulo Benedito da Silva. Depoimento [Nov.2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis. 39 minutos.
- 21-SOUZA, M. G. **Maria da Glória Souza**. Depoimento [jun. 2011] Entrevistador. W. L. Andrade. Quirinópolis: 2011. 50 minutos
- 22-TELES, S. **Sebastiana Teles**. Depoimento [jan 2010]: Entrevistador: W.L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 22 minutos.
- 23-VITINHA. **Maria Aparecida Neves**. Depoimento [jun. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 27 minutos.
- 24-VITORINO, S. **Sebastião Vitorino**. Depoimento [jun.2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 45 minutos.
- 25-VITORINO, W. B. **Waldemar Barcelos Vitorino**. Depoimento [abr. 2010]. Entrevistador: W. L. Andrade. Quirinópolis: 2010. 45 minutos.