



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA

**FÉ E DEVOÇÃO NO CULTO À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E AO  
DIVINO ESPÍRITO SANTO NA FESTA DA SUCUPIRA - TO**

WEVERSON CARDOSO DE JESUS

GOIÂNIA – GO

2017

WEVERSON CARDOSO DE JESUS

**FÉ E DEVOÇÃO NO CULTO À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E AO  
DIVINO ESPÍRITO SANTO NA FESTA DA SUCUPIRA - TO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Libertad Borges Bittencourt.

GOIÂNIA – GO

2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**


Nome completo do autor: Weverson Cardoso de Jesus

Título do trabalho: FÉ E DEVOÇÃO NO CULTO À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NA FESTA DA SUCUPIRA - TO

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do (a) autor (a)

Data: 21 / 03 / 2017

---

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

JESUS, Weverson Cardoso de.

Fé e devoção no culto à Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo na Festa da Sucupira - TO [manuscrito] / Weverson Cardoso de.

JESUS. - 2017.

CLXV, 167 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt .

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.  
Bibliografia. Anexos.

Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, lista de figuras.

1. Festas. 3. Religiosidade. 5. Devoção. I. Bittencourt , Libertad Borges, orient.  
II. Título.

CDU 94

PPGH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Weverton Cardoso de Jesus**. Aos 23 (vinte e três) dias do mês de fevereiro de dois mil e dezessete (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Weverton Cardoso de Jesus**, cujo título foi "**Fé e devoção no culto a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo na Festa da Sucupira - TO**". A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº007/17-PPGH, de 20 de fevereiro de 2017, pelos seguintes Professores Doutores: **Libertad Borges Bittencourt (UFG)**, **Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO)**, **Yussef Daibert Salomão de Campos (UFG)** e, como suplentes **Maria da Conceição Silva (UFG)** e **Eduardo Renato (PUC-GO)**. Os Examinadores arquiram na ordem acima citada. Após o término a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato aprovado

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO) Ass. [assinatura]  
Decisão aprovado

Prof. Dr. Yussef Daibert Salomão de Campos (UFG) Ass. [assinatura]  
Decisão aprovado

Presidente da Banca Prof. Dr. Libertad Borges Bittencourt (UFG) Ass. [assinatura]  
Decisão aprovado

Realizada a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerra-se, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, **Hélida Caroline Medeiros de Moraes Silva**, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: [assinatura]  
Prof. Dr. Marlton Jesus Salomão

Secretária: [assinatura]  
Hélida Caroline Medeiros de Moraes Silva

Aos meus avós maternos Aristides e Dinah;  
minha mãe Marilda Cardoso, por  
proporcionarem a minha inserção na Festa  
da Sucupira, ainda na infância e, a partir da  
mesma, nos saberes e conhecimentos  
populares e, principalmente, aos festeiros do  
folgado em questão, promotores da festa e  
perpetuadores da tradição herdada.

## AGRADECIMENTOS

No decorrer da minha trajetória, tanto pessoal quanto acadêmica, sou grato a inúmeras pessoas e instituições que contribuíram para que essa pesquisa tomasse corpo. Como aluno da Pós-Graduação em História, pela Universidade Federal de Goiás, gostaria de agradecer à Capes pela concessão da bolsa de pesquisa do mestrado, pois com esse apoio pude manter-me em Goiânia e realizar a investigação. Agradeço ao Prof.º Dr.º Eduardo Gusmão de Quadros e ao Prof.º Yussef Daibert Salomão de Campos, que compuseram a banca de exame de qualificação na condição de membros e contribuíram de forma fundamental para que fossem pensados distintos aspectos da pesquisa, fazendo sugestões de leituras, para o aprimoramento da dissertação. Aos professores doutores Carlos Oiti, Eugênio de Carvalho e Fabiana Fredrigo pelas disciplinas ministradas e pelas contribuições acadêmicas no decorrer do mestrado.

Sou profundamente grato à Dr.ª Libertad Borges Bittencourt, orientadora, amiga, pessoa por quem tenho uma estima muito grande. Com ela aprendi a tornar-me mais humano. Palavras não conseguirão descrever a grandeza interior que foi essa orientação. Agradeço primeiramente pela aceitação como orientando, pelas sugestões de leituras, pelos diálogos formais e informais, pela troca de conhecimento, pelos puxões de orelha, pelo carinho e estima; ainda pelo rigor da pesquisa, correções e estímulos na inserção da pesquisa acadêmica.

Na Universidade Federal do Tocantins (UFT), agradeço ao Grupo de Pesquisa Religiosidades e Festas, que tem como coordenadoras as docentes Dr.ª Mírian Aparecida Tesserolli e Dr.ª Noeci Carvalho Messias que no decorrer da trajetória acadêmica foram estimuladoras da investigação científica, não medindo esforços para que os membros do grupo e demais acadêmicos conhecessem e valorizassem os saberes e fazeres populares. Especialmente Mírian Tesserolli, orientadora da graduação, que sempre estimulou a pesquisa, a valorização da cultura regional, graças a quem essa pesquisa teve início. Agradeço ainda as docentes doutoras Juliana Ricarte Ferraro, Regina Célia Padovan e Benvinda Barros Dourado, articuladoras do Grupo de Pesquisa Arquivo e Cultura Escolar, onde mantive contato com documentações manuscritas do século XVIII e XIX introduzindo-me à paleografia e a compreensão e entendimento das práticas culturais do período em questão. Agradeço aos docentes mencionados pelo estímulo à inserção na academia e pelas leituras atentas dos materiais produzidos no decorrer das orientações e reuniões dos grupos de pesquisas.

Em Goiânia, sou imensamente grato ao Instituto de Pesquisas e Estudos do Brasil Central (IPEHBC) e ao Arquivo Histórico de Goiás (AHG); sem os mesmos a pesquisa não teria conseguido tomar o rumo devido com a documentação analisada. Agradeço também ao Museu das Bandeiras, com sede na Cidade de Goiás, onde foram examinados documentos relacionados à Villa de São José do Duro e descobertos registros secundários relacionados aos iniciadores da festa que investigo.

Em Porto Nacional agradeço aos sacerdotes Mons. Juarez Gomes, Lauro Turbido (in memoriam), Jakson Silva, Mons. Jones Pedreira, por contribuírem com a pesquisa ao relatarem suas experiências na festa. Sem essas contribuições o trabalho não contaria com as impressões e o contato que os mesmos tiveram com os festeiros e com os sertanejos envolvidos na romaria da Sucupira.

Em Dianópolis sou profundamente grato aos sacerdotes Gleibson Moreira e Iraçom Ferreira, pela amizade e permissão de acesso aos arquivos paroquiais, bem como pelos depoimentos e dados fornecidos para que a pesquisa fosse desenvolvida. Agradeço de forma especial aos depoentes, festeiros, foliões, imperadores e imperatrizes do Divino, reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário, promesseiros, animadores da festa, por não medirem esforços ao fornecerem os dados necessários. Um agradecimento especial a Floraci Ribeiro, Josiano Martins, Leônidas Tavares e seus familiares, Rafael Ribeiro Cardoso, Jaimira Pereira (in memoriam), pessoas que contribuíram grandemente com o desenvolvimento da pesquisa, sanando dúvidas e questionamentos que surgiram no decorrer da mesma. Como não agradecer as cozinheiras, quitandeiras, boleiras envolvidas no evento, que doam seu tempo e seus talentos para que não falte os “agrados” no decorrer do folguedo? Em especial Anália, Iraí e Nita. Agradeço ainda a Maryellen Crisóstomo por contribuir com a produção fotográfica e momentos de interação em Sucupira.

Por fim, sou imensamente grato aos meus familiares, residentes em Dianópolis e Goiânia, pela compreensão e apoio incondicional, especialmente aos meus pais e avós maternos. Aos amigos dos quais mantive-me afastado no decorrer do curso e aos novos amigos, especialmente Renato Araújo, Thainara Cristina, Thaïs Galdino, Élen Glauciene Silva, Poliana Gabriel, Talita Michele, Luciano Rodrigues, Cleiton Ricardo, Jeanine Pook, Gabriel Oliveira, pelo diálogo informal, sugestões, leituras atentas, cafés e bares regados a risos e musicalidade. Afinal, a vida em si é uma festa da qual devemos participar como atores, não como meros espectadores.

## RESUMO

Ao analisar as especificidades das festividades religiosas presentes no sudeste tocantinense, elegi o culto a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo presentes na Festa da Sucupira, com ocorrência na zona rural do município de Dianópolis – TO, cidade que tem sua origem com a instalação da missão jesuíta. Os estudos acerca das festas têm ganhado espaço na historiografia por possibilitar a análise de diversos aspectos da comunidade festiva. Dessa forma, a pesquisa destaca o processo de formação e constituição da Festa da Sucupira como expressão de uma memória coletiva e como representação da religiosidade dos seus partícipes, sujeitos e grupos envolvidos. A respectiva festividade insere-se na historiografia por explicitar as relações sociais estabelecidas entre os habitantes do sudeste tocantinense, e ainda por permitir o registro de saberes e fazeres específicos da região, tornando-se um elemento de colaboração com a escrita da história local ao destacar a atuação dos sujeitos participantes da respectiva festividade. Foi pensada a festa a partir de fontes históricas relacionadas à mesma e com a contribuição dos depoimentos colhidos como forma de valorização dos festeiros e sujeitos envolvidos na pesquisa. As manifestações ocorridas em Sucupira elucidam um diversificado conjunto de rituais e simbologias ligados ao passado colonial e às heranças africanas e lusitanas, reforçando os sistemas sociais e hierárquicos que dialogam com elementos inseridos no contexto da modernidade em consonância com elementos tradicionais, como o levantamento de mastros, coroação de Imperadores/Imperatrizes do Divino, e Reis/Rainhas do Rosário. Dessa forma, por meio da pesquisa documental em registros paroquiais, documentos presentes em arquivos goianos, embasados nos pressupostos teóricos da Nova História Cultural, Antropologia das Religiões e ainda nos escritos regionais, foi possível compreender como as festividades transplantadas para o Brasil são perpassadas por elementos híbridos, bem como reforçam uma busca pela manutenção das tradições herdadas, da memória coletiva acerca da festa, da relação entre devoto e divindade cultuada e ainda das relações de sociabilidades que ali são estabelecidas.

**Palavras-Chave:** Festas; Religiosidade; Devoção.

## ABSTRACT

When analyzing the specificities of the religious festivities present in the southeast of Tocantins, I chose the cult of Madonna of Rosary and the Divine Holy Spirit present in the Sucupira Party, with occurrence in the countryside of Dianapolis city, located at Tocantins state - a city originated with the mounting of the jesuit missions. The studies about these festivities have gained wide space in historiography due to their attention in the analysis of many aspects of the festive community. Therefore, the research highlights the process of formation and constitution of Sucupira's Party as an expression of a collective memory and the representation of the religiosity of its participants, individuals and groups involved. The respective festivity inserts in historiography for explaining the social relations established between the inhabitants of the southeast Tocantins, and also allowing the registry of regional knowledge and practices, becoming an element of collaboration with the writing of the local history when it highlights the procedures of the Individuals participating in this festivity. The festivity was approached from historical sources related to it and with the contribution of testimonials obtained as a way of appreciation of the party planners and individuals involved in the research. The manifestations occurred at Sucupira clarify a broad amount of rituals and symbologies related to the colonial past and the african and lusitan heritages, reinforcing the social and hierarchical systems that intertwine with elements inserted at modernity's context, also in line with traditional elements, such as 'the masters lifting', Divine Emperor / Empress coronation, and Kings and Queens of Rosary. This way, through documentary research in parochial registries, documents present in Goiânia's archives, based on theoretical assumptions of the New Cultural History, Anthropology of Religions and at the regional writings, it was possible to understand how the festivities transplanted to Brazil are perched with hybrid elements, as much they reinforce a search for the maintaining of the traditions inherited, of the collective memory linked to the party, the relation between devout and worshiped divinity and also the sociability relations established there.

**Keywords:** Festivity; Religiosity; Devotion.

## **ABREVIATURAS E SIGLAS**

AHG – Arquivo Histórico de Goiás

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

ENERGISA – Concessionária fornecedora de energia elétrica no Estado do Tocantins

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

HMIB – Hospital Materno-Infantil de Brasília

HMIP – Hospital Materno-Infantil de Palmas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEHBC – Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

NATURATINS – Instituto Natureza do Tocantins

PM-TO – Polícia Militar do Estado do Tocantins

ODEBRECHT AMBIENTAL - Companhia de Saneamento prestadora de serviço no Estado do Tocantins

SECULT -TO – Secretaria de Cultura do Estado do Tocantins

PCH – Pequena Central Hidrelétrica Manuel Alves

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFT – Universidade Federal do Tocantins

UTI – Unidade de Tratamento Intensivo

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 – Nossa Senhora do Rosário -----	24
Imagem 02 – Ruína da Mina Tapuia -----	27
Imagem 03 – Capela dos Nove -----	27
Imagem 04 – Capela das Missões -----	34
Imagem 05 – Missa do Divino Espírito Santo na Romaria das Missões -----	34
Imagem 06 – Cortejo de Nossa Senhora do Rosário -----	51
Imagem 07 – Romeiros na Sucupira em aproximadamente 1970 -----	54
Imagem 08 – Missa de Coroação do Imperador e Imperatriz do Divino -----	61
Imagem 09 – Saída das Folias, Canto de Agradecer a Mesa -----	62
Imagem 10 – Pousa da Folia do Divino na Fazenda Varjão -----	66
Imagem 11 – Pousa da Folia de Nossa Senhora do Rosário na Chácara do Sr. Leônidas Tavares -----	66
Imagem 12 – Local onde os foliões dormem – redes armadas na Chácara do Sr. Leônidas Tavares -----	67
Imagem 13 – Sede da Fazenda Vazante -----	89
Imagem 14 – Caixa de abelha xupé, fundo da capela da Sucupira -----	91
Imagem 15 – Fragmentos da caixa de abelha xupé derrubada -----	92
Imagem 16 - Saída das Folias -----	102
Imagem 17 – Construção das barracas -----	104
Imagem 18 – Romeiros nas casas de alvenaria -----	104
Imagem 19 – Barracas de palha de pindoba -----	105
Imagem 20 – Oração antes do jantar no Pouso de Folia Nossa Senhora do Rosário na Fazenda Oriente -----	109
Imagem 21 – Presença de farinha, talheres e água à mesa após jantar no Pouso de Folia do Divino – Fazenda Varjão -----	109

Imagem 22 – Tapiti -----	110
Imagem 23 – Encontro das folias do Divino e Nossa Senhora do Rosário -----	113
Imagem 24 – Condução do Mastro de Nossa Senhora do Rosário -----	115
Imagem 25 – Levantamento do Mastro, grupo de pessoas ao redor do Mastro de Nossa Senhora do Rosário -----	115
Imagem 26 – Cortejo do Reinado de Nossa Senhora do Rosário -----	118
Imagem 27 – Imperador e Imperatriz do Divino coroados -----	118
Imagens 28 e 29 – Bares e jogos no desenrolar da festividade -----	120
Imagem 30 – Missa dos Romeiros -----	123
Imagem 31 – Aspersão dos veículos após a Missa dos Romeiros -----	123
Imagem 32 – Beijo ao Santo -----	127
Imagem 33 – Grupo de pessoas em peregrinação como pagamento de promessa -----	129
Imagem 34 – Imagem cedida pela depoente Gilvana Nunes Silva Tavares -----	135

## SUMÁRIO

Resumo-----	07
Abstract -----	08
Lista de abreviações e siglas -----	09
Lista de imagens -----	10
Introdução -----	13
<b>Capítulo I – A construção da religiosidade no norte goiano: o contexto da formação histórica -----</b>	<b>23</b>
1.1 - A formação religiosa no Duro: o norte de Goiás em questão -----	25
1.2 – O Culto a Nossa Senhora do Rosário e sua difusão por Goiás -----	42
1.3 - Devoção negra: irmandades, congadas e seu papel na difusão da religiosidade --	44
<b>Capítulo II – E o Divino entra na Festa: o culto ao Divino Espírito Santo -----</b>	<b>53</b>
2.1 – As folias e o caráter de reunir o povo em torno da divindade -----	59
2.2 – Religião e festa popular: aspectos introdutórios para a compreensão das práticas religiosas na Sucupira -----	70
2.3 – A oralidade como forma de transmissão de saberes -----	76
<b>Capítulo III – A experiência dos festeiros pelo exercício da rememoração -----</b>	<b>79</b>
3.1 – As campanhas espirituais e as práticas devocionais -----	81
3.2 – Aspectos festivos presentes na Sucupira -----	95
3.3 – A fé e a perpetuação das tradições: milagres, peregrinação -----	125
Considerações Finais -----	146
Anexos -----	151
Lista de depoentes -----	157
Fontes -----	159
Referências bibliográficas -----	160

## INTRODUÇÃO

“O passado é a força viva e atuante que mantém o mundo de hoje. [...] O passado não está lá, na sua data, mas aqui, em mim. O passado sou eu – se estende, a minha vida”. (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 51).

O propósito de analisar a Romaria da Sucupira<sup>1</sup>, festividade com início ainda sem datação oficial ou mesmo consensual e que ocorre anualmente na zona rural de Dianópolis – TO, surgiu ainda no decorrer da graduação, como tentativa de contribuir com a valorização das práticas culturais dos sertanejos dianopolinos. A Festa da Sucupira é uma festividade religiosa que ocorre na zona rural do município de Dianópolis – TO, cidade com 19.112 habitantes<sup>2</sup>, distante 320 km da capital do estado, Palmas. A mesma ocorre anualmente, no primeiro final de semana do mês de agosto, em devoção a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo. Cresci indo com meus avós à Sucupira sem entender as relações sociais ali estabelecidas, sem compreender os motivos que faziam as pessoas saírem das fazendas para ficarem durante dias no local. A escolha da temática voltada para a religiosidade popular foi influenciada por essa ligação com a festividade, com as folias, com a religiosidade popular que, além de encantar-me, permite compreender as relações sociais estabelecidas entre partícipes, elites religiosas e governamentais e ainda instituições (Igreja, política)<sup>3</sup> que se apropriam da festa. Sempre participei das celebrações em Sucupira, porém não atentava à sua história, nem ao processo de mudança na forma de celebrar; enfim, era um participante indiferente, sem interesse nos aspectos abordados nessa pesquisa. Lembro-me de minha infância, quando íamos esperar carona para irmos à festa. Esperávamos em frente à cancela<sup>4</sup> com as tralhas, brucas<sup>5</sup> cheias de roupas, alimentos, panelas, utensílios que seriam necessários para

---

<sup>1</sup> Ressalta-se que entre os habitantes do município de Dianópolis – TO, a festividade celebrada no local é chamada de Romaria da Sucupira; no entanto, aproprio-me do conceito “festa” por compreender que o mesmo abarca as especificidades presentes no interior do evento religioso. Doravante, Festa da Sucupira será usado com o mesmo caráter de romaria, uma vez que para os festeiros esse é o termo corrente.

<sup>2</sup> IBGE, censo de 2010. Disponível em: <<  
<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=170700&search=|infor%El ficos:-informa%E7%F5es-completas> >> Acesso em 13 jun. 2016.

<sup>3</sup> Ressalte-se que a Igreja pode desenvolver o papel de instituição política. Sobre a temática, ver AZEVEDO (2004), SOUZA (2004).

<sup>4</sup> Sinônimo de porteira. Preferi utilizar esse termo por ser o mais corrente na região em que a pesquisa se desenvolve.

<sup>5</sup> Espécie de bolsa de couro utilizada para armazenar utensílios e transportá-los, principalmente sobre animais de carga.

nossa manutenção no local enquanto a festa durasse; pegávamos carona e percorríamos a estrada<sup>6</sup> da saída da Fazenda Água Boa, estrada esburacada, com a terra solta, que causava (e ainda causa) poeira sem descrição. Chegávamos na Sucupira com os cabelos vermelhos de poeira e as crianças iam tomar banho no Ribeirão Mombó, enquanto os meus avós organizavam as coisas na barraca. Recordo ainda dos preparativos que antecediavam a festa, quando meus avós matavam porco e compravam carne de gado de fazendeiros da vizinhança e faziam linguiça mista para ser vendida na Festa da Sucupira. Eu ficava incumbido de repor a vasilha de alumínio coberta por um pano de prato; ficava ao lado do meu avô Aristides (vaqueiro, 77 anos, atualmente aposentado) e me deslocava até a barraca para buscar mais linguiça. Com a minha avó (Dinah, 71 anos, lavradora aposentada) participava do terço, das missas, das procissões dos mastros, da missa dos romeiros, aproveitava ainda os banhos no Mombó... e, com o término da festa, retornávamos para a Fazenda Santa Cruz, onde morei boa parte da minha infância.

Ao ingressar na universidade, fui inserido pelo Grupo de Pesquisa Religiosidades e Festas no universo religioso e em leituras teóricas que fizeram com que me questionasse: por que não escrever sobre a Festa da Sucupira? Surgiram ideias que foram nutridas pela orientadora da graduação, Mírian Aparecida Tesserolli, que estimulou a pesquisa inicial e, posteriormente, a entrada na pós-graduação. A partir de um olhar de pesquisador, procurei valorizar as práticas culturais dos romeiros do sertão do sudeste tocantinense e seu papel na perenização e na organização da Festa da Sucupira. Para isso, foi necessário buscar fundamentação teórica, a fim de compreender as relações sociais e o processo histórico acerca da festividade, bem como examinar a historicidade da festa tradicional. Tendo delimitado o objeto, comecei a pesquisar sobre a temática e encontrei nos escritos regionais indícios de que a festa ultrapassa a idade de cem anos. Após a descoberta, iniciou-se um longo percurso com a pesquisa, ampliado pela dificuldade de acesso às informações sobre a festa, além da necessidade da observação participante nas festividades, a partir de outra percepção, agora com o olhar de pesquisador, com o propósito de efetuar o registro de momentos festivos, tomar os depoimentos, ocasiões de sociabilidade entre os partícipes. Por diversas vezes presenciei romeiros que levavam ao altar a esmola, beijavam a imagem de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito

---

<sup>6</sup> O trajeto do município à Sucupira inclui duas estradas. A primeira, com trajeto mais curto, sai pela Rua Honório José Cardoso - Setor Bela Vista no sentido da Fazenda Água Boa, com percurso de 36 km. A outra, sai da cidade pela rodovia TO-040 e irrompe no trevo que dá acesso à rodovia TO-387, por onde são percorridos 66 km para se chegar ao local da festa.

Santo e pediam por chuva na lavoura, saúde para retornar no ano seguinte; nessas experiências rememoro diversos momentos em que os festeiros rezavam o terço e entoavam benditos<sup>7</sup> lembrando dos pais, avós e expressavam: “este bendito era o que ele mais gostava”. Às vezes o bendito era interrompido pelas lágrimas, pois a memória dos antepassados é ainda mais reforçada nesses momentos de celebração coletiva. Nesse sentido, a pesquisa é, também, fruto de experiências pessoais e pretende dar visibilidade às práticas culturais dos festeiros da Sucupira, organizadores da festividade e perpetuadores da memória dos antepassados; são eles os motivadores dessa pesquisa, entregue para a apreciação acadêmica.

As festividades religiosas têm ganhado espaço na reflexão historiográfica, pois as mesmas permitem uma compreensão mais ampla da relação do indivíduo com a religiosidade, com o transcendente, em um determinado espaço local e temporal. Dessa forma, a presente pesquisa torna-se relevante por abordar a religiosidade popular, com especificidade a Festa da Sucupira, sob os pressupostos teórico-metodológicos do campo da História, tendo como aporte ainda a Antropologia Cultural. Os festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo nesta localidade envolvem residentes da zona urbana, rural, até mesmo de cidades circunvizinhas e tem atraído grande número de devotos, contribuindo como elemento fomentador e mantenedor das manifestações populares locais. Essas efemérides são consideradas como uma forma de expressão da comunidade, oportunidade de encontro dos festeiros, familiares e amigos, locus de estabelecimento de laços humanos e de sociabilidades. A constatação é perceptível na forma de relacionamento estabelecida entre festeiros e visitantes; estes elementos de sociabilidade são importantes fontes de compreensão das relações pautadas na coletividade, mesmo em face do individualismo contemporâneo, uma vez que nas festas celebradas na Sucupira as experiências, os alimentos, as bebidas, as orações, continuam sendo postos em comum.

Para compreensão da importância histórica das festas como elemento de transmissão de saber, seja cultural, religioso ou social, são utilizados os aportes teóricos da Nova História Cultural como vertente historiográfica. *Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997, p. 194)* destacam as contribuições dos *Annales* como movimento

---

<sup>7</sup> Os Benditos são orações cantadas em louvor a uma divindade. “Os benditos são rezas de domínio popular. Diferente das rodas, que são criadas, recriadas e improvisadas, os benditos, conforme a tradição, não podem ser mudados, ou seja, os foliões repetem o que aprenderam dos seus antepassados”. (MESSIAS, 2010, p. 120).

deflagrador de novas abordagens e abertura da historiografia para distintas e antes desconsideradas fontes. Assim, as novas metodologias propostas pelos Annales contribuíram para reestruturar a condução da pesquisa histórica. No âmbito específico ao qual se vincula esta proposta de pesquisa, uma importante referência é a obra *Variedades da História Cultural*, de Peter Burke (2006), que atenta para as abordagens culturais valorizadas pela História, reverberando na multiplicidade de objetos e campos de análises. Essa abertura da História para a temática cultural resultou na relação da mesma com outras áreas do conhecimento, como Antropologia, Sociologia, Geografia, reiterando a importância da interdisciplinaridade para a compreensão de elementos culturais que compõem as sociedades. A obra permite-nos traduzir elementos do passado por meio da cultura da população ou sociedade analisada, permitindo ainda a compreensão do indivíduo como sujeito cultural. Burke (2006, p. 36) destaca que cultura não se limita a hábitos, costumes, crenças, mas abarca todo o agir humano; essa observação acerca da cultura vem ao encontro das práticas culturais presentes na festa.

Por outro lado, Michel de Certeau (1982) é referenciado na obra *A operação historiográfica*, ao assinalar que o ofício do historiador envolve um intenso trabalho teórico-metodológico, escolha de fontes, crítica interna das mesmas, até transformar este material em conhecimento historiográfico. Certeau analisou a religiosidade francesa dos séculos XVI e XVIII, ampliando as perspectivas do campo, que permite refletir sobre as práticas sociais, multiplicidade cultural, teoria da História, historiografia. Para ele, a escrita da História envolve métodos e normas que permitem ao historiador construir a historicidade desejada, não deixando de lado a escolha de fontes corretas e a crítica às mesmas, a fim de que o conhecimento produzido seja aceito como fruto de uma pertinente operação historiográfica. Sua reflexão é aplicada na prática de escolha das fontes, crítica interna, na tentativa de produção de material de cunho historiográfico.

Por sua vez, na obra *Ideologias e mentalidades*, Vovelle (2004) colabora para a compreensão das festividades como elemento que perpassa a memória coletiva, por meio de tradições conservadas por gerações e na manutenção das mesmas nos imaginários coletivos. Nesta concepção, a história possibilita entender as condições representativas que envolvem os sujeitos na festa, permitindo identificar elementos em comum nos partícipes, seja pelo agradecimento, pagamento de promessas, doação de esmolas, rezas em comum, ensejando o reconhecimento dos saberes tradicionais.

No campo mais específico, Matha Abreu (1996) contribui com a tese: *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*, na qual é mapeada a trajetória do culto ao Divino Espírito Santo até sua inserção no território brasileiro, especificamente no Rio de Janeiro. A autora aponta os elementos herdados no interior da festa do Divino como resquícios do império português; assinala, ainda as transformações estruturais às quais as festas estão sujeitas.

Para pensarmos a relação entre festa e memória, a obra *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, de Ecléa Bosi (1994) colabora para pensarmos a função social do idoso, o exercício da rememoração, o trabalho que perpassa o ato de lembrar. Ao mesmo tempo, suscitou questões acerca da importância de valorização dos depoentes, principalmente os mais idosos, que se sentem valorizados ao serem procurados para expor suas experiências no interior da festividade analisada.

Um dos métodos utilizados para a interpretação das manifestações religiosas e dos elementos festivos presentes na romaria é a etnografia, “uma descrição densa” da cultura material que possa ser percebida, transcrita e analisada como forma de interpretar elementos presentes nas diversas manifestações culturais (GEERTZ, 2008, p. 4). Assim, por meio da observação atenta, sobretudo o uso da História Oral, que são características marcantes da Nova História Cultural, busquei uma tentativa de interpretação e percepção dos códigos culturais presentes no interior da festa. Ali os partícipes rememoram os acontecimentos ocorridos ao longo dos anos e se divertem, pois é na festa que estão presentes a diversão, o encontro de compadrios e de conflitos, de alegria e de conversa; o prazer não precisa ser justificado, são elementos que reforçam a cultura local, como afirma Geertz (2008, p. 36); o homem é incompleto e inacabado e se completa por meio da cultura. Aproprio-me ainda das leituras realizadas por Clifford Geertz acerca da religião e da relação que a mesma mantém com a Antropologia; a leitura de sua obra contribuiu para que fosse pensado como a História dialoga com a Antropologia, no intuito de enriquecer as abordagens conexas.

No interior das festividades de cunho popular são comuns espaços profanos e sagrados. Mircea Eliade (1992) analisa em *O sagrado e o profano* a junção destes elementos na sociedade, a sacralidade de locais e a adesão da comunidade aos elementos considerados sagrados. A obra de Eliade é rica em elementos que permitem a apreciação da festividade analisada como espaço de relações em que não ocorre propriamente a separação de elementos sagrados e “profanos”; cito como exemplo o espaço da romaria

usado para acomodar boates, bares, cabarés, as bebidas consumidas pelos foliões na condução de mastros e bandeiras. Por conseguinte, o autor registra que o sagrado e o profano coabitam o mesmo espaço, não podem ser dissociados. Interessa-nos questionar até que ponto a comunidade realmente considera esses elementos como profanos ou mesmo a fluidez que as festas possuem ao abrigar em seu interior elementos que fogem à ortodoxia religiosa; ao mesmo tempo, esses aspectos reforçam as heranças coloniais que permeiam os folguedos, como constata Del Priore (1994).

A tese de doutorado da Noeci Messias (2010) é de profunda valia para o estudo da religiosidade e festas no Tocantins. A mesma se reporta ao passado colonial para compreender as manifestações religiosas existentes na contemporaneidade, à valorização de saberes e fazeres da comunidade festiva, elucidada como se organizam as festas de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo em Natividade e Monte do Carmo. Estes elementos são importantes dados a considerar na pesquisa de mestrado proposta aqui, uma vez que as festas, apesar das especificidades, possuem elementos comuns.

Em razão dessas considerações iniciais, é preciso reiterar que analisar uma festa religiosa é um caminho para diferenciá-la das demais ou, até mesmo, de compará-la com outras manifestações com características similares. A pesquisa do mestrado é uma continuidade do estudo realizado no decorrer da graduação e abrangeu identificação, rememoração e registro de testemunhos orais do povo sertanejo residente na zona rural de Dianópolis - TO, dando ênfase à tradição popular presente na Sucupira, enfatizando a memória dos romeiros e de moradores locais.

A pesquisa procurou analisar historicamente o processo de formação e constituição da festa da Sucupira como expressão de uma memória coletiva (e também individual, uma vez que é o indivíduo que recorda) e como representação da religiosidade dos seus partícipes, sujeitos e grupos envolvidos; essa é a problemática central das questões abordadas na dissertação. Por fazer parte da diversidade de expressão cultural presente no país, a respectiva festividade insere-se na historiografia por explicitar as relações sociais estabelecidas entre os habitantes do sudeste tocantinense e ainda por permitir o registro de saberes e fazeres específicos da região. A pretensão da investigação sobre a romaria é exatamente colaborar para a escrita da história local, destacando a atuação dos sujeitos participantes da respectiva festividade. A ideia é pensar a Festa na sua longa duração, a partir de fontes históricas relacionadas à mesma. Há considerações de que a romaria teria se iniciado antes de 1884, como assinalado anteriormente. Nesse passo, identifica-se uma continuidade festiva, seja nos giros das folias, na celebração de

sacramentos, no erguimento de mastros ou na coroação dos festeiros, elementos que serão detalhados na consecução da pesquisa.

A investigação torna-se relevante na medida em que contribui para a construção da escrita da religiosidade do sudeste tocantinense. A submissão do mesmo na linha de pesquisa *Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História* deveu-se ao interesse de agregar elementos na escrita da história local, como os saberes e fazeres transmitidos aos partícipes que se tornaram responsáveis por dar continuidade à festa e ainda pela necessidade de construir a história da religiosidade popular local, escrita de uma narrativa que valorize os agentes envolvidos na mesma.

Como forma de transmissão dos saberes, de exercício de rememoração, os depoimentos foram fundamentais para que a pesquisa pudesse ganhar a estrutura presente. Um adendo deve ser feito com relação às transcrições dos depoimentos. Procurei manter a forma das palavras como foram ditas, por acreditar que é necessário valorizar a riqueza do vocabulário regional, que não se limita à língua formal. Considerando os depoimentos sob esse ponto de vista, reitero que a manutenção dos mesmos na sua íntegra torna-se elemento de valorização dos agentes festivos e depoentes. O critério usado para a coleta de depoimentos foi diverso. Pela minha inserção na comunidade festiva, não encontrei dificuldade em contatar os depoentes que, muitas vezes eram indagados no final das missas ou antes das atividades no decorrer da festa (mastro, coroação, chegadas das folias, etc.), ou ainda nos intervalos entre essas atividades, com visitas às barracas, conversa informal acompanhada de café com bolo. Procurei colher depoimentos de festeiros das mais diversas faixas etárias, principalmente idosos para extrair dos mesmos as mudanças, as permanências, a experiência festiva. Outros tinham a idade de até 40 anos, como o caso de Lucinha, imperatriz do Divino no ano de 2015, Nayara Martins Barbosa, festeira e pagadora de promessa que possui 30 anos, foliões de 21 anos de idade; enfim, não houve a preocupação de delimitar faixa etária, mas de colher as experiências individuais distintas. Para outras ocasiões, como no caso do Josiano Azevedo, neto do primeiro zelador da imagem e da festa que surgia, foram marcados encontros em sua residência, ocasião em que percebi certa preparação do que o mesmo iria falar; também os sacerdotes Jakson Silva e Iraçom Ferreira solicitaram os pontos a serem abordados. Com os demais foram colhidos depoimentos de forma espontânea, com perguntas abertas, que foram surgindo no decorrer do testemunho. Interessante ressaltar a entrevista com Dalva Alves e Osvaldo Batista; a primeira desempenhou a função de encarregada (alferes) pela Folia

do Divino e o segundo, por ser o folião mais velho entre o grupo que girou no ano de 2016. A entrevista, que a princípio era individual, acabou sendo conduzida para um depoimento grupal. Explico: ao chegar à casa do Imperador e Imperatriz<sup>8</sup> da Festa procurei os foliões para a coleta de depoimentos orais, ao passo que indicaram a encarregada para falar em nome do grupo. No entanto, outras pessoas acabaram tomando a fala e acrescentaram o que gostariam de informar. O depoimento de Dalva Alves foi relevante devido ao cargo que a mesma desempenha nas folias, cargo majoritariamente masculino. No decorrer da dissertação é possível entender como a mesma é recebida por onde a folia passa e como foi inserida nas folias. Outro depoimento que me fez refletir bastante sobre a Festa e como sou recebido, o ar de familiaridade, foi o de Rafael Cardoso, lavrador, residente da Pontinha, zona rural de Dianópolis. Na transcrição do áudio, deparei-me com as interrupções da fala para cumprimentar alguém que chegava à barraca do depoente, o oferecimento de café, o cotidiano dos barraqueiros exposto nas entrelinhas da narrativa. É possível ler parte do mesmo no decorrer da dissertação.

Por outro lado, é necessário ressaltar as dificuldades surgidas no decorrer da pesquisa. A primeira dificuldade relaciona-se à documentação, como um incêndio no arquivo paroquial, impedimento de acesso ao arquivo diocesano, escassez de registros nos arquivos pesquisados. A segunda refere-se aos “silenciamentos” nos testemunhos orais; algumas pessoas que foram procuradas optaram por não falar, como o caso de uma senhora, conhecida dos festeiros e do sacerdote que a indicou para testemunhar um milagre recebido e se negou a fazê-lo. Outra ocasião surgida na consecução da pesquisa foi de uma depoente, viúva de um dos zeladores da capela da Sucupira, que por ter se tornado protestante, negou que tivesse contribuído com a Festa nas rezas de terços, na limpeza da igreja, afirmando que o esposo desempenhara essas funções, não ela. Exponho essas situações no intuito de evidenciar que não foi fácil lidar com essas situações e que a pesquisa ganhou forma a partir de um remanejamento de fontes e metodologia.

A trajetória da pesquisa perpassou os anos de 2010 a 2017. Foram realizadas diversas visitas ao local da festa, até mesmo pelo meu envolvimento com a mesma. No entanto, o ápice dos questionamentos e mudança na condução da investigação deu-se a partir da minha inserção no programa de pós-graduação. Refiro-me ao amadurecimento de ideias, leituras voltadas especificamente à temática, contato com outras pesquisas com o mesmo enfoque. Nessa verticalização, os depoimentos foram iluminados e pensados de

---

<sup>8</sup> O título de Imperador e Imperatriz é atribuído aos responsáveis pela Festa do Divino Espírito Santo, enquanto que Rei e Rainha é concedido aos incumbidos de conduzir a Festa de Nossa Senhora do Rosário.

distintas formas, os registros fotográficos passaram a ser feitos para que detalhes fossem apontados. Exemplo disso são as velas de cera de aratim (espécie de abelha) utilizadas na condução do mastro de Nossa Senhora do Rosário em 2011, 2013 e 2015 de Nossa Senhora do Rosário e que os depoentes fazem questão de afirmar que “antigamente era assim que o mastro era levado”. Como norteadoras da dissertação, foram utilizadas as categorias: *hibridismo cultural, festas, religião, tradição inventada, e memória*. A estrutura da dissertação envolve três capítulos.

No primeiro é traçada a construção da religiosidade no antigo norte goiano, a fim de compreender a difusão do cristianismo na região e ainda a absorção de elementos de cunho afro e português nas práticas religiosas populares. Para isso, os relatos de viajantes são imprescindíveis para analisar a presença da devoção a Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo regionalmente, bem como elucidam elementos sobre a sociedade do período, tendo como especificidade a região do Duro e a missão jesuíta ali inserida. São ainda elencadas a difusão do culto à Nossa Senhora do Rosário, com a criação de irmandades e confrarias no período colonial brasileiro e a relação da mesma devoção entre as populações negras.

No segundo capítulo é assinalada a inserção do culto ao Divino Espírito Santo no território nacional, como extensão da religiosidade ibérica; são especificados os aspectos festivos como a coroação de Imperadores e Imperatrizes, as folias como elemento aglutinador da população rural e urbana, tendo como eixos norteadores os conceitos de festa e religião; a festa como espaço de sociabilidade, de fortalecimento de laços e ainda de quebra de rotina e a religião como redoma dos indivíduos, como um sistema cultural que atua sobre o indivíduo como constituidora de sentido para sua existência.

No terceiro capítulo examino a constituição da Festa da Sucupira como oportunidade de reuniões dos sertanejos por ocasião das desobrigas, das campanhas espirituais empreendidas pelos sacerdotes, um empenho da Igreja em manter-se presente nos mais longínquos locais. É trabalhada ainda a rememoração dos festeiros, as experiências que os mesmos vivenciaram e vivenciam na festividade, elencando as promessas realizadas, a fé como elemento de sustentação dos festeiros e promesseiros, as peregrinações, a dimensão dos milagres atribuídos à Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo. Por fim, é questionada a necessidade de valorização dos saberes e fazeres locais, das folias como expressão da cultura sertaneja, das catiras e rodas como elementos culturais que devem ser divulgados e valorizados pelos residentes locais, pelas

instituições de cultura e educação, prefeituras, igreja, enfim, um trabalho conjunto para que os agentes festivos se sintam valorizados como transmissores de elementos culturais.

## 1. A CONSTRUÇÃO DA RELIGIOSIDADE NO NORTE GOIANO: O CONTEXTO DA FORMAÇÃO HISTÓRICA

*“[...] o ser humano não poderia sobreviver sem heróis, santos e mártires, porque o amor, assim como o verdadeiro ato de criação, é sempre vitória sobre o mal”. (SABATO, 2008, p. 63).*

As festividades religiosas e a devoção popular são elementos fulcrais para a compreensão da expressão do sentimento religioso. Ao examinar uma festa religiosa é possível analisar suas especificidades, diferenciá-la das demais ou compará-la com outras manifestações que ocorrem com significados similares. Com esse propósito, foi feito o trabalho de identificação, rememoração e registro de testemunhos orais do povo sertanejo e citadino residente em Dianópolis - TO, dando ênfase à tradição popular presente na Festa da Sucupira<sup>9</sup>, na respectiva cidade, privilegiando a memória do povo romeiro e de moradores locais. O registro mais remoto acessado até o momento e que reafirma os depoimentos de que a festa remete a um passado longínquo encontra-se em trecho da obra *Crônicas de outros tempos*, de Osvaldo R. Póvoa (1983, p. 119), em que consta a ocorrência de um assassinato em Natividade – TO por motivos políticos. Salustiano e Benedito Lino, envolvidos no assassinato, fugiram do arraial em direção ao Duro; os fugitivos desejavam chegar à Bahia e para isso percorreram os sertões para não serem descobertos pela força policial, adentrando fazendas de conhecidos, pedindo alimento e pouso; nesse trajeto, passaram pela Sucupira no dia 4 de fevereiro de 1884. Nessa data, o local já era notabilizado como romaria, o que se confirmava pelo grande número de pessoas que o frequentava, bem como por certa organização do culto.

No dia 4 de fevereiro de 1884, na Sucupira, local de romaria de N.S. do Rosário, onde pernотaram, antes do nascer do sol, conversaram enquanto preparavam o café, para depois subir à serra. (PÓVOA, 1983, p. 119).

O processo da investigação perpassa o período colonial nessa província goiana, dando especificidade ao norte de seu território, com o intuito de estabelecer relações com

---

<sup>9</sup> Destaca-se que na região é comum ouvir os termos Sucupira e Sicupira, sendo comum nas obras de Liberato Póvoa o termo Sicupira. Optou-se por manter Sucupira por ser o termo mais corrente no meio dos romeiros e ainda por ser o que aparece na documentação analisada.

elementos religiosos que se perenizam nas festividades analisadas. A fotografia 01 destaca a imagem encontrada, que deu origem à romaria em questão. A imagem de Nossa Senhora do Rosário é esculpida em madeira, com traços marcantes nas cores dourada e manto vermelho. A parte superior da cabeça possui um orifício que indica a presença da coroa de ouro; vinha ainda acompanhada de um rosário de ouro, furtados posteriormente, como atesta o depoente Leônidas Tavares<sup>10</sup>. A imagem tem vinte e cinco centímetros de altura, quinze centímetros de largura e peanha<sup>11</sup> com cinco centímetros.



Imagem 01: Nossa Senhora do Rosário – 15 jul. 2010<sup>12</sup>.

Nessa etapa de contextualização do meu objeto de pesquisa, inicio com a citação acima de Ernesto Sábato devido à profundidade e ao alcance de sua escrita. A leitura da obra: *A resistência* (2008) permitiu distintas reflexões acerca do objeto de pesquisa, bem como sobre diversos aspectos da vida cotidiana. Ao afirmar a incapacidade do homem de sobreviver sem santos, heróis, figuras de referências, o autor nos induz a pensar principalmente na vitória do bem sobre o mal, não somente na figura de demônios, mas

---

<sup>10</sup> Lavrador aposentado, desempenhou o cargo de zelador da Sucupira por 18 anos e saiu devido à idade e problemas na visão, audição e memória. Depoimento cedido em 27 jul. 2010 em sua residência.

<sup>11</sup> A peanha é um pequeno pedestal de base redonda ou quadrada utilizado como suporte da imagem.

<sup>12</sup> As imagens contidas na dissertação são de autoria do pesquisador e fazem parte do acervo pessoal, exceto as imagens 07, 22 e 34.

o mal que assola a sociedade, o desamor, o individualismo, a violência, entre outros. Em meio às adversidades, a religião torna-se uma referência para o indivíduo, colaborando na condução de sua vida, seus atos, contribuindo para a constituição de sua identidade, na medida em que permite a inserção social, momentos de fortalecimento dos laços comunitários e transmissão de conhecimento. Em razão desses pressupostos, serão fundamentais nessa reflexão as categorias de religião e religiosidade popular, com o propósito de compreender as relações estabelecidas entre a religião oficial (catolicismo) e a que se formou a partir das experiências híbridas no Brasil colonial e que têm continuidade nas práticas festivas, compreendida, genericamente, como religiosidade popular. Antes de adentrar o campo da religião propriamente dito, com o objetivo de mapear as práticas culturais presentes na festa em destaque, cabe reiterar a historicidade do município que a abriga, no intento de verticalizar o exame sobre a especificidade da sua formação religiosa, que se reporta, historicamente, ao aldeamento dos indígenas de etnias acroá e xakriabá na Missão de São José do Duro (atual Dianópolis).

### **1.1 - A FORMAÇÃO RELIGIOSA NO DURO: O NORTE DE GOIÁS EM QUESTÃO**

A experiência da escravidão nas Américas, especificamente no Brasil, e a experiência do tráfico negreiro trouxeram, para além das mazelas sociais, o enriquecimento cultural, religioso, linguístico, entre outros aspectos, originado no contato entre culturas díspares. O município de Dianópolis vivenciou a escravidão com as minas de ouro menos rentáveis em relação a outras da região e, posteriormente, com a utilização da mão de obra dos escravos libertos (embora ligados aos coronéis, proprietários de latifúndios) como vaqueiros e/ou agregados das fazendas<sup>13</sup>. Na formação do núcleo original destaca-se a trajetória de João Nepomuceno, um latifundiário local no século XIX, além de ter desempenhado as atividades de subdelegado de polícia e administrador do município, explorando, ainda, o ouro no subsolo da região, como expõe Póvoa:

[...] em 1830, havia chegado ao Arraial do Duro um mineiro de Paracatu, João Nepomuceno de Souza, trazendo dois sócios para explorar a Mina dos Tapuias, cujas ruínas ficam hoje dentro da cidade de Dianópolis. Com a exploração da mina, as correntes migratórias

---

<sup>13</sup> Conferir na dissertação a presença do escravo Eustáquio e do serviçal Salustiano na página 87 e 88.

aumentaram, sem, contudo, alcançar a ênfase das jazidas de Arraias, Conceição do Norte, Cavalcante e Natividade, municípios vizinhos onde se lavrava ouro de aluvião, enquanto que na do Duro extraía-se ouro de pedra. Nas proximidades da Mina dos Tapuias foi fundada a Vila do Duro, mais tarde São José do Duro”. (PÓVOA, 2010, p. 121).

A extração do ouro de pedra, como retrata o cronista, acentua a dificuldade de acesso ao minério, devido à especificidade do solo da região. Como enfatiza a narrativa, dificilmente o ouro era encontrado na forma de aluvião<sup>14</sup>, daí a pouca atividade mineira e os déficits nos cofres públicos referentes a essa atividade. A ruína da Mina Tapuia<sup>15</sup> é um resquício da extração aurífera na localidade, medindo mais de cem de metros de comprimento; parte da cidade está construída sobre a mesma, sendo perceptíveis rachaduras em algumas residências no entorno da antiga mina. A mesma localiza-se no centro da cidade, nas proximidades da Capela dos Nove, monumento erigido para homenagear os assassinados no tronco em 1919<sup>16</sup>, como pode ser visto nas imagens 02 e 03.

---

<sup>14</sup> Encontrado no leito e encostas dos rios.

<sup>15</sup> A categoria *tapuia* foi largamente analisada por John Monteiro (2001, p. 19) em sua tese de doutorado. O mesmo identifica um par de oposição entre tapuia e tupi, ambas categorias utilizadas no decorrer do período colonial. A primeira referia-se à indígenas pertencentes ao tronco linguístico macro-jê, que utilizavam as línguas do tronco tupi-guarani. Por outro lado, o tapuia relacionava-se aos indígenas que os colonizadores não conseguiram dominar, ou mesmo identificar a etnia, portanto, pertencentes a troncos linguísticos diversificados. Interessa-nos ressaltar que a localidade era habitada pelas etnias akroá e xakriabá, ambos pertencentes à família do tronco linguístico macro-jê. Os akroá são identificados como falantes na língua timbira, caracterizados pela linguagem particular que cada aldeia da mesma etnia possui, de acordo com SILVA (2006, p. 18). É corrente a versão popular de que as índias tapuia, ao percorrerem os arredores da redução jesuíta, depararam-se com pepitas de ouro e as levaram aos jesuítas que ao identificá-las encarregaram os indígenas de explorar o minério, daí o nome da referida mina. Sobre a versão popular das minas tapuia, conferir: <http://ibge.gov.br/cidadesat/painel/historico.php?codmun=170700&search=tocantins%7Cdianopolis%7Cinphographics:-history&lang=> Acesso em 03 de jan. 2017.

<sup>16</sup> Os acontecimentos que geraram a “chacina dos nove” são abordados em: O Tronco (Bernardo Élis, 1974), Aspectos econômicos e sociais do coronelismo em Goiás (Dalísia Doles, 1977), Quinta-feira sangrenta (Oswaldo R. PÓVOA, 1980) e Expedição histórica nos sertões de Goyaz (Guilherme F. Coelho, 2008). As obras retratam a atuação de agentes policiais do governo goiano contra a atuação do Coronel Abílio Wolney no município, que ocasionou a prisão de familiares do coronel e ainda de pessoas relacionadas à ele. Os acontecimentos iniciam em 1918 com o acionamento da polícia goiana e instalação de inquérito, em 1919 ocorreram os assassinatos dos membros de famílias locais no Duro e perduraram uma espécie de devassa na vila, até 1923, quando jagunços percorreram as zonas rurais recolhendo animais, assassinando membros de famílias relacionadas ao inquérito e que foram contra a atuação do coronel Abílio Wolney.



Imagem 02: Ruína da Mina Tapuia. 20 jul.2015. Imagem 03: Capela dos Nove. 23 jul. 2016.

A historicidade do município de Dianópolis remonta ao período colonial brasileiro e ao processo de catequização dos povos indígenas. Em 1750 forma-se na localidade um pequeno núcleo urbano composto por lavradores, mineradores, pecuaristas, conforme o histórico do município nos dados do IBGE<sup>17</sup>. No ano de 1751 foi instituída pela administração de Dom Marcos de Noronha a missão jesuíta São Francisco Xavier do Duro, com o propósito de catequizar os indígenas das etnias acroás e xakriabás. O governador da Capitania designou os sacerdotes: Bento Soares e José de Matos como responsáveis pela catequização dos indígenas das etnias acroá, e posteriormente xakriabá, conforme relata o viajante<sup>18</sup> Johann Emanuel Pohl:

O primeiro governador autônomo de Goiás, foi, em 1749, Dom Marcos de Noronha, posteriormente Vice-Rei da Bahia. Sob sua administração foram pela primeira vez determinados os limites da capitania; as rendas reais foram melhor planejadas, e toda a capitania foi percorrida sob sua inspeção pessoal. No ano de 1751 concluiu a paz com as tribos selvagens dos acroás e xakriabás e, com uma despesa de 84:490\$249 ou 211.255 fl. M. C erigiu as aldeias do Douro e Formiga ao norte da

---

<sup>17</sup>Para dados do município, conferir em: <<http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=170700&search=tocantins|dianopolis|informativos:-historico>>> Acesso em 15 jun. 2016.

<sup>18</sup> Um dos meios de compreensão da dinâmica estabelecida no decorrer do século XIX na Província Goiana é a utilização de relatos de viajantes que registraram o cotidiano, a religiosidade, os vestígios da cultura local por meio de suas anotações. Entre eles, citemos Johann Pohl e George Gardner por percorrerem a região do Duro no século XIX. Johann Baptist Emanuel Pohl foi um médico, mineralogista e botânico austríaco. Chegou ao Brasil como integrante da Missão Austríaca por ocasião do casamento da arquiduquesa Leopoldina com Dom Pedro I. Conforme Andrade & Bastiani (2012, p. 175), sua permanência no Brasil permitiu-lhe visitar inúmeras regiões, “coletando vasto material mineralógico e cerca de 4.000 espécies de plantas, levando consigo esse material científico para Viena em 1821”. Redigiu a obra *Viagem no Interior do Brasil* na qual relata o percurso realizado por ele nas províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás entre os anos de 1817 e 1821. Na segunda parte da obra iniciada em 1819, o viajante principia seu percurso pelo sertão de Goiás com o intuito de chegar à Vila Boa, tendo visitado diversos arraiais, entre eles o Duro.

capitania, a 12 léguas de distância do Arraial das Almas. Entregou a direção delas aos jesuítas, que ali alcançaram grande influência. (POHL, 1976, p. 132).

Para melhor compreensão de como os jesuítas adentraram o território analisado, faz-se necessário recuperar a conjuntura de sua formação. A Companhia de Jesus foi criada no contexto das ações de combate à Reforma Protestante, um momento de intensas transformações no campo religioso da Europa, que pressionou a Igreja Católica a reorganizar-se, reformar institucionalmente o clero, assinala Tavares (1995, p. 15). Segundo Amantino (2011, p. 1), o Concílio de Trento, ocorrido entre os anos de 1545 e 1563, teve como premissas a reafirmação da doutrina cristã, a ratificação dos dogmas de fé, a afirmação na virgindade de Maria, o culto a relíquias e santos. O concílio teve ainda como medida a retomada do Tribunal da Inquisição, com o intuito de controlar as ações dos fiéis na Europa e nos terrenos conquistados além-mar, ações que visavam ainda conter o protestantismo. Parte da ação reformadora da Igreja Católica no período incluiu a criação de ordens religiosas, encarregadas de conquistar novos fiéis para a cristandade nos terrenos colonizados. A Ordem dos Jesuítas, também chamados inicianos – por ter sido idealizada por Inácio de Loyola – surge nesse contexto do concílio tridentino, com características marcantes, como a busca por reforçar a legitimidade dos dogmas da Igreja nas missões em áreas colonizadas pelos impérios ibéricos, incluindo Oriente, África e Novo Mundo. Deve ser destacada ainda a preocupação dos mesmos com a educação, uma vez que foram incentivadores e fundadores de diversas universidades e colégios na América. Em 1540 a bula *Regimi Militantis Ecclesiae* instituiu a Ordem dos Jesuítas, conforme Tavares (1995, p. 22) e os missionários foram enviados para as regiões conquistadas pela coroa ibérica, sendo que em 1549 faziam-se presentes na América Portuguesa e, em 1568, na América Espanhola, como aponta Franzen (2005, p. 100), com o propósito de pregar o Evangelho e a lealdade às coroas que representavam o vínculo intitulado de patronato real<sup>19</sup> (Barnadas, 1997, p. 522-523).

A atuação dos inicianos no norte goiano deu-se a partir do século XVIII, como desdobramento da tentativa de cristianizar as etnias indígenas, por meio de instalações de reduções (missões) nas quais os indígenas eram aprisionados e forçados à conversão. Nas

---

<sup>19</sup> Ligação intrínseca entre Igreja e política imperial (também denominada de Padroado) por estabelecerem acordos de mútua cooperação que geravam privilégios aos membros do clero, como coleta de impostos, dízimos, ao mesmo tempo os monarcas eram responsáveis pela manutenção da ordem e das missões no Novo Mundo, instituindo cargos eclesiásticos e decisões a serem seguidas pelo clero.

mesmas, eram cultivados gêneros alimentícios para a manutenção das fazendas, a criação de gado, plantações de roças, de acordo com Neves Neto (2012, p. 14). Sobre a atividade missionária dos inacianos no norte goiano, Juciene Ricarte Apolinário (2006, p. 117) assinala que os aldeamentos eram autorizados pela metrópole portuguesa e organizados como instituições pensadas sistematicamente. Para as reduções do norte goiano foi encarregado o tenente coronel Wenceslau Gomes da Silva, que auxiliado por destacamentos militares, administrava as missões, cabendo aos inacianos a direção espiritual dos indígenas reduzidos. A autora assinala ainda os conflitos ocorridos entre índios e colonos na região norte, o que ensejou a criação da Aldeia do Duro:

Com o intuito de evitar a resistência indígena era habitual a contratação de sertanistas pelo governo do norte goiano para que os nativos fossem exterminados. A contínua perseguição dos sertanistas terminou por criar algumas aldeias, entre elas a do Duro e Formiga em 1751. Com a desculpa de apaziguar os ânimos dos moradores das minas nortistas, os representantes da Coroa Lusa estimulavam a formação de aldeamentos indígenas, sob a justificativa de que a “Igreja devia administrar o pasto espiritual ao gentio que quiser reduzir”. Quando não eram confinados nos aldeamentos ou exterminados através das chamadas “guerras justas”, os indígenas eram aprisionados e tratados como cativos, à mercê dos interesses econômicos da população, não só do antigo norte goiano, mas na capitania como um todo. (APOLINÁRIO, 2007, p. 70).

A contratação de sertanistas tinha o intuito de facilitar o controle do Estado sobre as áreas a serem conquistadas, uma vez que a instituição pública considerava os indígenas como empecilho ao processo mineratório, além de considerá-los selvagens a serem domesticados. Nesse sentido, a Igreja, na busca por novos fiéis, adotou uma política, ora paternalista, ora inquisitória sobre as populações indígenas confinadas em reduções. A inserção de elementos cristãos, como imagens de santos, objetos sacros, corroboravam para que os antigos costumes considerados selvagens fossem abandonados paulatinamente. Esses elementos foram incorporados na redução indígena de São José do Duro, com a inserção da imagem do São José para ser cultuada pelos indígenas; eram realizados batismos com o intento de mudar nomes indígenas para cristãos, uma tentativa de mudanças na formação cultural dos reduzidos, uma vez que o nome se refere à sua etnia, à identidade indígena.

No século XIX, George Gardner<sup>20</sup> adentrou a missão indígena presente no Duro e relatou elementos importantes presentes na mesma, tais como as disposições das residências, os trajes utilizados, a composição da aldeia:

A Missão de Duro situa-se na Serra do mesmo nome, sobre uma colina baixa e achatada, em torno de cuja base ocidental corre o pequeno Riacho de Sucuriú, que em todas as estações supre os habitantes de abundante e excelente água. A aldeia tem cerca de vinte casas, todas do mais mísero tipo. A maior parte é feita com armação de estacas cobertas de palmas e muitas se acham de tal maneira avariadas pelos efeitos unidos de anos e intempéries, que já nem sequer servem de abrigo contra o vento; outras, construídas de varas barreadas, estão ainda em piores condições. São dispostas de modo a formar um quadrado irregular, mas dois lados ainda permanecem quase abertos; do lado oeste há uma pequena igreja quase em ruína, com um grande jenipapeiro na frente. A missão abrange, ao todo, doze léguas quadradas da região, havendo sido feita a doação ao tempo de sua formação pelos jesuítas, e neste espaço se acham espalhadas vinte ou trinta outras casas. O total da população, no tempo de minha visita, montava a umas duzentas e cinqüentas almas. Conquanto a maior parte dos habitantes seja de puro sangue índio, há alguns mestiços de pretos, geralmente escravos fugidos, que de tempos em tempos ali se vieram estabelecer entre os primeiros. É fácil, porém, reconhecer o índio puro por sua cor avermelhada, cabelos longos e lisos, ossos das faces salientes, e a obliquidade peculiar dos olhos. Embora a raça atual tenha sido criada em grau de relativa civilização, ainda conserva muitas características da selvageria. (GARDNER, 1975, p. 148).

Na narrativa do viajante evidencia-se a presença de mestiços e pretos fugidos da escravidão que conviviam com os indígenas, bem como a mestiçagem dos habitantes da aldeia, haja vista que é possível diferenciá-los por características específicas do fenótipo. A presença da religiosidade cristã herdada pelo contato com os jesuítas que estiveram na missão é perceptível na existência da capela em ruínas. A narrativa prossegue com apontamentos de formas de vestimentas, a suposta indolência dos indígenas por não cultivarem mandioca, arroz, nem mesmo criarem gado para a obtenção de carne; aponta

---

<sup>20</sup> Gardner era um viajante escocês que permaneceu no Brasil entre os anos de 1836 e 1841; dedicou-se à coleta de espécimes nativas do país devido à sua formação em Botânica. Em seu percurso pelas províncias do Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Alagoas, Piauí, Maranhão, Goiás e Minas Gerais são observados desde os elementos da fauna e flora, como registro de costumes das populações por onde o viajante percorreu. Como fruto da sua permanência no Brasil, publicou a obra *Viagem ao interior do Brasil*, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841.

a utilização de frutas silvestres, como cocos nativos, puçá e ainda a presença de carnes de caças na alimentação dos aldeados. O olhar do colonizador sobre o colonizado, expresso nos registros do viajante, reflete ainda a incompreensão da cultura indígena presente também nos demais habitantes da região, causadora de conflitos que culminaram na fuga dos índios da redução.

Sobre os conflitos gerados, destaca-se a questão religiosa relacionada à imagem de São José, bem como as desavenças entre a população indígena e os habitantes do arraial. A falta de registros bibliográficos não permite precisar uma data para os conflitos ocorridos entre a população local e a população indígena, principalmente relacionados à imagem de São José, doada pelos jesuítas aos indígenas reduzidos. Lena Castello Branco Costa (1978, p. 32-33) deixa pistas sobre a fuga ocorrida em torno de 1850, ao afirmar que “os Xacriabás, aldeados em São José do Duro, fugiram para as matas (ca. 1850), provocando grandes insultos; vinte e cinco anos depois, reapareceram em Meia Ponte [...]”. São ainda do IBGE<sup>21</sup> os dados relacionados aos conflitos entre os aldeados e os membros da comunidade, destacando que com a constante chegada de homens advindos de outras localidades e que se instalaram nas proximidades das Missões, os Xakriabás se opuseram à incorporação desses migrantes. Na primeira metade do século XX, devido aos conflitos com os moradores da cidade, os índios abandonaram a região para conviver com os índios xerentes e levaram consigo a imagem de São José.

Diante da falta de bibliografia relacionada ao êxodo dos indígenas e em decorrência das investidas dos membros da vila, o contato com o pároco atual, Iraçom Ferreira, foi imprescindível para ter acesso à carta registrada em cartório endereçada ao mesmo e a demais autoridades, de autoria do cacique Jair Sômõrĩ Xakriabá, da qual foi extraída trechos para compreensão dos acontecimentos na versão dos próprios indígenas. A carta revela o desejo de retorno à região de Dianópolis e encontra-se no anexo da dissertação e nela o cacique expõe sua versão dos acontecimentos:

O povo Xakriabá é um povo quase desconhecido pelo fato dos massacres que o nosso povo tem passado, em São José do Duro hoje atual cidade de Dianópolis também foram aldeados outros povos que infelizmente, segundo relatos da FUNAI esses grupos foram extintos, já os Xakriabás graças a Deus ainda vivem, eles foram embora daí com

---

<sup>21</sup>Disponível em:

<<<http://ibge.gov.br/cidadesat/painel/historico.php?codmun=170700&search=tocantins%7Cdianopolis%7Cinphographics:-history&lang>>>. Acesso em 05 jan. 2017.

a chegada da civilização e muitos imigrantes de vários lugares no arraial hoje cidade de Dianópolis. Mas com todo sofrimento e sangue derramado que a gente já passou, ainda “EXISTIMOS”. Bom os antigos Xakriabás contava muito para nós muitas histórias de quando morava aí uma das histórias contadas pelos velhos é sobre a imagem de São José, dizem que algumas crianças Xakriabá brincavam no rio e olhando no fundo da água viram a imagem más não sabendo o que realmente era eles diziam, OLHA TEM UM MENINO NO FUNDO DO RIO, então eles mergulharam várias vezes mas não foi possível conseguir pegar a imagem então foram na aldeia e chamaram os índios mais velhos que foram e retiraram do fundo do rio aquela imagem e levaram e guardaram na aldeia, depois de algum tempo os padres jesuítas que já estavam no arraial disseram para os índios que devia construir uma capela e deixar a imagem lá e assim foi feito, mas depois de muitos anos os Xakriabás queria a imagem de volta por achar donos dela pelo fato de ser encontrado por eles, mas sabemos que isso foi uma estratégia usado por ALGUÉM para se aproximar e catequisar os índios, jogando a imagem justamente no lugar onde os índios se banhavam (isso são histórias contadas por anciões Xakriabá e xerente) então naquela época aconteceu muitos conflitos e os Xakriabás foram embora e segundo a história depois de algum tempo eles voltaram no arraial todos pintados para buscar a imagem de São José após recuperar a imagem eles deram a imagem para os índios Xerentes trazer para Tocantína e guardar para que ninguém tomasse deles, até os dias de hoje a imagem ainda está guardado aqui na aldeia rio sono na casa de uma senhora Xerente [...]. (XAKRIABÁ, 2016. Carta do cacique às autoridades dianopolinas).

O relato do cacique retoma não somente a inserção da imagem de São José entre os indígenas, como também os impasses em torno da mesma com a população do arraial. O mesmo percebe as estratégias de negociações utilizadas pelos jesuítas para aproximarem-se de sua etnia e inserir as práticas cristãs por meio de José, homem que na tradição bíblica é relacionado ao trabalho, à carpintaria. A imagem foi retirada da capela da Missão e introduzida na capela da cidade, o que gerou uma rixa entre indígenas e citadinos; entre a população local há relatos de assassinatos de ambas as partes, o que corrobora com o relato do xakriabá sobre um “massacre” ocorrido à época. Com a retirada da imagem do meio citadino, os xakriabás retornam às Missões e de lá, em decorrência de mais conflitos gerados pelo revide, fogem da localidade. Interessante salientar que em letras garrafais o cacique afirma “NÓS EXISTIMOS”, um silenciamento que somente a partir da emissão da carta, começa a ser rompido. No documento (em anexo) é possível notar a indignação que os mesmos têm experimentado, o desejo de retornar ao município de Dianópolis onde estão as raízes de sua etnia, com o propósito de construir uma nova

história, com a afirmação de que não objetivam “causar confusão, nem conflitos e nem desapropriar ninguém de suas terras” e o mais dramático, o pedido de um terreno para construir a “nova aldeia” e abrigar os membros da etnia que o mesmo representa.

Não é o foco do trabalho levantar essa questão, mas torna-se necessário repensar quem são os verdadeiros “donos da terra” e que tem sido mortos “por um pedaço de chão”, nas palavras de Jair Sômõrĩ Xakriabá. Com a saída dos indígenas das Missões, restaram apenas a capela e o cemitério como resquícios da antiga redução. A capela foi destruída devido às intempéries e os traços indígenas estão presentes na população mestiça, os descendentes indiretos, do qual faço parte. (Cresci ouvindo meu avô dizer que sua avó era índia, que “foi pega no laço” e se casou com meu trisavó na região da Bahia. Da mesma forma, minha avó também dizia que sua avó foi “pega no laço”. Os dados das etnias dessas índias aprisionadas são desconhecidos, sabem por ouvir falar, até mesmo pela dificuldade de letramento entre as camadas populares mais baixas no período, e ainda pelo esquecimento das origens). Onde quero chegar com essas considerações aparentemente desnecessárias? Como ocorre comigo, inúmeros habitantes locais, para não dizer do Tocantins, trazem consigo essa miscigenação, que reflete no fenótipo: cabelos, cor da pele, olhos, enfim. Essa é a população local, “desclassificados de uma etnia precisa”, se assim posso designar. Desclassificados no sentido de ter suas origens silenciadas, apagadas pelo tempo e pela falta de registros. São esses os principais agentes festivos, os que participam das festividades locais, seja na Sucupira ou nas Missões. Dei preferência por analisar a festa da Sucupira pelos motivos já mencionados, mas é necessário ponderar que embora existam duas grandes festas no município em um curto espaço de tempo (Missão em julho e Sucupira no início de agosto), cada festa apresenta suas especificidades, seu público e formas diferenciadas de festejar.

Geograficamente, o local da antiga redução indígena distancia-se nove quilômetros de Dianópolis. Ali é festejada na atualidade a Romaria das Missões – no mês de julho, geralmente no segundo final de semana do mês, com festejos ao Divino Espírito Santo. As imagens 04 e 05 ilustram, respectivamente, a capela presente nas Missões, com altar lateral para as missas campais e a missa do Divino Espírito Santo, com cortejo seguido da bandeira (elemento a ser examinado à frente). A imagem 04 traz ainda um elemento importante: a base cimentada localizada à frente da capela, onde é erguido o mastro do Divino. No entorno do mastro os festeiros se reúnem para comemorar a entrega da festa com os mastreiros, ponto que receberá o devido destaque no decorrer do texto. Na imagem 05 é retratada a entrada do cortejo para a cerimônia de coroação do Imperador

do Divino, com a entronização da Bandeira do Divino e da corte que acompanha os festeiros com bandeiras, faixas que trazem estampados os dons do Espírito Santo, anjos que levam a coroa a ser posta na Imperatriz. Na imagem não foi ilustrada a coroa usada pelo Imperador. Por ocasião da festividade em julho, a festa das Missões é ainda local de celebrações de sacramentos, encontro de folias, festa social com boates e bares. No dia de São José (19 de março), padroeiro do município, celebra-se uma missa como forma de encerrar os festejos e lembrar as origens do município, seguida por carreata até a cidade, com a imagem do santo homenageado exposta sobre um veículo devidamente ornamentado para a ocasião.



Imagem 04: Capela da Missões - 16 jul. 2010.



Imagem 05: Missa do Divino Espírito Santo na Romaria das Missões -18 jul. 2010.

Importa reiterar as influências indígenas e portuguesas presentes na região e que conferem à cidade de Dianópolis uma feição cultural bastante sincrética, pois além destes elementos já citados, também vieram os negros escravizados para trabalhar nas minas do Julgado de Conceição e em Dianópolis. Na própria região existiam escravos, mesmo que escassos, utilizados como mão de obra na mineração, além de trabalharem como capatazes e trabalhadores rurais. Johann Pohl deixou registro de alguns aspectos da aldeia do Duro, bem como do Registro situado nos limites da saída para a Bahia. Instalado entre os anos de 1770 e 1772<sup>22</sup>, o Registro era uma espécie de posto fiscal que controlava a entrada e saída de mercadorias com o intuito de evitar o contrabando:

A aldeia de Formiga, distante uma légua do Registro, e sobre cuja origem e finalidade já falamos no primeiro volume desta obra, muitas vezes é chamada Aldeia do Duro. Os atuais habitantes são índios acroás e xacriabás, batizados, já possuidores de alguma cultura. Cultivam diligentemente as suas terras e vivem em boas relações de vizinhanças com os habitantes dos arredores. Via de regra, descreveram-me estes selvagens, trazidos vantajosamente para a sociedade, como ativos e trabalhadores. Servem-se ainda de suas armas tradicionais, o arco e a flecha, para caçar e pescar. (POHL, 1976, p. 272).

Interessa ainda assinalar a forma como o viajante refere-se aos indígenas presentes no aldeamento do Duro, então dotados de “alguma cultura”, aptos ao trabalho por terem sido levados a conviver em sociedade. O olhar europeu sobre as populações ameríndias é sempre pautado por marcadores de diferenças culturais, sendo que a civilização imposta pela religião cristã era uma forma de estabelecer vínculos entre “cultura inferior e superior”. Não passa despercebida pelo viajante as tradições das etnias, visíveis na utilização de utensílios para defesa, caça e pesca. Além de expor aspectos culturais da aldeia, informa-nos ainda sobre a presença do Registro, uma espécie de posto de controle de entrada e saída de mercadorias. Cristiano Restitutti (2009, p. 116) contribui para a compreensão da funcionalidade dos mesmos ao apontar que “os direitos de entrada produziam grande rendimento à Junta da Fazenda de Minas [...]. Eram cobrados em postos fiscais guarnecidos, localizados em pontos estratégicos dos caminhos, os registros”. Nos Registros eram lançados em cadernos devidamente enviados pelo governo provincial os impostos sobre o gado, escravos, cargas, sal, entre outras mercadorias que transitavam pelo território goiano e baiano. A função dessas medidas fiscais de

---

<sup>22</sup> Dados presentes no histórico do município que consta no site: <<http://www.dno.com.br/MenuHtmls/historia.htm>> Acesso em 22 de jun. 2016.

administração era garantir a execução da política fiscalista dos cofres portugueses, como salienta Apolinário (2006, p. 165). O viajante destacou:

Sete léguas a leste deste arraial (São Miguel das Almas) fica o Registro do Duro, nos limites desta Capitania. Este registro é citado, as vezes, como sendo um arraial. Mas não o é. Lá se encontram apenas alguns soldados estacionados para evitar o contrabando; uns dois índios batizados, que lá moram, vivem na maior pobreza, cultivando apenas os gêneros de primeira necessidade para sua subsistência. É evidente que uma localidade nessas condições é apenas digna de menção, não merecendo ser classificada como arraial. (POHL, 1976, p. 272).

Mais uma vez, é possível observar o posicionamento de Pohl em relação ao local, ao mesmo tempo em que mostra a escassez de moradores na localidade que, para ele, não é digna de ser considerada um arraial. Somente em 1890 o município ganha autonomia, sendo elevado a Vila de São José do Duro, antes subordinado à Conceição do Norte (atual Conceição do Tocantins), em 1938 a vila recebe a categoria de cidade. O nome recebido (Dianópolis) é uma homenagem às cinco Custodianas (apelidadas de Dianas) de famílias tradicionais da localidade: Custodiana Leal Rodrigues, Custodiana Nepomuceno Wolney Araújo, Custodiana Wolney Póvoa e Custodiana Costa Aires; mulheres que desempenhavam o papel de catequistas, professoras, ligadas às famílias que exerciam o poder na região.<sup>23</sup>

Tradicionalmente, muitos associam a trajetória de Dianópolis à “Chacina dos nove”, episódio trágico ocorrido em 1919 e relatado nas obras *O Tronco* (1974), redigido por Bernardo Élis e *Quinta-feira sangrenta*, obra de Osvaldo R. Póvoa (1980). Em sua obra, Liberato Póvoa (2010) reporta-se à obra de Bernardo Élis como relevante para o

---

<sup>23</sup> Apesar de informações escassas, Voltaire Wolney Aires (1998) menciona dados relevantes para a compreensão da composição da população municipal, ao utilizar os censos do IBGE. Em 1940, o município de Dianópolis era composto por 6.336 habitantes, dos quais somente 14% sabiam ler e escrever; (AIRES, 1998, p. 14). Já em 1950, o censo apontava 7.184 habitantes, dos quais 21% sabiam ler e escrever (AIRES, 1998, p. 38). O último censo realizado pelo IBGE<sup>23</sup> em 2010 informa que o município de Dianópolis conta com uma população de 19.112 habitantes, com uma área de 3.217,313 km<sup>2</sup>. Nesses dados, 14% da população local reside na zona rural; a economia é baseada na prestação de serviços e na agropecuária. A cidade faz parte da Região Sudeste do estado do Tocantins, inclui potenciais econômicos e sedia a Microrregião de Dianópolis que inclui 20 municípios. Foram construídas dezenas de usinas hidrelétricas (UHEs) e projeto de irrigação na microrregião utilizando o potencial hídrico presente no Rio Manuel Alves. Os dados do IBGE apontam ainda que do total dos habitantes, 14.562 se declaram católicos, dado que deve ser pensado com cuidado, devido às práticas sincréticas presentes na localidade.

nascimento da história do Duro, uma vez que a partir dela os dianopolinos se interessaram pela sua trajetória:

[...] Até que não seria má ideia o Bernardo Élis fazer-nos uma visitinha a nosso torrão palco de seu monumental “O Tronco”, espécie de carta de alforria lá do Duro, pois só depois de seu livro é que Dianópolis nasceu em termos de história, e a partir dele é que os filhos da terra começaram a pesquisar sobre a grandeza de nossos antecedentes, como Osvaldo Póvoa, que a partir da publicação (O Tronco), dedicou-se à pesquisa, escrevendo “Quinta-Feira Sangrenta” e agora, recentemente, “Crônicas de Outros Tempos”, “História do Tocantins” e outras obras. (PÓVOA, 2010, p. 162).

No entanto, a historicidade do município não se resume às dores e memórias ressentidas. É importante evocar também as riquezas culturais, as festividades, a culinária, as práticas religiosas, outros âmbitos a serem examinados além da memória traumática. A contribuição na sua formação envolve o labor braçal de indígenas, negros, sertanejos, migrantes oriundos da Bahia, Goiás e outras regiões do país, que forneceram elementos propícios para o enriquecimento das práticas culturais do antigo norte goiano. A comunidade cresceu econômica, social e culturalmente, com as colaborações das diversas culturas que compuseram a trajetória histórica do município. No aspecto da religiosidade popular, ganha destaque as festas do padroeiro São José, Missões e Sucupira, além de devoções populares, como as rezas nos dias santos, conforme relata Monsenhor Jones Pedreira quando da sua chegada ao município como padre recém ordenado, em 1979:

Após longa viagem percorrendo a extensa, estreita e perigosa estrada que separa Porto Nacional de Dianópolis, estrada de chão, muitas serras e para completar, era dia chuvoso, e assim, chego a Dianópolis também numa noite chuvosa e muito bonita, pois aquele dia verdadeiramente de muita luz, era dia 02 de fevereiro, dia de Nossa Senhora das Candeias; minha chegada, presencio um belo espetáculo, encontro as janelas e portas iluminadas por lamparinas, velas de cera, e outras luminárias, onde cumpriam assim a secular tradição de homenagear a Mãe de Jesus que é a verdadeira Luz para o mundo. (PEDREIRA, 2004, p. 41).

Ainda na atualidade, na mesma data, no crepúsculo, é comum as pessoas colocarem velas acesas nas portas das casas; prática que perpassa gerações. O costume de se utilizar velas é um aspecto marcante na cultura popular que, de acordo com Mary

Del Priore (1994, p. 41) significava a “vitória contra as forças hostis da natureza e a escuridão da noite”. Entre os mais antigos, principalmente na zona rural, é habitual a prática de orações ao meio dia e seis da tarde, sendo que no crepúsculo é acesa uma vela para a oração, por se acreditar que nesse horário os espíritos ruins estão à solta. No caso específico de Nossa Senhora das Candeias, celebrada em 02 de fevereiro, mesma data em que as religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda celebram o dia de Iemanjá<sup>24</sup>, evidencia-se o sincretismo religioso presente no interior das celebrações em que a vela simboliza a luz na escuridão, o caminho a ser seguido, a proteção da Iemanjá sobre seus filhos que navegam ou de Nossa Senhora que vela por seus filhos diletos.

Em Dianópolis são objeto de particular devoção e recebem rezas reforçadas com fogos de artifícios, benditos, bolos, os santos: Sebastião, José, Antônio, João, Luzia. Homenageada sob os títulos diversos, Maria é localmente celebrada como: Senhora das Candeias, do Rosário, da Conceição, dos Remédios, das Dores; costumeiro ainda é o culto ao Divino Espírito Santo, Bom Jesus da Lapa, Senhor do Bonfim, entre outras denominações. Nesses dias considerados santos, são comuns os foguetes ao raiar do dia, tendo mais ênfase nas proximidades da reza. Nesse sentido, deve-se considerar a importância das rezadeiras e rezadores que atuam como transmissores da fé e do conhecimento adquirido ao longo da vida, bem como perpetuadores da tradição dos terços cantados, que remonta ao passado colonial, quando a ausência de sacerdotes fez com que se difundisse o culto doméstico. As rezadeiras e rezadores são pessoas que dedicam parte do seu tempo para conduzir a oração do terço cantado, com invocações em latim, benditos, ladainhas, orações de petições; geralmente aprendem o ofício por meio da transmissão e observação de outras rezas. Nos dias de santos de maior devoção, como Santo Antônio, as rezadeiras e rezadores chegam a conduzir cinco rezas ou mais em residências diferentes. Podem ser considerados como transmissores da tradição recebida por contribuírem com a manutenção e transmissão das rezas, benditos, ladainhas, permeados por uma harmonia melódica. As rezas são elementos importantes para manutenção de um culto doméstico, permeado de simbolismo para aquele que é o “dono da reza”. Na minha família ocorre a Reza do Senhor Bom Jesus da Lapa, promessa feita

---

<sup>24</sup> Orixá cultuado como rainha dos mares e águas, a ela é atribuída a proteção de pescadores e jangadeiros, além da fecundidade, por ser considerada mãe de quase todos os orixás do panteão yorubá. Interessante trabalho sobre as aproximações sincréticas entre Iemanjá e Nossa Senhora das Candeias são expostas por MIRANDA (et. al. 2014). Disponível em: <<[http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_5\\_2014/eduardo\\_oliveira\\_miranda.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_5_2014/eduardo_oliveira_miranda.pdf)>>. Acesso em 29 jul. 2016.

pela minha bisavó materna, mãe do meu avô Aristides, quando o mesmo ainda era menino, devido a um problema intestinal. A promessa foi realizada com o intuito de que o mesmo fosse curado, como de fato ocorreu, e como obrigação para com a divindade o mesmo deveria rezar todo dia 06 de agosto ao meio dia. Além de manter o pagamento anual da promessa, as rezas constituem-se ainda como expressões do convívio entre os participantes, sujeitos envolvidos no ato religioso e festivo, e finaliza com um conagraçamento com bolos, café, farofa, que para o “dono da reza” expressa a gratidão pela graça recebida e aos presentes por celebrarem com ele o benefício dispensado pela deidade.

A reminiscência que aqui procedi em relação à atuação jesuíta na localidade e à memória do período da escravidão deve-se ao propósito de compreender a formação religiosa no município, bem como ressaltar a importância da oralidade, da palavra para os antigos romeiros da Sucupira que, em sua grande maioria, são oriundos da mestiçagem entre negros com índios que habitavam as localidades do Duro e Conceição do Norte, bem como compreender os elementos culturais originários do período colonial, resquícios do período da escravidão, no interior da festividade analisada. A festa da Sucupira localiza-se entre esses dois municípios e conta com a participação de residentes de ambas localidades além de romeiros que se deslocam de municípios circunvizinhos.

Como reiterado, os relatos de viajantes também deixam pistas para entender a dinâmica estabelecida no decorrer do século XIX na Província Goiana, por terem registrado o cotidiano, a religiosidade, os vestígios da cultura local por meio de suas anotações. Nos relatos de Pohl são descritos hábitos, práticas religiosas, costumes dos moradores nos arraiais e dos indígenas, bem como aspectos da cultura das regiões visitadas. A partir de sua obra, *Viagem ao Interior do Brasil*, é possível perceber que o culto a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo era propalado em várias localidades da Província. Trecho relevante de sua obra retrata o costume de beijar a bandeira do Divino, que para os devotos segue representando a própria divindade cultuada:

Pouco há de dizer de nossa jornada no dia seguinte. Como o abrigo era desconfortável, acampamos à margem de um riacho. Mal nos havíamos acomodado, quando apareceu um grupo de cavaleiros, que se aproximou do nosso acampamento. Vinham do Arraial do Bonfim, trazendo uma bandeira na qual estava bordado o Espírito Santo, e pediram um donativo. Meus criados literalmente caíram de joelhos, beijaram devotamente a bandeira e portaram-se com muita

prodigalidade. Conforme já mencionei anteriormente, destina-se esse dinheiro a custear a Festa de Pentecostes, que celebra o chamado imperador eleito do Espírito Santo, o qual, se for pobre tem de conseguir o dinheiro pedindo esmolas. Deixando o nosso acampamento, seguiram para o engenho e cantaram para os ciganos algumas estrofes ao som dos tambores, terminando com dois disparos de pistola. Depois o grupo alojou-se no rancho, juntamente com os ciganos. (POHL, 1976, p. 291).

A partir da descrição do viajante é possível inferir que os cavaleiros que se aproximaram do grupo acampado eram foliões do Divino, levando consigo a bandeira,<sup>25</sup> no intuito de arrecadar recursos para custear a festa no Arraial do Bonfim. A descrição é rica em elementos para a compreensão do costume presente no âmbito das folias e que permanece até a atualidade, como o uso de tambores, os disparos feitos não mais com armas, mas com fogos de artifício, os pedidos de esmolas, os cantos entoados.

Pohl relata ainda a existência de um imperador do Espírito Santo, o que denota articulação e organização em torno da festividade. Relata ainda que o ato de pedir esmola ou donativos relaciona-se às condições financeiras dos festeiros, o que não pode ser compreendido como uma generalização, já que a esmola relaciona-se mais com o sentido de doação, de agradecimento por parte daquele que a oferece, com o sentimento de contribuir com a festa, não somente como ajuda de custo. Outra citação do autor merece destaque:

Durante a minha estada em Santa Cruz, levaram-me a assistir à festa de Pentecostes, que começou com grande solenidade. Já na tarde de nossa chegada começara o barulho, sem o qual os brasileiros não concebem festa. A essa hora a localidade estava muito animada, pois todos os habitantes pertencentes ao julgado, de perto ou de longe, haviam chegado com suas famílias para abrilhantarem os festejos. Observei, entre as mulheres fisionomias de notável beleza. Nessa noite todas as ruas do lugar já estavam iluminadas, defronte da residência do “imperador” e da “imperatriz” eleitos para essa festa, havia arcos triunfais e caramanchões de folhas verdes. Ecoavam trombetas e tambores, disparavam-se tiros de festim e entoavam-se cantos de louvor ao Espírito Santo [...]. (POHL, 1976, p. 297).

---

<sup>25</sup> Sobre a importância que a bandeira possui para os devotos, bem como a organização e especificidades das folias, detenho-me a partir da página 61.

O olhar do viajante sobre a festa de Pentecostes é elucidativo; o mesmo relata o barulho, que pode ser entendido como alegria, momento de comemoração entre os partícipes, ao mesmo tempo em que acorrem os devotos para abrilhantarem a festa, o que denota a aglomeração de pessoas na celebração ao Divino. Costume da época e que perdura até a atualidade é de saírem em cortejo acompanhando o imperador e imperatriz com velas acesas, a partir de sua residência, rumo ao templo para que os mesmos sejam coroados. O testemunho ocular do viajante explana momentos de sociabilidades ainda presentes na Província Goiana na primeira metade do século XIX, práticas religiosas registradas no presente.

Como foi recorrente na perspectiva eurocêntrica da maior parte dos viajantes, a visão de indolência e de declínio da província é constantemente reforçada nos registros de Pohl, ao mesmo tempo em que este vê as festividades como formas de interrupção do trabalho, não como um elemento cultural praticado pelos residentes da província, como percebe José Carlos Barreiro (2002, p. 35). Constantemente são ressaltadas as visões de pobreza dos moradores da província goiana pelo viajante, haja vista que nas residências por onde passou faltavam utensílios domésticos, conforto ou mesmo alimentos aos quais ele era habituado. No entanto, os viajantes não compreenderam as produções artesanais confeccionadas pelos residentes, como banco, jirau, pilão, redes, camas de couro como componentes específicos de uma cultura, como destaca Barreiro (2002, p. 50).

A obra de Pohl (1976) retrata ainda os costumes indígenas dos arraiais, as formas de vestimentas de mulheres e homens, a formação de algumas vilas da província, como o caso do Duro, as formas de sociabilidades; embora não tenha o interesse em registrar todos esses aspectos, dado que o austríaco era médico, mineralogista e botânico, seu relato tornou-se uma fonte de pesquisa para a compreensão de Goiás no século XIX. É possível ainda perceber a preocupação do mesmo em registrar plantas, formação rochosa, frutos nativos, elementos específicos de sua formação acadêmica.

Embora a descrição dos viajantes seja prenhe de elementos taxativos com relação ao contexto vivenciado nas localidades visitadas – como indolência dos habitantes, pobreza das províncias, falta de cultura dos negros e indígenas, superstições relacionadas às práticas religiosas, credices; elementos observados a partir do referencial que os mesmos possuíam oriundos de sua formação e local de fala – as narrativas elucidam aspectos relevantes a serem observados, como a presença de mestiços e negros no interior

da aldeia do Duro, o culto ao Espírito Santo e a Nossa Senhora difundido por diversas localidades da província goiana desvelam ainda o cotidiano dos habitantes com seus costumes e crenças, bem como as dificuldades de manutenção ampliadas pela decadência das extrações auríferas nas vilas.

## 1.2 – CULTO A NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SUA DIFUSÃO POR GOIÁS

*“Virgem do Rosário, sois rosa mimosa, entre as outras flores sois a mais formosa”.*

Trecho do Bendito de Nossa Senhora do Rosário (Domínio Público).

No âmbito religioso, os relatos de viajantes enfatizam o vasto campo das festividades presentes no Goiás, bem como as práticas devocionais que se replicavam na mesma província a partir da transposição ibérica no período colonial. Como exposto anteriormente, o culto a Nossa Senhora do Rosário não é uma especificidade local, haja vista o número de igrejas erigidas para honrá-la. Entretanto, a invocação de Maria com o título de Nossa Senhora do Rosário é característica dos negros, como pontua Gilberto Freyre (2006, p. 439); estes a tomaram por protetora, como se destaca na comunidade negra de Natividade – TO, que celebrava a festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; o mesmo ocorre em todo o Brasil e também regionalmente, como em Jaraguá, Vila Boa e em inúmeras outras comunidades que vivenciaram a escravidão africana. A atuação dos jesuítas como construtora da religiosidade católica muito contribuiu na difusão de práticas similares, sendo ainda legitimadora dos interesses da Igreja e do Estado pelo vínculo estabelecido entre essas instituições. Com a catequese eram impostos os modos de vida, o idioma, a religiosidade cristã. O contato do cristianismo com as populações indígenas e afrodescendentes forneceu vasto campo para que as práticas religiosas recebessem influências dessas culturas, tornando-se híbridas. Detenhamos sobre a discussão acerca do conceito de hibridismo a fim de pensarmos as transformações e permanências no interior das festividades em Sucupira:

A ideia de hibridismo cultural surgiu com pensadores da pós-modernidade, como Homi Bhabha. Para ele, o hibridismo cultural é fruto da interação entre diferentes identidades, em que as identidades envolvidas não possuem hierarquia e não necessariamente se misturam ou se sobrepõem. O hibridismo seria, assim, a convivência de elementos culturais de diferentes origens étnicas em sociedades multiculturalistas,

como as atuais sociedades europeias para onde se dirigem migrantes de todas as partes do mundo. Nessas sociedades, segundo Bhabha, as diferentes identidades e tradições culturais se reinventam.” (SILVA & SILVA, 2009, p. 291).

A afirmação de Silva & Silva (2009) motiva-nos a pensar a interação entre diferentes culturas que levam ao surgimento de culturas híbridas, reinvenções, assimilações, bem como esquecimento de outras culturas sobrepostas. Bhabha (2010) estimula-nos a refletir sobre as negociações de elementos culturais no interior da sociedade; no caso, pode-se relacionar à festividade analisada. Por sua vez, Canclini (2008, p. 73) destaca que o processo de hibridação na América Latina garantiu a sobrevivência da cultura indígena e que os países latino-americanos resultam desse entrecruzamento de tradições ibéricas com indígenas; dessa forma, uma mistura que resultou na formação cultural, política, educacional; uma prática multicultural, possibilitada pelo encontro de diferentes culturas, mas que também é resultado de embates, não podendo ser visto como um simples processo de adaptação e ressignificação, como pontua Sousa (2012, p. 3).

Pensar o processo de adaptação e ressignificação dos referenciais culturais relacionados à tradição religiosa que se constituiu no Brasil sem ponderar o mesmo como um processo híbrido é deixar de lado a trajetória de lutas pelas identificações que os africanos e afrodescendentes travaram no âmbito da formação da religiosidade popular, marcada por elementos da cultura afro, lusitana, cristã, uma assimilação de elementos que resultou na diversidade religiosa e cultural do país.

Na festa aqui analisada é possível perceber essas hibridizações, principalmente entre os foliões, seja pela forma de vestir, pelos cortes de cabelo dos foliões mais jovens, utilização de acessórios como óculos que imitam os de grife, camisetas personalizadas utilizadas por ocasião do Encontro e nos giros das folias, o que nos leva a refletir sobre as ressignificações que ocorrem no interior das festividades e as negociações presentes de forma sutil que perpassam as folias.

Esse é um caminho trilhado desde a colonização; o encontro dos portugueses com as populações indígenas e, posteriormente com a inserção do sistema escravista nos terrenos conquistados permitiu, para além dos horrores da escravidão (tanto indígena quanto negra), paradoxalmente, um enriquecimento cultural, haja vista a inserção de

práticas culturais transpostas da África e Portugal, acarretando em religiosidades específicas de acordo com a localidade. Atenho-me aos aspectos afro e lusitanos por não ter elementos suficientes para discorrer sobre a cultura indígena na Festa da Sucupira, até mesmo por eles estarem atualmente ausentes dos limites do município. É nessa perspectiva de hibridismo, de assimilação de culturas, de resistência às imposições dos colonizadores que a devoção à Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão, Santo Antônio de Categeró, São Baltazar adentra o território brasileiro por meio das confrarias e irmandades negras. Antes de ater-nos às irmandades e sua importância no período colonial brasileiro como elemento fortalecedor do *ethos* dos associados e participantes das festividades promovidas pelas mesmas, faz-se necessária uma breve explanação sobre a disseminação do culto a Nossa Senhora do Rosário, “dona da festa”, nas palavras da depoente Lucinha Ribeiro Dourado<sup>26</sup>.

### **1.3 - DEVOÇÃO NEGRA: IRMANDADES E CONGADAS E SEU PAPEL NA DIFUSÃO DA RELIGIOSIDADE**

São difundidas duas versões para o surgimento da devoção ao rosário – oração composta por duzentas ave-marias, divididas entre quatro mistérios da fé cristã<sup>27</sup> que são intercalados por cinco pais-nossos e cinquenta ave-marias. A primeira refere-se aos mosteiros católicos na Idade Média onde eram recitados 150 salmos em diferentes horários do dia. De acordo com Paulo H. Silva Pacheco (2008, p. 3), o fato de terem monges analfabetos nos conventos promoveu a substituição das recitações pela oração de 150 ave-marias:

Contavam as ave-marias por meio de nós feitos em cordões como uma “coroa de rosas” oferecidas à Nossa Senhora. No século XIII, a Igreja passou por momentos difíceis, especialmente na luta contra as heresias. São Domingos, da ordem dos pregadores, sofreu muito para conciliar o ataque aos heréticos com o cristianismo. Nessa ocasião, Nossa Senhora lhe apareceu na Igreja de Notre Dame de la Dreche, para consolá-lo dessa tristeza, dando-lhe a oração do rosário como antídoto que o povo

---

<sup>26</sup> Educadora, foi imperatriz da Festa do Divino na Sucupira em 2015. Depoimento cedido em 11 maio de 2016.

<sup>27</sup> Os mistérios retratam acontecimentos ocorridos no decorrer da vida pública de Jesus Cristo e de Nossa Senhora; são divididos entre Gozosos, Luminosos, Dolorosos, Gloriosos. Os mistérios Luminosos foram acrescentados pelo Papa João Paulo II em 2002 por meio da Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*. Disponível em: <<<http://www.a12.com/santuario-nacional/noticias/detalhes/ha-12-anos-o-papa-joao-paulo-ii-instituia-os-misterios-luminosos-do-rosario>>>. Acesso em 22 jun. 2016.

deveria usar contra a heresia. O rosário, então atribuído à Maria, mãe de Jesus, estava relacionado as flores, não apenas pela aparência do objeto mais pelo símbolo de beleza e pelas propriedades curativas que a rosa proporcionava, fazendo então uma relação com a palavra do latim medieval *rosarium*, que significa jardim de rosas. (PACHECO, 2008, p. 3).

O referido autor afiança que em 1213 o papa Inocêncio III ordenou uma cruzada contra os albigenses na região francesa e nomeou Simão de Monfort como chefe da mesma; juntamente com Domingos de Gusmão – fundador da Ordem Dominicana – intensificaram o combate às heresias na região dos Albi, no sudoeste da França:

Enquanto a cruzada enfrentava o exército albigense Domingos lançava-se a rezar aos pés de uma imagem de Nossa Senhora, momento em que a Santa lhe apareceu e ensinou-lhe um método de oração. A vitória que se teve sobre os albigenses foi então atribuída à Maria com o seu rosário e ainda no mesmo ano de 1213 Simão de Monfort construiu uma capela na Igreja de Santiago de Muret dedicada à Virgem. (PACHECO, 2008, p. 4).

Dados relevantes sobre a devoção do rosário são ainda apontados por Maristela dos Santos Simão (2010, p. 29) ao assinalar que em 1495 o papa Alexandre VI aprovou a prática devocional da oração do rosário, o que contribuiu para difundi-la entre os cristãos. Posteriormente, após a Batalha do Lepanto (1571, na Grécia, foi travada uma disputa entre cristãos e mouros com a derrota do exército islão), Nossa Senhora do Rosário passa a ser considerada “padroeira das conquistas espirituais, sendo associada à luta dos católicos contra os infiéis”, ressalta Simão (2010, p. 29). A entrada de portugueses no território africano no decorrer do século XV facilitou a aproximação dos mesmos à devoção do rosário, primeiramente pela catequização realizada por missionários dominicanos no território africano, posteriormente pela aproximação de Nossa Senhora do Rosário com o orixá Ifá, como assinala Simão (2010, apud Tinhorão, 1988, p. 127):

Uma outra compreensão é proposta por José Ramos Tinhorão, tentando apreender os motivos que levaram à primazia da devoção ao Rosário entre as populações – cativas, livres ou libertas – de origem africana em Portugal e em seus territórios ultramarinos. Para o autor, “os negros se fixaram em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com seu orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando

soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada okpê-lifa”. E ainda decorre, na sua compreensão, da possibilidade de africanos usarem o que ele define como o “Rosário de Ifá”, feitos das cascas e nozes dessa árvore. (SIMÃO, 2010, p. 30).

A devoção se difundiu em Portugal, principalmente em Lisboa e outras cidades portuárias, tendo sido instituídas irmandades em honra a Nossa Senhora do Rosário; a princípio eram abertas a todos os indivíduos, conforme Simão (2010, p. 29). Essa abertura estratégica para aproximar os fiéis à fé católica acabou por fazer com que as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário fossem associadas aos africanos cativos ou libertos. A prática foi trazida ao Brasil no período da colonização, sendo introduzido o título de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e ainda outros santos elencados como patronos das irmandades negras, arrolados anteriormente. Nas colônias ibéricas, as irmandades funcionavam como locais de culto e ainda de assistência em caso de morte de seus integrantes, como aponta Paulo Henrique Silva Pacheco:

No Brasil o núcleo de convivência social eram as irmandades religiosas haviam se tornado uma forma de distração e diversão para a sociedade através das festas e procissões, havendo uma convicção religiosa mais superficial, diferente da que se vivia na Europa, por ter sido exaltada através de elementos predominantes nos ritos externos, como o colorido e a pompa das práticas que atendiam os sentimentos e os sentidos dos colonos. Ambas as necessidades podem ser compreendidas pela crença dos devotos que queriam agradar a Deus e mais ainda, aos santos de devoção, assim como a importância e o reconhecimento social daqueles que promoviam ou eram homenageados nas festas ou funerais. (PACHECO, 2008, p. 9).

As irmandades têm sido amplamente analisadas como objeto da História por exporem as relações entre a Igreja Católica e o escravismo em terras brasileiras. Os estudos de Julita Scarano (1976) e Cristina de Cássia Pereira Moraes (2012) examinam a importância das irmandades e confrarias no período colonial. Scarano detém-se na análise das irmandades negras no Distrito Diamantino, um estudo metuculoso sobre a articulação entre Igreja e sistema escravista em Minas Gerais e como a devoção foi inserida na sociedade local por meio das irmandades e o caráter assistencialista que as mesmas desempenhavam. O empenho da Igreja em inserir o africano no cristianismo é destacado:

A Igreja, no seu esforço para integrar o africano recém chegado numa sociedade católica e branca, atraiu-o para as Irmandades mais capazes de interessá-los. Talvez o proselitismo dominicano tenha sido mais eficaz, levando os negros a preferirem as associações que estes frades mantinham em seus conventos. Esse contato religioso serviu para estabelecer certa coesão entre brancos e pretos ligando-os através das mesmas crenças, ainda quando fossem, em muitos casos, forçadas e superficiais. (SCARANO, 1976, p. 40-41).

O desejo de integração dos africanos foi concretizado com a inserção dos mesmos nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário e da Misericórdia, que exerciam, também, um trabalho de assistência médico-hospitalar junto aos enfermos, enterro dos mortos indigentes e o cuidado com os presos, motivos pelos quais Julita Scarano (1976, p. 27) aponta a popularidade e aumento gradativo dos membros. Ressalta-se que a pesquisadora não identificou a organização das irmandades com delimitações de diferenças étnicas; por outro lado, constata uma coesão relacionada às finalidades assistenciais e devocionais. No exame das irmandades e confrarias na Capitania de Goiás, Cristina de Cássia Moraes ateu-se à religiosidade presente na sociedade colonial goiana. Para a autora, as irmandades são definidas como:

associações cujo objetivo era o de congregar os fiéis, os quais, escolhendo um santo protetor comum, passariam a contar com sua proteção especial em meio às lutas terrenas. Tinham como compromisso mútuo promover e manter a devoção ao orago dentro de um determinado espaço. Não apenas formal ou concreto, como capelas e igrejas, mas também como espaço mental que se constituiria quase como um espelho da sua autoimagem, de sua identidade como grupo. (MORAES, 2012, p. 16).

A preocupação em congregar os fiéis é uma constante nas instituições cristãs; para isso, permitiam a abertura de irmandades com o intuito de propagar os ideais religiosos e manter certa coesão entre os devotos. Ressalta-se ainda a preocupação em “manter a devoção ao orago dentro de um determinado espaço”, seja em capelas ou igrejas, não perdendo de vista a identidade como grupo, a partir da escolha de um santo protetor em comum.

Nesse longo e complexo processo, com a finalidade de mapear a difusão do culto de Nossa Senhora do Rosário na península ibérica, Julita Scarano (1976, p. 39-40) remete à Batalha de Lepanto e à divulgação da oração do terço pelos dominicanos, bem como o

atributo de protetora dos marinheiros. Dado relevante assinalado pela autora é o de que “a Irmandade do Rosário foi trazida sobretudo pelos jesuítas e é mesmo possível que tenha vindo com confrades saídos de Portugal, empenhados em introduzir essa piedade nos lugares que procuravam”, (SCARANO, 1976, p. 47). Ora, como pontuado anteriormente, os jesuítas atuaram na região de Dianópolis entre 1751, quando é fundada a redução indígena na localidade, tendo essa ordem religiosa ali permanecido até sua expulsão dos domínios do império português pelo Marquês de Pombal, em 1759<sup>28</sup>. Embora seja pequeno o espaço de tempo de atuação, é provável que a difusão do culto ao Rosário tenha sido introduzido entre os moradores do arraial, reforçando elementos de piedade, como terço, imagens, suposições que não devem ser descartadas como chaves explicativas para a compreensão da devoção iniciada no local.

A difusão da religiosidade católica pelos arraiais e vilas da capitania e, posteriormente, pela província goiana fez com que a devoção a Nossa Senhora do Rosário se associasse também às comunidades rurais, nas quais elementos da miscigenação étnica estavam presentes. As festividades em torno das folias e mastros que exaltam a referida devoção, a ressalva da força do oprimido, do marginalizado socialmente, uma vez que a coroação dos reis do Rosário (congós) sinalizavam o poder simbólico instituído no momento da festa. A associação da invocação de Maria com o título de Nossa Senhora do Rosário dava-se ainda no sentido de efetivar as decisões tomadas a partir do Concílio de Trento, quando se reafirmou a virgindade de Maria, bem como reforçou a necessidade de cultuá-la como forma apologética da fé, em contraposição aos protestantes. Os sacerdotes eram encarregados de impulsionar a oração do rosário, ao mesmo tempo em que reforçavam entre os fiéis o costume de fazer suas orações diárias, um culto doméstico. Nessa transposição, se desenvolveu na localidade as Festas da Sucupira, onde se consolidaram os cultos a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo, como forma de expressão religiosa da devoção centenária transmitida pelos antepassados dos romeiros que perpetuam a devoção na atualidade.

Como forma de expressão do culto à Nossa Senhora do Rosário, as congadas eram o ponto alto das reuniões das irmandades dedicadas à mesma. Tereza Cristina de Carvalho

---

<sup>28</sup> Sobre as contendas geradas entre o Marquês de Pombal e os jesuítas que acarretaram na expulsão dos religiosos dos terrenos colonizados por Portugal, conferir: COSTA, Célio Juvenal. O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. In: MENEZES, Sezinando Luiz; PEREIRA, Lupércio Antônio; MENDES, Claudinei Magno Magre (orgs). A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América. Maringá: EDUEM, 2011, p. 69.

Cruz dedicou-se à análise das irmandades religiosas e do congado e assinala a prática de coroação de reis e rainhas do Congo eleitos anualmente por ocasião da Festa de Nossa Senhora do Rosário:

Nas irmandades da população de origem africana havia ocasiões especiais como a coroação de Reis e rainhas dos Congos, os quais eram eleitos anualmente no âmbito da irmandade. Como decorrência da presença do rei, da rainha e dos governadores de profissões e de “nações”, os “homens pretos” do Rosário organizavam-se para a festa com base em suas diferenças étnicas e de procedência. Aqui se cruzavam duas tradições peculiares, mas nem por isso excludentes, por um lado, a ostentação barroca, comum a todos os grupos sociais do período, e por outro a africanização do catolicismo, iniciada na África Centro-Occidental mas continuada com requinte e sofisticação no Novo Mundo. (CRUZ, 2007, p. 9)

Tereza Cristina leva-nos a pensar a hibridização surgida no interior da festividade celebrada nas congadas, uma mescla de elementos cristãos que ao mesmo tempo remete ao passado africano, com a coroação de reis e rainhas, momento em que os “homens pretos”, como destaca a autora, são engrandecidos. Essa é a dinâmica da coroação de reis e rainhas do congo, uma africanização do ritual permeado por danças, encenação teatral que fazem referência à Rainha Ginga de Angola<sup>29</sup> (Njinga Nbandi, ou Nzinga). Da mesma forma, Marina de Mello e Souza (2002, p. 18-19) reitera a coroação do rei Congo no Brasil no decorrer do século XIX como expressão de rememoração do “mito fundador de uma comunidade católica negra” como versão cristianizada dos elementos culturais de origem africana. Dessa maneira, as congadas englobam a forma de celebrar com elementos africanos e com uma organização no molde europeu instaurado no período de sua propagação no Brasil, sujeitas às imposições e determinações do catolicismo.

Considerando as momentâneas inversões sociais que essas festividades ensejam, Antônia Aparecida Quintão (2000, p. 127) assinala a preocupação que a Igreja dispensava à coroação de reis negros e sua influência nas festas, registrando a inquietação do vigário local, segundo o qual “era inconcebível que tais homens e mulheres fossem venerados

---

<sup>29</sup> Governou os reinos do Ndongo e Matamba no século XVII e ficou conhecida entre os africanos de procedência angolana pela luta contra as investidas do Império Português em escravizar seus súditos. Sobre as lutas travadas entre os africanos e portugueses e a defesa do território empreendida pela Rainha Nzinga, conferir: FONSECA, Mariana Bracks. *Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portuguesas: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII*. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010 p. 391-415. Disponível em: <<<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7657/7149>>>. Acesso em 10 jan. 2017.

como reis verdadeiros, ao ponto de brancos se ajoelharem diante de sua passagem”. Sua observação revela o prestígio atribuído aos reis negros nas festas como expressão de pertencimento, ao qual seus súditos rendem-se diante da sua passagem, momento de inversão da ordem estabelecida e de confraternização entre a população negra. A mesma autora enfatiza:

A coroação ocorria no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, Rei e Rainha do Congo representavam um sistema de governo africano na medida em que possuíam autoridade sobre seus “súditos” e preservavam aspectos culturais e sociais da África, contribuindo para a integração e solidariedade dos negros no Brasil. (QUINTÃO, 2000, p. 166).

A relação estabelecida entre os negros e Nossa Senhora do Rosário por meio da festa é perceptível na reflexão da autora; mais do que simples ato de coroar, o ritual envolvia uma representação do sistema governamental de seus ancestrais, momento de interação e solidariedade entre os consortes, bem como expressão do reforço de suas raízes culturais, daí a preocupação das autoridades locais com a coroação de reis e rainhas negros. Expressa ainda o receio da perda de controle sobre as ações festivas e o medo de rebeliões pelos negros escravizados. Por outro lado, a inserção dos indivíduos nas irmandades justificava-se também pela preocupação com a morte, com um funeral e orações para expiação das culpas, como assegura Cruz (2007, p. 10). Para além da morte, acrescento ainda que não deve ser desconsiderada a preocupação com a vida, com os momentos de confraternização vivenciados no interior das festividades que as irmandades negras celebravam, momento de transgressão à ordem e coroação de reis e rainhas negros, de empoderar os “desclassificados” da sociedade colonial. É nesse sentido que o culto à Nossa Senhora do Rosário adentra no território goiano e também no tocantinense. Ressalto a presença de congadas em Monte do Carmo - TO, analisadas por Noeci Carvalho Messias (2010), bem como em Ipueiras e Santa Rosa, no mesmo Estado, com especificidades e ligações com o passado colonial. Em Santa Rosa, por exemplo, a Comunidade Quilombola Morro de São João celebra anualmente as congadas com danças dramáticas, encenações e, o que não falta entre os afrodescendentes: momentos de vivência comunitária e compadrio. Especificamente em Dianópolis – TO, local em que ocorre a Festa da Sucupira, não há registros de congadas; no entanto, Nossa Senhora do Rosário é celebrada com coroação de Rei e Rainha, com mastro, folia, danças no “pé do mastro” e cortejo. A imagem 06 retrata o Cortejo de Nossa Senhora do Rosário, momento

em que o Rei e Rainha da festa saem de sua residência (provisória) com seus “súditos”, pessoas ligadas à família, foliões, músicos em direção à Igreja para serem coroados e entronizados para participarem da missa. Na imagem estão presentes as bandeiras do Divino e de Nossa Senhora do Rosário, o Rei porta o manto azul (atrás da bandeira do Rosário) e a Rainha a ser coroada encontra-se ao lado do Rei-mirim, que conduz a coroa a ser entregue ao Rei. A cor azul relaciona-se à Nossa Senhora, enquanto que a cor vermelha é usada para o Divino Espírito Santo, tanto nas vestimentas quanto na ornamentação dos mastros, local de encontro das folias, bandeira, entre outros elementos ligados à festa. A coroa da Rainha é carregada por uma criança de colo, a Rainha-mirim. O grupo está envolto por um retângulo de madeira que delimita quem participa do cortejo e quem o assiste. É o momento da entrega da Festa de Nossa Senhora do Rosário que conta com preparativo anual.



Imagem 06: Cortejo de Nossa Senhora do Rosário – 06 ago. 2016.

As festas celebradas em Sucupira são frutos de uma trajetória religiosa que os habitantes do município receberam por meio da atuação jesuíta, ainda no período colonial. Com os mesmos foram inseridos elementos que permanecem até na atualidade, como o culto aos santos, a formação religiosa, a inserção de elementos híbridos no catolicismo. É nesse sentido que o culto à Nossa Senhora do Rosário adentra na localidade, considerada como protetora dos negros e ainda dos habitantes das zonas rurais, a santa recebeu devoção e acolhida principalmente entre os “marginalizados” da sociedade, tais como os negros escravizados e forros que encontraram nas irmandades uma forma de ter um enterro digno

ou mesmo de praticar suas devoções, como a coroação dos reis e rainhas do Congo. A prática de coroar reis e rainhas do Rosário é presente na Sucupira, enquanto que é importante reiterar que na localidade não há registros de presença de irmandades e confrarias de Nossa Senhora do Rosário ou mesmo de outros santos de devoção negra. Por outro lado, o culto a Nossa Senhora do Rosário difundiu-se amplamente pelo Goiás, chegando aos sertões dianopolinos.

## 2 – E O DIVINO ENTRA NA FESTA: O CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO

*“Meu Divino Espírito Santo aqui venho visitar, venho pedir uma esmola, vós Senhor, queira nos dar...”* Trecho do Bendito do Divino Espírito Santo (Domínio Público)

Antes de explanar as especificidades do culto ao Divino Espírito Santo na referida romaria, cabe apontar um aspecto singular. Interessante notar que, de acordo com as narrativas orais transmitidas por gerações, a romaria surgiu a partir da recuperação da imagem de Nossa Senhora do Rosário que fora perdida; isso nos leva a pensar como a devoção ao Divino Espírito foi introduzida na festa. Sobre a inserção do Divino na festividade, podemos estabelecer algumas hipóteses. A primeira é a de que foi introduzido por ser uma devoção comum em todo o território goiano, herança dos colonizadores; outra se relaciona ao dogma da Trindade; Deus é uno, mesmo manifestando-se em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; a junção com a homenagem a Nossa Senhora do Rosário pode ter ocorrido por influência do clero, com receio dos fieis terem-na como mais importante que Deus. Outra perspectiva é apontada em entrevista pelo Padre Gleibson Moreira<sup>30</sup>, que atribui a introdução do Divino na festa relacionada ao encontro das folias, momento em que Maria e o Espírito Santo são celebrados conjuntamente. Pode-se pensar ainda na inserção do Divino Espírito Santo na festa como resquício do passado colonial ligado aos lusitanos, uma vez que os iniciadores da festa (José Martins Rezende de Azevedo e Libânia Azevedo) possuíam vínculos diretos com a descendência portuguesa. Josiano Martins Fernandes, em depoimento, afirmou: “meu avô era português”<sup>31</sup>, o que nos leva a pensar o culto ao Divino inserido posteriormente como fruto dessa tradição herdada de Portugal, como será ponderado posteriormente. Não se tem uma assertiva de como o culto ao Divino adentrou na festividade analisada; fato é que o mesmo tem sido celebrado com grande pompa. Em registros fotográficos mais remotos, Dona Bonfim Rodrigues de Sousa<sup>32</sup> relembra seu falecido esposo portando a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Na imagem (fotografia 07) é possível notar a presença da bandeira do Divino, bem como as características dos romeiros na década de 1970, data aproximada informada pela depoente.

---

<sup>30</sup> Depoimento cedido em 09 agosto de 2015.

<sup>31</sup> Depoimento cedido em 03 agosto de 2010.

<sup>32</sup> Dona Bonfim Rodrigues de Sousa é viúva de Plácido Roxo, antigo zelador da Sucupira. Depoimento colhido em 19 jul. 2010.



Imagem 07: Romeiros na Sucupira em aproximadamente 1970, reprodução ampliada de monóculo cedido pela depoente Bonfim Rodrigues de Sousa em 19 jul. 2010.

Exemplo de que a prática devocional ao Divino e à Nossa Senhora do Rosário vigorou nas zonas rurais pode ser observado na imagem anterior, da década de 1970, na qual os sertanejos de Dianópolis reverenciam as folias das divindades mencionadas, com bandeiras postadas lado a lado no momento do registro fotográfico.

A devoção ao Divino Espírito Santo foi uma das práticas herdadas do período colonial em meio às festividades populares e em Goiás se difundiu na medida em que a Igreja ocupava os espaços dos arraiais que se formavam também a partir das descobertas de ouro. O catolicismo manteve-se presente em todos os arraiais que surgiram como decorrência da extração aurífera. Como desdobramento, a Igreja demarcava o terreno com a instalação de capelas e a criação de paróquias, dependendo do número de habitantes das vilas ou arraiais, ou mesmo com visitas ocasionais, a fim de celebrar os sacramentos junto aos fiéis. Nos demais dias, na ausência do clero regular, a prática de orações envolvia o culto aos santos e ainda orações domésticas, como os terços cantados pelos leigos.

O culto ao Divino foi amplamente difundido a partir de sua instituição em Portugal, pela rainha Santa Isabel de Aragão, esposa do rei dom Diniz, no século XIV. Dado relevante é trazido por Mônica Martins da Silva, que analisou a festa do Divino em Pirenópolis. A festa, embora ocorra em distintas localidades, não traz muitos elementos

que a diferencie do que ocorre nas demais localidades do Estado do Tocantins, de Goiás e alhures, até mesmo pela trajetória de evangelização e formação religiosa em ambos os estados estarem interligadas. É dela a constatação de que há um consenso sobre a difusão do culto ao Divino a partir da sua instituição no reino português:

Maria Fernandes Enes é uma das poucas autoras que questionam o pioneirismo da festa do Divino Espírito Santo em Portugal. Segundo ela, existiam inúmeras irmandades do Espírito Santo na França, em período bem anterior à instituição dessa festa em Portugal. Porém, essa autora acredita que a festa do Divino lusitana adquiriu características peculiares, como o rito da coroação e as expressões de solidariedade comunitária em volta da mesa da abundância de pão e do espírito. Essas características, segundo ela, estavam relacionadas com o caráter milenarista dessa festa em Portugal, pela influência dos franciscanos. (SILVA, 2001, p. 22).

Embora a festa possa não ter sido pioneira em Portugal, as características que a diferenciam tornam-se relevantes para a compreensão de práticas recorrentes no Brasil Colônia e que permanecem até os dias atuais de forma ressignificada. A instalação do aparato religioso e fiscal nas colônias lusitanas dão indicativos para a compreensão de como o culto aos santos e às divindades celebradas na metrópole colonial adentraram nos vastos espaços colonizados, por meio da atuação de missionários enviados pelo reino ibérico. Na ausência de sacerdotes, homens leigos desempenhavam o papel de organizar celebrações em torno da leitura dos evangelhos. Outra forma de devoção que se tornou presente nas festividades populares é a folia do Divino, pois a Igreja a incentivava e a instituía a fim de levar periodicamente as práticas religiosas aos moradores de zonas rurais, conforme Silva (2001, p. 32).

Destaque deve ser concedido à produção de Martha Campos Abreu (1996), com a obra *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*, na qual a autora discorre sobre o culto ao Divino Espírito Santo por meio de elementos herdados do império português, das transformações estruturais às quais as festas estão sujeitas. A pertinência dessa obra para nossos propósitos pauta-se ainda no fornecimento de detalhes acerca dos elementos simbólicos que permeiam o império do Divino, como a bandeira, a coroação de imperador, imperatriz, a pomba que representa o Divino, o cetro utilizado nas festividades, as relações entre festa e comércio, a aceitação de práticas festivas com elementos híbridos por parte da Igreja. Sua análise perpassa o

período imperial brasileiro, com ênfase nas festas religiosas no Rio de Janeiro. Importante dado fornecido pela autora é a existência da Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro (ABREU, 1996, p. 18), bem como de demais irmandades com culto direcionado ao Divino. Nessas irmandades, a preocupação com os pobres e presos era um dos pontos culminantes da festa, conforme atesta a autora:

Pela “Notícia Histórica da Imperial Irmandade do Divino Espírito Santo da Lapa do Desterro”, escrita em 1873 pelo conselheiro José Maria Lopes da Costa, principalmente a partir das atas das reuniões da mesa administrativa da irmandade, temos a informação de que, ao menos até 1820 eram distribuídos, no dia da festa, pães e roscas do Espírito Santo aos devotos que levassem esmolas, e eram remetidos pão e carne aos presos da cadeia. Os registros de Debret, Vieira Fazenda e Hermeto Lima/Barreto Filho confirmam este “velho” costume das Irmandades do Espírito Santo de fornecerem alimentos no dia de Pentecostes aos que estavam presos no Aljube, prédio que serviu de prisão até 1835, configurando a versão brasileira da preocupação com os pobres e um importante motivo para a boa penetração do Divino entre os mais carentes e necessitados, sem dúvida nenhuma, escravos e negros pobres. (ABREU, 1996, p. 18).

As ponderações de Martha Abreu são cruciais para pensarmos a dinâmica de adesão das camadas populares à devoção ao Divino Espírito Santo. Os alimentos doados aos mais necessitados reflete ainda um interesse da irmandade em contribuir socialmente, bem como de divulgar o culto entre os assistidos pela mesma por ocasião da festa. Tal prática também ocorria na Sucupira, como pagamento de promessa registrado por José Liberato Costa Póvoa (2003, p. 74); o mesmo afirma acompanhar seus familiares até a Sucupira para “dar um gado de esmola à pobreza”, elucidando as relações traçadas entre os mais ricos e os menos favorecidos no interior das celebrações.

Conforme destacado, o Espírito Santo faz parte da Trindade Santa, de acordo com a tradição católica, sendo, ao mesmo tempo, gerador de vida e de dons; por isso as fitas na bandeira simbolizam os dons derramados sobre os devotos. Institucionalmente é celebrado no dia de Pentecostes, cinquenta dias após a Páscoa, como referência ao relato do texto bíblico de Atos dos Apóstolos 2, 1-13. Nesse dia, de acordo com a narrativa bíblica, o Espírito Santo desce sobre os apóstolos e Maria, reunidos no cenáculo em Jerusalém por medo dos judeus e da perseguição aos cristãos. A narrativa destaca ainda que a partir desse dia os apóstolos tornaram-se intrépidos, daí a crença de que o Espírito

Santo anima a Igreja. Desse modo, o culto ao Divino não é uma criação colonial; no entanto, a forma como o mesmo é cultuado com a coroação de imperadores, imperatrizes, esmolas, cortejos, mastros, todo esse aparato simbólico, são heranças de uma religiosidade trazida pelos portugueses, concomitante à cristianização e hibridizadas entre os sertanejos da região que ganharão destaque nas páginas seguintes, tendo como base a historiografia e os depoimentos dos agentes festivos, bem como a problematização dos mesmos. No entanto, antes de adentrarmos na composição e especificidades das folias, faz-se necessário explicitar brevemente como o *sertão* foi visto na trajetória da historicidade brasileira e goiana para pensarmos o *ethos* dos festeiros que frequentam a Sucupira que, mesmo residindo na zona urbana, possuem essa relação intrínseca com o sertão.

O *sertão*, visto como categoria histórica, tem sido objeto de investigação, com a finalidade de compreender os processos civilizatórios, formadores de identidades, de um melhor entendimento das questões relacionadas à região e à formação dos aspectos identitários da nação<sup>33</sup>. A justificativa de explorar a categoria insere-se na representação feita pelos residentes do antigo norte goiano, hoje Tocantins, os “sertanejos” que habitavam as terras “distantes”. Antes mesmo da colonização brasileira o termo *sertão* era utilizado pelos portugueses para expressar o “desconhecido” ou “inabitado”. Janaína Amado (1990) historiciza o termo e pontua que o mesmo era utilizado para referir-se à uma localidade desprovida de cultura, espaços vastos e desconhecidos; a mesma expressão era usada em oposição ao “litoral”: enquanto que no sertão habitava o desconhecido, homens sem fé e sem lei, índios indomáveis, ou ainda o local onde os encarregados da Coroa Portuguesa eram enviados para expiar seus pecados; por outro lado, no litoral habitava a civilização, a cultura, os bons modos de vida, conforme Jesus & Padovan (2013, p. 286).

Na escrita regional, seja por meio dos relatos dos viajantes ou relatórios de presidentes de província de Goiás, o *sertão* faz-se presente como local ermo, desconhecido, sendo utilizado ainda como uma referência às possessões portuguesas no Novo Mundo, uma forma de estabelecer diferenciações. Não cabe aqui fazer uma síntese

---

<sup>33</sup> Em artigo denominado *O Sertão real e imaginário nas construções historiográficas regionalistas*, JESUS & PADOVAN (2013) analisam a construção da categoria *sertão* e seus usos nos períodos que perpassam a trajetória histórica brasileira, enfatizando que a mesma se tornou uma abstração para referir-se ao habitante do norte de Goiás como “inculto”, “incivilizado” e desconstruir essa abstração por meio de constatações de que o sertão é o lugar do contato com a diferença.

de como a categoria foi utilizada no decorrer da história brasileira, mas especificar que o sertão sempre foi visto como espaço destinado às diferenças, sejam culturais, econômicas, sociais e, por isso, o seu caráter de oposição. O sertão também foi explorado na literatura, conferindo a imagem de uma região seca, sem recursos naturais, como é esboçado em *O Quinze* (Raquel de Queiroz), *Vidas Secas* (Graciliano Ramos). Em uma perspectiva distinta, sobre os sertanejos, Frei José Maria Audrin, sacerdote dominicano que percorreu o território tocantinense em desobrigas na primeira metade do século XIX, pontua:

Se não podemos dizer nada de certo de muitos sertanejos do Brasil, estamos em condições de afirmar que os sertanejos que chamamos “nossos”, não vegetam em recantos desolados, onde crescem apenas mandacarus, rasga-gibões e xiquexiques. Não são vítimas de secas periódicas que aniquilam as criações, inutilizam lavouras e obrigam-nos a expatriar-se à procura do “Inferno Verde”. Não estão sujeitos à lamentável necessidade de disputar ao gado e outros animais a água escassa das cacimbas. Não pensem os leitores que nossa gente do interior seja a massa de retirantes que temos visto, com compaixão, desembarcar nas plataformas das Estações Roosevelt ou Pedro II, com destino aos cortiços da Paulicéia ou às favelas da Cidade Maravilhosa. [...] Nada lhes falta quando podem e querem trabalhar. [...] São livres; vivem e pelejam num país de florestas, de verdes campinas e várzeas, onde correm águas permanentes, onde o solo é rico e fartas as pastagens, onde nunca faltam caças nas matas, onde rios e lagos são piscosos. Tais são os sertanejos que conhecemos. (AUDRIN, 1963, p. 9).

As observações do religioso são perpassadas pelo estabelecimento de diferenciação entre os sertanejos que o mesmo conheceu, em contraposição aos sertanejos divulgados nas imagens da literatura. Ao mesmo tempo em que registra as riquezas naturais, o esforço braçal dos mesmos, expõe ainda a continuidade do uso da categoria *sertanejo* para referir-se aos habitantes da região tocantinense. Da mesma forma, Maria do Espírito Santo Cavalcante (2003) ressalta que o antigo Norte de Goiás foi identificado como sertão, demarcando a fronteira entre o “Norte atrasado, obscurantista e o Centro-Sul civilizado”, motivos pelos quais as autoridades políticas locais reivindicam a emancipação do Tocantins do território de Goiás. Por fim, Otávio Barros da Silva (1997, p. 119) contribui para pensarmos os tipos de sertanejos, relacionados às especificidades de cada “sertão”, ao pontuar que o sertão cria seus tipos de sertanejos, o que nos leva ao registro do Frei Audrin e a relação estabelecida entre o sertanejo e a terra, o desejo de não passar necessidades. O sertão é o lugar do encontro de culturas diferentes. Hoje os

indivíduos não se envergonham de dizer que são sertanejos ou que habitam os sertões, pelo contrário, valorizam a sertão como lugar de sustento, de convívio, de aprendizado, de tradições. Essa é a característica do público que frequenta a festa analisada: o sertanejo, o trabalhador rural, o lavrador, o funcionário público e privado que cresceu na zona rural e que mantém uma relação íntima com o sertão, que sente um prazer imenso de prestigiar as práticas ocorridas na zona rural, como as rezas, as festas e principalmente as folias, objeto de análise nas páginas seguintes.

## **2.1 – AS FOLIAS E O CARÁTER DE REUNIR O POVO EM TORNO DA DIVINDADE**

A folia é um desdobramento da festa, do culto à divindade que “percorre, em forma de giro, regiões longínquas como povoados, propriedades rurais e bairros distantes, em busca de esmolas para ajudar os festejos”, pontua Mônica Silva (2001, p. 99) a extensão da devoção ao Divino e a Nossa Senhora do Rosário por meio das folias, além de contribuir com a divulgação das práticas, contribuía para a aquisição de donativos para a realização da festa, conforme a mesma autora (2001, p. 32) “as folias do Divino são rituais de pedtório de esmolas com que se percorrem regiões rurais em busca de donativos para os festejos urbanos, que podem ser dinheiro, alimentos ou objetos para leilões”.

Os foliões são os mensageiros (ou missionários) do sertão que disponibilizam seu tempo para sair nas casas cantando rodas e congregando famílias. Ao referir-me aos foliões como mensageiros (ou missionários) do sertão, insisto na ideia de valorização dos mesmos, uma vez que são pessoas oriundas do meio rural e que cultivam uma relação íntima com as divindades que representam, sendo responsáveis pela composição dos cantos, toques de pandeiros, caixa, e que partem de suas residências para ficarem dias girando pela zona rural e urbana, precedidos pela bandeira, com o intuito de abençoar o caminho por onde passam. Noeci Carvalho mostra-nos a estrutura da Folia do Divino:

A Folia do Divino é composta por um grupo de homens, popularmente conhecidos como foliões, os quais desempenham papéis distintos, isto é, tocam diversos instrumentos musicais, sendo os cantadores chamados também de guia e contra-guia; o violeiro, que toca a viola; o caixeiro, que toca a caixa; os arrieiros, responsáveis pela arreação, e o alferes, responsável pelo grupo, variando o número de participantes.

Normalmente uma folia é composta por dois violeiros, um caixeiro e três ou quatro arrieiros e os foliões cantadores, que variam em número, dependendo do encarregado da folia. (MESSIAS, 2012, p. 132).

Sobre as funções do (a) encarregado (a) da folia e dos foliões, o depoimento de Rafael Cardoso<sup>34</sup> é elucidativo, ao mesmo tempo em que mostra a responsabilidade que o cargo envolve:

A função do encarregado com o fulião é o seguinte, é porque o fulião ele vai cantar e o encarregado vai levar semelhança do Espírito Santo, é como se fosse Jesus no templo; então Jesus era o mestre, e os fuliões eram os apóstolos. Então nós somos os apóstolos e o encarregado é a presença de Jesus né. Então, a diferença porque a responsabilidade da folia tá no encarregado, o fulião fez errado você é o encarregado, você, se eu fiz errado você é o direito de chegar em mim e me chamar e conversar pra cunsertar, se as vezes é um ou dois você faz a mesma pergunta: óia, tem como nós melhorar isso? Tem como nós melhorar isso? Então o encarregado é responsável pela, pelo giro todo, pela folia, pelo o que acontece no giro. Se na folia tem um fulião ruim, fazendo bagunça o pessoal fala assim: a folia de Rafael num tá com nada, tá ruim; num vai falar que é só um fulião não, fala é todos. Então o encarregado é o responsável pela oferta que recebe, por tudo. A diferença que o fulião vai cantar, vai fazer os cantos, vai fazer as rodas pra cantorei e o encarregado tá ali ligado... na hora que eu tô cantando aqui você tá ligado ali no que nós tá falando, se nós tá fazendo uma pregação certa ou errada. Se tiver errada, na hora que passô por ali você num fala nada não, você vai chamar lá fora pra conversar com nós por que saiu aquele verso, por que saiu aquilo daquele jeito. Então, foi por isso [...], aí o negócio é isso, a diferença do fulião pro encarregado é porque o encarregado é responsável pelo giro. (Depoimento cedido em 06 de agosto de 2016).

Como ressalta o depoente, os foliões são responsáveis por levar a divindade nos mais diversos locais, como “apóstolos”, e como apóstolos não devem se comportar de forma diferente da esperada, com algazarra, badernas. Interessante notar que existe a preocupação com os versos cantados e com o desejo de não fazer inimizades entre o grupo, uma vez que ao encarregado cabe a função de coordenar o grupo que sai para o giro.

---

<sup>34</sup> Rafael Cardoso, 54 anos, lavrador, residente da zona rural, é folião e desempenha a função desde os 15 anos de idade. Nos anos de 2008, 2009 e 2013 desempenhou a função de encarregado (alferes) da Folia do Divino na Festa da Sucupira.

Nas folias do Divino, o elemento mais sagrado que a mesma representa é a própria bandeira, também chamada de Bandeira da Misericórdia. A mesma é carregada de simbologia, como a cor vermelha, a pomba branca com pés e bicos vermelhos, destacada ao centro, ou mesmo a pomba ao centro da coroa do Divino, conforme pode ser observado na imagem 08. A imagem traz elementos relevantes para refletirmos sobre a bandeira e como a mesma é reverenciada. O primeiro aspecto refere-se às cores vermelha e branca presentes na ornamentação do local, nos trajes dos festeiros, na própria bandeira. Sobre os significados das fitas, o depoente Rafael Cardoso<sup>35</sup> expõe:

As fita, sete fita tem na bandêra. Uns põe mais, mas a bandêra tem que ter sete fitas. São sete dons do Espírito Santo. Aí cê sabe qual é, eu num sei. Tem eles aqui (apontando pra camiseta da romaria com os dons impressos). Essas estrelas aqui são eles né. Aí, é... o dinhêro amarrado é promessa; uns faiz a promessa de, hoje não, o povo não quer casar mais, antes fazia promessa prá casar e amarrava um dinhêro, se um solteiro que desatasse ela num casava nunca, aí tinha que ser um casado pra desatar aquele dinhêro que era pra ela casar. Uns faz a promessa de doar coisas na hora que a fulia passar em casa, marrar um dinhêro, as veiz tá sentino alguma coisa “vou amarrar um dinhêro” pro Divino ajudar que eu fico bom eu amarro tantos reais na fita da bendêra. As vênia é benzeno a casa, que no canto fala na hora que chega ne pôso pedino a licença, tá pedino, benzeno o terrêro de sua casa, sua casa tá benzeno. Então é a vênia, que faz a vênia, então tá benzeno. E mais que fica com muita coisa, aquilo é farrancho, rebuliçano ali eu acho que num precisa não [...] (Rafael Cardoso, depoimento cedido em 06 de agosto de 2016).



Imagem 08: Missa de Coroação do Imperador e Imperatriz do Divino – 08 ago. 2010.

No depoimento, o folião expressa os significados das fitas e das notas de dinheiro amarradas nas mesmas, prática que era habitual, como promessa para casamento, ou mesmo para pedir auxílio para a solução de alguma necessidade. Pelo caráter sagrado relacionado à bandeira e o profundo respeito dispensado à mesma, por ocasião de sua passagem os devotos ajoelham-se diante das mesmas, beijam-na, como pode ser observado na imagem 09, que destaca a família da Imperatriz Julieta e do Imperador Hernesto recebendo a folia, ajoelhados sob a bandeira enquanto os foliões entoam o Canto de Agradecimento pela refeição recebida. Ressalva deve ser feita à foliã também presente, o que denota ressignificação no interior das folias. Noeci Carvalho expressa o sentimento de veneração e respeito de que a bandeira é objeto:

a bandeira é considerada instrumento de veneração e de profundo respeito, claramente observado pelas atitudes das pessoas que fazem reverência, tiram o chapéu e dobram o joelho para beijá-la, envolvendo-se em suas fitas sempre que esta é levada aos diversos lugares [...]. (MESSIAS, 2010, p. 109-110).



Imagem 09: Saída das Folias, Canto de Agradecer a Mesa - 24 jul. 2016.

A ponderação feita por Messias respalda-se nos relatos de Pohl, citado anteriormente, registrando que as pessoas se ajoelhavam diante da bandeira. Por ocasião

do giro das folias, as bandeiras adentram os domicílios, percorrendo os cômodos das residências, também nos pousos de folia, até o curral.

Quando questionado sobre o significado das vênias, o mesmo depoente responde que é “pedino licença” para adentrar na residência, na Igreja, no próprio caminho que a folia percorre. De fato, vênia significa permissão, licença e no interior das folias é o movimento circular feito pelo(a) alferes com a bandeira da divindade que a folia representa, quando é passado o mastro da bandeira por detrás do alferes, finalizando com uma breve inclinação do mesmo diante do local ou pessoa que recebe a vênia. Tem o simbolismo de bênção, de permissão para passagem. O acontecimento ao qual o depoente Rafael Cardoso se refere ocorreu em 05 de agosto de 2016, por ocasião do Encontro das Folias, quando o alferes da folia de Nossa Senhora do Rosário fez vênias para a alferes da Folia do Divino Espírito Santo – Dalva Alves Ribeiro Barbosa – que ao sentir-se desafiada, fez várias vênias utilizando as duas mãos, mostrando não ser iniciante nesse ritual.

A propósito, é importante ressaltar uma prática que era comum entre as folias da região e que a Igreja tem tentado evitar; como os populares da região dizem “uma fulia bateu na outra”. Padre Joatan Bispo de Macedo<sup>36</sup>, por ocasião do Encontro das Folias em 2015, na visita à festa, dirigiu-se à comunidade reunida com essas palavras:

Mostro minha grande alegria em rever este lugar depois de mais de 30 anos que aqui celebrei muita missa, batizei muitos de vocês que estão aí olhando. [...] Mas o que eu quero dizer aqui primeiramente com essa alegria de retornar à Sucupira e rever meus amigos, Robson, Imperador do Divino, Abel – Rei da Virgem do Rosário [...] Parabéns esses dois festêros, Robinho e Abel. Mas agora vai se encontrar as fulias. As fulias, no passado, não só no Tocantins, mas em São Paulo, elas se encontravam no Rio Piracicaba. Aquele rio do canto bunito né... “as águas do Piracicaba, jogou suas águas fora”, como que é? “O rio Piracicaba jogou as s’águas fora”. Lá as festas do [?], as fulias se encontravam dentro do rio, mas tinha verdadeira briga de canoas. Tinha aqui nessas regiões o costume dos encarregados era ter um mastro de aroêra forte que é pra hora do encontro, quebrar o mastro da ôtra bandêra... briga. Tinha uma vênia, virava aqui, dicia inriba, escangotava a ôtra bandêra. Isso deu briga, deu confusão e graças a

---

<sup>36</sup> Pe. Joatan Bispo foi pároco de Dianópolis entre os anos de 1975 e 1988. Reitero a dificuldade de acesso ao depoimento pessoal do sacerdote em decorrência de tratamento por motivos de saúde. O mesmo possui insuficiência renal e está afastado da reitoria do Santuário Diocesano do Senhor do Bonfim. O contato com romeiros e com as organizações das folias marca sua trajetória, tanto no município como em Natividade – TO.

Deus nós chegamos a uma maturidade de que ficamos com a lembrança: “a folia tal bateu na ôtra”. Isso, essa linguagem nós podemos continuar dizer isso? Não (povo responde). Pr’uma coisa de Deus, nós podemos dizer isso? (Não! Povo responde). Os cristãos, por acaso que são descendentes, ou melhor, discípulos de Jesus que nos ensinou: Se alguém der um tapa na sua cara você dê a ôtra, nós podemos dizer que na festa do Divino e da Virgem do Rosário, uma folia bate na ôtra? As folias, elas são distintas, mas elas contemplam um mistério só, o mistério do Espírito e da Esposa desse Espírito, que é Maria, que ele a fecundou com o orvalho do seu poder e nela encarnou Jesus para nos tornar homens e poder fazer essa festa bonita. Então Maria não apanha do Espírito Santo e o Espírito Santo não apanha de Nossa Senhora. Pode ser assim? Não!, o Espírito não bate nela e nem ela bate no Espírito, mas o que que nós assistimos? Uma riqueza cultural. Cada folia e seu mistério, ela tem o seu condão. Nenhuma cuchicha com a ôtra pá num cantar coisas iguais e na hora chega aqui, cada uma tem o seu recado próprio, sem conversar com ninguém pá dizê assim: ó, vamo combinar aqui pá quando chegar lá na hora num cantá a mesma coisa. Já aconteceu isso alguma vez? Os fuliões são inspirados e cada um canta bunito. Pra quê? A folia foi feita pra reunir o povo e alegrar o povo, nas coisas de Deus. Isso aqui chama-se festa, e festa é aquilo que faz realizar o que está lá na Palavra de Deus, Deus com seu povo e seu povo com seu Deus. Isso aqui é a festa. Então aqui na Sucupira hoje, essas duas folias vão celebrar para nós a festa de Deus e a festa nossa com Deus. Amém? (Joatan Bispo de Macedo, 31 jul. 2015).

Pela fala do sacerdote é possível pensar os embates entre os líderes religiosos e os foliões, com o intuito de modificar a forma de celebrar, marcada pela disputa entre as folias. Embora essa tentativa ocorra, nas falas corriqueiras é possível observar a ideia de que uma folia cantou melhor que a outra, que a alferes (ou o alferes) fez as vênias com maior qualidade, uma espécie de disputa que continua a existir mesmo que de forma velada. Interessante perceber ainda as explicações do mesmo acerca das folias que se encontravam nas margens do Rio de Piracicaba, com as disputas de mastros nas canoas, uma permanência que perdura de forma ressignificada nesses eventos. Ressalto ainda o “segredo” entre as folias, quando os foliões se reúnem para elaborarem os cantos a serem entoados por ocasião do Encontro das Folias e como, no interior destas, está presente uma organização para que a festa ocorra de forma sempre renovada, mesmo atendo-se à tradição.

Outra fala que gostaria de destacar e que se relaciona à separação das divindades celebradas é da Imperatriz do Divino em 2015, Lucinha Ribeiro, esposa de “Robinho”,

mencionado pelo sacerdote acima e que expressa a ideia religiosa da ligação entre Maria e o Espírito Santo e, portanto, devem trabalhar juntos:

O encontro foi muito bom, o encontro das folias, tanto de Nossa Senhora como do Divino. Eu sempre falava no primeiro dia lá, eu até falei, num sô muito de conversar assim em público não, (risos) mas eu falei lá pra Seu Abel: Seu Abel, é uma coisa que eu observei aqui na Sucupira, é.. não trabalha Nossa Senhora e o Divino Espírito Santo, não tão junto. Eles não trabalha junto. É Nossa Senhora ali e o Divino aculá. Cê pode perceber isso, você que estuda a festa, é separado; acho não é isso, acho que tem que trabalhar os dois juntos. Cada um com sua festa, mas bora fazer uma festa junto. Que coisa mais linda que foi o encontro, porque nós no encontro lá, nós colocamos cores azuis e cores vermelhas, que eram do Divino e Nossa Senhora. A gente queria que as duas tivessem juntas, unidas, porque tem que ser. Então era isso que eu queria e isso aconteceu, né (risos) então assim, depoimentos deles mesmos, os próprios foliões falando da festa e da valorização, que eu acho que nós temos que valorizar os nossos, o que é nosso. E é eles que tão lá mantendo a tradição, porque eu acho que pelo que eu vi, antigamente não tinha folia né. (Depoimento de Lucinha Ribeiro Dourado, cedida em 11 maio de 2016).

Sobre os pousos, são marcados com antecedência os locais em que os foliões passarão a noite e tomarão as refeições. No seu trajeto (que geralmente não passa de quinze dias, diferentemente das folias do Divino que giram na cidade por ocasião da Festa de Pentecostes) são visitadas localidades da zona rural e urbana (dependendo da solicitação dos festeiros) e são marcados por elementos sincréticos, como a suça, rodas de catiras, bebidas alcólicas, momento de interação entre foliões e aqueles que recebem o pouso. Outro momento a ser destacado após o canto de agradecimento à mesa são as rodas, momento de descontração e alegria onde são cantados temas do cotidiano do habitante do sertão, os amores, a natureza. São momentos ainda de desafios em que os foliões se propõem a fazer a “roda mais bonita”. A imagem 10 retrata o pouso da Folia do Divino na Fazenda Varjão, em 27 de julho de 2016. Na mesma estão presentes mulheres tocando pandeiros – a pessoa em destaque desempenha a função de foliã – bem como é possível notar a interação dos foliões com a comunidade presente por meio das danças. A foto foi registrada após o jantar servido aos foliões e à comunidade, no

momento em que começaram a entoar as catiras, rodas, finalizando com a suça<sup>37</sup>, a dança retratada na imagem, animando os participantes do pouso.



Imagem 10 – Pouso da Folia do Divino na Fazenda Varjão – 27 jul. 2016.



Imagem 11: Pouso da Folia de Nossa Senhora do Rosário na Chácara do Sr. Leônidas Tavares -  
05 ago. 2016.

---

<sup>37</sup> Conforme Messias (2010, p. 94) a suça “consiste em uma dança de roda, considerada como sendo de origem africana. As letras das músicas são breves, constituindo-se, normalmente, por dois refrãos jocosos e repetidos”. O termo é empregado de forma polimórfica, de acordo com a referida autora: “pode ser uma festa, uma folia, uma farra, uma modalidade de dança sensual, um samba sincopado caboclo [...] uma síntese entre tradições sertanejas, caboclas, indígenas e africanas”.



Imagem 12: Local onde os foliões dormem – redes armadas na Chácara do Sr. Leônidas Tavares. 05 ago. 2016.

A imagem 11 registra a Folia de Nossa Senhora do Rosário no pouso ocorrido na Chácara do Sr. Leônidas Tavares. Chegaram na noite do dia 04 de agosto e permaneceram no local até o Encontro das Folias, ocorrido no dia 05 de agosto, por volta das 16h. Na imagem é possível perceber o alferes da bandeira fazendo vênias diante dos presentes, bem como o grupo de foliões munidos de pandeiros e viola. Esse momento antecede o café da manhã, simbolizando a primeira benção do dia para os moradores da casa e os visitantes. Por outro lado, a imagem 12 revela como os foliões abrigam-se para o repouso, em redes, com as selas dos animais nos quais se deslocam nesse périplo ao lado, bem como os diversos objetos utilizados no decorrer dos giros.

Quando a fazenda possui criação de bovinos, é entoado ainda o Canto do Curral. A depoente Dalva A. R. Barbosa expõe a finalidade deste: “canto do curral também é pra abençoar as criação, pra dar renda nas criação né<sup>38</sup>”. Dessa forma, é possível notar a

---

<sup>38</sup> Depoimento colhido em 06 ago. 2016.

íntima relação entre as divindades e as “necessidades do povo”. A fala da depoente incita-nos a pensar como o culto, que perpassa gerações, tem também servido como estímulo aos sertanejos na labuta cotidiana.

Aos arrieiros são dadas as funções de selar os cavalos utilizados no giro da folia, organizar os utensílios a serem utilizados no decorrer do giro; o arrieiro serve ainda como aviso de que a folia está próxima, como assinala Rafael Cardoso:

Os arrieiros é responsável pela mala da arriação.

-Eles vão antes?

Eles vai na frente, ele é o aviso da fulia. Despachô, onde é o pôso hoje?

– O pôso hoje é lá na Dona Diná, no Caranguejo, eles vão na frente com a carga. Chega lá, quando a arriação chega já os morador já sabe: a folia ré vem, a folia vem. Então eles leva carne, leva arroz, leva feijão, leva as bolsa dos fuliões ali tudo, e leva. E antão os arrieiros é pra isso, é o aviso da fulia. (Depoimento cedido em 06 de agosto de 2016).

Nesse sentido, o culto ao Espírito Santo em Dianópolis não diferiu das demais localidades e mantêm-se o costume do ósculo à bandeira, como apontado anteriormente por Pohl, assim como as esmolos, o contato com a zona rural, a coroação de imperadores e imperatrizes. No entanto, a especificidade se dá no sentido de inserir a devoção do Divino Espírito Santo na festividade em análise, fato que supomos estar relacionado ao caráter colonial português dos iniciadores da festa, ou mesmo da relação da divindade com as camadas mais baixas da sociedade desde a colônia. Independentemente de como se iniciou a devoção ao Divino Espírito Santo na Sucupira, a mesma tem permanecido por gerações.

Ressalva seja dada ao processo de romanização do culto ocorrido na Diocese de Porto Nacional<sup>39</sup> por decisão de Dom Alano Maria du Noday (1936-1976) que proibiu nas paróquias do bispado a prática dos giros de folias, por considerar os excessos nas bebidas e profanações no interior das festividades. Na Sucupira, Padre João Magalhães Cavalcante assumiu a paróquia em 1952 e permaneceu na mesma até 1975, executando

---

<sup>39</sup> Conforme Bressanin (2012, p. 28) a Diocese de Porto Nacional foi criada pelo papa Bento XV em 20 de dezembro de 1915, por meio da bula *Apostolatus Officium*, e publicada nas *actas apostolicae sedis* em 20 de janeiro de 1916. Antes dessa data, Dianópolis (Duro) fazia parte da Diocese de Goiás.

as ordens do bispo com a proibição dos giros da folia. Depois de um interregno, as folias foram retomadas em 2008, conforme atesta o Pe. Jakson Sousa Silva<sup>40</sup>:

As folias já existiam mais ou menos pelo ano é... 72, 73 .... e elas foram extinguidas na época do padre João Magalhães, como ele não era muito a fim das folias, e eles naquela época já expressavam muitas bebidas, já expressavam muitos outros atos né. Você sabe que existe o profano e o sagrado junto né? Mas as vezes o profano se extrapolava um pouco, então ele eliminou é... e de lá pra cá passaram outros padres, mas eles mantiveram a romaria sem a presença das folias. No ano de mais ou menos 2006, 2007 foi que as pessoas conscientizaram a, os romeiros locais e também a população de Dianópolis. Porque não retornar as folias se era uma cultura dos antepassados, né? Se era uma expressão religiosa dos ancestrais daquelas famílias rurais que moram entorno. E aí com seu Altides, que é um dos anfitriões, do seu Leônidas Tavares nós começamos articular o retorno das folias. Claro que muitas pessoas aceitavam, os homens locais aceitaram, mas encontramos muitas dificuldades de como retornar isso, eram três folias, duas do Divino e uma do Rosário... Porque a festividade lá é Divino e Rosário, mas a padroeira mesmo da romaria é Nossa Senhora do Rosário. Aí foi que a gente retornou. Seu Abel Cardoso, irmão do Seu Honorim e Inácio, assumiu a Folia do Rosário, seu Altides e... um outro senhor lá que não me lembro mais o nome, assumiram as duas Folias do Divino. Uma vem em direção a cidade a outra em direção a Taipas, Conceição e a do Rosário fazendo meado em torno da romaria. Assim foi que nós retornamos as folias, e olha que deram certo, porque até hoje elas continuam, e as pessoas gostaram da ideia porque reviveram as suas experiências passadas que foram ofuscadas foram escondidas nesse meado de décadas. É isso mais ou menos sobre as folias. (Depoimento do Padre Jakson Sousa Silva cedido em 12 de dezembro de 2016).

As informações fornecidas pelo sacerdote corroboram com a ideia de valorizar a cultura local, expressa pelo desejo de retomar as folias, de tentativa de diminuição das bebedeiras surgidas no interior das mesmas por parte dos foliões. Interessa ainda ressaltar o desejo do sacerdote em retomar as folias, vistas por ele como expressão da religiosidade dos ancestrais localmente. No entanto, as dificuldades encontradas tiveram início a partir da organização das folias, como o clérigo pontua a existência de três festividades, duas do Divino e uma de Nossa Senhora do Rosário. Posteriormente foi retirada uma das folias do Divino. Na fala do sacerdote é relevante pensar a ausência dessas manifestações religiosas e culturais durante o período de proibição, ao mesmo tempo em que mostra a

---

<sup>40</sup> Depoimento cedido em 12 de dezembro de 2016, em Porto Nacional – TO.

permanência de três folias, duas do Divino e um do Rosário, o que nos leva a pensar o apego da população local a essa tradição. Há controvérsias com relação às datas acerca da proibição, uma vez que o Pe. Magalhães permaneceu na paróquia de 1952 a 1975, como ressaltado anteriormente. Por outro lado, Liberato Póvoa (1989, p. 56) pontua: “Bem verdade que o povo, durante o recesso das folias, só respeitava a decisão do padre no tocante a entrar na igreja, e continuava a comemorar a tradição, com ‘giro’ e tudo”, o que denota a força da tradição sobreposta às imposições eclesiais, uma vez que onde a instituição religiosa mantém-se fraca, a população emerge-se forte. Interessa ainda pontuar o depoimento de Josiano Martins, ao afirmar que as folias que giravam na Fazenda Vazante eram oriundas de Taipas e Conceição do Tocantins. Se as folias da Sucupira giraram ou não, o cerne da questão é que na religiosidade popular, o poder vem do povo, é o povo que celebra e ressignifica seus atos festivos.

## **2.2 – RELIGIÃO E FESTA POPULAR: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS PARA A COMPREENSÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS NA SUCUPIRA**

*“Eu vim de lá do interior, aonde a religião ainda é importante”.* (Pe. Zezinho)

Diversas áreas do conhecimento têm como objeto de análise a religião. Por tratar-se de um estudo acerca da religiosidade popular, buscamos compreender o fenômeno religioso em linhas gerais, a fim de examinarmos a religiosidade que sustenta a romaria. De acordo com Silva & Silva (2009, p. 354), o termo religião tem origem do latim *religio*, que originalmente se referia a qualquer conjunto de regras e interdições. Uma possibilidade de definição de religião é apresentada por Battista Mondin (1980, p. 242): “é o conjunto de conhecimentos, de ações e de estruturas com que o homem exprime reconhecimento, dependência, veneração com relação ao Sagrado.” Outra definição é proposta por Silva & Silva:

Religião, pois, é uma categoria de análise histórica e social que pode ser definida como um conjunto de crenças, preceitos e valores que compõem artigo de fé de determinado grupo em um contexto histórico e cultural específico, lembrando que a religião é sempre coletiva. (2009, p. 354).

A religião relaciona-se com o conhecimento aprendido, acumulado e transmitido por meio de ritos, crenças e valores que um grupo social compartilha. Os autores mencionados reforçam o fato de a religião estar ligada à coletividade, impulsionando-nos a pensar o papel desempenhado pelas instituições na busca de uma unidade religiosa. Essa perspectiva se coaduna com o que ocorreu na colonização de Goiás, no decorrer do século XVIII, quando a difusão da fé católica esteve relacionada às ordens religiosas e aos ministros ordenados em nome do rei e da Igreja para legitimar a colonização e dominar as terras conquistadas. Ao pensarmos a religião como uma prática coletiva, não se deve olvidar que a mesma é também uma prática individual, uma busca de sentido para os indivíduos que a ela recorrem.

Clifford Geertz (2008, p. 67) define religião como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A definição proposta por Geertz é a que utilizo como referencial para pensar a religião dos festeiros da Sucupira, um sistema simbólico que motiva os mesmos a direcionarem-se anualmente para a festividade, mas que também os motiva às práticas religiosas domésticas (rezas, orações individuais e comunitárias), conferindo sentido à existência e estimulando-os a continuar na lida diária. Reitero esse ponto tendo como base as falas: “se Deus quiser vai chover”, “se Nossa Senhora permitir, ano que vem tô aqui nos seus pé novamente”; expressões recorrentes, ouvidas nas barracas ou mesmo nas conversas informais. É essa motivação possibilitada pela religião que é capaz de transformar o ato de frequentar a festividade com elementos simbólicos, dando sentido à vida desses romeiros. Como pontua Geertz (2008, p. 90):

[...] a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas — seu modelo da atitude — e de outro, das disposições "mentais" enraizadas, mas nem por isso menos distintas — seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as suas funções social e psicológica.

Ao pensarmos a religião como importante para formar as concepções individuais e grupais, é possível analisar que o homem religioso possui uma forma de ver o mundo a partir de suas tradições e da sua fé; a religião conduz as ações cotidianas, conflitos internos surgidos são amenizados (ou não) pela busca da prática religiosa. No estudo sobre as festividades do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Mônica Martins da Silva (2001, p. 23) destaca o importante papel que as festas e tradições populares desempenharam para mediar as diversas culturas, sendo que a Igreja se tornou responsável pela propagação dessas manifestações. Ao analisar a especificidade de Goiás, elucida que as festas foram se difundindo a partir do momento em que a sociedade começou a se formar, quando os arraiais receberam sacerdotes, missões ou mesmo leigos, a partir do século XVIII, em função da mineração:

Devemos buscar um significado mais amplo e compreender essas manifestações como parte da cultura portuguesa que se transportava para o Novo Mundo e se instituía lentamente nos diversos lugares, sendo os próprios homens leigos, muitas vezes, responsáveis pela instituição dos atos de fé, na falta de padres para desempenhar tais funções. (SILVA, 2001, p. 24).

Concomitante à doutrinação cristã, ocorriam ainda as práticas sincréticas, tais como o culto às deidades africanas que foram transpostas para a América, sobretudo na memória dos negros escravizados. A convivência desses segmentos sociais com a forma institucionalizada da religiosidade católica resultou na denominada religiosidade popular, caracterizada pelas vivências e costumes próprios do povo, como expõe Günter Paulo Süß (1979, p. 28). São essas vivências específicas que têm chamado atenção de historiadores preocupados com a valorização das mesmas, como aponta Noeci Messias:

Estudos sobre festas e religiosidade popular tem sido feitos no Brasil no campo das ciências sociais, principalmente a partir de meados dos anos de 1980, inscritos no que vem sendo denominado de História das Mentalidades. As referências historiográficas trazem significativas informações que enriquecem o entendimento a respeito dessa temática. A religiosidade, objeto desse estudo, é considerada popular, por alguns autores, em contraposição à religião oficial, ou seja, o termo é utilizado para classificar manifestações religiosas subalternizadas e/ou marginalizadas, em contraposição às oficiais que requerem os cânones institucionais. Religiosidade popular é comumente definida como uma mistura sincrética de catolicismo, espiritismo, cultos afro-brasileiros e indígenas. A tônica dos movimentos religiosos populares está em

cultuar os santos católicos associados às entidades afro-brasileiras, particularmente, mediante as peregrinações das romarias e das promessas milagrosas. (MESSIAS, 2010, p. 36).

A mistura de elementos míticos com influências afro-indígena faz-se presente no imaginário, sendo manifestada por meio de gestos, toques de pandeiros, tambores, o que confere às festas uma riqueza cultural singular. No cotidiano é corrente a crença em espíritos, na intervenção dos mortos na vida dos vivos, encantaria de ouro que foi enterrado, aspectos diversos que podem ser entendidos como integrantes de vivências específicas do povo e de seu local de fala. Nessas conexões culturais, é comum ainda a utilização de velas acesas em altares nos dias santos para afastar raios e trovões, queimada de chifres de gado para espantar as chuvas fortes, elementos marcados pelo sincretismo e que fazem parte da cultura local.

Ao referenciar a religiosidade e a especificidade das festas que a caracteriza, Mikhail Bakhtin (1999, p. 7) assinala que as festividades sempre existiram como elemento de quebra da rotina. O autor enfatiza que as festividades são uma forma primordial e marcante da civilização humana; não é preciso considerá-las nem explicá-las como produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo, pois as mesmas sempre tiveram um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimindo uma concepção de mundo. Desse modo, as festas são capazes de exibir as concepções de mundo dos sujeitos envolvidos, expondo ainda a relação estabelecida entre membros da comunidade. A análise da religiosidade popular presente na festa da Sucupira torna-se significativa por elucidar as práticas culturais como forma de constituição de sentido da religiosidade dos romeiros, ao possibilitar o aporte das narrativas orais como forma de transmissão da tradição, além de problematizar o sentido religioso que essas práticas sinalizam, uma extensão da vida cotidiana, momento de distração e compadrio por meio dos momentos de sociabilidade.

Ao analisar esse campo, Michel Vovelle (2004, p. 246-247) pondera que, para o historiador, a festa constitui-se como um maravilhoso campo de observação, “[...] momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões”, momento de analisar diversos campos da comunidade festiva. O mesmo autor chama-nos atenção para o fato de que a festa está sujeita às mudanças:

[...] assim como não há uma História imóvel, também não há uma festa imóvel. A festa na longa duração, assim como a podemos analisar através dos séculos, não é uma estrutura fixa, mas um *continuum* de mutações, de transições, de inclusões com uma das mãos e afastamentos com a outra. (VOVELLE, 2004, p. 251).

Como salienta Michel Vovelle, as festas não possuem uma estrutura fixa, estão abertas às mudanças que surgem com o passar dos anos. Esses elementos de mutações, transições, analisados por Vovelle, estão presentes na festividade analisada na medida em que foram surgindo novas formas de celebrar, ressignificações no interior dos mastros, modo da folia girar; elementos sentidos pela comunidade festiva e que são lembrados com a nostalgia dos termos “antigamente é que era bom”, “antes era diferente”, entre outros.

Por sua vez, para pensarmos a festa como forma de expressão das minorias, Jaime de Almeida (1982) contribui com a reflexão:

A festa, pelo seu caráter repetitivo, pela sua particularidade em reunir a coletividade, pelo momento de exacerbação da vida social, pode nos mostrar uma outra organização social. Ademais, pelo fato de grande parte das categorias sociais – trabalhadores manuais, mulheres e crianças, minorias étnicas, idosos, etc. – quase nunca produzirem documentos escritos, a festa pode significar o momento em que estas minorias expressem por meio da palavra ou outras linguagens, seus valores, suas crenças, enfim, sua cultura”. (ALMEIDA, 1982 apud FLORES, 1991, p. 35).

A assertiva do autor é pontual para a reflexão acerca do caráter repetitivo das festas, a capacidade que as mesmas têm de reunir um grupo, de assinalar como a comunidade festiva se organiza. No entanto, chama atenção as formas adotadas pelos grupos sociais para expressar os valores, cultura, a própria crença; é na festa que o pequeno se faz grande, que as minorias sociais podem expressar sua forma de celebrar, de ter visibilidade. Edilece Souza Couto (2008, p. 3) discorre sobre as festividades e pontua que Norberto Luiz Guarinello concluiu que a “festa é um ato coletivo que implica uma determinada estrutura social de produção”. Ao reiterar esse ponto, a autora dialoga com a ideia de que a festa é um ato planejado, conforme pode ser observado:

É preparada, custeada, planejada e montada segundo regras elaboradas no interior da vida cotidiana; envolve a participação coletiva na sociedade em seu conjunto ou em grupos nos quais os participantes ocupam lugares distintos e específicos; aparece como uma interrupção do tempo social, suspensão temporária das atividades diárias; articula-se em torno de um objeto focal: um ente real ou imaginário, um acontecimento, um anseio ou uma satisfação coletiva; e, por fim, pode gerar produtos materiais ou significativos, principalmente a produção de uma identidade. (COUTO, 2008, p. 3).

Reportando-se a Michel Vovelle, Couto (2008, p. 2) pontua ainda que, embora o tempo festivo seja repetido, esse mesmo tempo não é imóvel nem menos imutável e traz consigo a capacidade de promover “a sociabilidade e o sentimento de pertencimento e identidade em um determinado grupo social”. É a partir dessas premissas que analiso a Festa da Sucupira como espaço de pertencimento de um grupo social: os sertanejos, mesmo aqueles não residentes da zona rural, mas que mantem vínculos com a cultura agrária e, portanto, como fomentadora de uma identidade festiva.

Há que se registrar, ainda, os estudos realizados por Mona Ozouf (1995) acerca da festa da Revolução Francesa. Para além da revolução, a autora leva-nos a pensar na autonomia das festas, na abertura que a festa oferece para compreensão do passado, do presente e indicativos para uma perspectiva futura. Esse aspecto torna-se relevante na medida em que é possível perceber a relação entre elementos presentes no interior da festa como fomentadores de uma narrativa coesa (1995, p. 219). A autora aponta ainda o perigo de encarar a festa como mera repetição do passado, uma vez que a festa é movimento, é mudança, é volátil e não estática, podendo ser vista, ainda, de acordo com Flores (1991, p. 25) como “cenários importantes da vida social e palco de transformações culturais”. Maria Bernadete Flores (1991, p. 23) atribui à festa uma relação essencial com o tempo alegre. Conforme a autora:

Estes pequenos espaços festivos, disseminados pelo cotidiano, são lugares de diversão e de reza, de comunicação e de controle, de compadrios e conflitos, de alegria e de conversa; o prazer não precisa ser justificado e a vida se reproduz aí: os namoros se dão, a vizinhança estreita laços de amizade, realizam-se a comunicação, o controle dos valores e o intercâmbio das experiências cotidianas, dos saberes e de tantas coisas do mundo vivido. São lugares profanos e sagrados, pois, ao mesmo tempo, abre-se a casa para a folia e para a reza, a dança, a conversa, o mexerico, o controle social. (FLORES, 1995, p. 124).

É essa a perspectiva de festa que se faz presente na Festa da Sucupira, do estreitamento de laços de amizade, compadrio, troca de experiências, mas também de diversão, de controle social por meio da vigilância, de mexericos e intrigas; afinal, é uma extensão da vida cotidiana, podendo ser vista ainda como “uma experiência que deixa aí suas placas indicativas, sinalizando várias dimensões da vida social”. (FLORES, 1991, p. 190).

### 2.3 – A ORALIDADE COMO FORMA DE TRANSMISSÃO DE SABERES

As religiões, em suas diversas denominações, elaboram narrativas, como construção de sentido para os fiéis. Ao adentrar especificamente as narrativas orais, um campo complexo para algumas vertentes mais tradicionais da História, é perceptível a importância que os narradores conferem à memória recebida e que transmitem pela narrativa. Para esses pressupostos teórico-metodológicos, aproprio-me do texto de Amadou Hampaté-Bâ, para uma discussão acerca do valor da narrativa oral:

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. (HAMPATÊ-BÂ, 2010, p. 168).

O memorialista africano discorre sobre a importância da memória, primeiro compêndio utilizado pela humanidade, posteriormente sobre a oralidade igualando-a aos documentos escritos, pois ambos podem ser forjados, usados com o intuito de encobrir,

engrandecer ou diminuir personalidades ou eventos; enfim, ambas sugerem brechas para questionamentos. Interessa-me a narrativa transmitida pela oralidade como testemunho humano, experiência do indivíduo no tempo. Hampatê-Bâ (2010) enaltece a oralidade por essa dar origem à escrita – até mesmo por ser um memorialista preocupado com a transcrição de mitos, histórias do Oeste Africano. Ressalta-se que nas comunidades tradicionais africanas a palavra tem uma força vital; quem a profere não pode fantasiar, incorrendo no risco de ser excluído da sociedade ou condenado à morte por ser considerada uma lepra moral. Daí a importância da narrativa oral para parte significativa das populações africanas. Nas comunidades rurais ocorre a mesma forma de ação ante a palavra; dificilmente os tratos feitos são desonrados, uma vez que consideram a palavra de uma pessoa como componente intrínseco de sua honra.

No âmbito historiográfico, as narrativas têm ganhado atenção no campo da História Oral. Ricardo Shanthiago (2008, p. 45) expõe que essa vertente contribui no processo de registro de memórias, pois graças a essa abertura para outras fontes de pesquisa conseguimos valorizar os agentes sociais marginalizados da sociedade, por serem considerados a-históricos. Desse modo, cabe a quem constrói uma trama – ou nesse caso, uma trajetória da religiosidade popular - “expor o que se passa na mente destes agentes, ou pelo menos atribuir um sentido a cada um de seus atos” na expressão de Barros (2011, p. 13). Os depoentes são compreendidos como agentes históricos e portadores de valores; são eles que sustentam a tradição e legam à posteridade o conhecimento das origens, mitos, ritos, saberes e fazeres que a Modernidade ignora; é gratificante trabalhar nesse campo pois contribui para a promoção social dos depoentes e demais sujeitos envolvidos na pesquisa, pois “quando compreendemos cada narrativa que nos é contada, estamos aprendendo a viver”, (BARROS, 2011, p. 18).

Para pontuarmos como a oralidade passou a ser valorizada no campo historiográfico, faz-se necessário observar que a mesma partiu do campo da Antropologia com pesquisas voltadas para os processos de transmissão oral, “principalmente aquelas pertencentes a sociedades rurais, onde os modos de transmissão e conhecimento ainda transitam, de maneira relevante, pelos caminhos da oralidade”, como pontuam Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira (2006, p. 15-16). A utilização do método de coleta de depoimentos era ainda uma forma de aproximar e interpretar as culturas analisadas.

Na história oral, o objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes; a instância da

memória passa, necessariamente, a nortear as reflexões históricas, acarretando desdobramentos teóricos e metodológicos importantes [...]. (AMADO & FERREIRA, 2006, p. 15).

Os depoimentos cedidos para a consecução da presente pesquisa tiveram como norteadores os aportes teórico-metodológicos da história oral, procurando recriar e reformular o objeto de estudo a partir de informações fornecidas em depoimentos. O trabalho com a história oral como metodologia não envolve apenas a coleta de depoimentos, mas exige confrontá-los ou mesmo procurar que sentido estes tem para o historiador, (AMADO & FERREIRA, 2006, p. 28). Nesse sentido: “a história oral é extremamente útil para preencher as lacunas da história, para compensar a falta de documentação [...]”, destacam Janaína Amado e Marieta Moraes Ferreira (2006, p. 31). Essa metodologia de trabalho foi utilizada como norteadora da pesquisa, uma vez que procurei trazer depoimentos diversos acerca da festividade analisada, confrontando-os com os dados existentes para construção do discurso historiográfico.

### **3 – A EXPERIÊNCIA DOS FESTEIROS PELO EXERCÍCIO DA REMEMORAÇÃO**

As narrativas foram utilizadas como instrumento de favorecimento do diálogo, a fim de que os depoentes pudessem buscar em suas memórias lembranças de acontecimentos que expressassem o significado das festas, pontua Messias (2010, p. 28), no intuito de compreender a vinculação entre o passado e o presente existente na manutenção da memória coletiva. As narrativas são recursos importantes para o entendimento de como as sociedades recordam e a memória passa a ser utilizada como objeto a embasar as reflexões históricas, como ponderam Amado & Ferreira (2006, p. 15).

Por meio delas, tornam-se perceptíveis os desejos dos narradores de transmitir o conhecimento adquirido no decorrer de suas experiências na festividade, com o intuito de que a memória de seus antepassados ligados à festa não caia no esquecimento. Paul Thompson, (1992, p. 208) registra que recordar a própria vida é fundamental para nosso sentimento de identidade; dessa forma, as recordações por meio dos depoimentos reforçam o sentimento de pertencimento à festividade analisada.

Por sua vez, Maurice Halbwachs dedicou parte de seus estudos a examinar aspectos que perpassam a memória coletiva, a sucessão de acontecimentos individuais resultantes de mudanças que ocorrem nas relações entre os mais distintos grupos e nas relações que o indivíduo estabelece com esses grupos. Dessa forma, a memória coletiva é uma construção social e o indivíduo lembra os acontecimentos vivenciados no grupo do qual faz parte. Em face disso, Halbwachs (2003, p. 39) pontua que uma lembrança é reconstruída a partir de experiências; não é possível ter acesso àquela experiência primeira, mas ao que foi guardado dela e exposto por estímulo. O homem existe a partir da coletividade, por estar inserido em um meio social e sujeito às experiências acumuladas por outros indivíduos, práticas que são transmitidas pela memória coletiva. Isso não invalida a memória pessoal, experiências únicas do ser humano. Porém, as experiências estão quase sempre relacionadas à coletividade, por isso a necessidade de se analisar como a memória coletiva contribui para compreender as lembranças que muitos romeiros não experimentaram e que são transmitidas por meio da memória coletiva; exemplo das narrativas acerca da origem da festividade como o aparecimento da imagem de Nossa Senhora e do xupé como seu protetor.

O estudo da transmissão de memórias também foi objeto de análise de Ecléa Bosi. Sua obra permite compreender como as sociedades recordam, ao dar voz a depoentes idosos, ao valorizar a experiência de vida acumulada pelos agentes sociais silenciados. Para Bosi (1994, p. 55), a memória não é sonho, é trabalho; lembramos a partir de materiais que estão à nossa disposição na atualidade, embora a lembrança seja de um acontecimento passado. “A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança” (1994, p. 53). Desse modo, o passado tal qual foi vivenciado é impossível de ser retomado, sendo possível apenas aflorar fragmentos da lembrança experienciada pelo indivíduo. Para isso, o exercício da rememoração é extremamente relevante, pois permite vir à tona memórias ofuscadas pelas experiências vivenciadas pelo indivíduo.

A autora contribui ainda para refletirmos que a memória de acontecimentos passados lembrados no presente é sempre alvo de silenciamentos, de recalçamento de lembranças traumáticas ou vergonhosas para o indivíduo. Deve-se sempre questionar a memória, uma vez que ela é ativada pelo indivíduo no próprio ato de narrar. Por isso, nunca será possível obter a memória do evento de fato; este sempre é permeado pelo discurso do narrador, uma vez que “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado”, (BOSI, 1994, p. 55). Dessa forma, a lembrança é construída pelo indivíduo que rememora.

Ao situar o contexto da teorização proposta por Halbwachs, respaldado nas teorias de Durkheim, para quem a sociedade está acima do indivíduo, daí o caráter coletivo da memória na concepção do autor, Bosi transita entre as duas memórias: a coletiva e a individual:

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. (BOSI, 1994, p. 407).

É essa a constatação quando se questiona acerca das festividades celebradas na Sucupira. As histórias foram sendo transmitidas de geração a geração e as pessoas as introjetaram a ponto de afirmarem “saber por ouvir dizer”, histórias transmitidas nas

conversas ou mesmo na própria festividade e que foram enriquecidas pelas experiências e embates ao longo da trajetória vivida pelos agentes festivos. Por fim, Bosi (1994, p. 411) pondera que: “por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum”. É o próprio indivíduo que recorda, não a sociedade. A sociedade não é um ser, não tem a capacidade de ter experiências de cunho pessoal, religioso... é o indivíduo que possui essa capacidade de trocar experiências e de sentir-se partícipe dos atos festivos, no caso da presente pesquisa, como agentes perpetuadores da memória.

### **3.1 – AS CAMPANHAS ESPIRITUAIS E AS PRÁTICAS DEVOCIONAIS**

*“Num passo lento saiu a jornada pra romaria da devoção. Sou romeiro que caminha, sou devoto do Senhor [...]”.* (Walter José)

Conforme ressaltado anteriormente com relação à formação da religiosidade brasileira, de forma geral, no município de Dianópolis esse processo não foi distinto e esteve diretamente relacionado à Igreja católica, com o envio de missionários jesuítas para catequizar os povos indígenas residentes na região. A dificuldade de formação e ampliação de um clero secular fez com que os sacerdotes se fixassem em vilas maiores, deixando as vilas com menores povoações desassistidas no decorrer do ano, com celebrações marcadas previamente e avisadas com antecedência, como pontua Jones Pedreira:

Nos primeiros meses do ano, enquanto se esperava o final das chuvas de inverno, organizava-se o plano da campanha espiritual. Cada um recebia um programa de ação, junto com um roteiro bem determinado, indicando os povoados, as fazendas e sítios a serem visitados e onde deveria pousar. Com a mesma antecedência, os fazendeiros e as famílias vizinhas eram informadas do dia da chegada do Padre e do tempo de sua permanência, afim de que todos pudessem aproveitar a breve passagem e receber os sacramentos, ouvir a Palavra de Deus e os conselhos do vigário. (2004, p. 55).

As desobrigas eram práticas comuns da Igreja no norte goiano; constituía ainda oportunidade de celebrar os sacramentos, de reunir a povoação local em torno da religião institucionalizada. Entretanto, no decorrer dos demais dias do ano, as orações realizadas

habitualmente envolviam devoções a santos, promessas a serem cumpridas em festas religiosas, crença em elementos sincréticos. As desobrigas funcionavam, como Pedreira afirma acima, como espaço de campanha espiritual, momento de imposições de valores e regras religiosas a serem cumpridas, como o casamento dos amancebados, batismo, confissão para a participação da eucaristia.

O sacerdote Pedro Pereira Piagem, ao dissertar sobre a atuação de Dom Alano no Tocantins, procura uma definição religiosa para “desobriga”:

A palavra “desobriga”, dada frequentemente e tradicionalmente pelo nosso povo e pelos missionários, tem uma significação que se prende à obrigação religiosa: obrigação de ouvir a palavra de Deus, de receber os sacramentos, de participar da missa, de fazer a Páscoa, confessando e comungando ao menos uma vez por ano, conforme aprendemos no catecismo tradicional da Igreja. “Desobriga”, pois, significa desencarregar a consciência, cumprindo-se os deveres cristãos. Com relação aos pousos, iam também arrolados os nomes dos respectivos moradores, que normalmente eram pessoas influentes na região, que tinham certa liderança e condições materiais, sociais e morais para acolher o padre e o povo. (PIAGEM, 2000, p. 103).

Interessa-nos ressaltar a ligação do termo com as práticas devocionais e ainda o local escolhido para as desobrigas, geralmente em fazendas de pessoas influentes na região, portadores de melhores condições econômicas. No entanto, essa realidade nem sempre era a mesma que os sacerdotes encontravam nas desobrigas, com situações de extrema carência. Mônica Silva (2001, p. 71-72) pontua que quando possíveis, as visitas dos sacerdotes eram realizadas por ocasião de algum festejo religioso devido à concentração de pessoas, dado que as “missões” pretendiam celebrar os sacramentos como batismo, casamento, crisma; além de coibir os excessos praticados durante as festas. A autora evidencia a visão dos clérigos sobre os costumes e hábitos dos festeiros:

Os giros pelas fazendas completavam uma série de ações evangelizadoras por parte da Igreja, que objetivava atingir todos os povoados e fazendas, rezando, batizando e distribuindo a comunhão ou até mesmo catecismos. É interessante perceber que os conceitos dos párocos sobre o povo eram os piores possíveis. Evangelizar apenas não parecia suficiente; era preciso mudar os hábitos, os costumes e as atitudes. (SILVA, 2001, p. 69).

Geralmente as desobrigas eram marcadas para o período de estiagem das chuvas, devido ao fato de muitas áreas da zona rural serem banhadas por riachos, até mesmo por rios caudalosos, o que dificultava o acesso dos sacerdotes aos locais escolhidos para a celebração. Havia uma preparação prévia dos presbíteros para que a comunidade fosse avisada e convocasse a vizinhança para a celebração, seguida de alimentação farta para a desobriga, conforme relata o Monsenhor Jones Pedreira (2004, p. 66).

No que se reporta à nossa temática de pesquisa, a hipótese é que a respectiva festividade teve maior afluência de pessoas a partir do momento em que servia como espaço de celebração para casamentos, batizados, uma apropriação que a igreja fez da festa pública que já acontecia. Outro dado que corrobora com essa assertiva é o fato de que a festa a Nossa Senhora do Rosário é celebrada no dia 07 de outubro; localmente, a mudança de data ocorreu devido à questão de que essa época do ano é tradicionalmente chuvosa na região tocantinense, enquanto que o período de abril a setembro é marcado pela estiagem. Essas proposições não anulam o caráter de assimilação e apropriação da festa popular como oportunidade de a Igreja organizar a comunidade e reavivar a doutrina entre os habitantes dos sertões.

Dado relevante a respaldar essas considerações sobre as desobrigas, mas também sobre a longevidade da celebração que examinei foi encontrado no Jornal Norte de Goyaz, com tiragem em Porto Nacional em 15 de agosto de 1911:

Depois de uma prolongada e sentida ausencia, chegou a esta villa, no dia 27 do corrente mez o nosso estimado amigo revd. P. André Siekiewicz, tendo celebrado festas na Palma, Conceição do Norte, Sucupira, Missões e São Miguel e Almas.

O registro do editor reitera o período da Festa da Sucupira, bem como indica a presença de um sacerdote que saía anualmente para a celebração em comunidades distantes da sede de Porto Nacional, por ocasião das desobrigas. Pelo registro é possível mapear o caminho percorrido pelo clérigo até seu retorno a Porto Nacional e a saudação efusiva do jornalista pelo seu regresso denota as dificuldades de acesso aos locais e o esforço para acompanhar a população no período da estiagem.

Nesse passo, em visitação às Freguesias do Norte, por ordem do bispo diocesano de Goiás, Dom Prudencio Gomes da Silva, o Monsenhor Francisco Ignacio de Sousa percorreu entre final de julho e início de agosto de 1913 os municípios de Peixe,

Natividade, Almas, passando pelo Duro e, conseqüentemente, pela Capela da Sucupira. Seu registro<sup>41</sup> ilustra novas versões acerca da festividade celebrada:

No dia 13 a huma hora da tarde, partimos para a capela da Sucupira e fomos honrados, até perto de legoa, pelo acompanhamento de mais de 30 cavallheiros, entre os quaes se destacavam os Senr<sup>es</sup>. C<sup>el</sup>. Wolney, Major João Baptista Leal, Major Aureliano de Azevedo e outros ilustres cidadãos, cujos nomes escapam-me á memoria. Nesse mesmo dia chegamos a dita capella as 10 horas da noite, tendo passado pela casa do zelador e administrador da mesma, o Senr. Cap<sup>m</sup>. José Martins, que depois de nos obsequiar com um bom jantar, fez nos acompanhar um de seus filhos para represental-o na visita da dita capella. Julgo-a muito ordinaria, construção grotesca, sem estetica, alem de tudo, sem patrimonio, colada a margem direita do Ribeirão Sucupira, dentro de uma fazenda pertencente hoje ao Senr. C<sup>el</sup>. Wolney, que recusa absolutamente dar-lhe patrimonio, preferindo a sua extincção por causa da anarchia que ali reina durante a festa. Sobre este ponto, me acho bem informado por outras pessoas até padres que é a pura verdade o que se lastima sobre essa festa. No dia 14 partimos bem cedo da capella da Sucupira e a tardinha depois do curso de 7 legoas, hospedamos á margem do rio Palmeiras, no sitio chamado Mirador. (IPEHBC, LIVRO 18, 1913).

De acordo com o relato do sacerdote, a capela era rústica e ordinária, desprovida de patrimônio, com construção sem estética. Menciona ainda a constante anarquia presente nas festividades, o que podia ocorrer em decorrência da ingestão de álcool e ainda presença de desafetos. Avulta ainda o jogo de poder na narrativa do sacerdote, sempre exaltando a atuação do coronel Joaquim Wolney e suas decisões sobre a vila, inclusive seu desejo de que a festividade não ocorresse. Além dos aspectos ressaltados pelo visitador, o mais sugestivo para a compreensão da festividade é a presença da capela ao lado do Ribeirão Sucupira, até então desconhecida ou silenciada nos depoimentos e no conhecimento da população. Esse dado pode dar nova perspectiva para compreender o surgimento do nome da respectiva festa, que até então se pautava apenas nas narrativas acerca do aparecimento da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, nos registros hidrográficos da região não consta o nome do referido ribeirão; aparecem apenas os córregos Mombó, Taboca e Rio Manoel Alves, podendo ser ainda considerado como uma confusão de registro pelo visitador ou de mudança na denominação do curso d'água.

---

<sup>41</sup> O relato da visitação ao Duro, Missão e Sucupira encontra-se no Anexo 1.

Outro ponto relevante no relato do visitador é o registro sobre a desordem que reinava nos dias de festas, certamente como consequência de bebedeiras, tendo como base os relatos do Pe. Jakson acerca da condução dos mastros antes das inserções das inovações e ainda nos registros de Póvoa (2003, p. 74), como vê-se: “Durante os três dias de festa, cuja animação compensa os restantes dias desertos do ano, corre muita pinga, churrasco de graça, bêbados com voz pastosa e molenga caçando indagas e dando salva de trinta-e-oito, aventureiros, jogos de bozó e outras animações”. Outro indicativo da presença dos excessos de bebidas no interior das festas no início do século XX é encontrado nos relatos do Frei José Maria Audrin:

Foi neste primeiro giro de festas que notámos com Dom Domingos um gesto e uma palavra bem próprios para confirmar estas observações. Era na vila de Peixe; estávamos assentados à tardinha na frente da modesta barraca, quando passou uma pobre mulher já idosa, cambaleando tristemente sustentada por dois homens. Um sertanejo que proseava conosco nessa hora, levantou com respeito o chapéu e disse: (parece incrível, mas ouvimos claramente) “A cachaça do Divino Espírito Santo”! Não era reflexão indecente, muito menos blasfêmia; era, na intenção de quem assim falava, caridosa desculpa em favor da infeliz, embriagada por uma participação (por demais devota) nos copiosos favores do Santo. (AUDRIN, 2007, p. 228).

O relato jocoso do dominicano ilustra os excessos do consumo de álcool no interior das festas por parte de alguns dos seus frequentadores, uma “anarquia” sob a perspectiva do visitador diocesano ao descrever a festa na Sucupira. Esses visitantes percorriam longas distâncias, com o propósito de se acercar da população dispersa pelos inúmeros povoados e distritos; suas impressões e registros contribuem para mapearmos cada indício sobre as celebrações desde tempos remotos.

Sobre a criação de novos municípios, ao visitar a documentação do Arquivo Histórico Estadual de Goiás, encontra-se nos registros avulsos a Lei promulgada pela Assembleia Legislativa de Goiás<sup>42</sup> em que divide os distritos de Conceição do Norte do Duro:

Nº 16  
Assembleia Legislativa Provincial de Goiás  
Resolve:

---

<sup>42</sup> Documento em anexo.

Art 1.º O Distrito da Villa de Conceição do Norte, com o de São José do Duro, do mesmo município, fica dividido pelo tombador da Cicupira, funil, titoral, Abreu e S.º Elias em direção ao Rio Manuel Alves.

Art 2.º Ficção revogadas as disposições em contrário. Paço da Assembleia Legislativa Povincial de Goiás. 17 de julho de 1859.

Benedito Theotonio Segurado

[...] Ilegível.

(ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL DE GOIÁS, DIANÓPOLIS CAIXA 01 – 1766-1877).

O documento é elucidativo para a compreensão das possessões de terras na localidade, uma vez que os limites estabelecidos pela divisão se referem a fazendas presentes no entorno do tombador<sup>43</sup> da Cicupira. Embora a escrita diferencie, há a hipótese de que o terreno mencionado seja o mesmo em que a festividade ainda é celebrada, uma vez que as demais fazendas citadas se localizam no entorno na serra da Sucupira. A diferenciação na forma escrita também está registrada nos Livros de Lançamentos de Impostos Rurais, em que aparecem: *Sucupira*, *Sicupira* ou *Sycupira*. A quitação de dívidas de impostos da Sucupira em 1892 foi realizada pelo Coronel Joaquim Ayres Cavalcante Wolney; o mesmo mencionado pelo sacerdote na ocasião da visitação em 1913, que não via a festa ali celebrada de bom grado. Embora seja um documento que não faça referência direta à festividade analisada, fornece pistas para questionamentos acerca da mesma, uma vez que o mesmo é de 1859. Se a festa já ocorria ou não nessa data não é possível afirmar, mas a referência da romaria com o tombador é uma assertiva que sinaliza como a festividade recebeu o nome, diferindo da explicação presente nas narrativas orais.

Como já enfatizado, o arraial do Duro ganhou acentuada visibilidade a partir da exploração do ouro nas minas dos tapuias. A falta de documentação não permite precisar os locais e datas específicos onde se localizavam as demais minas. Contudo, sobre as origens da celebração, de acordo com os depoimentos orais cedidos por Josiano Martins<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> De acordo com o Dicionário Online de Português, o termo *tombador* é usado na língua como regionalismo na Bahia e na região Norte e diz respeito à encosta íngreme de uma serra ou colina, e até de uma chapada. O termo possui outros significados: aquele que tomba; trabalhador que conduz as canas do picadeiro para a moenda, nos engenhos de banguê; terrenos altos e ordinariamente pedregosos; morro em forma de tabuleiro com escarpa quase vertical sobre o rio. Disponível em: <<<http://www.dicio.com.br/tombador/>>>. Acesso em 06 set. 2016.

<sup>44</sup> Depoimento cedido em 08 ago. 2010.

e Leônidas Tavares<sup>45</sup> nas proximidades de Lavras Velhas - antigo local de extração aurífera - um vaqueiro encontrou a imagem de Nossa Senhora do Rosário contendo uma coroa, um cetro e um rosário de ouro (todos subtraídos da capela); posteriormente, a imagem foi entronizada em uma capela construída especialmente para recebê-la, atraindo, gradativamente, intenso fluxo de fieis residentes no entorno, dando origem a festa. Existem várias versões para o aparecimento da imagem: alguns afirmam que a imagem estava encrustada em um pé de sucupira, outros que estava sobre um galho, outros ainda que estava sobre um tronco cortado de sucupira na região denominada de Capão de João Roxo, nas proximidades de Lavras Velhas. Há ainda a hipótese de que a imagem fora deixada por algum transeunte, ou mesmo encomendada e deixada no sertão para reforçar a ideia de milagre da aparição da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Fato é que a imagem continua sendo venerada e a ela são atribuídos diversos milagres. O vaqueiro em questão era funcionário da Fazenda Vazante, administrada por José Martins Rezende Azevedo e Libânia Azevedo. De acordo com Josiano Martins Fernandes Lisboa, a fazenda mantinha agregados que trabalhavam na produção de cachaça, rapadura, derivados da cana-de-açúcar, o que é comprovado na documentação analisada, na qual constam pagamentos de taxas sobre a produção de cachaça por José Martins Rezende, em 1886.

Os dados relacionados à fazenda (escritura), bem como demais dados do município foram incendiados no cartório da cidade em 1919, como decorrência dos acontecimentos que culminaram no assassinato de membros da família do Coronel Abílio Wolney, já mencionado anteriormente. De acordo ainda com Josiano Martins, os agregados da fazenda não viviam em regime de servidão, uma vez que recebiam moradia e local para cultivo próprio. A escravidão negra e indígena na região de Dianópolis era uma realidade presente, mesmo que na documentação analisada não constem dados de significativas levas de escravos, apenas escassos registros de entrada e saída de negros escravizados no Livro de Registro do Duro. Por outro lado, na literatura regional é possível perceber a presença de negros escravizados que desempenhavam a função de guarda-costas, vaqueiros, como aparece nos registros de Osvaldo Rodrigues Póvoa, em *Crônicas de Outros Tempos*, em que aparecem os personagens Salustiano Luiz de França – o mesmo fugitivo do assassinato em Natividade - TO mencionado anteriormente – e Eustáquio, ambos serviam à família Lino Pereira Póvoa. A trama ocorre pela voz de prisão que Salustiano recebeu e revidou com o assassinato do delegado e do policial que o

---

<sup>45</sup> Depoimento cedido em 27 jul. 2010.

acompanhava. Para além dos fatos, são reveladores os dados fornecidos de forma involuntária pelo autor sobre a etnia, a relação entre senhor e escravo e a cumplicidade nas relações entre os membros da sociedade do período:

Salustiano Luiz de França era um preto cafuso, serviçal da casa, onde servia café com bolo às visitas, usando uma bandejona de prata espelhando de limpa, ficando depois, aguardando as eventuais ordens da madrinha. (PÓVOA, 1983, p. 101)

Pelos registros do cronista, a madrinha à qual se refere é Ana Francisca Póvoa, que por ocasião do assassinato dos policiais em Natividade direciona-se ao Duro para organizar um plano de fuga para seus agregados. Antes de fugir de Natividade:

Salustiano chamou o escravo Eustáquio e com ele ao seu rancho. Estavam lá os cadáveres. Eram mesmo de Francisco Guedes Pedroso e Jesuino da Silva Guedes. Apanharam as duas armas da polícia que eles conduziam e voltaram para a casa grande. (PÓVOA, 1983, p. 108).

Os dados retirados da literatura regional elucidam a relação de dominação, de subordinação dos mesmos às ordens de seus patrões. Ao mesmo tempo, o elemento da etnia é reforçado ao referir-se ao serviçal da casa, um “preto cafuso”. Da mesma forma, a “casa grande” aparece como sinal da presença de demais escravos subordinados à família proprietária das terras. Esses dados são indicativos da presença de negros escravizados na região e ainda nas fazendas de seus senhores, desempenhando diversos papéis, o que deu à localidade a riqueza de elementos afros, seja pelas danças como a suça, jiquitaia, ainda na cosmovisão religiosa permeada por elementos de crenças sincréticas, ainda na culinária, no próprio fenótipo dos habitantes, principalmente dos frequentadores da festividade.

De acordo com as narrativas, o vaqueiro (não identificado) levou a imagem para a fazenda Vazante, onde foi entronizada em um altar. A imagem 13 reporta-se à sede da mencionada fazenda, de propriedade de José Martins Rezende, administrador da capela da Sucupira.



Imagem 13: Sede da Fazenda Vazante - 08 fev. 2016.

Entre as narrativas que são comuns na memória dos festeiros podemos destacar o mito do aparecimento da imagem no meio do cerrado, quando um vaqueiro encontra a imagem entre os galhos de sucupira. A comunidade assegura que recebeu de seus antepassados o relato de que a imagem, ao ser encontrada e conduzida à Fazenda Vazante, Leônidas Tavares afirma que ela retornava ao local onde fora encontrada inicialmente. Isso aconteceu inúmeras vezes até que foi construída uma capela nas proximidades do Brejo dos Carneiros – primeiro local da Romaria, de acordo com Josiano Martins Fernandes, para abrigar a imagem; só a partir da construção dessa capela é que a imagem se fixou definitivamente e começou uma peregrinação dos habitantes das fazendas e sítios circunvizinhos para orações e promessas. O depoente Josiano Fernandes Lisboa ainda pontua que esse templo foi edificado por membros da comunidade rural que começaram e acreditar e ver nessa imagem uma possibilidade de atrair bênçãos para a lavoura e para eles próprios. Clifford Geertz (2008, p. 9) assevera que “a cultura é pública e a comunidade sente-se pertencente à mesma através de elementos que reforçam essa identificação”. O labor braçal relaciona-se ao sentimento de pertencer à festa, uma vez que nas orações eram pedidas as bênçãos para a lavoura. Posteriormente, ocorreu na região dianopolina uma epidemia de bexiga, hoje conhecida como varíola. O local antigo desse templo, por ser próximo ao ribeirão, fazia com que as pessoas se expusessem ao risco de serem infectadas com a varíola. As mesmas, por ocasião da romaria, utilizavam dessa água para se banharem, lavar utensílios, cozinhar os alimentos. Os fatores que fizeram com que o local fosse alterado envolvem a pouca água para o afluxo de pessoas

e ainda o risco de se infectarem com a varíola. Por ser um riacho pequeno e pelo aumento do número de peregrinos, a comunidade em consenso decidiu mudar o local da romaria para outros até se fixar no local atual que possui água em abundância fornecida pelo córrego Mombó. É possível perceber nos registros de Liberato Póvoa como a comunidade local se relacionava com os doentes afetados por esse mal:

O bexiguento era um proscrito: ninguém ia visitá-lo sob pretexto algum, mesmo parentes. Quando alguém ia socorrer um enfermo com água, alimento, cachaça canforada ou creolina, esperava que o vento soprasse na direção do doente (para não receber o vírus) e ficava cá de longe a uma considerável distância e anunciava, em voz alta, que estava deixando o auxílio em um determinado ponto, para depois o doente vir buscá-lo. (PÓVOA, 2003, p. 150).

No relato é possível perceber o terror que assolou a região devido à doença, a ponto de não haver aproximação do proscrito. O mesmo retrata ainda que seu pai possuía uma casa onde era vendida creolina e quinino; a medicação para a enfermidade fora buscada em Barreiras – BA; no entanto, já haviam óbitos significativos quando a doença se alastrou na região do Duro. São ainda de Liberato Póvoa (2003, p. 148) os registros de que a epidemia ocorreu em 1926 e quase dizimou a população do Duro, que possuía aproximadamente duzentas pessoas das quais restaram 136, e que a epidemia ceifou 64 vidas. Dados indiretos que nos levam a pensar que a mudança do local antigo da romaria para o atual pode ter ocorrido nesse período, uma vez que em 1913, por ocasião da visita do monsenhor Francisco Ignácio, a capela ainda se localizava às margens do Ribeirão Sucupira.

É corrente ainda a narrativa de que a abelha xupé (*Trigona hyalinata*) acompanha a santa desde o seu aparecimento. Os depoentes narram que a mesma tem a função de proteger a imagem de roubos, além de indicar a sacralidade da mesma. Reverberando uma narrativa ancestral, muitos romeiros como o Sr. Leônidas, Dona Jaimira<sup>46</sup>, Josiano Martins<sup>47</sup>, Tia Nizô<sup>48</sup>, entre outros, creem que o *xupé* acompanha a imagem como uma espécie de guardião e sempre faz sua habitação na parte detrás da parede onde a imagem localiza-se. Mircea Eliade (1992, p. 20) na obra *O sagrado e o Profano*, se refere ao uso de animais como elemento reforçador da consagração do local; “são os animais que

---

<sup>46</sup> Depoimento cedido em 19 jul. 2010.

<sup>47</sup> Depoimento cedido em 05 fev. 2016.

<sup>48</sup> Depoimento cedido em 20 jul. 2010.

revelam a sacralidade do lugar”; desse modo, os homens procuram descobrir esses locais com a ajuda de sinais misteriosos. Na igreja atual existe um abrigo para essas abelhas que, de acordo com o Sr. Leônidas<sup>49</sup>, atacam as pessoas que querem entrar na igreja pelos fundos e lembra ainda que “quem entra pelos fundos é ladrão”. O mesmo depoente ressalta que as abelhas, certa vez, atacaram o Pe. Jakson, que lhe pediu para colocar fogo nas mesmas e ele negou-se a fazê-lo dizendo que elas acompanhavam a santa e não teria coragem de queimá-las. Ressalta-se que na atualidade o xupé permanece na capela que foi reformada. No decorrer das festividades do corrente ano, o sacerdote Iraçom Ferreira solicitou que a caixa de xupé fosse derrubada, como é perceptível na imagem 14, o que gerou discussão por parte dos romeiros sobre a necessidade do mesmo conhecer a relação entre a abelha e a origem da romaria, elemento que elucida as tramas tecidas no interior das festas.



Imagem 14: Caixa de abelha xupé, fundo da capela da Sucupira -15 jul. 2010.

---

<sup>49</sup> Entrevista em 27 jul. 2010.



Imagem 15: Fragmentos da caixa de abelha xupé derrubada. 29 jul. 2016.

Sobre a relação da abelha xupé como guardiã da imagem de Nossa Senhora do Rosário, o depoimento do antigo tesoureiro (zelador) da Sucupira, Leônidas Tavares, é elucidativo:

- Tem uma história também do xupé...

- Ah... sim sinhô, muito bem! Cê lembrô bem desse xupé. Esse xupé é antigo lá nessa romaria. Eu tô contano aqui pra Leondina que eu ia falá pra o sinhô e que é uma história muito sincera no tempo que Zé Martim, que lá primeiro tesorêro foi Zé Martim. Cê ouviu fala né? De Zé Martim?

- Sim.

- Depois foi Plácido Rôxo. Depois é que foi eu num é? Depois é que foi eu, zelador da Sucupira. No tempo... no tempo do Zé Martim, ele pegava as duas, ele tinha é as duas imagem de Nossa Senhora do Rusário e Nossa Senhora da Conceição e eles falava que Nossa Senhora da Conceição era deles né, da mãe deles, da Dona Libânia mãe do Zé Martins né. Aí essa imagem era deles. E ele, quando passava a festa, ele panhava as imagem e levava lá pá Vazante. Bom... o xupé, esse xupé já era morador lá no fundo da igreja. O xupé também mudava e ia fazer a casa lá no fundo da casa, num é? Bom... quando as image parô lá... No princípio ele levava as image pra lá, quando passava uns dia, podia para vim cá na romaria que elas tava todas as duas cá na Sucupira, dentro da igreja, as duas image. Num tem mais quem conta esse causo de vivo porque os que viu essa história já morrêro tudo né, já morrêro tudo. Mas que esse xupé é antigo, é do cumeço da Sicupira, esse xupé moradô lá no fundo da igreja. Ah bom, e aí... Mas Zé Martim, cunservava ele lá, não mexia cum ele, Plácido Rôxo também, do mesmo jeito, e eu entrei lá para velá dá igreja, num mexia cum ele, num é.

Porque óh, era assim: ceocê chegasse lá na igreja antes da festa, porque tinha uma portinha assim lá do lado lá do fundo, perto da casa dele né, e ceocê batesse na porta ele já vinha, montava na gente né, no cabelo. Ah bom, agora o zeladô tinha que chegá lá primêro e pidí licença né, e pidí licença que aí cê num conta pá ninguém não, num conta pá ninguém não porque ninguém crê né. Eu conto pra você que tá procurano os milagre da santa né, e as tradição que havia lá num é? Pois é, agora no tempo da festa, o tesorêro podia ir lá, pidia licença pro xupé, num é, óh moço, passava a missa e ele num mixia cum ninguém. Veiz que eles vinha assim, entrava na igreja e ficava juntando assim no vitrô assim né, vuano no vitrô, mas num mixia cum ninguém, cum ninguém. [...]. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

Nesse depoimento são expostos elementos importantíssimos para pensarmos a relação entre devoto e divindade. O mesmo inicia afirmando que é uma história verdadeira, por ser zelador no período mantinha o rito de pedir licença ao xupé para permanecer na romaria sem ser incomodado ou que o mesmo incomodasse os festeiros. Pontua o desaparecimento das imagens na Vazante e o aparecimento na Sucupira e que o xupé é um antigo morador da localidade. Afirma que não conta essa história porque o povo não acredita e que só estava me contando por ter demonstrado interesse nos milagres que envolvia a santa. Posteriormente, em trecho que não foi transcrito na dissertação, o depoente afirma que não adiantava derrubar o xupé, pois ele sempre retornava para estar ao lado da imagem que acompanha, que protege. Importante pontuar que a narrativa contada de uma geração à outra não designa mais pessoas vivas que presenciaram esses milagres, o que denota a necessidade de confirmar o “causo”, como o mesmo denomina. O fato é que o xupé permanece na localidade. Embora tenha sido derrubado na festa de 2016, somente nas festividades desse ano é que será possível confirmar a presença ou ausência do mesmo em seu local como “antigo morador”.

As narrativas orais acerca do surgimento da imagem de Nossa Senhora do Rosário têm sido transmitidas pelos sertanejos há gerações, a ponto de obtermos relatos dos antigos peregrinos que afirmam não saber quando nem ao certo como surgiu a festa, mas que receberam essa devoção despertada por seus bisavós, avós ou pais. Problematizando essa tradição, nos reportamos a Bosi (1994, p. 55) ao apontar que as lembranças são imagens organizadas a partir de elementos e circunstâncias do tempo presente; “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho”; a narrativa foi sendo

transmitida de geração a geração, a ponto de ser cristalizada na memória dos depoentes. Os fragmentos das lembranças dos depoentes, especialmente daqueles diretamente ligados às festas, possibilitaram entender parte dos significados das festividades do Divino e do Rosário também como uma forma de sociabilidade e autoafirmação da identidade local.

As festas, pelo seu caráter repetitivo e pela particularidade em reunir a coletividade, podem nos mostrar outra organização social, onde as minorias expressam pela palavra ou por outras linguagens seus valores, suas crenças, enfim, sua cultura. De tal modo, as festas, tratando-se de lugares de memória, é uma experiência que deixa placas indicativas, sinalizando várias dimensões da vida social (FLORES, 1991, p. 190). A romaria torna-se um local de encontro e partilha de experiências. Ali os festeiros rememoram os acontecimentos ocorridos ao longo dos anos e se divertem. É na festa que o cotidiano dos moradores desse município é interrompido pela organização ou a participação da mesma, representando assim a quebra periódica desta rotina, conforme Messias (2010, p. 22).

Essas observações feitas com a finalidade de compreender a Festa da Sucupira como elemento da cultura de um povo são também fruto de experiências pessoais, pois, como assinalei, desde minha infância participo das festividades no local. Por esses motivos compreendo como os romeiros sentem-se diante da expressão religiosa, pois o lugar refere-se às experiências vividas na infância, onde foram batizados, casados, onde presenciaram momentos marcantes da vida interior. Peter Burke (2006, p. 36) destaca que a cultura não se limita a hábitos, costumes, crenças, mas abarca todo o agir humano; essa observação acerca da cultura vem ao encontro do que observei nas práticas culturais vivenciadas durante a Romaria da Sucupira, onde essas práticas refletem o agir humano e a expressão da cultura popular; aprendemos a valorizar as pessoas na medida em que valorizamos seus sentimentos, religiosidade, modo de pensar e expressar.

### 3.2 – ASPECTOS FESTIVOS PRESENTES NA SUCUPIRA

Menino de andar de garupa, muitas vezes acompanhei o farrancho de meu pai, que ia com a família inteira para a romaria da Sicupira, a seis léguas da rua, pagar promessas: batizar um filho, dar um gado de esmola à pobreza, cortar o cabelo de um filho pela primeira vez e outras coisas prometidas. A Sicupira é um lugar deserto no sertão do Duro, cortado por um riacho, em cujas margens perlongam anualmente, no início de agosto, barracas de palha mandadas construir pelo festeiro e promesseiros de todo ano. Naquele lugar só existem túmulos de defuntos desconhecidos e a velha igreja, aonde todo ano o padre vai casar os amigados e batizar os pagãos. Diz o povo – conversa lá dele – que a Sicupira só pode receber gente na época da festa para cumprir promessas, e que ninguém pode morar lá. É morar e morrer. Durante os três dias da festa, cuja animação compensa os restantes dias desertos do ano, corre muita pinga, churrasco de graça, bêbados com voz pastosa e molenga caçando indagas e dando salva de trinta-e-oito, aventureiros, jogos de bozó e outras animações. Terminada a romaria, o silêncio cai sobre a Sicupira, para no ano seguinte voltarem as promessas. De vivente mais perto, só ficava o finado Plácido Roxo, cuja devoção e honestidade fizeram-no zelador da igreja e guardador da santa. (PÓVOA, 2003, p. 74).

Esse curioso trecho da obra de Liberato Póvoa deixa-nos indícios do imaginário popular marcante na região. As mortes não eram em decorrência de morar ou não no local, mas da varíola que assolou a antiga região onde fora iniciada a devoção. Plácido Roxo, além de zelador da igreja e guardião da santa<sup>50</sup> tinha a função de rezador, assumindo funções de conduzir as orações na ausência do sacerdote. Póvoa mostra os costumes de pagar promessas, de dar esmolas aos pobres, aponta ainda vestígios de como eram confeccionadas as barracas dos romeiros e ainda a cachaça, que faz parte da festa, como placas elucidativas da mistura entre práticas profanas e sagradas.

Como zelador da Sucupira por 18 anos, o senhor Leônidas Tavares expôs a função desempenhada por ele na festividade. Aproveitei a ocasião para questionar sobre a

---

<sup>50</sup> O zelador desempenha a função de organização da igreja e do local da festa em sua totalidade, desde a limpeza do local à distribuição das barracas, aviso aos barraqueiros sobre o horário de silenciar os bares, cobrança de valores pelas barracas de comércio (os romeiros não pagam), coleta das esmolas depositadas no cofre do altar. Como guardião da imagem, Liberato Póvoa refere-se ao fato de a imagem de Nossa Senhora do Rosário ficar aos cuidados de Plácido Roxo, até mesmo pelo fato de que o zelador habitava nas proximidades da Sucupira.

desobediência de uma barraqueira, dona de um prostíbulo com aparência de bar instalado na festa, episódio confuso, bastante disseminado nos depoimentos:

A minha função lá era... bom limpar a igreja, em primeiro lugar era a de limpá a igreja recolhê as esmola, era limpá a igreja e recolhê as esmolos da igreja, bom e ajeitar também o pessoal lá assim, na época da Romaria a gente ajudava ajeitá, além de ajeitá as barracas pra os barraquêros e depois lá eu tinha que ajudá ajeitá aqueles problema de casamento, batizado... eu saía avisano o pessoal, horário e tudo né, de batizado e tudo né... É desse jeito.

-O padre Lauro contou uma história que teve um ano que pegou fogo nas barracas...

-Teve sim senhor.

-Ele disse que mandou o senhor avisar a mulher que era para parar o som e ele falou assim... que depois disso tinha até um cabaré...

-Tinha, tinha era uma menina, Lucinha de Antônia Sariema. Na barraca de Antônia Sariema. Bom, o padre mandô... que tinha isso, é verdade. porque na hora de celebrá a missa o padre falava sobre aonde ia pará o som, e eu saía na romaria todinha assim ói, para parar o som, pra parar o som, porque tinha gente que já sabia, quando me via nesse horário não precisava d'eu falar, quando eles me via já desligava o som né; e otros que é assim mais teimoso, era preciso pedir né. E essa Lucinha, a gente pediu pra ela desligá o som e ela disse que não, que num ia desligar o som não, que ali ela tava vendendo as coisa dela e num ia parar o som não. A barraca era dela, pronto! Daí a pôco o fogão estourô lá na barraca dela e as caxa de cerveja (risos), quando parô o fogo, ficô o bolão de vidro lá grudado no outro lá né... no chão. Teve esse fogo mesmo, com certeza, teve esse fogo lá com certeza, sim senhor. (Depoimento cedido em 24 dez. 2016).

O depoimento de Leônidas Tavares expõe sua função como zelador da Sucupira; confirma ainda a presença de um prostíbulo, principalmente na fala: “que tinha isso, é verdade”, com uma barraqueira que não quis obedecer a ordem de silenciar o som para a missa. O padre Lauro José Turíbio, falecido em 2011, em depoimento no dia 11 de agosto de 2010 mencionou o incêndio. No seu relato afirma que o Sr. Leônidas retornou à igreja e contou da recusa sofrida, ao qual ele respondeu: “Nossa Senhora que cuida dela...” e posteriormente afirmou que o incêndio teve início. Interessa-nos assinalar que no interior das festas de cunho religioso, a presença de prostíbulos, jogos, bares, estão alocados, sob a denominação genérica de bar.

A data da festividade coincide sempre com o primeiro fim de semana do mês de agosto. Das divindades homenageadas, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do

Rosário, nenhuma dessas é celebrada no mês de agosto, o que nos permite afirmar a maleabilidade das datas. Brandão (1985, p. 137) assinala que as festas no interior obedecem ao calendário agrícola. Com raras exceções, a maior parte delas acontece ainda hoje, nos meses de intervalo entre a última colheita e o próximo plantio, iniciando nas festas juninas e culminando no mês de agosto. Esse período é o de estiagem; como as estradas eram inacessíveis no período chuvoso e o transporte dos sacerdotes se efetivava com a utilização de animais, as desobrigas na zona rural ocorriam após as festas de Pentecostes, pois convinha que a época de seca fosse mais adequada às visitas. Por ocasião da romaria ocorriam a administração dos sacramentos e as missas. No entanto, a romaria teve início com rezas e benditos, não havia a presença da Igreja como reguladora das ações dos fiéis.

Por ali passaram diversos padres. Podemos citar alguns desses clérigos: Alberto Kolb, Faustino, João Magalhães, Joatan Bispo, Jones Pedreira, Juarez Gomes, José Turíbio, Lauro Turíbio, Jakson Sousa da Silva; Gleibson Moreira. Atualmente a paróquia é administrada pelo Pe. Iraçom Ferreira. O Pe. Jakson se destaca por ter ficado 15 anos à frente da paróquia de Dianópolis, reorganizando as comunidades rurais e a condução da romaria. Ampliou o local das celebrações religiosas ao afastar as barracas dos romeiros do centro da praça da capela e ainda realocar os comerciantes, distantes dos romeiros a fim de não incomodá-los com o som dos bares e boates. O mesmo afirma ter tirado a cachaça do giro das folias. Essas mudanças nem sempre foram aceitas no interior das festas, nos momentos em que estavam distantes da atuação da Igreja, sendo comum nos giros das folias a presença de bebidas alcóolicas. Isso foi motivo de muitas discussões entre os romeiros, até a aceitação das mudanças. O pároco também estabeleceu horário de início da festa nos bares, boates e barracões (sempre após a missa) com término até, no máximo às 04h00min horas para o descanso dos romeiros e, conseqüentemente, da melhor participação dos mesmos nas celebrações. Essas mudanças estão inseridas na tentativa de romanização do culto, como enfatiza Mônica Silva:

Em Goiás, as festas de santos foram um grande obstáculo para a proposta romanizadora da Igreja Católica. Um dos principais problemas era o número escasso de padres para acompanhar esses festejos e impedir os seus excessos. Precisavam ainda lutar contra a tradição remota, de acordo com a qual as festas religiosas eram mais uma oportunidade de encontros, danças, bebidas, fogos, alegria... As distâncias entre as regiões, o grande número de festas e o ecletismo

popular também dificultavam a proposta da Igreja. (SILVA, 2001, p. 84).

A citação de Mônica Silva vem ao encontro das análises feitas na festa da Sucupira, na medida em que expõe a dificuldade de formação de sacerdotes para atender a contento os arraiais e vilas, corroborando para que se constituísse um catolicismo particular, de cunho popular, com devoção aos santos e excessos rituais. Por esses motivos, pela separação entre igreja e Estado, surge o movimento de romanização, um “movimento de reestruturação interna da hierarquia eclesiástica, empreendido pelo Vaticano a partir da segunda metade do século XIX”, conforme Miceli (1988) apud Peixoto & Brandão (2016, p. 12). Buscou-se romanizar o culto ao submeter o catolicismo popular ao controle dos sacerdotes; para isso, procurou-se formar sacerdotes para atender as comunidades, com a criação de seminários, nos quais o rigor doutrinário era a tônica. É nesse sentido que as folias se tornam alvo de vigilância constante por parte da Igreja. Mônica Silva (2001) discorre sobre a aplicação das políticas romanizadoras em Pirenópolis e que se coadunam à festa na Sucupira:

As folias do Divino foram o grande alvo da atenção da Igreja Católica no período em que se desencadeou o processo de romanização. Se ela adotou medidas de controle permeadas de tolerância com as festas populares de um modo geral, no que diz respeito às folias essas medidas foram duras e as críticas, mais contundentes. Toda essa regulamentação, provavelmente, devia-se ao fato de as folias envolverem dois aspectos básicos para a Igreja, na época. O primeiro era o controle sobre os festejos rurais, os quais sempre ficavam isentos da tutela dos padres, pela dificuldade de acesso a esses lugares. [...] Assim, a maior parte dos eventos não eram acompanhada, na maioria das vezes, pelas autoridades policiais nem, tampouco, pelas eclesiásticas. (SILVA, 2001, p. 99).

As ponderações de Mônica Silva a respeito da preocupação dos sacerdotes com as folias são relevantes na medida em que elucidam os procedimentos exercidos pela igreja na tentativa de romanizar as práticas festivas, permitindo-nos fazer a ligação com os acontecimentos na Festa da Sucupira. A atuação do Padre Jakson Sousa foi marcada por tensões com alguns festeiros devido à imposição clerical de proibir o uso de álcool dos mastros e folias, a ponto de o mesmo relatar a convocação de força policial para

acompanhar o levantamento do mastro na Sucupira. Embora a citação seja extensa, expõe o seu ponto de vista sobre as inovações:

Primeiramente a bebida é aquilo que eu falei. O profano e o sagrado caminham juntos né; não tem como você desmembrar porque é a vida, é o sangue do nosso povo, e até porque também o profano se juntou ao sagrado por desleixo da própria igreja, desleixo. Então... a igreja não se aproximava do povo, o povo criava a sua religiosidade, vivenciava do jeito que eles achavam que deveria ser. Com isso foi criando-se uma cultura, essa cultura também do álcool, essa cultura é... anexada a cultura verdadeira, a cultura original. E quando nós enfrentamos a questão, não foi bem uma mudança, mas uma inovação. É... Aquelas pessoas que dominavam o mastro, claro que elas tiveram um embate muito horrível, cê se lembra disso. Aquele embate muito horrível, começando pelos capitães do mastro, começando por aquelas pessoas que só iam à festa para a farra ou baile, mas não participavam das coisas, das celebrações religiosas. Tivemos esse embate, até mesmo as vezes de ter policial acompanhando o mastro pra não deixar que eles viessem quebrá-lo, não viesse danificá-lo, sendo o mastro uma cultura do povo. Mas o povo, o povão mesmo, que amava o mastro, que ama o mastro, eles não aceitavam esse tipo de bebida, esse tipo de quebra-quebra, “o pau seco não anda, quem anda é o pau molhado”, “vamo molhar o pau”, etc, etc. É tão tanto que quando a gente convocou o povo da romaria em geral para fazer inovação, eles aceitaram. Agora este pequeno grupo que dominava o mastro em si, que não participava das celebrações, chegavam com o mastro já quebrado, plantava na porta da igreja, chegavam sem camisa, todos bêbados, alcoolizados, com cacete na mão, eles não participavam da celebração. Deixavam o mastro de qualquer jeito e saíam para o butecos. Isso daí é claro que eles reagiram. E no fundo eles eram incentivados por “algumas pessoas” entre aspas que se diziam da elite, né, que não vem ao caso falar o nome. Mas o povo em si, eles aceitaram. É tanto que hoje o mastro tem uma linha de eclesialidade, não romper a cultura, não romper a tradição, não romper a parte folclórica também que o mastro também expressa. (Depoimento cedido em 12 dez. 2016).

O depoimento desvela diversos aspectos, a iniciar pelo reconhecimento de que a igreja, por não se aproximar do povo e de suas realidades, permitia as bebedeiras, algazarra no interior das festividades, que o sagrado e o profano caminham juntos e a dificuldade de separá-los, uma vez que “é a vida do povo, é o sangue do nosso povo”. Esse aspecto é fulcral para refletirmos sobre a tentativa de inovações que seguiram com o consentimento dos festeiros, principalmente no que concerne às bebidas alcólicas servidas no levantamento do mastro. Quando o sacerdote usa as expressões “pau seco não

anda, quem anda é o pau molhado” e “vamo molhar o pau”, o mesmo faz referência à uma prática que era comum nos levantamentos dos mastros, quando eram servidas bebidas alcólicas no “pé do mastro”, ou seja, aos que estavam ao redor, principalmente aos que o conduziam ao local onde o mesmo seria levantado. A condução era seguida de ziguezague, de risos, de cachaça servida aos condutores. Ainda na atualidade é possível ouvir vozes no pé do mastro com as expressões “molha o pau”, bem como é possível perceber bebidas alcólicas sendo servidas às escondidas. Mas o sacerdote se refere à algazarra, ao “quebra-quebra”, uma vez que o mastro chegava danificado no local de ser hasteado. Os embates iniciaram a partir do momento em que alguns membros da comunidade não aceitaram as inovações propostas, como se constata pelo depoimento; chegou ao ponto de estarem munidos de cacetes para intimidar o sacerdote, que respondeu com o acionamento da Polícia Militar para auxiliar na condução dos mastros.

Interessa ainda a percepção do sacerdote de que o “povão” não questionou as inovações, até mesmo por terem concordado que era necessário fazer alguns ajustes para que a festa corresse bem. Finalizando o depoimento, é reconhecido que as inovações deram certo, uma vez que o mastro hoje “tem uma linha de eclesialidade”.

Nos dias que antecedem a festa é possível perceber a movimentação na cidade: as boleiras<sup>51</sup> são encarregadas de fazerem os bolos a serem distribuídos no decorrer da celebração pelos imperadores e reis. Da mesma forma, diversas pessoas encomendam biscoitos como peta, puba, quebrador para serem servidos como lanche no decorrer da romaria. Carros de som automotivos anunciam a programação das celebrações para que a população tenha conhecimento do cronograma da festividade. Ressalta-se ainda o falatório acerca das festas entre os membros da comunidade, que questionam os demais sobre a ida ou não à Sucupira, elemento que denota a capacidade da festa como aglutinadora de indivíduos e espaço de sociabilidade. Ainda faz parte dos preparativos a busca por artigos a serem usados na ornamentação do local, tais como tecidos, vasos, flores, compra de lembranças, entre outros.

Tendo sido marcada a data para encontro dos barraqueiros na Sucupira, o pároco local solicita a disposição de policiais que manterão a segurança durante o período festivo, com envio de ofícios. Da mesma forma, solicita bebedouros a empresas como a Odebrecht Ambiental e a instalação da rede elétrica e sua manutenção ao grupo Energisa. No ano

---

<sup>51</sup> Pessoas especializadas na fabricação de bolos.

passado foi solicitada pelo pároco local a perfuração de um poço artesiano para usufruto dos romeiros. Dadas essas formalidades, o vigário reúne-se na romaria com os festeiros, foliões e romeiros para despachar as folias de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo. Esse ato é feito após a celebração de uma missa ou mesmo mediante orações realizadas com a comunidade reunida. As folias de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo direcionam-se ao sertão,<sup>52</sup> levando as bandeiras com o intuito de abençoar os que a recebem, arrecadando alimentos e/ou dinheiro para que a festa ocorra. Diferentemente do que acontece em outras localidades, essas folias giram entre treze a quinze dias. Pondera-se que o trajeto das folias nem sempre ocorre em direção à cidade; como afirma o depoente Abel Cardoso<sup>53</sup> as folias antes giravam mais pelo sertão. Nas festividades ocorridas no ano de 2016 as folias de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo giraram apenas pelo sertão. Sobre os giros, há uma restrição com relação ao não cruzamento das mesmas, conforme pontua o folião Rafael Cardoso:

A ciência aqui é o seguinte, que nós só pode girar assim ó... redondo, rudiano, nós num pode cruzar. Aqui, vem aqui, torna voltar aqui, corta aqui, volta aqui, mas cruzar não. Num pode. O segredo aqui, a ciência aqui, nós desceu aqui ói, nós vamo lá pra Luizão acolá embaixo, aí num pode ir aculá na baixa da roça e voltar aqui de novo pra ir pro Ginipapo não. Aqui vai né Luizão, gira cá e vai pra, gira tudo na direita, cê num pode girar às esquerdas também não. A ciência é essa. Dá errado, pra quem gira, pro imperador. Tipo, a direita, a divindade, seja ela qual for, tem que girar, fechar o círculo do patrimônio. Tipo a Sucupira aqui, Senhora do Rosário saiu por ali, ela saiu, a outra rodou lá e fez o círculo, o patrimônio ficou no meio, ficou dentro. Ela girou em volta. Essa é a ciência do giro, é isso. (Depoimento cedido em 06 ago. 2016).

O depoimento expressa que as folias não podem girar na direção esquerda, nem mesmo deixar de contornar o patrimônio (local da festa). Giram sempre à direita e procuram não passar por onde a outra folia passou, sendo que isso é uma restrição, “dá errado pra quem gira, pro imperador”. Por outro lado, Floraci Ribeiro<sup>54</sup> afirmou que nunca ouviu falar que a folia deve sempre girar no sentido da direita. O que ela ouviu falar é que as bandeiras não podem se cruzar no caminho, sendo que é necessário aguardar a passagem de uma para que a outra possa sair. Questionada sobre a existência de algum

---

<sup>52</sup> As folias podem girar no sertão ou na cidade, conforme o pedido dos festeiros.

<sup>53</sup> Depoimento cedido em 05 ago. 2016.

<sup>54</sup> Conversa informal ocorrida em 16 jan. 2017.

giro que “deu errado”, a mesma respondeu que quando era criança, viu o ocorrido com Zé Capanga, tocador de viola que passou com a Folia do Divino na fazenda em que ela morava com os pais, na Pontinha. O mesmo passou pelo caminho da outra folia e quando chegou na casa do Imperador para a entrega da folia, caiu do cavalo em que estava montado e morreu. Afirma ainda que ouviu outra história, mas que não conhecia a pessoa mencionada.

A imagem 16 retrata a saída das folias na Sucupira, com a comunidade reunida para prestigiar os cantos entoados pelos foliões e dar início às festividades na localidade. Os foliões, ao saírem da Sucupira, iniciam o trajeto de conduzirem as bandeiras e arrecadar esmolos e levar as divindades aos residentes do sertão.



Imagem 16: Saída das Folias – 24 jul. 2016.

Nesse interim, os romeiros se direcionam à Sucupira para a confecção das barracas. No presente ano ocorreu um novenário à Nossa Senhora do Rosário, a pedido do sacerdote que encarregou a ministra da comunhão<sup>55</sup> Izabel Cardoso Soares de conduzir as orações com os demais presentes, que por ocasião dos preparativos para a festa já se faziam presentes no local. Alguns dias antes das festas os homens dirigem-se ao local

---

<sup>55</sup> O ministro da comunhão desempenha a função de auxiliar o sacerdote na distribuição da Eucaristia, batizados, celebrações, paramentação do altar e em outras atividades designadas.

para retirar a madeira e a palha de pindoba, uma espécie de palmeira comum na região. Algumas barracas na localidade começaram a ser feitas de blocos e telhas, pois o Naturatins (órgão estadual que regulamenta ações e áreas ambientais) proibiu a retirada da palmeira, no intuito de preservar as matas ciliares e as nascentes dos rios. Recentemente foram construídas casas de alvenaria para se adequarem às normas do órgão de fiscalização; contudo, nem todos os romeiros possuem recursos para a construção, sendo que muitas casas têm sido construídas paulatinamente. A abertura de mais ruas no local sinaliza o aumento no número de romeiros e ainda a necessidade de pensar a infraestrutura da romaria. Outro aspecto a ser destacado são os constantes roubos de materiais deixados para edificação das residências, reclamações apontadas por diversos romeiros que tiveram subtraídas janelas, portas, cimento, telhas, entre outros materiais em períodos em que o local permanece desocupado. Uma das tentativas de amenizar esse problema é a presença de pessoas na localidade ao longo do ano, fato que ocorre nos finais de semanas, em que os romeiros aproveitam para descansar ou mesmo para retocar as casas ainda em construção. Desse modo, a localidade tem recebido pessoas fora do período festivo. Ao ser questionado sobre as mudanças desde o tempo em que frequenta a Sucupira, o depoente Rafael Cardoso assinala:

Moço, mudou muito que num tem barraca. Barraca cê pode contar as barraca que tem. Mudô, hoje é casa, que minha barraca hoje é barraca, só tem barraca minha aqui porque ainda num deu pra fazê a casa, mas ano que vem agora já é pra fazê casa, se eu der conta. Que Nossa Senhora e o Divino é quem proverá pra nós. Se eu der conta de fazê a casa eu faço, mas se num der... é a barraca mesmo. Mas mudô, a diferença porque cresceu a romaria, cresceu muito, muito mermo, já tá criando... já vai mudar pra qui, já tá cumeçano mudá outra rua pro lado de trás, vai tê outra rua lá por trás e cresceu muito. Por aonde eu alcancei, que nós morava era aqui dibaixo das gaias de pau, no cipó. (Depoimento cedido em 06 ago. 2016).

As mudanças ocorridas e expostas pelo depoente referem-se à forma de acomodação, abertura de novas ruas devido ao aumento de número de barraqueiros. Nas suas lembranças, recorda que se arranchavam “dibaixo das gaia de pau, no cipó”. Expõe ainda o desejo de construir uma casa, mas se não der continuará na barraca até ter condições de construir. Outro depoimento que aponta como os romeiros se acomodavam antes é de Leônidas Tavares:

[...] Pois hoje aqui o povo do sertão até parô, ficô mais, vindo muito muito menos né, o povo do sertão. Mais antigamente cê via aqueles aquelas, aquelas turma de gente do sertão. Bom, uma carga vinha no cavalo, a cabacinha pá panhá água na alção da cagaia... E vinha de lá pra cá né, e chegava aí na romaria pá vim assistir a missa de Nossa Senhora do Rosário e do Divino né. E aí passava esse pessoal pá... Chegava de vez que não tinha tempo, num dava nem pá fazê a barraca e ia lá pás moita. Só fazia ciscar as foias e posava lá dibaixo de uma sombra lá né. e posava lá no chão, dibaxo de uma sombra né. Pois é, esses três dia. Chegava na sexta pá vê a levantada do mastro do Rusáro, sábado ouvir a missa, de noite o mastro do Divino, no ôto dia, a missa do Divino, e aí todo mundo ia imbora em paz, sem sentir nada né... lá pá suas casas né, sem sentir nada, todo mundo de a pé. Bom, aquele que tinha mais condição vinha a cavalo né, a cavalo, a turma de gente a cavalo. E aqui, e a maior parte vinha era de a pé, só arrumava o cavalim pá o carguero né... pá trazê a comitiva. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

Nas recordações de Leônidas Tavares, muitas vezes as pessoas iam de improviso para participar das festividades e nem se preocupavam com o local de descanso. Procuravam uma moita e limpavam o terreno; por ali dormiam, com o intuito de participar das missas, dos mastros, e retornavam para suas casas em paz. A maioria dos festeiros iam a pé e os que possuíam melhores condições econômicas iam montados nos cavalos. Os demais utilizavam animais de carga para levar os utensílios necessários. O depoente ressalta ainda que a presença de sertanejos na Sucupira tem diminuído. As imagens 17 e 18 revelam a confecção das barracas e as casas de alvenaria recentemente construídas.



Imagem 17: Construção das barracas – 15 jul. 2010.



Imagem 18: Romeiros nas casas de alvenaria – 04 ago. 2013.

No que se refere à hospedagem no local da festa, os barraqueiros são responsáveis pela acolhida dos festeiros, uma vez que na localidade não possuem outra forma de hospedagem além das barracas de palha de pindoba, casas de alvenaria, redes, ou barracas de camping. Alguns até dormem nos automóveis. Outros apenas aparecem na barraca para tomar banho, trocar de roupa, almoçar e algumas poucas horas de sono. Por outro lado, os romeiros mais antigos aproveitam a ocasião para visitar demais barraqueiros, tomar um café-com-bolo, regado de risos, de causos. Desse modo, as barracas promovem espaços de sociabilidades, estreitamento de laços de amizade, de fortalecer a comunidade. São comuns ainda momentos de interação com sanfoneiros, tocadores de viola, violão que visitam algumas barracas onde tem maior proximidade com seus donos e recebem bebidas alcóolicas ou churrasco como recompensa pela disponibilidade. Tocam ainda em bares instalados na localidade e recebem uma quantia em dinheiro. A imagem 19 retrata as barracas presentes na festividade, o espaço de encontro e de abrigo aos festeiros no decorrer da consecução da romaria, feitas com forquilhas e palhas de pindoba<sup>56</sup>



Imagem 19: Barracas de palhas de pindoba – 04 ago. 2013.

---

<sup>56</sup> Attalea Oleifera, espécie de palmeira em que são utilizadas suas folhas para confeccionar as barracas presentes na festividade.

Os banhos ocorrem também no córrego Mombó e na barragem localizados na área da romaria. O riacho é ainda utilizado para lavagem de louças e roupas, dada a falta de água em alguns momentos. Na barragem – distante cerca de um quilômetro do espaço da romaria – além dos banhos, são presentes carros com sons automotivos, mesas de bares levadas pelos banhistas, churrascos, bebidas alcóolicas; espaços que ocasionam os estreitamentos de laços de amizades (ou inimizades).

Como destacado, a composição das folias do Rosário e do Divino não é diferente entre si; no entanto, o prestígio que o Divino recebe é distinto. A Festa do Divino reporta-se aos portugueses que, ao povoarem o Brasil, trouxeram consigo a religiosidade católica, como assinalado anteriormente. Por outro lado, os africanos escravizados usavam o batuque e as manifestações religiosas nas senzalas e latifúndios. A confluência entre esses modos de festejar foi encontrada na junção da Festa de Nossa Senhora do Rosário com o Divino, uma vez que os negros escravizados ficavam sob a guarda dos “brancos”. Na festa do Rosário os Reis e Rainhas, em sua maioria, são pessoas do sertão que assumem a festa como forma de pagamento de promessas, agradecimento por uma graça recebida; por outro lado, a Festa do Divino demanda despesas elevadas, maiores que a Festa do Rosário. Exemplo dos gastos pode ser entendido no depoimento da imperatriz do Divino em 2015, Lucinha Ribeiro, que relatou ter assumido uma despesa de 12 mil reais, sem contar com as contribuições recebidas de alimentos, gado, entre outras. Em 2016, a festa do Divino assumida pela Imperatriz Julieta Rodrigues da Trindade e Ernesto Rodrigues teve como despesas gerais cerca de 10 mil reais, sem contar com as contribuições recebidas. Para além de pensar os gastos, interessa pontuar a satisfação e a alegria dos festeiros:

É a festa mais linda que já fiz em toda a minha vida. Sabe, eu falo isso pra todo mundo, todo mundo já sabe disso. Fazer uma festa com carinho, com dedicação. Muitos foliões, olha... chega arrepio de falar. Os foliões, assim, nós pegamos foliões jovens, foliões da nossa região, nós não tinha nenhum folião que era de Natividade, de Almas acho que veio porque foram convidados do próprio alferê né, era um alferê novo, que era o Jucélio e assim, foi muito bonito a maneira da gente ter pego a essa festa. (Depoimento de Lucinha Ribeiro Dourado, cedido em 11 de maio de 2016).

O sentimento de contentamento é evidenciado na fala de Lucinha Dourado, ao ver a festa “entregue”<sup>57</sup>; mesmo com as preocupações relacionadas ao bom andamento da festividade, os festeiros atestam as relações de amizades criadas a partir do contato com os sertanejos, membros da comunidade ou com pessoas que fazem doações. O depoimento de Julieta R. da Trindade, imperatriz do Divino no ano de 2016, é elucidativo:

A gente trabaiô demais, as veiz ficava com a cabeça martelano, preocupada com as coisa. Fiz muitas amizade na festa que foi maravilhosa... A maior graça é a graça de Pentecoste, que ele ajuda, que ele concede. (Depoimento de Julieta Rodrigues da Trindade, cedido em 07 set. 2016).

Aos imperadores é outorgada a função de organizar a festa, com a sua respectiva despesa e manutenção. Dessa forma, gastos com vestimentas, alimentação, ou mesmo coisas menores como a corda da viola que arrebenta, são objetos de preocupação dos responsáveis pela festa. Martha Abreu (1996, p. 22) faz uma pontual consideração acerca do título de Imperador, atribuído à Dom Pedro II. A mesma afirma que José Bonifácio aconselhou a utilização do termo Imperador ao invés de Rei exatamente porque a população estava afeita ao termo em decorrência da existência dos imperadores do Divino.

Ao pensar nos giros que precedem o Encontro das Folias, remeto-me às ressignificações ocorridas no interior das folias. Tenho presenciado, por pelo menos dois anos, mulheres que assumem o cargo de alferes da bandeira e também de foliãs. Aproximei-me do grupo de foliões do Divino Espírito Santo e tive a oportunidade de colher da alferes Dalva Alves Ribeiro Barbosa<sup>58</sup> o depoimento, do qual selecionei trechos que julgo importantes para problematizar as mudanças ocorridas. A mesma afirma que era a quarta vez que assumia o cargo de encarregada da bandeira, que começou a girar nas folias para acompanhar o marido (também folião). No depoimento, que acabou se tornando coletivo, outros foliões interagiram rindo ou pontuando algo que achavam relevante, quando levantei as seguintes questões:

- Queria te perguntar: você como mulher, você vê que o povo te trata diferente?

---

<sup>57</sup> Termo utilizado na região para referir-se à entrega da festa, sua finalização.

<sup>58</sup> Exerce o cargo de foliã, alferes, 35 anos. Residente em Conceição do Tocantins. Girou na Sucupira pelo convite dos festeiros do Divino Espírito Santo.

- Assim, muitas vezes o povo acha ignorar no começo a gente saia girando, mas pra gente é uma felicidade que, tipo assim pra gente ser muié e ser divulgada na cultura... Pra muita gente até pra, tipo assim, pra alguns fulião homi, desvai até das muiê por que aí a gente quer tomar, tipo assim, o cargo deles, de função. Mas não, porque, tipo assim, a gente ama, e a gente ser divulgada na cultura né...É novidade (rs).

- Sofreu algum preconceito em algum lugar assim?

- Já um pôco, até de família minha mesmo, desvai a gente, mas nem por isso a gente deve colocar isso em prática né, tem que seguir o que a gente é né?. (Depoimento cedido em 07 ago. 2016).

Reitero a fala da depoente “ser muié e ser divulgadora da cultura”, o que denota consciência da mesma como promotora da cultura e perpetuadora das tradições por fazer parte das folias. A felicidade de poder levar a bandeira, o amor pela “vocação” que ela recebeu e que relatou em breves palavras antes de expor as palavras expressas no trecho acima. Sofreu preconceitos da própria família, mas não desistiu de continuar como foliã e alferes. Dalva não era a única mulher do grupo, a outra foliã não quis falar, mas concordava com a cabeça enquanto a alferes depunha.

Outros costumes estão em transformação, o que nos leva a pensar as mudanças e permanências no interior das folias, como o costume da bandeira não adentrar em casa de pessoas que não receberam o sacramento do matrimônio, mas que vivem em união estável, ou ainda a tradição de beijar a bandeira, quando os homens deviam passar por baixo da mesma, enquanto as mulheres deviam passar ao lado.

As folias envolvem diversas simbologias (fitas, bandeira, vênias), mas gostaria de chamar a atenção para a simbologia do “garfo e colher” e da “farinha”, presentes nos pousos. O local onde o pouso acontecerá, geralmente recebe um grande número de pessoas que acorrem para participar. Ao chegar à residência do morador é entoado o Canto do Agasalho, quando é pedido o abrigo para passar a noite. Posteriormente, o alferes passa a bandeira para o dono da residência, que faz vênias diante dos foliões e da comunidade presente. O proprietário mantém a bandeira suspensa enquanto os presentes a beijam. Após esse ato, o dono da casa adentra a residência com os foliões. No interior da casa, o proprietário percorre com a bandeira os cômodos fazendo vênias; finalizada essa parte de entrada na casa, a bandeira é colocada no canto do quarto do proprietário. Os foliões são convidados a entrarem, se acomodarem, tomar banho e jantar. O jantar é anunciado pelo rufar da caixa. Antes do jantar é entoada uma oração espontânea seguida de Pai-Nosso e

Ave-Maria. Tendo finalizado o jantar, a mesa é retirada, ficando sobre a mesma apenas um recipiente contendo farinha de mandioca e um conjunto de garfo e colher, objetos simbólicos que representam a bonança, fartura da mesa e ainda a situação do casal. Quando a casa é propriedade de um viúvo, por exemplo, é posto apenas um garfo, ou uma colher para o caso da viúva. Conforme Messias (2010, p. 121), a disposição em que os talheres são postos também indicam a situação matrimonial do casal, de submissão da mulher ao esposo (quando postos cruzados) e a harmonia entre o casal (quando postos lado a lado), como pode ser observado nas imagens 20 e 21:



Imagem 20: Oração antes do jantar no Pouso de Folia N. S. Rosário – Fazenda Oriente – 01 ago. 2010.



Imagem 21: Presença de farinha, talheres e água à mesa após jantar no Pouso de Folia do Divino – Fazenda Varjão 27 jul. 2016.

A depoente Floraci Ribeiro auxilia-nos na compreensão dos elementos presentes na mesa:

Tem farinha... Eles cantam o bendito. – Qual o sentido? - Sagrada também, sagrado também. Eles falam que ela é sagrada, passô pela mão de um lavradô, é uma coisa assim... é o alimento. Igual eu contei que eles conta, tradição né, não sei se é mito, mas num é: Quando Nossa Senhora pingou o leite no chão nasceu o pé de mandioca, um alimento pra todo mundo, é consagrado, sagrada a mandioca, a farinha. No canto eles fala que ela é abençoada, que veio da mão de um lavrador e eles põe um garfo, quando é um homem sozinho que mora na casa, o garfo e a colher quando é marido e a mulher, e só colher quando é só a mulher, no meu caso que eu moro sozinha, é só eu. Simbolizando as pessoas que vive na casa. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

A depoente acrescentou ainda ao ser questionada sobre os talheres cruzados que não viu em nenhuma ocasião esse fato ocorrer e explica a sacralidade da farinha a partir da narrativa ouvida dos antepassados, de que Nossa Senhora, ao alimentar o menino Jesus, deixou pingar uma gota de seu leite na Terra, dessa gota nasceu a mandioca. Tudo na mandioca pode ser aproveitado: as folhas são usadas para receitas alimentares, os talos (manivas) servem como mudas, a raiz como alimento, a casca como ração para a criação de suínos. Quando a farinha é feita na zona rural, a massa da raiz de mandioca ralada é posta no tapiti<sup>59</sup>, do caldo liberado é feito a araruta (polvilho). A imagem retrata como são feitos os tapitis, com orifícios superiores para a inserção da mandioca ralada e embaixo para encaixar uma vara e com a mesma realizar movimentos para cima e para baixo a fim de obter o caldo.



Imagem 22: Tapiti. Disponível em: <<<http://descobriracomida.blogspot.com.br/2014/10/tucupi-e-derivados-da-mandi.html> >>. Acesso em 16 jan. 2017.

Retomando a simbologia dos giros, após a refeição ter sido servida, as sobras são retiradas da mesa e com o garfo, colher e farinha sobre a mesma, os foliões se posicionam ao redor da mesa para o Canto do Agradecimento, acompanhados por pandeiros, viola e caixa entoando:

---

<sup>59</sup> Ou tipiti. Trata-se de um espremedor empregado largamente entre as populações indígenas feito de palha trançada utilizado para escorrer a massa de mandioca. O objetivo é secar raízes, normalmente mandioca.

*“Deus vos salve a boa esmola / dada de bom coração.*

*O homem plantô a semente /usando a própria consciência  
e a terra produziu.*

*Nós agradece/ por esse alimento/ que matou a nossa fome.*

*Glória a Deus/ lá no céu/, paz na terra para os homem”.*

O canto transcrito acima é rico de elementos relacionados à realidade da zona rural, como o cultivo dos alimentos postos à mesa, a produção realizada por meio da consciência humana, bem como a relação da recepção recebida com a “boa esmola dada de bom coração”, finalizando com louvores a Deus e pedidos de paz. Após o agradecimento, o alferes posiciona-se no canto da mesa, enquanto os presentes, após os foliões, beijam a bandeira. É o momento de agradecer pela plantação, pelo alimento farto na mesa. Durante todo o pouso os foliões e demais presentes são servidos de bebidas alcóolicas, o que denota não existir regras estabelecidas entre o sagrado e o profano. A alimentação simboliza ainda a integração entre os membros da sociedade, elemento que se faz presente no interior das festividades desde o período colonial, como é observado por Mary Del Priore:

A distribuição de comida tinha função tão importante na festa que mesmo as irmandades religiosas que contavam com recursos próprios para realização dos rega-bofes sentiam-se na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade. O banquete, comilança coletiva, tinha forte expressão social e o ato de comer juntos era remetido à aliança ou à força da integração social que se gestava durante a festa. (1994, p. 70).

Dialogando com a citação de Del Priore exposta acima e o Canto de Agradecimento, bem como com a imagem 19, é possível perceber que a abundância, a bonança, fazem parte do interior das festividades de cunho popular. É corrente, tanto nos pousos quanto na festa propriamente dita, as mesas recheadas de bolos, farofas, arroz, feijão, postos em comum, o que denota a fartura presente no interior das festividades. O mais relevante é o sentimento de satisfação dos que recebem as folias, dos festeiros, ao verem a comunidade se alimentar e interagir com conversas, causos, histórias recontadas. A alimentação engloba ainda a doação de gêneros diversos, como animais para abate, farinha, arroz, óleo, entre outros. A comunidade participa, tanto nas doações, como no consumo dos alimentos postos na mesa. Interessante destacarmos a quantidade de comida

preparada. Essa abundância de farofa, bolos, refrigerantes, garapa de cana, é uma constante nas festas da região, mas não é uma especificidade local, sendo comum em demais comunidades que tem essas manifestações culturais, resquícios do passado colonial, conforme atesta Mônica Silva:

O grande consumo de alimentos é um elemento característico dessas festas: em quase todos os relatos era comum a descrição de uma variada mesa de doces, bem como a referência a jantares e à distribuição de alimentos para pobres e presos. (2001, p. 81).

Passados os dias de giro das folias, os foliões se reúnem no pátio da Sucupira para o Encontro das Folias, evento que dá início às atividades festivas na romaria. O encontro ocorre na sexta-feira, no fim da tarde. Anteriormente ao encontro, a partir da quinta-feira, a romaria torna-se palco de uma mobilização comunitária. Na noite de quinta-feira já é possível perceber romeiros no local e durante a noite é celebrada a primeira missa. A prefeitura envia caminhões-pipa para umedecer o trajeto da entrada e demais ruas, a fim de diminuir a poeira provocada pela significativa movimentação de veículos no decorrer do evento. A mobilização envolve ainda a ornamentação do local do encontro das folias, que ocorre na tarde da sexta-feira, com as cores de cada folia; azul e branco para Nossa Senhora do Rosário e vermelho para o Divino Espírito Santo. Enquanto as folias se organizam, os romeiros chegam para prestigiar o encontro das mesmas. O altar da capela é visitado pelos romeiros que chegam a pé como pagamento de promessa, em veículos motorizados, ou a cavalos. O costume de beijar o altar quando se chega na romaria é um ato que pode ser constantemente observado. Ainda são visitados pelos romeiros o cemitério e o cruzeiro; neles são depositadas velas e feitas orações pelas almas dos falecidos. A imagem 23 mostra a aglomeração dos devotos em torno das folias que se encontraram no pátio localizado à frente da igreja, onde foram montadas tendas para abrigar os devotos, devidamente ornamentadas com as cores das divindades, posto um tapete com almofadas bordadas para acomodar os alferes e os festeiros (Rei e Rainha do Rosário, Imperador e Imperatriz do Divino).



Imagem 23: Encontro das folias do Divino e Nossa Senhora do Rosário - 05 ago. 2016.

O encontro é marcado por cantos entoados em honra as divindades celebradas, ao Imperador e Imperatriz do Divino Espírito Santo, Rei e Rainha de Nossa Senhora do Rosário, ao Cruzeiro que se encontra à frente da capela, para o Altar (dentro da capela) e, por fim, se direcionam aos barracões dos festeiros para cantarem rodas de catiras e tomar a refeição. São confeccionadas barracas (quando feitas de palha), ou casas (quando se tratam de edificações em alvenaria) específicas para acolher os foliões e para distribuir alimentos preparados para a ocasião. Essas residências provisórias são ainda locais utilizados para armazenar objetos, tecidos utilizados na ornamentação, ou ainda acolher – ou “dar o rancho” (expressão utilizada na região) – aos romeiros que se direcionam aos barracões.

Ao mesmo tempo em que os foliões entoam suas rodas nos barracões, os fiéis se preparam para o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário, dia da “dona da festa” como dizem os romeiros. Ao aproximar-se o horário da missa do levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário, que ocorre as 19h:30min., os fiéis começam a se reunir em frente às barracas dos festeiros do ano, de onde sai a procissão do mastro. Ao analisar as festas religiosas ocorridas em Natal- RN, Luciana Chianca pontua que os mastros eram mantidos fixos em frente às casas e ao lado da fogueira, constituindo um

sinal de devoção do festeiro aos seus vizinhos, indicando que naquela casa havia orações, novenas até a véspera do dia do santo, quando as preces cediam lugar à festa.

Invertendo provisoriamente a função da rua, que é tradicionalmente profana e pública, o mastro anunciava a visita transitória do sagrado e convidava vizinhos e amigos ao restabelecimento do cotidiano, quando a rua recuperava suas funções sociais ordinárias. Diferentemente das bandeiras e estandartes, os mastros são fixos e marcam o local onde uma cerimônia se desenrola: diante de residências, praças ou igrejas. Os mastros podem ser erigidos para todos os santos. (CHIANCA, 2007, p. 66).

O mastro é a indicação da Festa, tendo no seu cimo um estandarte com a divindade celebrada. Na Sucupira são levantados mastros para Nossa Senhora do Rosário e para o Divino Espírito Santo. Para esse propósito, são fundamentais a figura do mastreiro, responsável pela organização do mastro, retirada da madeira, convite aos homens para ajudar na condução do mesmo, compra de velas, preparo das comidas para servir aos presentes, enfim, pela condução do mastro. Desde 2012 o mastro do Divino sofreu uma resignificação, sendo feito de metal. O mastro de Nossa Senhora do Rosário ainda não sofreu essa mudança por motivos econômicos. A justificativa está na imposição da Naturatins que proibiu a retirada da madeira do local. Anteriormente, os mastros eram conduzidos por pessoas que o acompanhavam munidos de velas de cera de abelha aratim. Aos pés dos mastros era comum a dança da suça, forró e tambores. Com o passar do tempo foi se transformando a forma de celebrar, sendo introduzida a sanfona e o saxofone. As imagens 24 e 25 retratam a condução do mastro de Nossa Senhora do Rosário em 2016, acompanhado pela comunidade, conduzido por homens que se dispuseram a fazer o revezamento na condução do mastro que sai da casa dos Mastreiros; esses cortejos dão uma volta pela Sucupira para serem hasteados em frente à Igreja. As pessoas que o acompanham carregam velas de cera, o que expressa o desejo de manter a tradição herdada, uma prática recorrente em outros mastros do Rosário levantados na Sucupira e que a comunidade faz questão de frisar: “antigamente, era assim que o mastro era levado”. Nas imagens estão presentes partículas de poeira decorrente da caminhada, expressa ainda a comunidade cantando e dançando ao som da sanfona, zabumba e triângulo, enquanto outros membros acompanham batendo palmas ritmadas. A musicalidade no interior das festas populares é um elemento fundamental para pensarmos os processos de hibridizações, expressos também pelos movimentos corporais.



Imagem 24: Condução do Mastro de Nossa Senhora do Rosário – 05 ago. 2016.



Imagem 25: Levantamento do Mastro, grupo de pessoas ao redor do Mastro de Nossa Senhora do Rosário. 05 ago. 2016.

A fala da depoente Maria Cardoso aponta as mudanças ocorridas na forma de celebrar o mastro:

A festa era dos sertanejos, depois o povo da cidade começou a ir e assumiu a romaria. As festa era animada com sanfona, dançava até cobrir de poeira. Hoje tem uma grande diferença de como era festejado o Divino e Nossa Senhora do Rosário hoje de antigamente. (Depoimento cedido em 19 jul. 2010).

Outra depoente, Dona Aureliana Rodrigues, 77 anos, residente do povoado Boa Sorte, enfatiza como era a condução do mastro e as danças no momento do levantamento:

[...] na hora que chegava com o mastro, que saía com o mastro e aí chegava, rodava e deixava o mastro lá né... Quando terminava de levantar o mastro, aí agora ia cantar os samba, caxêro batia samba eu mesmo dancei samba ao redor, dancei foi muito.

-Tem diferença da suça?

-Samba é diferente, é diferente de como bate hoje...

-E o mastro? A senhora estava falando do mastro...

- E o mastro não era gradado também não. Marrava era bolo as vezes era laranja, essas coisa e botava ali incima, marrado.

- Por que colocava aí?

- Uai, porque... é... quando derrubava o mastro, o povo que ia sê os maestrô, quando derrubava botava na toalha e levava pá casa, aí ia, quando chegava na casa deles fazia ôto samba animado (risos). (Depoimento cedido em 08 ago. 2015).

A depoente Maria Cardoso destaca a alegria presente na Festa da Sucupira, basicamente frequentada pelos sertanejos da região, que dançavam até se cobrirem de poeira, ao som da sanfona. Dona Lelé pontua a presença de músicas tocadas na hora de levantar o mastro, os sambas acompanhados pelo som da caixa, suponho que da folia. Outra mudança apontada pela mesma é que o mastro não era “gradado”, com uso de bandeirolas, pelo contrário, era enfeitado com artefatos produzidas pelos próprios membros da comunidade, como bolos, ou mesmo por frutas, colocadas no cimo do mastro. Na derrubada do mastro, no final da festividade, os mastreiros utilizavam toalhas para recolher os itens amarrados no mesmo e iam festejar ao som do “samba animado”. As ponderações das depoentes expõem os resquícios do passado colonial, como ocorria nas festividades mencionadas por Mary Del Priore:

Junto ao hasteamento da bandeira com a efigie do patrono, plantava-se uma árvore à qual penduravam-se frutos, flores e enfeites, ao som de

cantos. Aos seus pés, lançavam-se ovos, para proteger os animais de penas, de pestes. Os frutos da terra, sobretudo o milho, a ela amarrados, deviam estar o mais expostos possível, representando a passagem da vegetação que morre para aquela que desabrocha. Em outras partes, o mastro recebia as mesmas honras votivas. Depois da festa era queimado, e guardados os tições acreditava-se que era possível controlar com eles as forças das tempestades. Aliás, acreditava-se que o mastro ou a árvore tinham poderes para neutralizar raios e trovões. (DEL PRIORE, 1994, p. 34).

Enquanto que na localidade analisada por Del Priore era comum a queimada dos mastros, na Sucupira isso não ocorre. Como ressalta a depoente Floraci Ribeiro, “ninguém faz mal ao mastro não, deixa os cupim comer, o tempo dá fim”. Pela fala da depoente é possível perceber o respeito dado pelos romeiros aos mastros, indicativos da festa e dos momentos festivos presentes na romaria.

Muitas pessoas chegam ao local no período noturno, dado que trabalham no decorrer do dia. Assim que chegam, direcionam-se ao altar da igreja, onde está exposta a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Durante toda a romaria presenciei pessoas indo ao oratório, beijando a imagem e a bandeira. No oratório depositam suas esmolas, pedidos, agradecimentos. Del Priore (1994, p. 68) aponta que a esmola tem também uma função no interior das festividades, boa parte das festas religiosas tinham início com o recolhimento de doações pedidas pelos irmãos das confrarias e irmandades. A esmola sinaliza a caridade, a ajuda para as despesas da festa, ou ainda a contribuição do devoto para com a romaria.

Na manhã do sábado ocorre o cortejo seguido da Coroação do Rei e Rainha de Nossa Senhora do Rosário. No domingo pela manhã predomina o reinado do Divino Espírito Santo, como ilustram as imagens 26 e 27. Esse rito antecede a missa matinal; o cortejo desloca-se da casa do reinado e dos imperadores, direcionando-se à Igreja, com cantos da comunidade acompanhados de saxofone e ainda caixeiro da folia tocando a caixa e foliões com os pandeiros e viola. O sacerdote coroa-os na entrada da Igreja e, posteriormente adentram ao templo para a missa. Ao se encerrar a missa são realizados os agradecimentos e convite para a refeição. O cortejo, ao sair, direciona-se à casa do reinado e imperadores onde são servidas comidas e bebidas aos partícipes.



Imagem 26: Cortejo do Reinado de Nossa Senhora do Rosário – 06 ago. 2016.



Imagem 27: Imperador e Imperatriz do Divino coroados – 07 ago. 2016.

Nas tardes do sábado e domingo são ministrados os sacramentos dos batizados e casamentos. Floraci Ribeiro<sup>60</sup> afirma que era comum após o término do batizado, a criança ser conduzida à barraca com sanfona e tambores. Na barraca eram servidos bolos, farofas, sucos e bebidas alcoólicas. Essa tradição foi presenciada por mim em diversas ocasiões, o que denota que esse costume ainda permanece. Dados paroquiais comprovam a existência de batizados e casamentos na romaria a partir do ano de 1937, conforme encontra-se no anexo do texto. Não tive acesso a dados anteriores a essa data, em decorrência da ausência de documentos, devido, sobretudo, ao incêndio que destruiu parte significativa dos arquivos paroquiais presentes em Dianópolis. As dificuldades de acesso à documentação impediram o detalhamento de mais elementos que poderiam aprofundar a pesquisa. Os arquivos paroquiais foram incendiados no ano de 2002, quando foram destruídos parte de registros eclesiais de Conceição do Tocantins e Dianópolis. Os arquivos da cúria diocesana foram fechados ao acesso público pelo atual bispo diocesano, Dom Romualdo Matias Kujawski, sendo que o chanceler da cúria informou a impossibilidade de permissão de contato com os mesmos, devido à ordem episcopal. Mesmo diante dessas dificuldades buscou-se com a documentação acessada delinear o processo de organização e composição da festa, que tomo como objeto de pesquisa.

Concomitante a essas manifestações religiosas, ocorrem práticas sincréticas, pois aqui o sagrado e o profano não se dissociam. As festas religiosas e profanas “caminham juntas. É como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa”, ressalta Del Priore (1994, p. 19). Os comerciantes, para atraírem verbas e público da zona urbana, promovem noites de músicas eletrônicas ou ao vivo (sobretudo sertanejas e forró), com bebidas alcoólicas, barracas de lanches, jogos e diversões, conforme pode ser verificado nas imagens 28 e 29. Esse mesmo fato é notado, também, na Romaria do Senhor do Bonfim. A presença do comércio no local, ao mesmo tempo gera lucro para a Igreja, para o próprio barraqueiro e ainda proporciona opções para os romeiros no decorrer dos dias festivos. O padre Lauro Turíbio afirmou que, por ocasião da confecção das barracas, era instalado no local um prostíbulo, sob a aparência de um bar, ainda nos anos 80. Nesse sentido, observa-se a aceitação por parte da Igreja de elementos considerados mundanos e pecaminosos. Essas integrações entre elementos sagrados e profanos no interior das festas religiosas são expostas ainda por Mary Del Priore:

---

<sup>60</sup> Depoimento cedido em 26 jul. 2010.

[...] A separação entre sagrado e profano proposta pela Igreja visava alterar a sensibilidade e a mentalidade religiosas. Daí a objeção sistemática às comemorações festivas, tidas como ocasião de pecados múltiplos: a embriaguez, a glotonaria, a luxúria, a vaidade, o dinheiro desperdiçado no jogo, a “loucura” das danças, todos os pecados que aproximavam os homens ao Demônio. (DEL PRIORE, 1994, p. 92).



Imagens 28 e 29: Bares e jogos presentes no desenrolar da festividade. 07 ago. 2015.

Outro fator relevante é a tradição popular da oração do terço cantado, ou como o Monsenhor Jones Pedreira denominou no depoimento: o “terço sertanejo” com algumas invocações em latim. Essa oração ocorre no domingo à noite devido à ausência de sacerdote. O padre retorna à cidade para celebrar na Igreja Matriz e as rezadeiras e rezadores assumem esse momento. É ainda uma oportunidade de retomar as raízes da festa, de lembrar os benditos, de pedir pela lavoura. Finalizada a reza do terço, as pessoas posicionam-se à frente da Igreja onde está preparada uma fogueira; sentam-se ao redor da mesma e contam piadas, histórias, causos, tocam sanfona, dançam, interagem com os demais membros da comunidade. Na localidade, o terço é rezado ainda no dia 08 de dezembro, com a Reza de Nossa Senhora da Conceição. Essa prática religiosa é decorrente da devoção de Dona Libânia Azevedo, esposa de José Martins, que foi o primeiro zelador da Sucupira. Os romeiros mais antigos não sabem ao certo quando se iniciou essa devoção, mas dão continuidade ao terço cantado até os dias atuais. Na manhã do dia 08 de dezembro os devotos se reúnem na capela da Sucupira; é costume os mesmos levarem bolos, farofas, refrigerantes, alimentos que são postos em comum no final do terço. Ressalta-se que a tradição ancestral é evocada nos terços cantados no momento da

escolha dos benditos a serem cantados, sendo que os santos celebrados durante o período da seca geralmente não são homenageados no período chuvoso devido à crença de que poderá cessar com as chuvas. Fato relevante ainda no decorrer dos terços são as lágrimas dos mais velhos que, na intercalação das orações, se recordam de seus familiares falecidos e que são homenageados com os benditos de que eram recitadores e devotos. As rezadeiras e rezadores são pessoas que frequentam a festa durante o período de comemorações e que se deslocam até a Sucupira para dar continuidade às práticas religiosas herdadas de seus antepassados. Entre as rezadeiras e rezadores podemos elencar Dona Lelé (Aureliana), Flora Ribeiro (Floraci Ribeiro), Arcelina, Clarice Ribeiro, Rafael Cardoso, entre outros que contribuem com um bendito, uma prece. Pessoa que merece destaque como rezador na festa e guardião da imagem de Nossa Senhora do Rosário é Plácido Roxo, falecido em 1984.

Floraci Ribeiro<sup>61</sup> expressa: “na Sucupira é tipo um acampamento um retiro, eles vão sexta e voltam só na segunda depois da missa dos romeiros. E antes que não tinha missa dos romeiros voltavam dia de domingo”. A depoente afirma que na Sucupira ocorre uma espécie de acampamento, mais que isso, de um retiro, quando as pessoas se preparam para passar os dias na localidade, “a Sucupira faz parte do meu calendário anual”, afirmou certa vez Lessa Bartolomeu Silva. A partir dessa afirmativa, infere-se que inúmeros festeiros também se organizam no decorrer do ano em preparação para a festa, principalmente os responsáveis pela mesma, com a engorda de animais, reserva de dinheiro para oferecer de esmola e também “festar” nos dias em que ali estarão; denota uma preparação prévia, uma ansiedade por estar novamente na Sucupira, ansiedade que se manifesta antes mesmo da festa acabar, pois já se espera pela festa do ano seguinte. Com isso, chego ao ponto alto das festividades ali celebradas, a hora da despedida: a Missa dos Romeiros, celebrada na manhã da segunda-feira. Considero esse momento como ápice da festa por ser uma ocasião em que os romeiros residentes nos povoados e assentamentos da região, e ainda os cidadãos, permanecem para a missa de encerramento das festividades. Durante a manhã são arrumadas as “tralhas”, como pode ser observado na imagem 30. Colocam-nas em caminhões, caminhonetes, ônibus disponibilizados pela prefeitura, quando são retiradas as lâmpadas das barracas, bem como os fios que são conectados aos postes de energia. São organizados os pertences pessoais com o intuito de retornar às atividades e estacionam os automóveis à frente da capela, onde a missa é

---

<sup>61</sup> Depoimento cedido em 23 dez. 2016.

celebrada e os romeiros levam água, objetos a serem abençoados no final da celebração. É o momento de agradecer e pedir pela plantação, pela colheita, por chuva, por saúde; momento de reafirmar promessas de retornar no ano seguinte, de não deixar de ir “se vivo for”, como afirmam. A celebração é marcada pela emoção, sendo perceptíveis as lágrimas nos olhos dos romeiros ao beijarem a imagem. O depoente Abel José Cardoso expressa a saudade, o desejo de permanecer na romaria:

A gente sente o mesmo, mais quando terminô a festa, entendeu, saudade disso aqui [...] a gente senti muita paz, assim, vontade de ficar, muita vontade de ficar, a gente senti que leva muita graça né. Lá a gente volta com certo intusiasmo de mudar, que a gente às veiz até num consegui mudá muita coisa, mas quando a gente volta e chega lá a gente vê que o vento carrega muitas coisa, mas alguma coisa fica né. (Depoimento cedido em 05 ago. 2016).

Além do desejo de permanecer no local, que é impossível devido às obrigações no meio rural, o depoente pontua o entusiasmo de mudar de vida, a vontade de se tornar uma pessoa diferente de como entrou na festa; às vezes não consegue mudar muita coisa, mas a festa também suscita nos indivíduos o desejo de mudar como pessoa, mudar as ações, ser mais comunidade.

Finalizada a missa, o sacerdote asperge a comunidade com água benta (Imagem 30), posteriormente asperge as bagagens presentes nos veículos, nos animais arreados e suplica que o retorno seja livre de acidentes, dos perigos da estrada, conforme se observa nas imagens 30 e 31. Enquanto os romeiros despedem-se do altar, o grupo musical entoia o canto:

*Já cumpri minha promessa na maior da devoção/  
rezei à Senhora do Rosário pedindo a ela sua proteção.  
Volto agora vou pra casa transbordando de alegria/  
pra voltar no outro ano pra rezar nesta Romaria.*

***Deus Pai nosso Criador, Deus Filho que o povo conduz,  
Deus Espírito do céu mandai pra nós a divina luz.***

*Vai no peito uma saudade gemendo com meu carro de boi  
Dos amigos que deixo aqui e por mais um ano que se foi.  
Nossa Senhora lá nas alturas, não se esqueça de lembrar de mim  
pra que eu volte aqui no outro ano pra rezar pertinho de ti*

## **Refrão**

*Nossa Senhora protegei a volta desta caminhada  
seja nossa estrela guia nos perigos das estradas.  
Amanhã muito cedinho na hora que raiar o dia  
estaremos em terras distantes com saudades dessa Romaria.*



Imagem 30: Missa dos Romeiros – 08 ago. 2011.



Imagem 31: Aspersão dos veículos após a Missa dos Romeiros – 05 ago. 2013.

O canto intitulado *A volta do romeiro*, de autoria de Walter José, que a compôs para a Romaria de Trindade – GO, é amplamente difundido entre os festeiros locais. Ao ser tocada pelo grupo musical, a melodia acompanhada da riqueza da composição, mesclada com os sentimentos de gratidão pela festa e de saudade da mesma, causa emoção nos romeiros que se despedem da Sucupira. São vários os trechos que poderiam ser destacados, mas elenco o que mais me toca ao ouvir ou cantar a música na romaria: “amanhã muito cedinho na hora que raiar o dia/ estaremos em terras distantes com saudade dessa romaria”; quantos sentimentos surgem ao ouvir o canto e lembrar de diversos momentos que passei na Sucupira! Como não me emocionar ao ver a expressão de fé da comunidade, os olhos vertendo lágrimas por ter que se despedir da festa e não ter a certeza de estar vivo ou com saúde no ano seguinte para regressar. Com essa afirmação, refiro-me ao que ouço continuamente nas conversas informais: “ano que vem, se vivo for, estarei de novo na Sucupira”. É uma festa que deixa saudade antes mesmo de seu final,

mas só por saber que no dia seguinte estaremos em terras distantes, um misto de gratidão e nostalgia encontram guarida nos sentimentos compartilhados.

Finda a missa dos romeiros e após a benção dos objetos que os fiéis levam consigo (chaves de veículos, imagens, fotografias, água, terços, bíblias, entre outros), a aspersão de água benta sobre os automóveis que retomarão o caminho de volta, os fiéis são convidados a presenciarem a derrubada dos mastros que estão fixados à frente da capela, sinal de que a festividade finalizou com votos de erigi-los no ano seguinte. Somente no fim da tarde o local retoma a calma; nesse ínterim os técnicos da fornecedora de energia elétrica (ENERGISA) desligam a fiação e retiram as luzes dos postes. Da mesma forma, membros das empresas retiram os bebedouros fixados no local e desconectam a bomba da caixa d'água que abastece o pouso dos romeiros durante a festividade.

Dados coletados da polícia militar, por meio de contato com o Cabo da Polícia Militar Joilson Rodrigues de Almeida, agente encarregado da organização das festas ocorridas na Sucupira e cobrança de valores dos barraqueiros, mostram que nos últimos três anos a romaria cresceu em participação de devotos. Os militares fazem policiamento constante desde 2009, atendendo ofício encaminhado pelo sacerdote ao comando geral. Os mesmos possuem alojamento próprio, localizado na parte detrás da capela, com alimentação oferecida pela Igreja. De acordo com Joilson Almeida, as ocorrências são resolvidas no próprio local, sendo as mais comuns discussões, brigas decorrentes do abuso de bebidas alcoólicas; as mais graves são solucionadas na cidade. No ano de 2015 não foram registrados furtos, apenas um acidente que resultou em óbito, uma vez que o acesso ao local da festividade é sinuoso. Relata ainda que a romaria contou com a presença de 4 a 5 mil pessoas no sábado à noite, considerado como dia da missa principal, quando ocorre a elevação do mastro do Divino, e gerou R\$ 800,00 de oferta nessa mesma noite e R\$ 1.500,00 no domingo pela manhã. As taxas cobradas são de R\$ 20,00 para vendedores ambulantes, enquanto que dos barraqueiros comerciantes cobram R\$ 20,00 por metro, contados na dimensão da fachada defronte ao comércio. Os barraqueiros não pagam taxas, no entanto devem construir nos lotes para não perderem as vagas. Ao todo, passaram pela Sucupira cerca de cinco mil pessoas, como destaca o militar.

### 3.3 – A FÉ E A PERPETUAÇÃO DAS TRADIÇÕES: MILAGRES, PEREGRINAÇÃO

Considerando as explicações sobre as festas, a religiosidade popular, o papel das narrativas transmitidas e a continuidade das práticas devocionais presentes na Sucupira, questiono-me: o que mantêm a festa? Quais motivos têm corroborado para que a mesma tenha ganhado a expressividade e a proporção de festeiros nos dias atuais? Como chaves explicativas, propomos expor as mudanças ocorridas a partir do ano de 1998, com a ampliação e organização das barracas, a festividade como local de pagamento de promessas realizadas pelos devotos, os milagres atribuídos às divindades cultuadas e o caráter comunitário que a Festa da Sucupira carrega consigo por meio dos seus partícipes. Isso, partindo dos escritos de Clifford Geertz (2008), Eric Hobsbawn, (A invenção das tradições). Por fim, questionamos o processo de regulamentação da área doada e quais os meios empregados para valorização da cultura local.

O primeiro indicativo de que a festa tem ganhado expressividade e adesão ampliada é a íntima relação entre os partícipes e a religião, esta vista como uma busca de sentido para a vida, como pontua Geertz, (2008, p. 67), a religião é um sistema de símbolos capaz de estabelecer poderosas motivações na vida dos indivíduos que a praticam. A leitura da dissertação de mestrado de Selma D'Abadia Oliveira, intitulada *Religiosidade popular: Romaria do Muquém* forneceu elementos fulcrais para pensar um estudo comparado das festividades ocorridas no Goiás com origem no século XIX. Na Romaria de Nossa Senhora D'Abadia do Muquém, em Niquelândia – GO é preponderante o caráter rural, bem como a expressão da religiosidade por meio de pagamentos de promessas, como ocorre nas demais romarias. A dissertação contribuiu para refletir aspectos que antes não tinham sido pensados na consecução da pesquisa, tais como a importância da peregrinação, da caminhada rumo ao local sagrado para os devotos, a intimidade dos fieis com o santo de devoção, os milagres atribuídos aos mesmos, elementos que serão abordados nas páginas seguintes. Uma constatação recorrente da devoção relacionada a uma fé inquebrantável é o deslocamento dos indivíduos até o local, não importando a distância ou dificuldades encontradas. A autora discorre:

Se a romaria é uma viagem a um lugar, ela é mais do que tudo uma chegada a um lugar em que a própria romaria se realiza como festa ou se transforma em um momento de celebração entre romeiros. Por isso, toda a romaria completa envolve: a) uma viagem ao lugar sagrado; b) ritos de visitação do ser e do local sagrado no interior do lugar

consagrado; c) o cumprimento de ritos oficiais da Igreja, pelo menos na missa e na comunhão; d) a procissão pelas ruas do lugar consagrados com a imagem e outros símbolos de representação do santo consagrado; e) a vivência do lado festivo da festa da romaria, com compras, fotos do lugar, assistência a situação e grupos de artistas, etc. (OLIVEIRA, 2012, p. 32).

Como aborda a autora, a ida ao local transforma-se em momento de celebração, em busca pela sacralidade do local. Como a mesma pontua, o cumprimento dos ritos (participar das missas, beijar as imagens, acompanhar mastros e outras atividades propostas pelos organizadores) é uma constante, bem como as procissões, a vivência festiva. No caso específico da Sucupira, não são comercializadas fitas com dizeres e estampas vinculados à festividade, ou mesmo fotos, miniaturas dos santos, lembranças da festa, o que denota o caráter familiar e espontâneo da mesma, ainda preservada do aspecto comercial; a riqueza maior está na vivência entre os festeiros. Ao expor isso, não coloco em questão aqueles que se direcionam ao local da festividade apenas para usufruir dos atrativos (bares, boates, barracas de jogos, banhos), mas ao conjunto da obra: aos que vão para desfrutar dos momentos religiosos, primeiramente, e depois das obrigações rituais, aproveitar a festa com seus atrativos. Esse aspecto remete ao depoimento de Marilda Cardoso, quando a mesma afirma ao ser questionada como é a experiência de ir na atualidade à festa da Sucupira:

Na correria da vida... quando eu chego lá na Sucupira já tá terminando a missa, aí quase não assisto, mais eu gosto de ir na Sucupira primeiro. Primeira coisa que eu faço: passo pela igreja pra podê beijar o santo, agradecer né, e primeiro eu gosto de assistir, de rezar de fazer alguma oração antes de ir pra festa, pro forrozão. Mas primeiro tem que passar lá na igreja, quando eu não passo parece que fica incompleto, parece que eu não fui na Romaria da Sucupira. (Depoimento cedido em 05 jan. 2017).

A depoente ressalta que as exigências do cotidiano, especificamente do trabalho, a impede de participar das missas, chegando no final das mesmas. No entanto, passar no altar e “beijar o santo” é sua prioridade quando chega à Sucupira, com agradecimentos e orações. Posteriormente, a festa continua com o forró. O que mais chama a atenção no depoimento é a afirmação de que “parece que fica incompleto” se não passar na igreja. Como ela, centenas de devotos não conseguem chegar a tempo de participar das missas

devido ao trabalho e a distância. São disponibilizados ônibus particulares e vans para conduzirem as pessoas até o local; no entanto, nem sempre os mesmos conseguem participar dos mastros, das missas, mas não deixam de “beijar o santo”, de passar no altar e deixar a esmola e a oração. A foto 32 assinala o caráter do ósculo sagrado, quando se forma fila para os devotos se dirigirem ao altar e fazer sua oração de agradecimento ou pedido.



Imagem 32: Beijo ao Santo - 07 ago. 2016.

Outro depoimento cedido que revela o sentimento de ir em peregrinação como forma de gratidão por uma graça recebida é da promesseira Nayara Martins (30 anos):

Sou romeira da Sucupira há 10 anos, e ir pra Sucupira pra mim à pé pagar as minhas promessas... eu tive uma doença de reumatismo bem grave quando criança, e mãe fez essa promessa pra Nossa Senhora do Rosário. E eu sedentária né, então todas as vezes que eu for na Sucupira tem que ser à pé. Eu não posso ir de carro, e eu vou, todo ano, quando eu vou pra Sucupira, eu vou a pé. E pra mim é muito emocionante, todas as vezes eu choro, todas as vezes, porque eu não dou conta de andar. Se você me mandar ir na Água Boa a pé eu vou, mas chego lá doente. Pra sucupira eu vou andando, assisto a missa, faço minhas coisas, vou no forró, bebo uma cerveja e como se eu nem tivesse andado os 38 km né? Nem parece que eu andei. E assim é questão mesmo de fé, o que me leva pra romaria da sucupira a pé é a fé, porque eu não tenho preparo nenhum, é só amor e devoção mesmo à Nossa Senhora e ao Divino,

porque não tem explicação. E a gente já conseguiu muitas graças dentro da nossa família, assim, vindas do Divino Pai Eterno. Porque minha família, meu avô era, até hoje ele reza pro divino todo ano, meu avô era devoto demais. E minha avó ficou e minha avó faleceu e os filhos ficaram e quando os filhos forem os netos vão pegar e vão levar pra frente essa fé e devoção. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

Pelo depoimento é perceptível a gratidão e a fé que a faz dirigir-se anualmente ao local da festa para “pagar a promessa” realizada por sua mãe, mesmo com problema de reumatismo; ao caminhar para a romaria, em um percurso de 30 quilômetros, afirma não sentir nada, mesmo sem preparo físico para realizar tal esforço. A emoção de ver a promessa cumprida é o ponto alto do depoimento, uma vez que expressa o sentimento de fé pela realização do voto, de vê-lo executado. Isso torna-se relevante para questionarmos as motivações que os devotos encontram para tal empreendimento, uma vez que não lhe é exigido pela Igreja o cumprimento de promessas, como o ato de deslocar-se a pé. O depoimento de Nayara Martins reflete uma prática muito comum entre os devotos: a peregrinação, conforme pode ser observado na imagem 33. No trajeto, são realizadas orações do terço, cantos, paradas para descanso. Ao pensar nos demais devotos que se deslocam da zona rural, a pé ou montados em animais, é necessário destacar a dimensão da fé, como exposto acima: “E assim é uma questão de fé, o que me leva pra romaria da Sucupira a pé é a fé [...] é só amor e devoção mesmo à Nossa Senhora e ao Divino”.



Imagem 33 – Grupo de pessoas em peregrinação como pagamento de promessa.

A caminhada ao local sagrado esboça e exige o esforço físico para cumprimento de um voto, agradecimento por uma graça recebida. Oliveira (2012, p. 43) reitera que a peregrinação realizada pelo indivíduo religioso é plena de privações e reflexões, incluindo ainda a expectativa pela chegada ao lugar de devoção. Privações, no sentido de colocar-se à disposição e andar por horas, às vezes dias, de não medir esforços para cumprir o ato ao qual se propôs; nesse trajeto, as reflexões acerca da paisagem, das graças recebidas, das motivações internas ganham um lugar especial para o devoto, uma vez que pôr-se a caminho com esse propósito constitui um ato de fé. A fé que motiva a ida ao local, que estimula os sertanejos a irem buscar forças para superar as dificuldades, como pontua o depoente Pe. Iraçom Ferreira, ao referir-se aos sertanejos:

[..] ali ele consegue transmitir de modo muito concreto uma experiência de fé. Uma fé é.. sem falsidade uma fé é... sem faz conta, uma fé muito pura, muito bonita né, uma fé que de fato ajuda ela a viver e superar. E... conversava com alguns lá que dizia isso, é essa fé que os fortalece diante da seca do sertão é essa fé que os fortalece diante é... de tantas realidades ruins que tem no sertão, desassistidos ou largados, então que eles seguram ali é a fé, e a fé ajuda cada um deles a ter esperança, olhar pra frente e ter coragem de caminhar, então é uma romaria diferenciada

justamente por isso. O homem sertanejo que vem do seu jeito, é o homem sertanejo que tem uma pureza e um respeito pelo sagrado, pelo divino, pela, por Deus. É.. o sertanejo que tem o respeito muito grande pelo funcionamento da romaria. Então é algo assim muito profundo, muito belo, porque eles transmite de modo é... muito puro a fé né. Eu diria: fazem teologia, fazem uma experiência de espiritualidade do divino do sagrado muito grande lá. (Depoimento cedido em 24 de dezembro de 2016).

Considero que as ponderações do sacerdote são cruciais para corroborar essa fé mobilizadora como expressão da força do homem sertanejo. Força para lutar, para enfrentar a seca, as dificuldades surgidas no decorrer da lida diária. A Sucupira, como expôs o Pe. Iraçon, tem a face do homem sertanejo e difere das demais que o mesmo já participou pelo caráter do respeito ao sagrado, pela pureza da fé dos devotos que buscam na festividade bênçãos, fortalecimento dos laços comunitários, milagres, sem estar ainda marcada pelo caráter comercial, que caracteriza outras romarias em distintos lugares.

Reportando-me à depoente Nayara Martins, discorro sobre os milagres atribuídos a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo, com o intuito de reforçar o modo como a religião está estreitamente inserida no cotidiano dos indivíduos que a praticam, fortalecendo a fé dos devotos. O milagre constitui um aspecto que está sempre presente nas festas de caráter religioso, tendo a particularidade de estabelecer uma aliança entre o povo e Deus, pondera Mary Del Priore:

Espécie de unção marcando a participação do Divino na diversão popular, o milagre reiterava os objetivos pietistas da festa, magnificava o seu aspecto religioso e dava feição humana às entidades sagradas, que por meio do gesto miraculoso estariam, elas também participando da festa. (DEL PRIORE, 1994, p. 63).

A relação entre o devoto e o objeto devocional é perceptível pelo milagre atribuído à divindade. Como afirma Del Priore na citação acima, o milagre reitera o objetivo pietista da festa. É inconcebível trabalhar uma festividade de cunho popular sem os relatos de milagres atribuídos às divindades celebradas, até mesmo por questão de fortalecimento da fé dos participantes. São inúmeros os relatos de milagres presenciados pelos romeiros que ali participam. Eliana Gonçalves Alves, (2002, p. 22) apud (MICHELOTO, 2008, p.

108) enfatiza a importância da dimensão do milagre na vida dos indivíduos adeptos à conversação com as forças divinas:

A fé no imponderável, no milagre e, portanto, um retorno ao místico, ao reencantamento religioso através da magia, parece ser o recurso plausível utilizado pelo homem na busca de uma resposta e justificativas frente às vicissitudes do mundo moderno. Os homens buscam no sobrenatural respostas para os seus problemas e, não raro, obtêm sucesso. E esse ‘conversar’ com as forças divinas parece preencher o vazio provocado por realidades opressoras eivadas de individualismo e solidão. (ALVES, 2002, p. 22).

Para os devotos, o milagre representa a ação divina em suas vidas, o dedo divino que toca a existência e os ajuda a superar as dificuldades existentes na vida. Como Alves (2002) destaca acima, o milagre relaciona-se à fé no imponderável, a busca pelo auxílio divino quando não há mais recursos humanos que resolvam os problemas surgidos. Geralmente os milagres estão ligados aos problemas de saúde, acidentes, causas impossíveis, mas também milagres relacionados à terra, agricultura e pecuária, quando invocadas nas necessidades mais urgentes. Atento-me aos milagres atribuídos à Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo e que tiveram, como agradecimento, ações devocionais relacionadas à festa da Sucupira. Floraci Ribeiro dispôs-se a narrar dois milagres recentes em sua família, relacionados à sua filha Elenice:

Mas em 2013 Elenice sofreu hepatite pela segunda vez, colestite e pancreatite que ela teve barra biliar no fígado onde o médico disse que era pior do que a pedra na vesícula e ela ficô entre a vida e a morte, desde a primeira cirurgia aqui que tirou a vesícula e fomos encaminhados pra Palmas pra tirar os resíduos do pâncrea, cirurgia com doutor Hector (?) e foi feita pela boca essa cirurgia. Ela ficô semi morta e eu entreguei, falei: minha Nossa Senhora do Rosário, eu sei que minha maior alegria é de voltar com ela viva mas eu sei que a vontade de Deus, não sei se é a mesma... tá no poder da senhora e na interseção. E viemos, ela deu a volta por cima, ficamos de março a aio no hospital e o médico botô os dois dedos para nós e disse: você foi uma agraciada por Deus, que de 10 pessoas que sofre desse problema, uma ou duas sobrevive e vocês foi agraciada entre essas duas ou uma. E graças a Deus ela deu a volta por cima e tá aqui viva. Sofreu um acidente agora em 2016, ainda tá de muleta e também é nos braços da Nossa Senhora de Rosário o tempo todo. Mas essa do pancreatite, colestite e hepatite foi cruel, foi difícil. Em termos de dor foi o acidente, foi meio a meio em termos de dor, mas graças a Deus e Nossa Senhora do Rosário recebemos a cura. Eu também tive muito doente, com cirurgias e fizeram promessas para

mim ficar boa e eu dei a volta por cima porque a minha bexiga foi furada eu usava fraldão, fraldão mesmo. Eu num ia... além de tá operada eu num ia nos lugares, saía nem no vizim, primêro porque eu tava operada e segundo porque eu tava com fraldão 24 horas, eu não sei de onde saía tanta água em mim e eu falei com Nossa Senhora do Rosário. Alegria que eu tenho e quando tô me arrumano pra ir pra lá... Tenho muitas alegrias, mas essa é uma das maiores que eu tenho e aí ela me deu a cura e eu tô...(emocionada). E graças a Deus ela me curou, me libertou, tô com vida e com saúde e muitas pessoas me perguntam onde eu encontrei a cura, minha bexiga restaurou, eu falo foi milagre de Deus interseção de Nossa Senhora do Rosário na minha vida, e tô com vida e com saúde. E não me canso de louvar , agradecer e bendizer a Deus por isso. Quando eu fiquei sabendo também do acidente da minha filha, o ônibus passô em cima do pé, pedi a Deus pra não deixar ela perdê o pé e pedi a Nossa Senhora do Rosário intercedesse a Deus por essa neta dela, que é a Elenice, e ela me ouviu. E tá aí, com vida e com saúde. Amputou três dedos, mas quando o médico olhou ora ela e perguntô: " o que você tem de especial, que era pra você tê perdido a vida; um ônibus passá em cima de você, do seu pé, e você tá com vida e com saúde?". Eu tava com o Rosário marrado aqui no sutiã, pensei em mostrá pra ele. É a Mãe do Rosário cuidando de nós, em qualquer parte do mundo que nós tiver, Nossa Senhora, a nossa mãe protetora está com nós. [...] (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

O depoimento de Flora (Floraci Ribeiro) demonstra a intimidade na oração à Nossa Senhora. As enfermidades que sua filha sofreu, colecistite, hepatite, pancreatite e por fim um acidente em que a mesma se envolveu quando um ônibus a atropelou e passou sobre o seu pé, não foram empecilhos para que a mãe encontrasse força e coragem por meio das orações. Como Floraci expressou: “é a Mãe do Rosário cuidando de nós”, uma busca por sentido em meio às dificuldades que é encontrada na oração da devota. A mesma depoente também sofreu um problema na bexiga, mas não desanimou, fortalecida pela confiança de que essas dificuldades eram passageiras. Interessa ainda a afirmativa da depoente, após detectar o problema na bexiga: “eu falei com Nossa Senhora”, o que denota intimidade entre o devoto e a divindade a quem a oração é dirigida.

Os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes (TEIXEIRA, 2005, p. 16-17).

A afirmativa de Faustino Teixeira induz-nos a pensar a intimidade estabelecida entre os devotos e o santo eleito, essa intimidade de “falar” com Nossa Senhora, como Flora afirmou, da alegria de arrumar-se para ir à Sucupira como forma de agradecimento e devoção, uma vez que sua família é de conhecida tradição na Sucupira e nas folias.

Ainda dialogando com Teixeira (2005), quando pensamos nas ações de colocar os santos de cabeça para baixo, voltado para a parede, recordei-me de uma prática comum na região: o “santo roubado”. Os santos são furtados das casas de pessoas que realizam a reza do terço com o intuito de que chova; são retirados de suas casas os “santos das águas”, aqueles celebrados no período chuvoso, de outubro a março. Na mentalidade dos que praticam tal ato, a chuva cai em decorrência da ira dos santos por terem saído da sua residência de culto, ou mesmo como resposta ao apelo e desespero dos lavradores. A chuva é retribuída com a devolução da imagem, precedida de um grupo de pessoas que levam a imagem, reúnem-se na casa do dono da imagem e faz-se uma confraternização com bolos, sucos/refrigerante, foguetes.

Esses aspectos são elucidativos para a compreensão da intimidade estabelecida entre os devotos e os santos, invocados nos momentos de necessidades mais urgentes; a relação entre o devoto e o objeto devocional é perceptível pelo milagre atribuído à divindade. São inúmeros os relatos de milagres presenciados pelos romeiros que ali participam. Para pensarmos a relação dos santos com o cotidiano dos devotos, o Sr. Leônidas narra alguns acontecimentos. Por ocasião do final da romaria de Sucupira, no ano de 1955, seu pai saiu com uns amigos para a região da atual barragem e envolveu-se em um acidente montado no cavalo de Leônidas, o depoente. Seu pai, Tibúrcio saiu com o cavalo que estava arriado para fora da Sucupira; uma vez que a festa estava no fim, foi acompanhar Zé Anízio tomando cachaça, parou na margem de um riacho para dar água ao animal. Oscar Filho, que estava à beira do riacho, pegou o cavalo usado por Tibúrcio e iniciou “uma parelha” com Biluca, quando chega ao local outra pessoa, Eduardo, que tinha inimizade com Oscar Filho, jogando o próprio cavalo sobre os cavaleiros. Ambos caíram e o cavalo de Leônidas Tavares teve a pata quebrada. O depoente afirmou que, com a demora do pai, ele saiu a sua procura e o localizou caído, alcoolizado e o cavalo com a pata para cima. Saiu do local com seu pai montado no cavalo que ele montava e foi acompanhando seu cavalo machucado até sua casa, na Baixa da Roça, próximo ao povoado Boa Sorte:

E aí eu, daí da Sicupira até lá onde eu morava é seis quilômetros e eu bati cinco dia prá levá esse cavalo daí para lá né, eu tocava ele um pedacim assim e ele chega suava, chega tremia, aí eu largava. Com cinco dia que eu cheguei com ele lá, aí eu apeguei com a Senhora do Rusáro e o Divino prá não deixar meu cavalo inutilizá, que ele ia prá fulia no ôtro ano, né? Esse ano já tinha ficado encarregado e seu imperador e eu falei ... a Nossa Senhora do Rusáro e o Divino prá num deixá meu cavalo fica inutilizado. Ah bom, aí eu fiz uns remédio com ele, fiz um estalêro, botei ele piei os quatro pé, botei nesse estalêro, ele ficô dipendurado uma hora boa, aí tirô com deiz dia então tiraram cavalo que tava numas paia de arroz lá na beira do rio, com deiz dia ele saía daí de casa, né, esse cavalo já correno, tinha uma ladêra ele descia, subia, descia outro lado, só correndo sãozinho sãozinho. Aí quando foi no ôtro ano eu fui encarregado da folia, ele foi prá fulia, pro giro da fulia.

-E daí para frente ele ficou girando com a folia? Ou só foi esse ano?

- O cavalo só foi esse ano, um ano pagar promessa, pagando promessa, só foi pagando promessa. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

O senhor Leônidas Tavares relata o receio do cavalo ficar inutilizado que o motiva a fazer a promessa do animal girar nas folias. Interessa-nos destacar que a divindade é invocada nos momentos de desespero, de angústia; não que as mesmas só sejam evocadas em momentos difíceis, mas nessas ocasiões de desespero, tornam-se fontes de alívio e consolo. Assim como Leônidas Tavares, diversos festeiros fazem promessas das mais distintas formas. Outra pessoa ligada à festa e à família de Leônidas é Gilvana Nunes Silva Tavares, nora de Leônidas Tavares. A mesma casou-se e relata que após quatro anos tentando engravidar, não obtinha êxito. Foi quando sua sogra, Iracy Ferreira Martins Tavares, estava hospitalizada com problemas nos rins:

Eu estava cuidando de Dona Iracy no hospital e durante o café da manhã, ela me olhando disse: ô minha filha você não vai ter filhos não? Eu respondi, olha durante esses anos de casamento já esperei por várias vezes, mas ainda não engravidei. E ela, mesma enferma, elevou as mãos para o céu e pediu a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo que concedesse a mim e ao meu esposo a oportunidade de ter ao menos uma filhinha e completou a frase com uma promessa dizendo que esta menina fosse apresentada a Deus na Romaria da Sucupira trajada com um vestido branco em agradecimento pela graça recebida. (Gilvana Nunes Silva Tavares, depoimento cedido em 08 de janeiro de 2017).

Relata a depoente que pouco tempo depois estava grávida e sem necessidade de realizar os exames solicitados pelos médicos. Puseram o nome da criança de Helen Nunes

Tavares, que com três anos de idade foi diagnosticada com luxação no quadril. Passou por três cirurgias e a depoente afirma que não teve “dúvida em buscar refúgio através da oração a Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo, procurei incansavelmente por diagnóstico de diferentes profissionais para obter a melhor solução”. Após o nascimento de Helen, afirma que prometeu apresentar a outra criança, caso engravidasse novamente; nasceu Camilly Nunes Tavares. A promessa foi cumprida em 03 de agosto de 2014, com a mãe acompanhando as meninas cantarem vestidas de branco e grávida da terceira filha, Livia Nunes Tavares, com um ano e dois meses atualmente, como pode ser observado na imagem 34. A imagem foi registrada na data escolhida para o pagamento das promessas, dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário na Sucupira. A presença do Rei de Nossa Senhora do Rosário sentado à frente do altar desvela este aspecto. Mais que isso, a mãe grávida acompanha suas filhas e testemunha os milagres recebidos; posteriormente, as crianças cantaram uma música como forma de agradecimento.



Imagem: 34: Imagem cedida pela depoente  
Gilvana Nunes Silva Tavares, 03 ago. 2014.

Relato ainda o milagre atribuído à intercessão de Nossa Senhora na vida da filha de Dalma Maria Silva Oliveira Rodrigues, que foi dar banho em sua filha Dávilly Silva Rodrigues, de quatro meses, e notou que a barriga da criança estava inchada. A mesma direcionou-se apressadamente ao Hospital Regional de Dianópolis e o médico que a atendeu solicitou encaminhamento para Palmas. Chegando a Palmas, Dávilly foi

diagnosticada com esplenomegalia, trombose venosa, varizes e hipertensão pulmonar. Com um mês de diagnóstico a criança começou a evacuar e vomitar sangue, ficando internada na UTI do HMIP – Hospital Materno Infantil de Palmas até estabilizar o quadro clínico, para ser encaminhada para Brasília, conforme a depoente narra:

Eu cheguei lá dia 2 de fevereiro de 2012 e no dia 3 eu fui pro HMIB, que é o hospital de internação de UTI, e ficamos um mês. Retornamos pro Hospital de Base e com 15 dias eles já me davam o diagnóstico de trombose veia torta, varizes venosa, varizes veia vática e de hipertensão pulmonar. E aí, e aí que deu milagre que Deus agindo em todo esse momento, fiquei três anos praticamente lá em Brasília e durante esses três anos foram vários sinais de Deus, como Deus é bom, como Deus é maravilhoso... Muitas vezes, hoje mesmo em 2016, Janeiro; aí a médica falando: “ah Dona Dalma, o que a gente tinha para fazer por sua filha nós já fizemos.” [...] Graças ao milagre, e assim quando eles falam que não tem jeito mais, para Deus tudo é possível, tudo é possível e é assim quando relata na Sucupira Nossa Senhora do Rosário, Divino Espírito Santo né. Meu pai fez uma promessa de levar ela mais perto de Nossa Senhora para ser feita a promessa de nós levar ela lá. Agradecer, né? As bênçãos são tantas que a gente fica assim agradecido e maravilhado as graças e assim eu fico até emocionada de falar. Mais é milagre [...] (Depoimento cedido em 24 dez. 2016).

O depoimento de Dalma Oliveira Rodrigues expõe o milagre da filha estar viva; ao mesmo tempo, pontua que sua família tem uma trajetória na Sucupira, como festeiros, capitão de mastro. Relembra ainda que no ano de 2016, após sair da Missa do Divino, o carro retorna a Dianópolis conduzindo Dalma e seu pai, Josué Oliveira. Ocorre que na serra o carro perdeu o freio e começou a despencar, parou na ribanceira de um abismo e a depoente afirma ser um milagre não terem caído ladeira abaixo. Afirmou que no momento só se lembrava da fala do padre abençoando os que retornariam à cidade e convidando-os ao ósculo à bandeira do Divino. Também sua irmã Kellen Maria Silva de Oliveira Bissacotti narra o milagre acontecido em sua vida:

Eu tava muito doente né e eles falavam que era pneumonia. Aí eu fui pra Brasília, lá também não descobriram nada. Fiquei internada no Hospital de Base e alguns meses, não lembro assim quantos meses aí né, lá eles me, ficando esse tempo lá internada, sem solução; que eles falavam que era pneumonia, depois pneumonia dupla. Aí eles falavam: - não, oh, seu caso vai ter que ser acompanhado por um especialista de pulmão e reumatologia. Eu tava fazendo acompanhamento nesses dois né, na reumatologia e na pneumologia. Aí, na pneumologia, eles detectaram tipo um furo no pulmão, só que eles não falavam assim né,

falavam que era uma perfuração. E lá, eu fazendo tratamento direto, acompanhamento. E lá eu tava até desenganada, assim, mas eu, eles falavam lá é pneumonia dupla e eu sem entender nada, né. Para mim é pneumonia. Aí minha prima lá, estudando falou: - Kellen, você sabe o que era que você tinha? Era tipo um furo no seu pulmão, que eu sentia muito cansaço, falta de ar. Aí... é, da pneumologia eu recebi alta e não tinha mais aquele furo que eu tinha no pulmão. Aí foi onde aconteceu um dos milagres né, porque eu ainda faço tratamento na reumatologia, mas a perfuração que eu tinha no pulmão sumiu.

-E a promessa, quem fez?

A promessa, quem tinha feito era meu pai, aí ele pagô, nós fomos lá, parece que até um lanche nós distribuimos na porta da igreja. Foi pai que fez essa promessa, aí nós somos lá, pagamos, aí foi uma benção muito grande. Ele fazia muito, é como é que fala, orações, pedido, né, aí foi isso um dos milagres que aconteceu por Nossa Senhora do Rosário. Meu pai tem uma grande devoção né, por Nossa Senhora do Rosário. (Depoimento cedido no dia 24 de dezembro de 2016).

Um aspecto importante que avulta no depoimento de Kellen é a prática de cumprir promessas feitas por outrem, o que acontece quando o promesseiro (a pessoa que paga a promessa) está inconsciente ou é menor de idade, com uma necessidade urgente e sem condições de pedir por si mesmo. O pulmão perfurado, como a mesma pontua, foi curado com a intercessão de Nossa Senhora do Rosário e o pagamento da promessa realizado no local da festa. O pagamento de promessas é corrente, seja na participação na missa de joelhos, portando velas, ou se direcionando ao local da romaria a pé, doação de algo aos romeiros, como comida, caldo de cana, bolos.

Poderíamos narrar inúmeros outros milagres vivenciados pelos devotos, suas experiências e como os mesmos adentraram na festividade, o que nos leva a pensar na tradição relacionada ao ato de frequentar a Sucupira, como pontuou Kellen Maria S. O. Bissacotti: “meu pai tem uma grande devoção a Nossa Senhora do Rosário”, transmitindo a fé e a devoção aos seus familiares. Como na família Oliveira, diversas famílias estão inseridas na festa da Sucupira pelo que podemos denominar de tradição inventada.

Nesse sentido, utilizo o conceito de tradição como “um produto do passado que continua a ser aceito e atuante no presente, um conjunto de práticas e valores enraizados nos costumes de uma sociedade”, conforme Silva & Silva (2009, p. 405). Sua aplicação refere-se à atuação de elementos no presente que são evocados pelo passado e pela transmissão que os festeiros receberam dos seus antepassados pela oralidade. O estudo

das tradições ganha maior destaque a partir da obra *A invenção das Tradições*, de autoria de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984). Os autores analisam as “tradições” que aparentam ou que são consideradas antigas, mas que, no entanto, são recentes ou inventadas. Nas palavras dos autores:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM & RANGER, 1984, p. 9).

Aproprio-me do conceito utilizado pelos autores de *tradições inventadas* por acreditar que na festividade em questão ocorre uma busca por reforçar práticas rituais e simbólicas, atribuídas ao passado da festa, à herança herdada dos ancestrais, por meio da repetição de ritos, de um desejo de continuidade. Os autores contribuem com a diferenciação entre *tradição* e *costume*. A primeira é marcada pela invariabilidade, enquanto que o costume está aberto às mudanças, embora seja exigência ser compatível ao precedente, “sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história”, (HOBSBAWM & RANGER, 1984, p. 10). As tradições presentes na Sucupira estão inseridas no caráter festivo: folias, procissões, mastro, rezas, coroação de festeiros e podem ser compreendidas como práticas enraizadas na festividade; ao mesmo tempo, aproximam-se do que se compreende como costumes pelo caráter da abertura para inovações, como a presença de foliãs, da própria condução do mastro proposta pelo Pe. Jakson. O cerne da questão é o desejo de perpetuar as heranças deixadas pelos antepassados, de estar presente na festa e sentir-se realizado por dar continuidade aos rituais recebidos de outrora e que se concretizam na vivência comunitária ocorrida nos dias da festa, vivência esta que pode ser vista como uma extensão da vida cotidiana.

O caráter doméstico da romaria é lembrado pelo sacerdote Iraçom Ferreira, que assumiu a paróquia no ano de 2016. Já o conhecia anteriormente e o diálogo travado deu-se no sentido de colher do mesmo as impressões acerca da festividade analisada:

Esse ano foi o primeiro ano lá na Sucupira e é uma romaria diferenciada da maioria das romarias que eu já participei. Primeiro porque a boa

parte de participação daquela romaria são de sertanejos né, pessoas que moram em comunidades rurais, fazendas, sítios é... do nosso município, da região. E é uma romaria que tem ainda uma certa pureza, no sentido de que os que vem, é... têm valores ainda muito maiores do que, as vezes, nós que residimos em cidade, em questão do respeito é... a dimensão da fé né, uma fé na simplicidade uma fé que... há uma reverência profunda, que não é só um faz de conta. É a própria vida dele transmitida ali concretamente durante a romaria. Então, é tanto que é uma romaria que funciona, horário funciona, é... horário de partida de sacramento, de celebrações, não existe um som, nada. Então é uma das romarias das várias que já fui que, diferenciada, porque há um profundo respeito, desde aquele mais velho que participa até os mais jovens né, e principalmente os momentos celebrativos que eles conseguem ter um silêncio fora do comum. Então a... e talvez também a romaria tem o rosto é, de cada um deles né. Ele pode ir de havaiana, pode ir do jeito dele que ele vive no dia a dia dele, ele não precisa de mudar seu ritmo e... quando ele vem pra cidade pra poder participar na Matriz de São José ele muda o ritmo dele, ele tem que repensar ou ficar preocupado com que roupa que vai vir, com que sapato que ele vai vim, e lá na romaria não. Ele chega na sua havaiana, é... ele chega com seu chapéu, ele chega com seu boné né, então ele sente muito à vontade, que a romaria não é algo estranho pra ele, mas é uma extensão da casa dele, eu diria que a romaria é a sala de estar da casa do cada sertanejo, então ele sente ali em casa, parte, membro né, ou... é membro, é parte daquela comunidade. Por isso que há uma diferença com as outras romarias, a dimensão dele sentir em casa, “isso aqui é minha casa” né, a minha casa não é lá onde eu moro, mas aqui também, eu chego aqui eu me sinto muito à vontade e ali ele consegue transmitir de forma muito concreta uma experiência de fé. [...]. (Depoimento cedido em 24 dez. 2016).

O depoimento do sacerdote é rico de elementos que refletem a romaria. Por ter sido o primeiro contato do mesmo na festividade, torna-se relevante suas impressões acerca do povo sertanejo que frequenta a romaria. Como o pároco afirma, a mesma é diferenciada das demais romarias pela simplicidade, pela forma de estar na festividade sem a necessidade de mudar o ritmo. Podemos elencar vários pontos do seu depoimento que vão ao encontro da realidade da festa da Sucupira, como o uso de sandálias, bonés, não existe uma preocupação entre os partícipes em se exhibir para os demais, por isso a mesma torna-se uma “extensão da casa”, “a sala de estar” de cada sertanejo. Reitero ainda o ponto elencado que se relaciona à fé; é isso que os move, que os estimula a ir anualmente passar dias “arranchados” em barracas improvisadas ou construídas com mais esmero, redes, cipós, não importa como estará na festa, desde que ali esteja para celebrar com a

comunidade. Nisso, relembro inúmeros depoimentos de pessoas que se deslocam para a festa mesmo adoentadas para estar, na expressão corriqueira do local, “nos pés de Nossa Senhora do Rosário e do Divino”. O profundo respeito e o silêncio nos momentos de celebração são indícios de que o intuito inicial, a motivação é estar na presença do sagrado, de fazer suas orações, pagar suas promessas, colocar-se em oração. Posteriormente, dançam, bebem, divertem-se, afinal é festa, é momento de descontração, de alegria e renovação das forças e da fé.

Embora o depoimento a seguir seja extenso, ressalto a relevância do mesmo por expor a dimensão comunitária, a presteza dos que frequentam a Sucupira. Ao ser questionado sobre suas impressões de diferenças entre a Romaria das Missões e da Sucupira, o clérigo discorre:

São duas realidades muito diferente. De um lado tem a Sucupira, de pessoas devotas é, com toda sua família que é um respeito muito grande pelo sagrado né, é uma romaria que não te dá trabalho e, para a equipe organizadora pra quem está à frente, quase nada né. A Romaria da Sucupira é... Todos os momento que a gente precisa de alguém ou pra buscar alguma coisa, fazer outra, fazer um mutirão pra limpeza de igreja é, as pessoas estão todas disponíveis, é impressionante a disponibilidade das pessoas, né. Então a Romaria da Sucupira é essa dimensão da fé muito pura, a dimensão do serviço, né, ou seja, a romaria torna uma comunidade comum-idade, juntos, né. Em todos os momentos, quando você recorre a alguém, ninguém diz não pra Deus, de modo muito livre, serviçal ali na romaria, né. E são famílias mais estruturadas, famílias que vive a sua fé, não só ali na romaria, mais no seu dia a dia, essas família se encontra nas comunidades de Pontinha, na comunidade de Varjão, Tucunzinho é, nos assentamento mais próximos ali no Novo Plano, Bela Vista, é... Pessoas que vive a sua fé no dia a dia ali. Você vai, Boa Sorte, você vai celebrar, eles estão presente né, não é algo que é só pra ir ali, só pra festejar. Mas é uma caminhada de fé e a romaria é um momento alto é, central na vida deles. Enquanto as Missões é um grande desafio, pois a igreja lá é de 1750 onde nasceu toda a história da, de Dianópolis, todas a realidade de fé dessa região, é... com os jesuítas, com a convivência com os índios, né e... mas uma igreja que até hoje fica fechada, só abre uma vez por ano. Uma resistência de abrir, uma igreja que está na mão de duas, três pessoas e não consegue ver além disso. Já na Sucupira, olham pra frente, consegue ver além. Ali é uma comunidade, não é uma igreja de fulano ou de fulana, mas uma igreja do povo, é o povo reunido, é o povo celebrando, e... as Missões a gente não consegue é... reunir, unir as pessoas. [...] E a beleza da sucupira é esse povo que se une, e, um desafio das missões é um povo que não se une, e, que está na mão de dois, três e não funciona. Não tem ali como lugar de encontro NE. E

outra característica da diferença é a dimensão do encontro, na sucupira as pessoas vão para se encontrar, pra bater papo, por exemplo no domingo à noite depois que termina, quando a gente está terminando tem as pessoas que se reúne, tem a fogueira e as pessoas se reúnem pra, em torno da fogueira pra bater papo, pra cantar uma música. Coloca ali o que traz, o que tem de resto da romaria de comida, põe em comum né. E as pessoas ficam ali até mais tarde batendo papo, ouvindo uma música, batendo papo, conversando, essas realidade. Já nas missões não tem essa dimensão do encontro, num é o encontro, é, são pessoas que vão lá, que passam pela outra, que fica ali, mas não tem uma relação é... de encontro, de proximidade de celebrativo né, de construção de valores. É, não só da festa, mas da vida de cada dia. Então essa dimensão é outra realidade. Diferencia muito né. E as missões é um grande desafio justamente porque, a... tem que mudar de mentalidade, é uma cultura tem que ser mudada, e a sucupira é uma cultura que tem que ser preservada e ampliada, porque ela traz valor para a sociedade, não só do sertão mas da cidade. (Depoimento cedido em 24 dez. 2016).

Mais uma vez, o Padre Iraçõn Ferreira destaca as festividades celebradas na Sucupira, contrapondo com as Missões. Primeiramente, o mesmo traz a dimensão da devoção dos frequentadores da festa, do respeito ao sagrado, da partilha. As famílias da zona rural do município que frequentam a Sucupira são valorizadas no sentido de serem estruturadas, fruto de uma expressão da fé que se estende ao cotidiano. Ali ocorre o verdadeiro sentido de “comum-unidade”. Por outro lado, nas Missões, a impressão do sacerdote é de uma realidade fechada, igreja nas mãos de famílias que assumem a festa e que o sacerdote, juntamente com o povo, vai ao local para cumprir obrigações, celebrar os ritos sem a mesma dimensão de estar junto, do convívio, do contato direto. Tanto que nas Missões a presença de barracas de festeiros é menor, o foco é o comércio, os bares, boates. Isso ocorre por estar mais próximo da cidade, o devoto não tem uma preparação prévia para permanecer dias na localidade. O público também é variado, nem todos que frequentam a Missão frequentam a Sucupira. A Sucupira tem o aspecto familiar, agregando valores à comunidade local exatamente pela convivência, pelo contato dos devotos com os demais partícipes, pelo estreitamento de laços de amizade, pelas visitas às barracas.

Da mesma forma, Floraci Ribeiro expressa:

A primeira diferença que eu vejo é que na Missão só festeja o Divino, na Sucupira é o Divino e a Senhora do Rosário. E outra que os romeiros

da Missão, eles vão e volta no mesmo dia, vão sexta feira levantando o mastro e voltam, vão sábado e voltam... fica lá os amantes do forró e da cerveja, eles permanecem. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

A depoente aponta que, na Sucupira, ocorre uma espécie de acampamento; mais que isso, um retiro, onde as pessoas se preparam para passar dias na localidade, enquanto que na Missão a forma de celebrar não é a mesma, não ocorre a permanência no local como característica marcante. A ligação da festividade com o povo do sertão é expressa nas palavras da mesma depoente e de tantos outros que reconhecem a Sucupira como uma extensão da casa do sertanejo. Floraci Ribeiro, após ser questionada se a Festa da Sucupira pode ser considerada como uma festa característica do povo do sertão reitera:

Mas é sertaneja porque era o único lugar que as pessoas tinha pra ouvir missa era lá, o de todo mundo vinha ter aquela maior alegria com aquela dificuldade a pé, a cavalo, no meio de carga eles vinha do sertão, depois que a maioria mudou pra cidade, mas da cidade eles vão pra lá, mas são sertanejo. Eu mesmo eu sou sertaneja, moro aqui, meus filhos, meus irmãos que moram aqui, em Goiânia, em outra cidade, mas quando chega o tempo da Sucupira a alegria nossa é encontrar aqui e ir pra lá. Ela é sertaneja e o sertanejo continua com essa devoção da romaria, ela é sertaneja sim. (Depoimento cedido em 23 dez. 2016).

Assevero o caráter sertanejo da festa não somente pelo seu início, mas na sua continuidade festiva. São os sertanejos que mantêm as práticas festivas na Sucupira, são os mesmos que não medem esforços para estarem na festa anualmente como forma de gratidão e pedidos a serem alcançados, fomentam a divulgação das memórias passadas pelos antepassados aos familiares e amigos. É sertaneja ainda pela forma de estabelecimento de relações sociais entre os festeiros, romeiros e visitantes, pautada na coletividade e simplicidade. Como a depoente expôs, embora não more mais na zona rural, sua formação, sua devoção, religiosidade, seus referenciais e forma de ver o mundo estão relacionados ao sertão. Quando chega “o tempo da Sucupira” a alegria da família é se encontrar na cidade para se direcionarem juntos à Sucupira. Esse ato reforça a felicidade de reencontrarem com os familiares, amigos, mas principalmente com o lugar de tantas lembranças, de tantas experiências trocadas, um “lugar de memória”, na expressão de Pierre Nora. A depoente afirma ainda que mesmo em meio às dificuldades

de transporte, de deslocamento até o local da festividade, sua família ia (e vai até nos dias de hoje) para participar dos momentos festivos.

Sobre as origens do local e a regulamentação da área que foi doada, o Pe. Iraçom Ferreira pontua:

[...] A Sucupira, ela é uma área de terra que foi doada por três pessoas da comunidade, Leal Filho, João Leal Filho, seu Dário e... uma outra pessoa que não me passa o nome agora. Então está em processo, né. Porque o objetivo lá é, como é uma romaria que hoje já tem muitas casas construídas, com toda funcionalidade, hoje há poços artesianos. Então é legalizar, tá passando por esse processo agora, de legalização que com isso terá energia permanente lá, que hoje não tem, pra tornar um lugar de muitos moradores já aposentados, já querem mudar pra lá, pra poder viver e morar lá, né. Então tá passando por esse processo de regulamentação, por esse processo de tornar mais central mais destacado. Porque Dianópolis conhece muito a romaria. Aqui, mas as outras regiões não sabem o valor, o tamanho que é essa romaria. Um lugar hoje que pra proporcionar uma romaria você tem que mobilizar, o município mobiliza em torno de 40 pessoas pra trabalharem lá, a igreja mobiliza várias equipes, antes durante e depois. Antes na montagem de tudo, durante, grupo de música liturgia, equipe na casa e comida. Tantas equipes, né. E então se passa por esses processos até pra tornar um local também pra se usar em outros momentos durante o ano, pra retiro, pra encontro, pra eventos. Que é um local muito adequado a isso. Então estamos agora em processo de regulamentação de lá. E até também pra preservar a história. Porque é um dos pontos que, é uma das realidades dessa região, que as pessoas têm um amor muito grande, não só o valor cultural, não só o valor histórico, mas também a dimensão da fé em nossa cidade, nossa região. (Depoimento cedido em 24 dez. 2016).

A necessidade de regulamentar o terreno doado por diversos fazendeiros da região é uma realidade urgente, haja vista a instalação de energia permanente, de água para usufruto dos que para lá se deslocam. O sacerdote expõe ainda o desejo de realizar mais atividades no local no decorrer do ano, como retiros, encontros, uma forma de dinamizar a comunidade e inseri-la na festa. Reitero a relevância da fala nos quesitos referentes ao conhecimento acerca da festividade na Sucupira, uma festa local que tem ganhado adeptos de outras regiões do sudeste tocantinense, mas que traz consigo o caráter de familiaridade e de fortalecimento de laços de compadrio, amizades, de estabelecimento de vínculos fraternos.

Outro ponto elencado pelo sacerdote é a valorização da história do local, enfatizando uma reclamação recorrente entre os agentes festivos locais, principalmente os foliões. No sudeste tocantinense, bem como em demais regiões do estado, as folias são fortes expressões da cultura popular, então por quais motivos não ocorre essa valorização? Como pontos de sugestões para reversão do quadro de desvalorização sugere-se a divulgação das festas, folias e dos saberes locais, por meio da Secretaria de Educação e da Secretaria de Cultura, envolvendo o ambiente escolar. Pode-se indicar, ainda a realização de Semana da Cultura, quando seriam divulgadas as práticas culturais da localidade e região, como danças, artesanato, culinária, mitos e histórias presentes no imaginário, oficinas de confecção de pandeiros e de ritmos locais, como a suça, jiquitaia, catiras. Criar espaços que possibilitem o conhecimento e a valorização dos saberes e fazeres locais. Utilizo, por fim, a fala do Monsenhor Jones Pedreira sobre quem são os agentes responsáveis pela manutenção das tradições e o descaso de autoridades que poderiam utilizar de seu poder para divulgar as culturas locais:

Em muitos lugares, o próprio povo hoje é que mantém essa tradição. Aqui eu quero recriminar mesmo os órgãos de cultura que nós temos, que podia ajudar um pouco mais. Nunca chegam no dia, sempre chegam depois. Uma vez eu estava em Monte do Carmo, tinha terminado a festa em Monte do Carmo, muito bonita. No outro dia que terminou a festa chegaram os repórteres quando acabou a festa e foram entrevistar uma senhora, Dona Aurora, eu me lembro muito da palavra dela: “A festa terminou ontem, porque vocês não chegaram pra ver?”. E não chegam pra ver, também não chegam pra ajudar não. A experiência que eu tenho das festas, da tradição, da cultura do povo tocantinense, né, é que realmente ainda está viva porque o povo das comunidades as mantém viva, porque se for depender da estrutura de organização cultural do estado, nunca chega pra nós não. Chega mais nas praias, nos cantores, nessas outras coisas eu acho que chega, mas realmente, onde palpita a cultura, a tradição, aquilo que vem dos antepassados, normalmente nunca chega. Chega pouca coisa daquilo que acontece lá pra ajudar, normalmente vem dos recursos da folia, dos donativos do povo e dos próprios festeiros, né, que realizam aquelas festas tradicionais desses lugares. (Depoimento cedido em 19 maio de 2016).

Como expôs o sacerdote, é o povo que mantém as tradições, que realiza as festas tradicionais, que envolve com as festas. O mesmo critica a atuação dos órgãos de cultura do estado que não valorizam as manifestações culturais, enquanto investem em festivais, shows com cantores de diversos gêneros, realidades ocorridas não somente em Monte do

Carmo, mas em demais localidades, inclusive em Dianópolis. Seu depoimento elucida ainda a necessidade de valorização dos agentes festivos, que contribuem não somente com recursos, mas com a troca de experiências nas festividades e com a manutenção das mesmas.

As práticas religiosas e culturais presentes na Sucupira são indicativos da presença da religiosidade popular, marcada pelos milagres, petições, pagamento de promessas e ainda de perpetuações de memórias transmitidas aos membros da comunidade. Procurou-se elucidar a relação estabelecida entre o fiel e o santo de devoção, bem como a religiosidade presente na festa em destaque. Reitero a importância da transmissão dos milagres relacionados às divindades celebradas na Sucupira como forma de fortalecimento da fé dos romeiros e festeiros e demais membros da comunidade festiva que encontram nas práticas religiosas uma forma de estabelecer sentido à existência, de construção de sua identidade como partícipe de um ato que envolve não apenas um cumprimento de obrigações, mas que abrange um preparo tanto material quanto emocional e espiritual para realização das devoções. Aspecto relevante ainda a ser pontuado é a peculiaridade da festa contar com a feição sertaneja, um aspecto que pode ser visto nos estabelecimentos de laços entre os festeiros e ainda na presença de residentes da zona rural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho constitui uma reflexão acerca da Festa da Sucupira em Dianópolis – TO, a mesma é permeada de ricas práticas culturais reconstruídas anualmente pelos festeiros e sujeitos envolvidos. Ao analisar as festividades é possível notar especificidades presentes no seu interior, seja pelas manifestações culturais, religiosas, pela relação estabelecida entre o devoto e o objeto de devoção, os espaços de sociabilidades criados em torno dos romeiros, as memórias transmitidas aos membros da comunidade, entre outros aspectos que conferem às festas um amplo campo investigativo. A dissertação esboça elementos dessas práticas festivas, religiosas, simbólicas e culturais que foram transmitidas pelos antepassados e que persistem até os dias atuais, com negociações no seu interior, como a condução das bandeiras e mastros, por exemplo e que foram explorados no decorrer da estruturação do texto.

A pesquisa procurou analisar historicamente o processo de formação e constituição da festa da Sucupira como expressão de uma memória coletiva (também individual, uma vez que é o indivíduo que recorda) e como representação da religiosidade dos seus partícipes, sujeitos e grupos envolvidos; essa é a problemática central das questões abordadas na dissertação. Por fazer parte da diversidade de expressão cultural presente no país, a respectiva festividade insere-se na historiografia por explicitar as relações sociais estabelecidas entre os habitantes do sudeste tocantinense, e ainda por permitir o registro de saberes e fazeres específicos da região, na busca por colaborar com a escrita da história local, destacando a atuação dos sujeitos participantes da respectiva festividade.

Ao término dessa etapa da investigação proposta, reitero alguns aspectos abordados no decorrer da consecução da mesma. No primeiro capítulo procurei situar a localidade em que a festa que elegi como objeto ocorre, inserida no contexto de formação da religiosidade difundida em Goiás desde o período colonial. Nesse sentido, o papel desempenhado pelas irmandades negras na difusão do culto a Nossa Senhora do Rosário tornou-se fulcral para que a devoção se espalhasse por outras localidades, chegando aos longínquos sertões, como protetora dos lavradores negros. Por outro lado, o culto ao Divino Espírito Santo é perpassado pela herança e propósito de perpetuação da cultura ibérica no Brasil. Para compreender como o culto a Nossa Senhora do Rosário estabeleceu-se e teve expressiva difusão no Brasil, faz-se necessário contextualizar o

surgimento das irmandades, das confrarias e o culto aos santos negros, com o intuito de compreender essa devoção e sua imbricada relação com as populações rurais. Da mesma forma, o culto ao Divino Espírito Santo foi amplamente difundido com a colonização portuguesa no Brasil, como herança dos cultos lusitanos, da vinculação ao imperador como figura central e como representação do poder político e religioso.

Os conceitos de hibridização, religião, tradição inventada, memória, festa e religiosidade popular foram norteadores da pesquisa, uma vez que permitiram analisar a festividade como expressão da religiosidade que se construiu a partir da inserção de elementos herdados do período em que a festa ganhava expressividade com a adesão da comunidade, principalmente dos sertanejos residentes no entorno. As festas sinalizam também “faces sociais” relacionadas à espontaneidade, momento de escape diante das tensões da vida; manifestam-se, ainda como ponto de interação entre os membros de uma determinada comunidade. Por sua vez, na romaria de Sucupira, objeto da pesquisa entregue para apreciação, a festa insere-se na perspectiva de reforçar laços de compadrio, de fortalecimento da fé, seja por meio dos momentos festivos ou pela prática do cumprimento de votos, de promessas. Para isso, foram examinados os momentos festivos como complemento e extensão da fé pessoal.

São necessárias algumas considerações acerca da Festa da Sucupira e da festividade que ali se constituiu. A primeira diz respeito à documentação analisada e a relação do nome da festa com o ribeirão (sem registro e desconhecido pelos habitantes, podendo ser configurado como uma confusão de registro pelo visitador diocesano), com o tombador – nome dado à serra ou encosta íngreme – registrado na carta de lei de divisa dos distritos do Duro e Conceição do Norte e ainda na “anarquia” registrada pelo visitador diocesano, o que pode ser compreendido como momento de bebedeiras, desavenças ocasionadas pelo excesso do álcool, como foi ressaltado no texto. Para além desse aspecto, propus trabalhar com a riqueza cultural presente no interior da festa, principalmente pela transmissão de saberes e fazeres. Aqui elenco o papel desempenhado pelos foliões(ãs), romeiros (as), rezadores, rezadeiras, boleiras(os), quitadeiras(os), artesãos(ãs), barraqueiros(as), confeccionadores(as) de mastros), pessoas que empenham-se para que a festa ocorra da forma planejada, estimulados pela fé.

Ao tratar do campo específico da fé, a experiência individual, que ganha sustentação na vivência comunitária, foi trabalhada por meio de aportes teóricos e

depoimentos, como as demonstrações de fé, os milagres, as promessas, a peregrinação, que se relaciona à experiência do indivíduo em busca de sentido para sua vida, particularmente na experiência religiosa. Para isso, o foco sobre o universo festivo e o sentido da religiosidade para os partícipes foi fundamental para desvelar a experiência religiosa presente na vida cotidiana dos frequentadores da festa, em especial a figura dos sertanejos, mantenedores do culto e perpetuadores das tradições herdadas e reinventadas. Foram inúmeros os depoimentos sobre milagres relacionados à intervenção de Nossa Senhora do Rosário e/ou Divino Espírito Santo. O reconhecimento e os agradecimentos foram expressados das mais diversas formas: peregrinação ao local, doação de valores, de alimentos, ou mesmo o dispendioso compromisso de assumir a festa como Imperador/Imperatriz do Divino Espírito Santo, como Rei/Rainha do Rosário, mastreiros, acompanhantes das folias no decorrer do giro, assumir funções e obrigações para com o santo, como forma de agradecimento. E quão rica é a experiência de fé e devoção presente na Sucupira, mais ainda nos sertanejos residentes nas zonas rurais, uma fé perpassada pela simplicidade e gratidão. Embora as distâncias entre as zonas rurais e urbanas hodiernas estejam cada vez mais estreitas no sentido de inserção de elementos de comunicação (TV, contato com produtos diversos, telefones celulares e com eles a navegação pelas redes sociais), corroboram com a mudança na forma de observar o mundo, de inserção de elementos de consumo; essas especificidades não atrapalham a expressão da religiosidade popular como forma de busca de sentido, como redoma para os que dela participam.

Com o desenvolvimento da pesquisa, foi possível constatar que a festividade ocorrida em Sucupira expressa elementos herdados do passado colonial com heranças africanas e europeias, legados do catolicismo popular presente na festa que a igreja assumiu. A festa não-oficial tornou-se objeto de tutela da instituição religiosa, sujeita aos embates entre grupos “dominantes” e sacerdotes com as imposições de impedirem os giros das folias, bem como mudanças na condução dos mastros, na ampliação do espaço festivo, elementos que foram elencados anteriormente. Esses elementos corroboram com a perspectiva de ressignificações ocorridas no interior das festividades, bem como nas negociações realizadas entre a instituição religiosa e a forma de celebrar própria da população local.

Interessa ainda pontuar que os preparativos anuais para que a festa aconteça, durante os meses que a antecede os festeiros iniciam a arrecadação de verbas, de

patrocínios, preparam-se para os gastos que serão gerados para que as folias girem, para a alimentação e manutenção durante os dias da festa propriamente dita. Da mesma forma, os barraqueiros e os promesseiros envolvem-se com os preparativos, seja pela construção das casas de alvenaria (ou de barracas de palhas), seja ainda pela engorda de animais a serem consumidos no decorrer das festividades em Sucupira. A ligação entre os membros da comunidade local e as manifestações religiosas ocorridas na festa é perceptível nos preparativos, na conversação presente nas ruas por meio dos interrogatórios: “você vai esse ano para a Sucupira? ”, ou mesmo pela preocupação com os demais participantes que não puderam ir na festa por diversos motivos. São perceptíveis ainda nos anúncios, convite à população citadina para a participação dos momentos festivos, bem como na disponibilidade de automóveis para a locomoção dos romeiros.

As festas de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo ocorridas em Sucupira estão vinculadas à Igreja, mas o caráter popular é conferido pelas práticas culturais ocorridas na consecução das festividades, principalmente no que concerne à manutenção de elementos ligados à sua origem, como as rezas, benditos, coroação dos festeiros, folias, mastros, tudo isso regado pela alegria dos partícipes em manifestar sua religiosidade por meio de gestos, símbolos e cerimônias.

Foi constatada ainda o desconhecimento das festividades ocorridas em Sucupira pelos membros do clero, o que confere à festa um caráter local, uma devoção singular como as demais que ocorrem em demais localidades, como a Romaria de Nossa Senhora dos Remédios no município de Arraias – TO. Como foi apontado pelo sacerdote Jakson Silva ao ser questionado sobre os motivos que concorrem para que a diocese não valorize ou mesmo incentive a divulgação das festividades dianopolinas, o mesmo contribuiu com a assertiva de que as festas advindas no local configura-se em uma romaria menor, de cunho rural, e que no período em que a Festa da Sucupira tem ocorrência é o mesmo em que a diocese está voltada para a Romaria do Senhor do Bonfim, em Natividade – TO, que tem como ápice as celebrações no dia 15 de agosto. A assertiva do sacerdote foi relevante para reflexão acerca do caráter festivo em Sucupira, uma vez que muitos devotos que frequentam a Sucupira direcionam-se ao Senhor do Bonfim para participar das festividades da romaria diocesana. Dessa forma, as festividades “menores” reforçam o caráter de festas populares, onde realmente as comunidades as assumem e procuram manter as manifestações religiosas por meio de elementos próprios de cada território. Por outro lado, essas intempéries não impedem que a devoções aconteçam anualmente, o que

denota o caráter de pertencimento à festa local, bem como a ligação dos devotos com a Sucupira, que tornou-se espaço de congratulações, fortalecimento dos laços comunitários, devoções, de aproximação do sagrado por meio de sacrifícios e orações dirigidas às divindades cultuadas.

Reitero a necessidade de valorização da festa como forma de promoção dos agentes festivos envolvidos, uma reivindicação da maioria, tais como investimentos da Secretaria de Cultura, de Educação, prefeitura, paróquia, diocese. Embora seja uma romaria de caráter rural, os investimentos têm sido feitos com a contribuição de festeiros, promesseiros. Existe ainda as promessas de investimentos por parte de líderes políticos, o que denota que a espera pelos recursos financeiros não impede os investimentos internos da própria paróquia e da prefeitura municipal, principalmente dos mantenedores das tradições que reverberam no cotidiano dos romeiros(as), foliões(ãs), festeiros(as).

## ANEXOS

### Anexo 1 – Carta do Cacique

Tocantínia 09 de março de 2016

Prezado senhor Padre Iraçom José ferreira, e autoridades do Município da cidade de Dianópolis.

Eu venho através deste documento fazer a minha reivindicação, o meu nome é Sômõrĩ Xakriabá. Cacique da etnia XAKRIABÁ moro aqui nos Xerentes a mais de oito anos com minha esposa e três filhas já moças. O povo Xakriabá é um povo quase desconhecido pelo fato dos massacres que o nosso povo tem passado, em São José do Duro hoje atual cidade de Dianópolis também foram aldeados outros povos que infelizmente segundo relatos da FUNAI esses grupos foram extintos, já os Xakriabás graças a Deus ainda vivem, eles foram embora daí com a chegada da civilização e muitos imigrantes de vários lugares no arraial hoje cidade de Dianópolis. Mas com todo sofrimento e muito sangue derramado que agente já passou, ainda "EXISTIMOS". Bom os antigos Xakriabás contava muito para nós muitas histórias de quando morava aí uma das histórias contadas pelos velhos é sobre a imagem de São José, dizem que algumas crianças Xakriabá brincavam no rio e olhando no fundo da água viram a imagem más não sabendo o que realmente era eles diziam, OLHA TEM UM MENINO NO FUNDO DO RIO,então eles mergulharam várias vezes mas não foi possível conseguir pegar a imagem então foram na aldeia e chamaram os índios mais velhos que foram e retiraram do fundo do rio aquela imagem e levaram e guardaram na aldeia, depois de algum tempo os padres jesuítas que já estavam no arraial disseram para os índios que devia construir uma capela e deixar a imagem lá e assim foi feito,mas depois de muitos anos os Xakriabás queria a imagem de volta por achar donos dela pelo fato de ser encontrado por eles,mas sabemos que isso foi uma estratégia usado por ALGUÉM para se aproximar e catequizar os índios, jogando a imagem justamente no lugar onde os índios banhavam( isso são histórias contadas por anciões Xakriabá e xerente) então naquela época aconteceu muitos conflitos e os Xakriabás foram embora e segundo a história depois de algum tempo eles voltaram no arraial todos pintados para buscar a imagem de São José após recuperar a imagem eles deram a imagem para os índios Xerentes trazer para Tocantínia e guardar para que ninguém tomasse deles, até os dias de hoje a imagem ainda está guardado aqui na aldeia rio sono na casa de uma senhora Xerente, depois soubemos que naquela época então o padre responsável pela paróquia mandou fazer outra imagem na Bahia e colocaram no lugar da primeira, são histórias contadas por anciões Xakriabás há muito tempo e vai assim passando de geração em geração. Hoje ao longo dos anos os anos os Xakriabás moraram em vários estados como Piauí,Maranhão,Pernambuco,Bahia e Minas Gerais, hoje tem um grupo de Xakriabá vivendo em condições muito precárias na Bahia e outro grupo em Minas Gerais, sofrendo com a seca do norte de Minas muitos Xakriabás sem condições para manter as famílias, muitos vão trabalhar em vários lugares cortando cana no Mato Grosso e em outros estados mas infelizmente muitos não tem a mesma sorte de voltar com vida. Então sabemos que a origem do povo Akwê que seria XAKRIABÁ, XERENTE E XAVANTE são da mesma família com culturas bem semelhantes e língua também, mas por conflitos INTERNOS também se dividiram os Xavantes atravessaram o rio das mortes e foram para o Mato Grosso e os Xerentes vivem até hoje aqui em Tocantínia, já e os Xakriabás ainda vivem muitos espalhados pelo mundo. Então

nós viemos de MG para o Tocantins porque estávamos sofrendo muito lá em MG sem terra, sem água, passando muita fome e dificuldades sendo ameaçado de morte por fazendeiros daquela região, e depois de todos massacres que sofremos lá onde eu perdi muitos parentes matados por pistoleiros. Hoje atualmente eu vivo aqui em uma aldeia Xerente já morei em várias aldeias, mas não tem dado certo, somos "20 famílias" não podemos forçar os Xerentes receber todas as minhas famílias Xakriabás pra morar nas terras deles. Algumas dessas famílias hoje estão morando em periferia de cidades outras até em beira de rodovias por não ter um lugar pra viver e como eu sou uma Liderança do meu povo estou há mais de oito anos lutando pra conseguir um lugar pra colocar a minha família pra morar, vivemos sem condições pra plantar ou criar passamos muitas dificuldades porque só os artesanatos que agente faz não é suficiente pra manter a família. Os Xerentes me aceitaram aqui apenas de favor até que eu consiga uma terra pra viver com as famílias Xakriabá que estão hoje sem terra, todos são meus irmãos, cunhados e sobrinhos e meu pai que tem hoje 95 anos, minha mãe faleceu com 77 anos sofrendo sem nunca ter uma terra pra morar. Já procuramos o Coordenador da FUNAI de palmas então eles mandaram um documento para Brasília pedindo um recurso para que a própria FUNAI junto com um antropólogo para levar agente aí para conversar pessoalmente, eles já ligaram para o prefeito daí e conversou com ele então assim que o recurso chegar a FUNAI vai mandar um documento para o prefeito convocar uma assembléia com todas as autoridades do município para ver quais as possibilidades, não temos ainda uma data específica mas assim que tiver vamos sim informar ao senhor, iremos ver se a gente conseguiu uma terra que atende as condições que nós indígenas vive sei que talvez não vai ser fácil e ao mesmo tempo espero que juntos possamos construir uma nova história. O sofrimento do meu povo, e todas as dificuldades que eu vivo aqui com minha família o preconceito é muito grande sobre nós e sei que em qualquer lugar que agente for vamos sim achar pessoas que vão nos apoiar e vão também nos criticar, QUERO DEIXAR BEM CLARO que a nossa visita aí em Dianópolis não é para causar confusão, nem conflitos e nem desapropriar ninguém de suas terras apenas, conversar e pedir ajuda se tem uma **possibilidade de uma doação de uma terra para que possamos fazer a nossa nova aldeia.** Somos os únicos que ainda falamos a nossa língua e mantemos a nossa cultura, não podemos deixar morrer a nossa identidade, mas tudo isso e sem violência porque agente já sofreu muito e não queremos perder mais parentes mortos por um pedaço de chão.

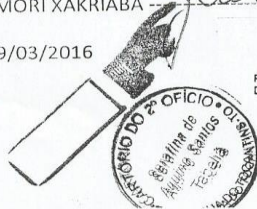
Obs. Assim que esse documento chegar aí na mão, por favor, leia com atenção e reflita bem na história de vida que hoje agente sofre, nos ajude amenizar um pouco dessa dor e o nosso sofrimento se possível tire uma copia para todas as autoridades para que todos possa estar bem esclarecido do assunto.

Desde já antecipo os meus agradecimentos.

Contatos: Email. [somorixakriaba@gmail.com](mailto:somorixakriaba@gmail.com) tel. (63) 84677033

CACIQUE - SÔMORĪ XAKRIABÁ

TOCANTÍNIA 09/03/2016



Cartório do 2º Ofício  
COMARCA DE MIRACEMA DO TOCANTINS  
Rua 1ª de Janeiro, nº 287, Centro  
Reconheço por verdadeira a assinatura indicada de JAIR SOMORI XAKRIABÁ.  
Dou Fé, Miracema do Tocantins-TO, 16 de março de 2016.

*Jair SomorĪ Xakriabá*  
Selo : AAA03444TNR  
Consulte em : <http://corregedoria.tjto.jus.br>

## Anexo II – Registro de Visita Pastoral - 1913

### LIVRO 18 – VISITA PASTORAL ÀS FREGUESIAS E CAPELAS DO NORTE DA DIOCESE DE GOIÁS – 1913. ARQUIVO IPEHBC

Visitador Diocesano: Monsenhor Francisco Ignacio de Sousa

No dia 9 [de agosto], depois de atravessarmos o mencionado rio [Manuel Alves], as 8 <sup>1/2</sup> seguimos e chegamos as 7 da noite á Missão do Duro, com uma jornada de 7 legoas. No dia 10 (domingo) celebrei a missa e visitei a capella que é regular, mas de edificação um pouco baixa e feita de adobe, tecto reformado ha poucos annos, cujo telhado ja exige algum reparo e as paredes nova caição. Tem apenas o altar mor que é rustico. Disseram me que o Snr. Cap.<sup>m</sup> Domingos Francisco Diniz, fazendeiro a uma legoa, é que a concertou e quem a zela. Fiz o inventario dos objetos pertencentes a dita capella e incinerei tudo quanto qualquer imprestavel. As imagens são quasi todas imperfeitas e disformes.

Existe um bom cimiterio, muito antigo, de meio muro de pedra e o mais de adobe, cobertos de telhas com umbreiras de entrada, mas sem o portão ou bandeiras. Estava capinado de a pouco, mas não caiado.

Ahi fizemos 3 confissões e 3 communhões. A tarde do dia 10, partimos para S. José do Duro, a uma legoa, e chegamos as 5 passando pela fazenda do Snr. Cap.<sup>m</sup> Domingos Francisco Diniz. Não fomos esperados, mas bem accollidos na vila de S. José e bem tractados principalmente pelo Snr C<sup>el</sup>. Joaquim Ayres Cavalcante Wolney e sua I<sup>ma</sup> familia que nos assistiu e sustentou com nobresa e galhardia.

A Matriz de S. José do Duro se acha dentro do patrimonio da Missão do Duro que consta de quatro legoas quadradas de terreno, e cujos marcos ainda existem com as letras – R e R – que se interpreta: pelo rei e pela rainha.

Julga-se ter sido esse terreno doado pelo Rei e pela Rainha de Portugal aos jesuítas nos tempos colonniaes para ter liberdade e uma sede da catechese dos indios. Pela perseguição pombalina foi abandonada e extincta sendo hoje habitada por varios fasendeiros.

Creio não ser difficil reconhecel-a e legalisal-a desde que haja boa vontade da parte dos proceres do lugar, sobre tudo si para esse acto de justiça inclinar-se e trabalhar o ilustrado e bem intencionado Senr. C<sup>el</sup>. Abilio Wolney.

A posição topographica da Missão do Duro é bella, terreno elevado, abundante de agua potavel ao redor, situada a margem de um ribeirão sempre perenne e de copiosa corrente, facil talvez de no futuro canalisal-a para dentro do commercio.

Chegados a tardinha do dia 10, só pude abrir a visita no dia seguinte na missa, sem solenidade externa.

A Matriz é a unica Igreja desta villa; é nova e ladrilhada, feita em 1906 pelos esforços do Senr. C<sup>el</sup>. Joaquim Ayres Cavalcante Wolney e as suas dimensões são as seguintes: Comprim<sup>to</sup>. do corpos por fora inclusive capella mor 24<sup>m</sup>. 30<sup>cent</sup>.

Largura 7<sup>m</sup>.

Altura 4<sup>m</sup>. 70<sup>cent</sup>.

Comprimento das duas sacristeas lalaraes [laterais] Altura 8<sup>m</sup>. 80<sup>cent</sup>.

Largura 3<sup>m</sup>.

Não encontrei archivo algum. Disse-me o m<sup>mo</sup> [mesmo] C<sup>el</sup>. que muito antes de se interessar pla Matriz, esteve ella em completo abandono e que um ladrão a noite, alem de

roubar-lhe, estrangulou os livros do archivo, e que depois disso um sacerdote de C<sup>ç</sup>ão. [Conceição], encarregado do Duro, levou consigo o resto do archivo que encontrou, para salvá-lo da ruína inevitável do templo. Tendo sido o C<sup>el</sup>. Wolney o restaurador da Matriz e continuando a zelar de suas rendas, convidei-o a prestar contas e me foi por elle apresentado um saldo de um conto e vinte mil reis (1:120\$000).

Os pertences da Matriz encontrados são m<sup>to</sup> poucos: um sino pequeno de bom som, 1 ambula de prata dourada, 1 campânia, 1 imagem do padroeiro de 6 centímetros. A Igreja está acceiada.

De nossos trabalhos de 3 dias resultou o fructo de 90 confissões, 60 communhões, 13 baptisados, 4 casamentos e 86 chrismas. A collecta da despedida em favor do seminario produziu 17\$240.

No dia 12 mandei lavrar duas portarias: uma nomeando thesoureiro da Capella da Missão do Duro o Senr. Cap<sup>m</sup>. Domingos Francisco Diniz e procurador do respectivo cimiterio o Senr. Francellino Marques; a m<sup>ma</sup> data nomeando Thesoureiro da Matriz do Duro o Senr. C<sup>el</sup>. Joaquim Ayres Cavalcante Wolney e procuradores os Senr<sup>es</sup>. Major João Baptista Leal e Cap<sup>m</sup>. João Rodrigues de Sant Ana.

No dia 13 a huma hora da tarde, partimos para a capella da Sucupira e fomos honrados, até perto de legoa, pelo acompanhamento de mais de 30 cavallheiros, entre os quaes se destacavam os Senr<sup>es</sup>. C<sup>el</sup>. Wolney, Major João Baptista Leal, Major Aureliano de Azevedo e outros illustres cidadãos, cujos nomes escapam-me á memoria.

Nesse mesmo dia chegamos a dita capella as 10 horas da noite, tendo passado pela casa do zelador e administrador da mesma, o Senr. Cap<sup>m</sup>. José Martins, que depois de nos obsequiar com um bom jantar, fez nos acompanhar um de seus filhos para representá-lo na visita da dita capella.

Julgo-a muito ordinaria, construção grotesca, sem estetica, além de tudo, sem patrimonio, colada a margem direita do Ribeirão Sucupira, dentro de uma fazenda pertencente hoje ao Senr. C<sup>el</sup>. Wolney, que recusa absolutamente dar-lhe patrimonio, preferindo a sua extincção por causa da anarchia que ali reina durante a festa.

Sobre este ponto, me acho bem informado por outras pessoas até padres que é a pura verdade o que se lastima sobre essa festa.

No dia 14 partimos bem cedo da capella da Sucupira e a tardinha depois do curso de 7 legoas, hospedamos á margem do rio Palmeiras, no sitio chamado Mirador.

No dia 15 as 8 montamos a cavallo; ao meio dia descansamos á margem do rio Conceição e as 2 da tarde proseguimos, chegando a noite a fazenda do Senr. Simão Pereira, com muitas erradas por inepcia do guia.

Anexo III

ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL DO GOIÁS

DIANÓPOLIS CAIXA 01 – 1765-1877

N.º 18

Assembleia Legislativa Provincial de Goiás

Recibo

Art. 1.º O Distrito da Villa da Conceição do Norte, com o seu foro de Dano de mesmo Município, fica dividido pelo tombador Sabiumpira, fidalgo titulado, e um e os outros em direção ao Sr. Manoel Alves.

Art. 2.º Ficou derogada a disposição em contrário. Pelo Conselho Legislativo Provincial de Goiás de 17 de Julho de 1857. Benedito Custódio de Aguiar

A. R.

1.ª discussão a 18 de Julho de 1857. Há a l.ª de estatística p. das ocupações. 27 de Julho de 1857. Cartão

2.ª discussão a 22 de Julho de 1857

3.ª

Dispensada da impressão. Cartão

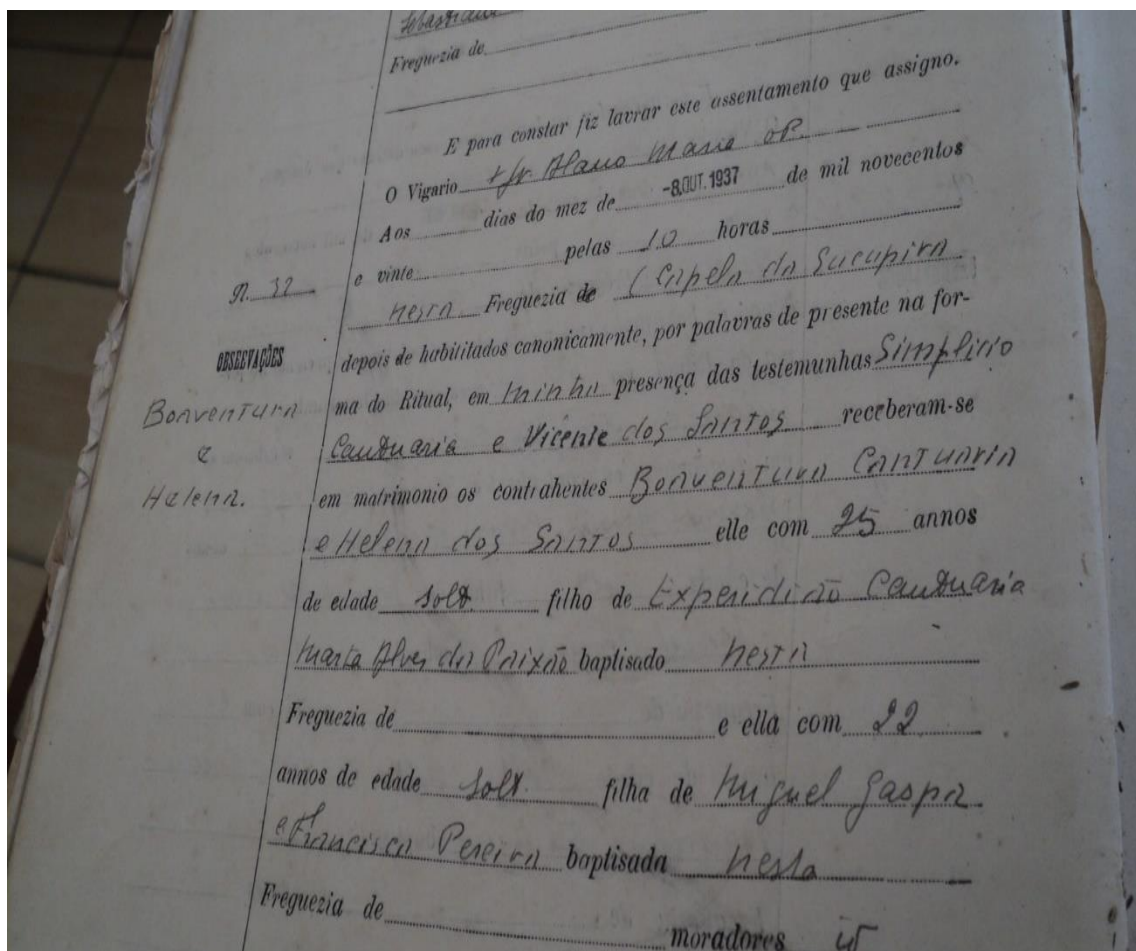
Registrada a f.º 131

Assinada em Br. de

ap. e adoptada em 3.ª discussão em 22 de Julho de 1857. Cartão

Anexo IV

REGISTRO DE CASAMENTO NA CAPELA DA SUCUPIRA – 1937. ARQUIVO PAROQUIAL



## LISTA DE DEPOENTES

Abenizia Crisóstomo Rodrigues – rezadeira, 85 anos. Falecida em 2014

Abílio Quirino – romeiro, 66 anos.

Altides de Jesus – Imperador do Divino Espírito Santo em 2002, 2003 e 2008, 81 anos. Falecido em 2013.

Ana Ferreira (D. Naninha) – romeira, 97 anos.

Anália – Rainha de Nossa Senhora do Rosário em 2004, 48 anos.

Ana Rosa – romeira, falecida em 2011.

Aristides Oliveira de Jesus – romeiro, 77 anos.

Aurelina Rodrigues (Dona Lelé) – rezadeira e romeira, 76 anos.

Custódio Martins – romeiro, sobrinho de José Martins (ex-zelador da capela) 65 anos.

Dário Rodrigues Leal – irmão de João Leal, suposto doador do terreno da romaria, 96 anos. Falecido em 2016.

Dalva Alves Ribeiro Barbosa – foliã, encarregada da Folia do Divino em 2016, 35 anos.

Dalma Maria Silva Oliveira Rodrigues – romeira, pagadora de promessa.

Dinah Cardoso de Jesus – rezadeira e romeira, 71 anos.

Bonfim Rodrigues de Souza – esposa do ex-zelador da capela da romaria Plácido Francisco dos Santos (Plácido Roxo), 83 anos.

Durval Batista – romeiro, falecido em 2013.

Floraci Ribeiro – rezadeira e romeira, 55 anos.

Francisca Oliveira – romeira, 65 anos.

Gilvana Nunes Silva Tavares – romeira, pagadora de promessa.

Gleibson Moreira – sacerdote, 32 anos.

Iraçõn Ferreira Ferreira- pároco atual.

Josiano Martins – bisneto de José Martins, dono da Fazenda Vazante, 71 anos.

Jakson Sousa da Silva – pároco de Dianópolis entre 1994 e 2009, 54 anos.

Jaimira Pereira – rezadeira e romeira, falecida em 2011.

Joilson Rodrigues de Almeida, atual zelador da Sucupira.

Jones Ronaldo Pedreira – sacerdote, 63 anos.

Juarez Gomes da Silva – pároco de Dianópolis entre 1981 – 1986.

Kellen Maria Silva de Oliveira Bissacotti – pagadora de promessa.

Nízia dos Santos Melo (Tia Nizô) – romeira, 84 anos.

Lauro Turíbio – pároco de Dianópolis entre 1886 e 1989, falecido em 2011.

Leônidas Tavares – ex-zelador da capela da romaria, 85 anos.

Leondina Tavares – romeira.

Lessa Bartolomeu Silva – educadora, musicista e romeira, 38 anos

Maria Cardoso – rezadeira e romeira 73 anos.

Marilda Cardoso de Jesus – romeira e rezadeira, 49 anos.

Nayara Martins Barbosa, 30 anos, educadora em Porto Nacional -TO.

Oswaldo Rodrigues Póvoa – escritor, professor aposentado, 91 anos.

Oswaldo Batista – folião de Conceição do Tocantins, 61 anos.

Rafael Ribeiro Cardoso – folião, romeiro e rezador. 54 anos.

## **FONTES**

ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL – Dianópolis Caixa 01 – 1765-1877.

DOCUMENTAÇÃO PAROQUIAL – Livro de Registro de Casamentos, 1937.

INSTITUTO DE PESQUISAS E ESTUDOS HISTÓRICOS DO BRASIL CENTRAL (IPEHBC) – Livro 18 – Visita pastoral às freguesias e capelas do norte da Diocese de Goiás – 1913.

JORNAL NORTE DE GOYAS, ano VI, número 142. Porto Nacional, 1911.

REGISTROS FOTOGRÁFICOS

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1996.

AIRES, Voltaire Wolney. *Colégio João d'Abreu – Amor História Educação*. Editora Tocalino: s/l, 1998.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. *Anais da Província de Goiás - 1863*. Brasília, Editora Gráfica Ipiranga, 1979.

ALMEIDA, Jaime de. A Festa como objeto de estudo. *IV Semana de História*. Franca, v.1. p. 18, 1982.

ALMEIDA, Jaime de. O segundo centenário da Independência na América Latina, um desafio historiográfico. *Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas, 2006. p. 1-10.

ALVES, Elaine Gonçalves. *A renovação carismática em Uberlândia: ritos, gestos e ações, espaço de fé e solidariedade em tempos de solidão*. Uberlândia: Editora da Universidade de Uberlândia, 2002.

AMADO, Janaína. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: \_SILVA, Marcos A. da. (Org.). *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: Marco Zero, ANPUH, 1990.

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

AMANTINO, Marcia. Fazendas, engenhos e haciendas: os bens materiais e os escravos dos jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*. São Paulo, 2011.

ANDRADE, Karylleila dos Santos; BASTIANI Carla. Viajantes naturalistas do século XIX na região da Província de Goiás: levantamento de topônimos indígenas. *ANTARES*, v. 4, n. 8, p. 169-184, jul./dez. 2012.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroás e outros povos indígenas nas fronteiras do Sertão: políticas indígena e indigenista no norte da Capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII*. Goiânia, Kelps, 2006.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800)*. Goiânia: Kelps, 2007.

AUDRIN, José Maria. *Os sertanejos que eu conheci*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004. p.109-120,

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovtch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BARNADAS, Joseph. A Igreja Católica na América espanhola colonial. In: BETHEL, Leslie (org.). *História de América Latina. Vol. II. América Latina Colonial: Europa e América nos séculos XVI, XVII e XVIII*. São Paulo: EDUSP, 1997.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: UNESP, 2002.

BARROS, José D'Assunção. *Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica*. Revista História, imagem e narrativas. Rio de Janeiro, n.12, p.1-26, 2011.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado. Estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. A Diocese de Porto Nacional: o governo de dois bispos dominicanos no antigo norte de Goiás. In: \_\_ FILHO, Geraldo Silva; SANTOS, Roberto Souza. *Ensaio de Geografia e História do Tocantins: para uma interpretação crítica*. Palmas: Nagô Editora, 2012.

- BURKE, Peter. *Variedades da história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CAMUS, Alberto. *O mito de Sísifo*. Editora Record: Rio de Janeiro, 2008.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. *O Discurso Autonomista do Tocantins*. Goiânia: UCG, 2003.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHIANCA, Luciana. Devoção e diversão: Expressões contemporâneas de festas e santos católicos. *Revista Antropológicas*. Recife, ano 11, volume 18(2):49-74, 2007.
- COELHO, Guilherme F. *Expedição histórica nos sertões de Goyaz*. Goiânia: ICBC, 2008.
- COSTA, Célio Juvenal. O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. In: MENEZES, Sezinando Luiz; PEREIRA, Lupércio Antônio; MENDES, Claudinei Magno Magre (orgs.). *A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América*. Maringá: EDUEM, 2011.
- COSTA, Lena Castello Branco Ferreira. *Arraial e coronel: dois estudos de história social*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, nº 1, p. 1-10, 2008.
- CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. *Revista PerCursos*. Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jan./jun., 2007
- DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DOLES, Dalísia Elizabeth Martins. *Aspectos econômicos e sociais do coronelismo em Goiás*. Goiânia: Departamento de Ciências Humanas/Caderno de Pesquisas II, 1977.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ÉLIS, Bernardo. *O tronco*. São Paulo: Ed. José Olympio, 1974.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. *Teatros da vida, cenários da História*. A festa do boi e outras festas na Ilha de Santa Catarina – leituras e interpretação. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1991.

FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v.23, n.2, p. 391-415, jul./dez., 2010. Disponível em: <<<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7657/7149>>>. Acesso em 10 jan. 2017.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Jesuítas portuguesas e espanhóis no Sul do Brasil e Paraguai coloniais*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime do economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África*, I, Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

JESUS, Weverton Cardoso, PADOVAN, Regina Célia. O sertão real e imaginário nas construções historiográficas regionalistas. *Historien Revista Acadêmica*. Petrolina, ano 4. n.9, p. 283-295, jul/dez., 2013.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MESSIAS, Noeci. Carvalho. *Religiosidade e devoção: As festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Goiás, Goiânia - GO, 2010.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós-modernidade. *Interações - cultura e comunidade*. Uberlândia, v.3, n.3, p. 97-112, 2008.

MIRANDA, Eduardo Oliveira (et. al.). Símbolos do povo de santo na Festa de Iemanjá: uma análise interdisciplinar entre a Geografia Cultural, Fotografia e Memória. *Africanias.com*, v. 1, p. 1-16, 2014. Disponível em: <<[http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_5\\_2014/eduardo\\_oliveira\\_miranda.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_5_2014/eduardo_oliveira_miranda.pdf)>>. Acesso em 29 jul. 2016.

MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.

MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do indigenismo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Unicamp, Campinas – SP, 2001.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás (1736-1808)*. Goiânia: Funape, 2012.

NETO, Raimundo Moreira das Neves. Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750).

Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Universidade Federal do Pará - Belém, 2012.

OLIVEIRA, Selma d'Abadia. Religiosidade popular: Romaria do Muquém. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia – GO, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. A história como sistema. In: *História como sistema. Mirabeau ou o político*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

OZOUF, Mona. A festa: sob a Revolução Francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995.

PACHECO, Paulo Henrique Silva. A origem branca da devoção negra do Rosário. *Revista tempo de conquista*. 2008. Disponível em: <<<http://revistatempondeconquista.com.br/documents/RTC3/PAULOHENRIQUEPACHECO.pdf>>>. Acesso em 15 ago. 2016.

PEDREIRA, Jones Ronaldo do Espírito Santo. *Contas do Meu Rosário*. Porto Nacional, TO: Editora Pote, 2004.

PEIXOTO, Maria Cristina Leite; BRANDÃO, Viviane Bernadeth Gandra. Festas de agosto em Montes Claros e hibridismo: entre permanências e reelaborações. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*. Universidade Católica de Pernambuco, v.6 , n.1, p. 07-20, - jan/jun., 2016.

PIAGEM, Pedro Pereira. *Dom Alano: o missionário do Tocantins*. Goiânia: Editora dos Autores, 2000.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao Interior do Brasil (1817-1821)*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1976.

PÓVOA, José Liberato Costa. *De gente, de bichos, mezinhas e abusões*. Goiânia: ASA, 2003.

PÓVOA, José Liberato Costa. *De Zé Goela a Pé-de-Janta, os casos que o Duro conta (Novos Casos Tocantinenses)*. Goiânia-GO: Livraria Três Poderes, 1989.

PÓVOA, Osvaldo Rodrigues. *Crônicas de outros tempos*. Goiânia: Gráfica Editora Líder, 1983.

PÓVOA, Osvaldo Rodrigues. *Quinta-feira sangrenta*. Goiânia: Gráfica Editora Líder, 1980.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. As irmandades de pretos e pardos em Pernambuco e no Rio de Janeiro na época de D. José I: um estudo comparativo. In: NIZZA, Maria Beatriz da Silva (org.) *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

RESTITUTTI, Cristiano Corte. Elementos da fiscalidade de Minas Gerais provincial. *Almanack Braziliense*. São Paulo, n.10, p. 115-129, nov. 2009.

SABATO, Ernesto. *A resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTHIAGO, Ricardo. Da fonte oral à História Oral: debates sobre legitimidade. *Saeculum - Revista de História*. João Pessoa, n.18, p. 33-46, 2008.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Brasiliana, 1976.

SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Mônica Martins da. *A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890 - 1988)*. Goiânia: Agepel, 2001.

SIMÃO, Maristela dos Santos. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História da África) – Universidade de Lisboa, 2010.

SOUSA, Leila Lima de. O processo de hibridização cultural: prós e contras. *Revista Temática*, Ano IX, n.03, p. 1-8, 2012.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados* n.18 (52), p. 77-95, 2004.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravagista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 1995.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*. São Paulo, n. 67, p. 14-23, set-nov., 2005. Disponível em: <<<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452/15270> >>. Acesso em 14 jan. 2017.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado - História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. Lisboa, Ed. Caminho, 1988.

VOVELLE, Michel. *Ideologia e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.