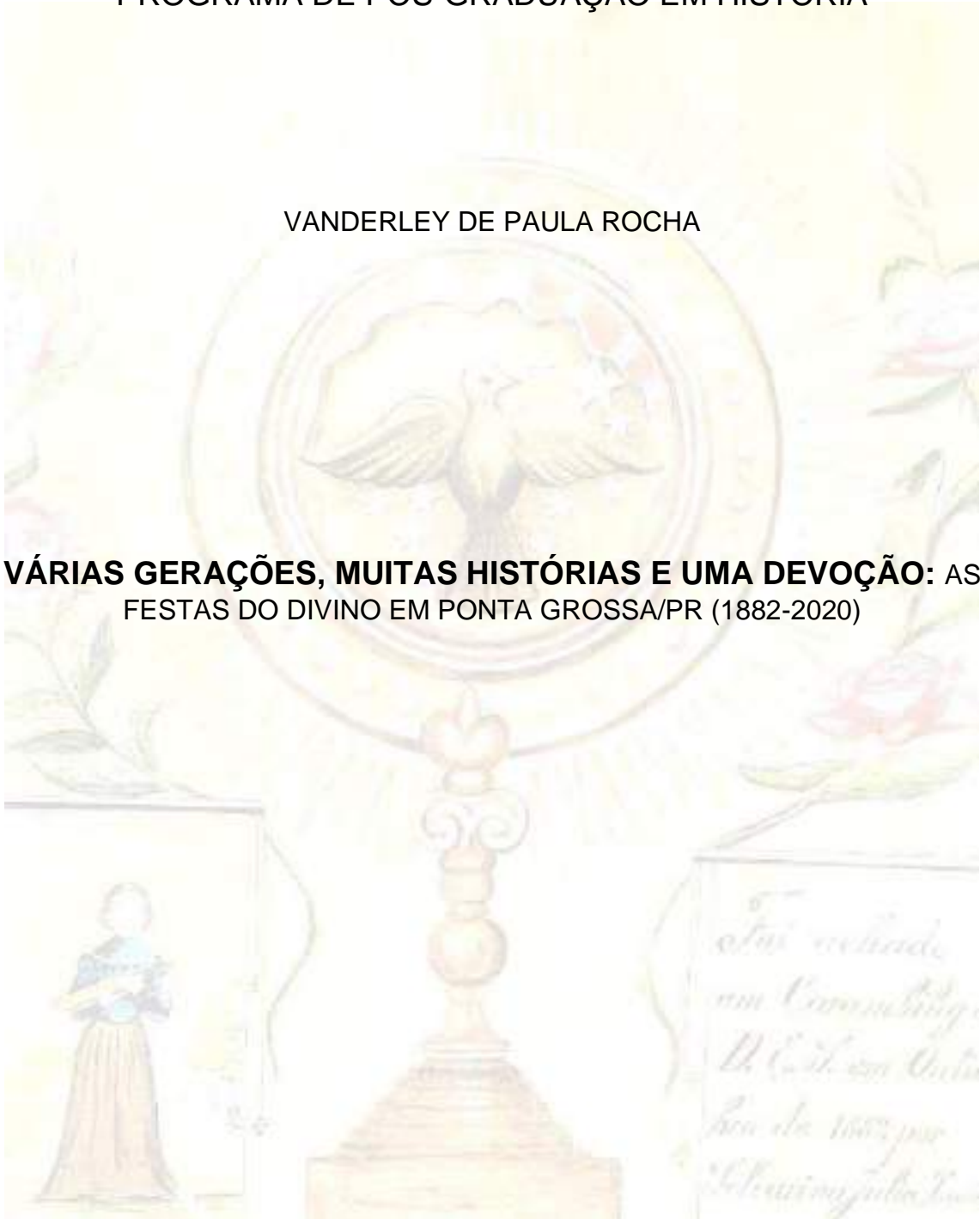


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VANDERLEY DE PAULA ROCHA

**VÁRIAS GERAÇÕES, MUITAS HISTÓRIAS E UMA DEVOÇÃO: AS  
FESTAS DO DIVINO EM PONTA GROSSA/PR (1882-2020)**



MARINGÁ

2020

VANDERLEY DE PAULA ROCHA

**VÁRIAS GERAÇÕES, MUITAS HISTÓRIAS E UMA DEVOÇÃO: AS  
FESTAS DO DIVINO EM PONTA GROSSA/PR (1882-2020)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para o título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Narrativas

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Solange Ramos de Andrade.

MARINGÁ

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

R672v

Rocha, Vanderley de Paula

Várias Gerações, muitas histórias e uma devoção : As Festas do Divino em Ponta Grossa/PR (1882-2020) / Vanderley de Paula Rocha. -- Maringá, PR, 2020.  
247 f.: il. color., figs., maps.

Orientadora: Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. História. 2. Religiosidade. 3. Festa do Divino. I. Andrade, Solange Ramos de, orient.  
II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.  
Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 981.62

Ademir Henrique dos Santos - CRB-9/1065

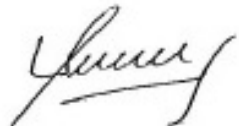


**ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO**

1. **Nome do(a) Aluno(a):** VANDERLEY DE PAULA RÓCHA.
2. **Área de Concentração:** HISTÓRIA: CULTURA E POLÍTICA
3. **Título da Dissertação:** VÁRIAS GERAÇÕES, MUITAS HISTÓRIAS E UMA DEVOÇÃO: AS FESTAS DO DIVINO EM PONTA GROSSA/PR (1882-2020)
4. **BANCA DA DEFESA PÚBLICA DE TESE:**  
Prof.(a) Dr.(a) Solange Ramos de Andrade (Orientadora) – UEM;  
Prof.(a) Dr.(a) Edilece Souza Couto– UFBA (Webconferência);  
Prof.(a) Dr.(a) Maura Regina Petruski- UEPG (Webconferência);  
Prof.(a) Dr.(a) Ivana Guilherme Simili – UEM (Webconferência);  
Prof.(a) Dr.(a) Sandra de Cássia Araújo Pelegrini – UEM (Webconferência);
5. **Data:** 30/09/2020.  
**Horário:** 14h00min.  
**Local:** webconferência <https://meet.google.com/ofx-uekw-fxx>
6. **Resultado:**  APROVADO(A)  REPROVADO(A)
7. **Observações:** Defesa realizada por webconferência, conforme previsto na Portaria nº 004/2020-PPH/UEM, em conformidade com a Portaria CAPES nº 36, de 19 de março de 2020, Portaria nº 122/2020-GRE/UEM e Ato Executivo nº 004-2020-GRE/UEM.  
**O texto apresentado atende todos os requisitos de uma tese de doutorado em História. Pela qualidade do texto, a banca recomenda a sua publicação.**

Maringá-PR, 30/09/2020.

  
Prof. Dr. Solange Ramos de Andrade  
(Orientador da tese – UEM)

  
Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes,  
Coordenador - PPH

## AGRADECIMENTOS

“Aqueles que passam por nós não vão sós. Deixam um pouco de si, levam um pouco de nós”.

*Antoine de Saint-Exupéry*

No percurso da elaboração desta tese, desde os primeiros dias, fui acompanhado por muitas pessoas. Nesse longo período pude conviver com familiares, amigos, professores e alunos, felizmente compartilhei com eles angustias, indagações e alegrias. Nada mais justo, neste momento, que finalizo o doutorado, homenageá-los. Portanto, trago aqui mais do que agradecimentos, procurei expressar, por meio dessas palavras, meus sentimentos.

Foram quatro anos intensos, lindos e, ao mesmo tempo, difíceis. Vivi muitas coisas, boas e ruins. Foi um desafio desbravar o mundo por intermédio dos estudos, pois nasci em uma família de classe baixa, meus pais e irmãos estudaram pouco, fui o primeiro da família a cursar uma graduação e chegar ao doutorado, representou mais que um sonho realizado, foi resistência!

Esta pesquisa foi construída em meio aos caminhos que percorri entre três cidades: Ponta Grossa, Castro e Maringá. A primeira, minha terra natal, a “Princesa dos Campos”, onde construí minha vida e onde meu objeto de pesquisa se consubstanciou. Na segunda, “a cidade que guarda história”, encontrei a paz tão sonhada para exercer minha profissão, tive colegas que se tornaram eternos amigos, onde meus dias foram mais leves e felizes. A última, tornou-se a “Terra Querida” desde o dia que conheci, me senti um menino em meio a “cidade grande”, isso seis anos antes de iniciar o doutorado, participando do Congresso Internacional de História/UEM, momento que tive a certeza que estudaria nesta instituição. No doutoramento, fui aluno de importantes historiadores, que só conhecia por meio de publicações e de encontros de pesquisa. Na “Cidade Canção” encontrei pessoas especiais que levarei para a vida toda e onde estiver lembrarei com muito carinho de todos. Realizei um sonho e fui um privilegiado ao estudar na Universidade Estadual de Maringá.

A minha orientadora, professora Dra. Solange Ramos de Andrade - SOL, a quem sempre tive uma profunda admiração enquanto intelectual. Viajava pelo complexo mundo das religiões e religiosidades por meio de suas inúmeras produções.

No doutorado, pude conhecer o ser humano incrível que é. Agradeço imensamente por ter me recebido “de braços abertos” e por ter me feito seu orientando. Levarei por onde andar, com muito carinho e respeito, seus posicionamentos. Obrigado por tudo!

A banca de qualificação, composta pelos professores: Dra. Edilece Souza Couto (UFBA); Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU) e Dra. Vanda Fortuna Serafim (UEM), historiadores atentos e responsáveis pelo seu ofício. Engrandeceram meu trabalho com críticas, elogios e sugestões.

A banca de defesa final, composta por cinco historiadoras: Dra. Edilece Souza Couto (UFBA); Dra. Ivana Guilherme Simili (UEM); Dra. Maura Regina Petruski (UEPG); Dra. Renata Lopes Biazotto Venturini; Dra. Sandra de Cássia Araújo Pelegrini (UEM), agradeço imensamente terem aceito avaliar esse texto e contribuir com críticas, apontamentos e sugestões. Enriqueceram a discussão desta tese.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá por ter me oportunizado cursar o doutorado, nesta importante instituição. Nessa Universidade Pública conheci muitos profissionais que, mesmo com todas as dificuldades, fazem o seu melhor para que esse ensino de qualidade seja levado às pessoas. Agradeço a funcionários e professores pelo respeito e dedicação que sempre atribuíram a mim.

A professora Dra. Maura Regina Petruski, profissional e pessoa que admiro e devo muito. Nunca esquecerei de seu gesto ao me acolher como orientando. Percorremos juntos a graduação, a especialização e o mestrado. Sempre firme em seus posicionamentos me ensinou que o melhor é seguirmos nosso caminho, independente das barreiras, sempre com calma, atento as pessoas que nos rodeiam e com muito amor e respeito ao trabalho que realizamos.

Ao Divino Espírito Santo, que ao longo desses anos de pesquisa nunca me abandonou. Iluminou o meu caminho nos percalços da vida. A Ti meu respeito!

A minha Mãe “Tia”, Dona Josefa, todo meu carinho, amor e gratidão. Tenho a plena convicção que sem a sua presença física, enquanto viva, e espiritual, depois do desencarne, chegar até aqui não seria possível. Foi mais que uma mãe, foi minha alma gêmea, meu alicerce e meu porto seguro. Sinto a sua presença em todos os momentos e espero ansioso pelo dia que nos reencontraremos.

Ao meu pai, Luiz, homem integro, honesto e forte, que mesmo na sua simplicidade que o fez, muitas vezes, não entender o porquê eu “estudar tanto”, me

apoiou em todos os momentos. Reaprendemos a viver juntos e isso tem sido significativo.

A minha mãe, Nair, que partiu tão cedo, quando eu tinha apenas três anos. Acredito que onde estiver nos cuida e protege com seu amor. Minhas irmãs, irmãos, sobrinhos e sobrinhas, afilhados e afilhadas com o carinho e apoio de vocês descobri o amor incondicional.

A Lídia Hoffmann Chaves, que sempre me recebeu com carinho e respeito na Casa do Divino. Abriu as portas desse lugar de devoção e me permitiu, sempre com liberdade, construir minhas interpretações sobre as práticas religiosas ali desenvolvidas. Nunca hesitou em contribuir com essa pesquisa, ao contrário, sempre me forneceu valiosas informações e uma rica documentação sobre os festejos do Divino. Sua vida de dedicação, me inspira!

Aos devotos e devotas do Divino Espírito Santo. Sempre me receberam com carinho e atenção, não mediram esforços para que essa pesquisa acontecesse. Foram pacientes com minhas inúmeras indagações e sempre me disseram: “SIM”. Obrigado por me permitirem contar as histórias de suas vidas. Tenham a certeza de que me ensinaram muito, sobretudo, como lidar com as diversidades que a vida nos apresenta. Se tornaram meus exemplos de fé, levarei todos e todas em meu coração e sempre estarão presentes em minhas orações, “Que o Divino Espírito Santo nos ilumine, sempre!”

As minhas amigas/irmãs, que o Universo me presenteou e que há tantos anos dividimos os caminhos da vida. Ângela Santos, com sua calma me ensina ser paciente, ser amigo-fiel e amar os animais (rs); Juliana Sales que com sua simplicidade me mostra como o mundo pode ser simples e ao mesmo tempo sofisticado, sua delicadeza e sensatez me encantam; Lillian Cruvinel, sua força e fé me mostram o quanto devemos lutar pela vida e enfrentar todas as dificuldades com a cabeça erguida e sem perder a esperança; Miriã Vieira, seus “detalhes” me envolvem, me fascinam, me fazem rir e refletir. Amigas leais e de todas as horas. Agradeço todos os dias pela vida de vocês! Obrigado por serem meu porto seguro, meu mastro firme, por ouvirem minhas angustias, medos e incertezas. Mas, acima de tudo, por me apoiarem incondicionalmente em minhas conquistas e alegrias. É recíproco!

A todos vocês, minha eterna gratidão!

Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam. Todo ponto de vista é a vista de um ponto.

BOFF, Leonardo.

Não somos apenas o que pensamos ser. Somos mais: somos também o que lembramos e aquilo que nos esquecemos. Somos as palavras que trocamos, os enganos que cometemos e os impulsos a que cedemos.

FREUD, Sigmund.



# **VÁRIAS GERAÇÕES, MUITAS HISTÓRIAS E UMA DEVOÇÃO:** as Festas do Divino em Ponta Grossa/PR (1882-2020)

## **RESUMO**

A presente tese investiga as práticas festivas dedicadas ao Divino Espírito Santo, realizadas na cidade de Ponta Grossa/PR. Esse imaginário religioso, aqui problematizado, foi construído a partir do fato vivenciado por Maria Julia Xavier. Personagem que encontrou a imagem da representação do Divino (uma pomba de asas abertas – gravada em um pedaço de madeira) em um olho d'água e decidiu abrigá-la em sua residência, onde passou a realizar diversas cerimônias dedicadas a essa divindade. Essas manifestações, iniciadas em âmbito familiar, se estenderam, com o passar do tempo, a outras pessoas e tornaram-se tradição no município. Nosso recorte temporal de pesquisa corresponde aos anos de 1882 a 2020. O primeiro, é o ano em que a imagem do Divino foi encontrada, o que possibilitou o desencadeamento de uma série de vivências religiosas atreladas a essa divindade; a segunda baliza, o ano corrente, marcou uma ruptura significativa nessas celebrações por conta do distanciamento social em decorrência da Covid-19. Essa temporalidade, portanto, nos permitiu identificar e problematizar continuidades e rupturas dos acontecimentos conectados a esse universo de religiosidade. Assim, questionamos como ocorreu o processo de construção, manutenção e ressignificação das práticas realizadas a partir dessa devoção; analisamos as dinâmicas religiosas, culturais e sociais relacionadas a Festa do Divino e identificamos as estratégias e táticas desenvolvidas por clérigos e leigos no processo de inserção dessa festividade na institucionalidade católica. O que nos fez defender a tese de que essa tradição religiosa, iniciada em 1882, foi ressignificada a partir de 1996, momento em que amparados na memória desse devocionário, devotos e festeiros, buscaram a patrimonialização e o reconhecimento dessas manifestações enquanto práticas de religiosidade católica. Nossas problematizações foram alicerçadas nos conceitos desenvolvidos por: Michel de Certeau (1982; 1994); Mircea Eliade (1992); Roger Chartier (1985); Pierre Bourdieu (1998; 2007); entre outros historiadores, antropólogos e sociólogos que nos ajudaram a compreender as Festas do Divino realizadas na cidade de Ponta Grossa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Festa. Divino Espírito Santo. Ponta Grossa. Memória. Igreja Católica.

## **VARIOUS GENERATIONS, MANY STORIES AND A DEVOTION: The Divine Feasts in Ponta Grossa/PR (1882-2020)**

### **ABSTRACT**

This thesis investigates the festive practices dedicated to Divine Spirit Holy, held in the city of Ponta Grossa / PR. This religious imaginary, problematized here, was built from the fact experienced by Maria Julia Xavier. Character who found the image of the representation of the Divine (a dove with open wings - engraved on a piece of wood) in an eye of water and decided to shelter it in his residence, where he began to perform various ceremonies dedicated to this divinity. These demonstrations, initiated in the family sphere, extended, over time, to other people and became a tradition in the municipality. Our time frame of research corresponds to the years 1882 to 2020. The first is the year in which the image of the Divine was found, which enabled the triggering of a series of religious experiences linked to this divinity; the second goal, the current year, marked a significant break in these celebrations due to the social distance due to Covid-19. This temporality, therefore, allowed us to identify and problematize continuities and ruptures in the events connected to this universe of religiosity. Thus, we question how the process of construction, maintenance and reframing of practices carried out from this devotion occurred; we analyzed the religious, cultural and social dynamics related to the Festa do Divine and identified the strategies and tactics developed by clergymen and laypeople in the process of inserting this festivity into Catholic institutions. What made us defend the thesis that this religious tradition, which began in 1882, was re-signified as from 1996, a time when supported by the memory of this devotee, devotees and party-goers, sought the patrimonialization and recognition of these manifestations as practices of Catholic religiosity. Our problematizations were based on the concepts developed by: Michel de Certeau (1982; 1994); Mircea Eliade (1992); Roger Chartier (1985); Pierre Bourdieu (1998; 2007); among other historians, anthropologists and sociologists who helped us understand the Divine Festivals held in the city of Ponta Grossa.

**Key Words:** Festival. Divine Holy Spirit. Ponta Grossa. Memory. Catholic Church.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Chegada de Dom Antônio Mazzarotto em Ponta Grossa, 1930 .....	51
FIGURA 02 – Maria Julia Xavier – jovem, s/data .....	55
FIGURA 03 – Representação do Divino, a pomba de asas abertas, 2018 .....	58
FIGURA 04 – O “achado” da imagem do Divino, 1882 .....	59
FIGURA 05 – Maria Julia Xavier – senhora, s/data .....	63
FIGURA 06 – As “guardiãs” do Divino em Ponta Grossa, datas/diversas .....	67
FIGURA 07 – Fachada da Casa do Divino, 2018 .....	72
FIGURA 08 – Planta da Casa do Divino, 2006 .....	73
FIGURA 09 – Interior da Casa do Divino, 2011 .....	76
FIGURA 10 – Fachada da Casa do Divino com a placa de venda, 2000 .....	83
FIGURA 11 – Interior da Casa do Divino antes do processo de restauro, 2006 .....	84
FIGURA 12 – Decisão de tombamento, 2006 .....	88
FIGURA 13 – Campanha “A Fé Restaura”, 2016 .....	89
FIGURA 14 – Práticas em honra ao Divino, 2015/2018 .....	90
FIGURA 15 – Folheto de divulgação dos festejos, 2018 .....	97
FIGURA 16 – Lojinha do Divino, 2015 .....	101
FIGURA 17 – Visita da bandeira, 2009 .....	106
FIGURA 18 – Império do Divino na casa de devotos, 2009 .....	107
FIGURA 19 – Novena do Divino, 2015 .....	112
FIGURA 20 – A retirada da bandeira, 2015 .....	114
FIGURA 21 – O desfile da bandeira, 2015 .....	115
FIGURA 22 – Momento em que a devota segura a bandeira, 2015 .....	116
FIGURA 23 – Sala do Divino ao final do novenário, 2017 .....	119
FIGURA 24 – Postagem no Facebook, 2020 .....	122
FIGURA 25 – Postagem no Facebook, 2020 .....	123
FIGURA 26 – Live da novena, 2020 .....	124
FIGURA 27 – Uma das primeiras procissões do Divino, em Ponta Grossa, s/d .....	129
FIGURA 28 – Percurso da procissão do Divino, 2019 .....	131
FIGURA 29 – Preparação para a saída da procissão do Divino, 2007 .....	132
FIGURA 30 – Preparação da ornamentação para a festa, 2018 .....	137

FIGURA 31 – Tendas armadas para a festa, 2018 .....	138
FIGURA 32 – Preparação dos “comes e bebes”, 2016 .....	140
FIGURA 33 – Grupo Estância Serrana, 2016 .....	146
FIGURA 34 – Reunião dos devotos para a carreata, 2020 .....	151
FIGURA 35 – Carreta do Divino, 2020 .....	151
FIGURA 36 – Pe. Casemiro Oliszeski celebrando a missa na Casa do Divino, 2003 .....	168
FIGURA 37 – Programa da Festa do Divino, 2004 .....	171
FIGURA 38 – Entrada dos devotos na sala do bispo, 2015 .....	180
FIGURA 39 – Disposição dos devotos dentro da sala, 2015 .....	180
FIGURA 40 – Benção da bandeira, 2015 .....	182
FIGURA 41 – Bispo diocesano e os devotos do Divino, 2015 .....	184
FIGURA 42 – Novena realizada no dia 12/05/2016 .....	189
FIGURA 43 – Novena de 2016 .....	189
FIGURA 44 – Novena do dia 29/05/2017 .....	190
FIGURA 45 – Programas das Festas do Divino, 2004 e 2019 .....	191
FIGURA 46 – Dom Sérgio em meio aos devotos do Divino, 2015 .....	194
FIGURA 47 – Saída da procissão do Divino, 2014 .....	195
FIGURA 48 – Procissão do Divino, 2019 .....	196
FIGURA 49 – Dom Sérgio e a chegada dos devotos do Divino na Catedral, 2007 .....	197
FIGURA 50 – Missa de Pentecostes realizada por Dom Sérgio, 2004 .....	198
FIGURA 51 – Programação da Festa do Divino, 2008 .....	200
FIGURA 52 – Devotos do Divino ocupando seus lugares, 2014 .....	201
FIGURA 53 – Anjinhos da procissão dentro da Catedral, 2014 .....	202
FIGURA 54 – Imagem do Divino dentro da Catedral durante a missa, 2014 .....	202
FIGURA 55 – Missa de comemoração dos 133 anos da Casa do Divino, 2015 .....	206
FIGURA 56 – Missa em comemoração ao aniversário de 135 anos, 2017 .....	207
FIGURA 57 – Aba do site da Associação dos Devotos do Divino, 2020 .....	208
FIGURA 58 – Cartaz de divulgação do Encontro dos Devotos do Divino, 2016 .....	209
FIGURA 59 – Devotos iniciando o Batismo no Divino, 2015 .....	215
FIGURA 60 – Devotos realizando o Batismo no Divino, 2015 .....	216
FIGURA 61 – Devotos realizando o Batismo no Divino, 2015 .....	217

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
Primeiras palavras .....	13
A pesquisa .....	15
Cultura, Religiosidade e Festa .....	19
Construção teórica-metodológica .....	28
<b>2. HISTÓRIAS QUE SE ENTRELAÇAM: PONTA GROSSA E A DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO DANTO (1882-1996) .....</b>	<b>42</b>
2.1 Ponta Grossa: terra fértil para o Divino .....	44
2.2 “Nhá Maria do Divino” e a construção de um Império permanente .....	54
2.2.1 A devoção ganha novas proporções: Zeferina Ribeiro .....	63
2.2.2 A tradição continua: Edy Ribeiro Chaves .....	65
2.2.3 A tradição é ressignificada: Lídia Hoffmann Chaves .....	66
2.3 A Casa do Divino: lugar de devoção – o guardião da memória .....	71
<b>3. REESIGNIFICANDO MEMÓRIAS: A RETOMADA DAS CELEBRAÇÕES DEDICADAS AO DIVINO (1996-2020) .....</b>	<b>79</b>
3.1 A bandeira da preservação: a busca pela patrimonialização .....	81
3.2 O tempo longo da festa: a mobilização dos devotos .....	92
3.3 O devoto abre sua casa: as visitas da Bandeira .....	103
3.4 O Espírito de Deus está aqui: As novenas .....	109
3.5 O ritual ocupa as ruas: As procissões .....	125
3.6 Tempo curto da festa: O Domingo do Divino .....	136
<b>4. NO CAMINHO DAS ESTRATÉGIAS E DAS TÁTICAS: A IGREJA NAS CELEBRAÇÕES DO DIVINO 2003-2020 .....</b>	<b>154</b>
4.1 “Lembre-se você também é Igreja”: Concílio Ecumênico Vaticano II .....	156
4.2 Entre a permissão e o controle: a Igreja na Casa do Divino .....	166
4.3 A benção de envio: a inserção do rito institucionalizado .....	175
4.4 As novenas sofrem mudanças .....	185
4.5 A procissão muda seu horário e rota .....	192
4.6 A missa de Pentecostes .....	198
4.7 As estratégias ultrapassam o tempo festivo .....	205
4.8 Tradições sobrevivem: O Batismo no Divino .....	210
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>220</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>228</b>

## 1. INTRODUÇÃO

### PRIMEIRAS PALAVRAS

Era o ano de 2006, e estava realizando minha<sup>1</sup> primeira busca por fontes históricas, com o objetivo de realizar um trabalho para a disciplina de Produção do Conhecimento Histórico<sup>2</sup>. Meu primeiro destino foi a Mansão Vila Hilda<sup>3</sup>. Ao folhear os inventários que tinham sido disponibilizados, encontrei na lista de documentos um processo de tombamento de imóvel cujo título era: “Casa do Divino”. Imediatamente a curiosidade tomou meus pensamentos, e o objetivo de minha visita ficou em segundo plano. Inquietudes preliminares se fixaram em minha mente, tais como: por que essa casa tem essa denominação? Onde fica? Que histórias esse lugar tem? Por que esse imóvel foi tombado?

Tal situação me fez — antes de iniciar minhas anotações referentes ao motivo inicial de estar ali — solicitar ao responsável pela documentação, o historiador Luís Cláudio Moitinho, uma cópia do processo que tinha me chamado a atenção. Meu interpelado disse que providenciaria, mas precisaria de um tempo para realizar a cópia, e que eu deveria retirá-la no dia seguinte. Assim fiz. No outro dia, lá estava eu, ansioso, à espera da documentação. Ao recebê-la, tive a sensação de receber em mão uma relíquia, uma preciosidade a ser cuidada.

A vontade de mergulhar naquela documentação era tanta que eu caminhava pelas ruas da cidade folheando o processo. Ao mesmo tempo, encantava-me com os fragmentos que o compunham: fotografias, cópias de matérias em jornais, depoimentos, a planta do imóvel e uma lista de 400 objetos. Ao chegar em casa, realizei uma leitura atenta desse documento e comecei a entender o que era a Casa do Divino e os motivos que levaram esse imóvel a passar por um processo de tombamento.

---

<sup>1</sup> Nessa primeira parte, peço licença para uso da primeira pessoa, uma vez que não faria sentido usar a terceira pessoa (como se verifica em toda a tese) para se referir as minhas escolhas.

<sup>2</sup> Eu vivenciava o primeiro ano do curso de Bacharelado em História, na Universidade Estadual de Ponta Grossa, e buscava fontes sobre a ferrovia na cidade para realizar uma exposição de fotografias. A disciplina de Produção do Conhecimento Histórico foi ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andrea Paula dos Santos (DHIS-UEPG).

<sup>3</sup> Sede da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa.

Essa fonte me informou que o lugar ganhou o título de “Casa do Divino” porque em seu interior se encontra uma imagem da representação do Divino Espírito Santo — uma pomba de asas abertas — gravada em um pedaço de madeira, à qual são dedicadas diversas práticas de religiosidade desde 1882 até os dias de hoje.

A vontade de conhecer esse espaço aumentava a cada página que lia. Então, decidi visitá-lo. Uma semana transcorreu entre o meu primeiro contato com o processo de tombamento até o dia em que visitei a Casa do Divino pela primeira vez. Após a leitura do processo, sabia que essa residência estava localizada no centro de Ponta Grossa, na Rua Santos Dumont, número 524. E lá fui eu. Ao trilhar meu caminho, olhava atentamente os imóveis que compunham a arquitetura urbana desse logradouro e, na altura do número 500, percebi que, em meio aos grandes edifícios residenciais e comerciais, se encontrava o que eu procurava, a Casa do Divino.

Ao me aproximar e direcionar o olhar para o interior desse imóvel, através das janelas abertas, verifiquei “ao vivo e a cores” o que o processo de tombamento havia exposto de forma inicial. Observei muitos quadros de santos fixados nas paredes, velas acesas, a predominância da cor vermelha nos objetos, bandeiras com fitas penduradas e um altar com a imagem de uma pomba de asas abertas, esculpida em um pedaço de madeira. Ainda tive a sorte de presenciar práticas religiosas sendo realizadas por homens e mulheres em meio àqueles símbolos. Adentrei a casa. Mas, como havia muitas pessoas em oração, fiquei por um determinado tempo e me retirei. Aquela foi minha primeira observação de uma novena dedicada ao Divino Espírito Santo.

Dias se passaram, e o que era curiosidade começou a se transformar em objeto de pesquisa. Com o auxílio de professores e colegas do curso de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa, comecei a entender que poderia desbravar esse universo por meio de uma pesquisa em História. Meu trabalho começou pela realização de leituras de obras que tivessem a religiosidade como tema de pesquisa. O primeiro livro que encontrei a partir do que procurava foi: *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, da historiadora Martha Campos Abreu. Após a leitura e fichamento desse texto, ele se tornou minha mola propulsora no entendimento das práticas religiosas dedicadas ao Divino Espírito Santo; fez-me entender que as festividades religiosas, de fato, poderiam ser problematizadas enquanto objeto de pesquisa.

Ao mesmo tempo em que realizava a pesquisa bibliográfica sobre o tema, comecei a visitar a Casa do Divino e a estabelecer contato com os proprietários e com as pessoas que a frequentavam. Aos poucos, fui entendendo a complexidade que envolvia aquele lugar e as manifestações de religiosidade ali realizadas. Assim, passei gradativamente a me debruçar sobre as vivências religiosas desses indivíduos.

Essas primeiras pesquisas resultaram em um trabalho de conclusão de curso (2009), um artigo de especialização (2013) e uma dissertação de mestrado (2016), cuja problemática era compreender como a Casa do Divino tinha se tornado um “lugar sagrado”. Em todos esses trabalhos, ficaram lacunas por se fechar, tamanha a complexidade do objeto, motivo pelo qual decidi propor um projeto de pesquisa junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, em nível de doutorado, para que pudesse amadurecer algumas reflexões e problematizações que se faziam necessárias na compreensão desse objeto de pesquisa.

## **A PESQUISA**

Partimos do pressuposto de que o trabalho do historiador consiste, muitas vezes, em rever seus posicionamentos, explorar outras fontes e atingir outros objetivos diante do mesmo objeto. Pierre Bourdieu (1998) aponta para uma justificativa sobre o tempo prolongado de pesquisa diante de uma temática. Para esse autor, o trabalho de pesquisa “se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas, sugeridas pelo que se chama de ofício” (BOURDIEU, 1998, p. 27). Michel de Certeau (1982) corrobora a justificativa de alguns pesquisadores ao se dedicarem por anos a uma mesma temática: “Enquanto a pesquisa é interminável, o texto deve ter um fim” (CERTEAU, 1982, p. 93).

No entanto, defendemos que essa abordagem deve privilegiar uma nova problemática e outros objetivos de pesquisa. Sendo assim, a tese que buscamos defender foi a de que as celebrações dedicadas ao Divino, em Ponta Grossa, iniciadas em 1882, foram ressignificadas a partir de 1996, momento em que os atuais responsáveis por essas manifestações iniciaram um movimento em busca da



patrimonialização dessas práticas (e do lugar onde eram realizadas) e pelo seu reconhecimento enquanto manifestações de religiosidade católica.

Portanto, os objetivos deste trabalho são: investigar como ocorreu a ressignificação das práticas festivas em honra ao Divino Espírito Santo, em Ponta Grossa; analisar as dinâmicas religiosas, culturais e sociais relacionadas à Festa do Divino; identificar as estratégias e táticas desenvolvidas por clérigos e leigos no processo de inserção das práticas festivas dedicadas ao Divino na institucionalidade católica.

O recorte temporal de nossa pesquisa refere-se aos anos de 1882 a 2020. A primeira baliza corresponde ao ano em que foi encontrada a imagem da representação do Divino por Maria Julia Xavier. Esse fato desencadeou a realização de diversas práticas em homenagem a essa divindade na cidade de Ponta Grossa. A outra baliza, 2020, corresponde ao ano corrente, que marcou uma ruptura nas tradições dos festejos do Divino, pois, devido à pandemia da Covid-19, a festa desse ano não pôde ser realizada em sua plenitude. Afirmamos, ainda, que a temporalidade que exploramos nesta tese nos ajudou a compreender as significâncias e as ressignificações atribuídas à Festa do Divino por diferentes sujeitos em diferentes contextos.

Nossas leituras apontam que a devoção aqui problematizada se tornou uma das inúmeras práticas religiosas do catolicismo, sendo portadora de valorosa riqueza ritualística. Em seu entorno foram criadas orações, cantos, novenas, procissões e uma festa devocional. Sua origem foi discutida por diversos autores, que defenderam posicionamentos distintos quanto à região de origem dessas celebrações.

O historiador Fernando Oliveira de Moraes (2003), recorrendo ao folclorista português Luís Chaves, afirmou que a origem estaria na Alemanha, no século XII, sendo adaptações das festas públicas romanas da Floralia<sup>4</sup>. Segundo esse pesquisador, posteriormente a devoção foi difundida no território português pelas mãos da rainha Isabel de Aragão e pelo El-Rei Dom Diniz, no século XIII (MORAIS, 2003).

A historiadora Martha Campos Abreu (1999) também afirma que essas celebrações estavam ligadas ao início da primavera. Mas, recorrendo a pesquisas

---

<sup>4</sup> Festa pagã europeia que celebrava o renascer da vida na primavera. A festa se desenvolvia entre jogos e torneios, representação teatral, jogos de circo e corridas. Poucas festas eram tão populares quanto a Floralia (FERREIRA, 1998).

diferentes das apresentadas por Fernando Oliveira de Moraes, insere nessa “origem” a região da França. Para a autora, a França, juntamente com a Alemanha, seria a difusora do culto ao Divino pela Europa (ABREU, 1999).

Em suas pesquisas sobre os festejos do Divino em Goiás, Carlos Rodrigues Brandão (1978) encontrou documentos que associavam a origem do culto ao Divino ao monge Joaquim de Fiori<sup>5</sup>, que viveu na Europa de 1135 a 1202. Esse religioso, após ter passado anos em retiro em um convento, teria apresentado uma revelação acerca da vinda de uma nova era de relações entre os homens na Terra, a qual foi chamada por ele de a “época do Espírito Santo”. Nesse contexto, Carlos Rodrigues Brandão (1978) defende a premissa de que a rainha Isabel de Aragão teria sido uma continuadora e reformadora do culto ao Divino em solo português.

Para Eduardo Etzel (1995), a rainha Isabel teria reunido em uma única comemoração elementos já existentes nos usos e costumes populares, tais como: o teatro religioso e catequético; as folias, cuja origem estava nas andanças boêmias e ciganas da Idade Média; a comilança, presente nos antigos cultos dos mortos, em comemorações e festivais de colheita; e o objeto da festa — o Espírito Santo. Assim, para esse autor, a rainha Isabel teria sido uma reformadora do culto ao Divino, inserindo elementos já conhecidos pelo povo. Isso pode justificar a popularidade dessa devoção (ETZEL, 1995).

Reforçando essa perspectiva, que atribui à rainha Isabel de Aragão a popularização da devoção ao Divino, Luís da Câmara Cascudo (2001) afirmou que o devotamento ao Espírito Santo, em Portugal, estava ligado ao pagamento de uma promessa assumida pela “Rainha Santa”, que havia oferecido o cetro e a coroa real ao Espírito Santo diante de uma crise<sup>6</sup> que Portugal estava vivendo. Quando finalizada a crise, em agradecimento ao Espírito Santo, a rainha Isabel teria promovido em homenagem a essa divindade uma festa, que se repetiria a cada ano.

---

<sup>5</sup> Esse calabrês, que se tornou beneditino, depois cisterciense, retira-se como eremita para as altitudes do planalto de Sila em 1188-9 e aí funda, em Fiore, um mosteiro que o papa Celestino III reconhece como cabeça de uma nova ordem, a ordem de Fiore.

<sup>6</sup> O governo de Dom Diniz foi marcado pela oposição que lhe fazia a nobreza, cujos representantes eram seu irmão Afonso e seu filho, herdeiro do trono, Afonso IV. Naquela época, as cidades estavam se desenvolvendo economicamente e, nesse processo, havia dificuldade de alguns novos grupos sociais sobreviverem, como os comerciantes, os banqueiros, os administradores etc. A rainha D. Isabel, por sua vez, auxiliava os pobres com a construção de albergarias e a distribuição de esmolas. Talvez seja por causa dessa situação conflituosa nos setores político e econômico durante o governo de Dom Diniz que a história faz referência a uma crise (GIMENEZ, 1995).

Esse fato induziu fiéis e pesquisadores a reconhecerem na figura da rainha Isabel de Aragão a devoção ao Divino Espírito Santo. Isso também explica a adoção, anos mais tarde, de elementos “imperiais” nos rituais festivos, como o uso do título de “imperador” e “imperatriz” para os casais de festeiros (quando é o caso), a construção do “Império do Divino” — altar com os símbolos dessa devoção — e o uso da coroa e do cetro como alegorias do Divino.

Entre os argumentos aqui apresentados, nos ancoramos naqueles que apontam Portugal como local onde a devoção em honra ao Divino Espírito Santo desenvolveu a estrutura que conhecemos hoje. Da então metrópole, foi inserida nas colônias portuguesas, principalmente a de Açores e, posteriormente, na nova possessão no Atlântico, a partir do século XVI.

Em território brasileiro, a devoção ao Divino Espírito Santo trazida pelos portugueses se espalhou e ganhou características próprias. O início dos festejos ligados a essa devoção no Brasil gera diversos debates. Isso ocorre pela dificuldade em obter uma data precisa, pois a documentação sobre esse começo é escassa. As análises transitam por duas datas: a primeira ligada ao início do século XVI, e a segunda, a meados do século XVIII. No entanto, a maior parte da historiografia<sup>7</sup> aponta que esses festejos ocorriam desde o início da colonização, portanto no século XVI.

Alceu Maynard Araújo (1967) é um dos autores que defende esta última perspectiva, pois afirmou que muitos pesquisadores, pela falta de pesquisa, acreditam que a introdução da festa do Divino no Brasil tenha ocorrido a partir de 1765 por “ilhéus lusitanos”<sup>8</sup> na Bahia. Data contestada pelo antropólogo, que, em seus estudos, encontrou registros sobre os festejos do Divino na cidade de Guaratinguetá – SP anteriores a esse período, datados de 1761. Índícios que levaram o autor a acreditar que as festas do Divino estão presentes no Brasil desde a chegada dos portugueses (ARAÚJO, 1967).

Sérgio Ferretti (1997) também está entre os autores que defendem a tese de que as celebrações em louvor ao Divino em território brasileiro ocorreram no início do processo de colonização, pois, segundo esse autor, a Coroa portuguesa teria enviado

---

<sup>7</sup> Entre essas pesquisas, estão: *Paraty: a cidade e as festas* (SOUZA, 2008); *A festa do Divino no Tambor de Mina* (FERRETTI, 2013); *A Divina Festa do Espírito Santo* (MARIANO, 2009); *O Império do Divino* (ABREU, 1999).

<sup>8</sup> Ver: Reis, 1991, p. 66.

casais açorianos para povoar a então colônia. Com esses indivíduos, essa tradição religiosa teria deixado a terra lusa e chegado ao Brasil.

Muitas, para não dizer todas, as regiões do país cultivaram, em algum momento, essa tradição, mesmo que os elementos constituintes das celebrações fossem diferentes. Assim, o culto ao Divino, representado em muitas práticas, se espalhou pelo Brasil, modificando-se para se adaptar à realidade brasileira e às diferenças regionais. Foi a partir desses apontamentos e do nosso recorte teórico-metodológico que construímos nossas interpretações sobre as manifestações religiosas dedicadas ao Divino em Ponta Grossa.

## **CULTURA, RELIGIOSIDADE E FESTA**

Compartilhamos do posicionamento de Carlos Rodrigues Brandão (1985, p. 166), ao afirmar que “não é fácil transformar uma ‘Festa de Santo’ em um texto”. Foi um desafio transpor sentimentos, emoções, práticas e performances em palavras, visto que, mais do que tratar do aspecto religioso desses homens e mulheres, nos debruçamos sobre suas memórias, identidades e tradições. Assim, optamos por problematizar nosso objeto a partir de três elementos, que, a nosso ver, se entrelaçam: Cultura, Religiosidade e Festa.

Esses três elementos estão presentes em muitas sociedades de distintas formas e com objetivos específicos. Explorar essas temáticas foi possível graças ao frutífero diálogo que a história passou a estabelecer com outras ciências a partir das discussões promovidas pela Escola dos Annales<sup>9</sup>. Peter Burke (1997, p. 126-127) descreveu esse processo realizado pelos “annalistas”:

O grupo ampliou o território da história abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais. Essas extensões do território histórico estão vinculadas à descoberta de novas fontes e do desenvolvimento de novos métodos para explorá-los. Estão também associadas à colaboração com

---

<sup>9</sup> A Escola dos Annales se constituiu em um movimento de historiadores franceses que surgiu em 1929, liderado por Marc Bloch e Lucien Febvre. É considerado um dos mais importantes movimentos historiográficos do século XX, responsável por uma mudança na forma de ver e fazer a História. Os “annalistas”, como ficaram conhecidos os historiadores desse grupo, criaram e fortaleceram novas modalidades historiográficas, abriram caminhos, criaram novas possibilidades de análise e de fontes. Eles se caracterizaram pela “oposição à compreensão da Historiografia aos âmbitos da História Política e da História Institucional” (BARROS, 2012).

outras ciências ligadas ao estudo da humanidade, da geografia à linguística, da economia à psicologia.

Essas ciências contribuíram teórica e metodologicamente com a problematização dessas temáticas por parte da história, pois há muito tempo já se debruçavam sobre essa realidade, apresentando métodos e conceitos consolidados. Assim, no que tange ao conceito de cultura, buscamos na Antropologia uma conceituação. Clifford Geertz (1978, p. 66) assim a definiu:

Um padrão de significados transmitidos historicamente incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Clifford Geertz (1978), ao afirmar que o ser humano expressa suas experiências vividas de diferentes formas, nos convida a pensar que a(s) cultura(s) são ações simbólicas ligadas à interpretação de cada indivíduo, que atribui sentido aos seus conhecimentos e atividades, pois:

[...] o homem é um animal amarrado às teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1978, p. 4).

A cultura nunca é igual, é sempre uma recriação, a qual está atrelada às interpretações que os indivíduos constroem (GEERTZ, 1978). Assim, a cultura de um grupo é constituída por elementos simbólicos, que passam a ter diferentes sentidos em diferentes contextos. Pode ser vista como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos indivíduos para explicar o mundo e se situar nele.

Partindo dessa perspectiva, fica claro o motivo de Clifford Geertz (1978, p. 104) usar a palavra no plural, “culturas”, pois é um conceito complexo e envolve não apenas diferenças entre grupos, mas também diferenças dentro de um mesmo “grupo cultural”. Os significados culturais estão ligados a cada indivíduo, podendo, assim, uma mesma atividade expressar diferentes significados. Por essas nuances, esse objeto despertou significativo interesse nos profissionais da História, que passaram a interpretar as culturas em suas mais diversas possibilidades.

Os historiadores são unânimes em afirmar que o conceito de cultura, na História, ainda está em processo de construção e se encontra no quadro dos mais controvertidos. Peter Burke (2008, p. 29) em seus estudos afirmou que o conceito de

cultura “é ainda mais problemático que o termo ‘popular’”. O historiador inglês afirma que esse conceito teria conquistado uma amplitude:

O termo cultura costumava-se referir às artes e às ciências. Depois foi empregado para descrever seus equivalentes populares — música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar) (BURKE, 2008, p. 43).

Esse “alargamento” do conceito de cultura possibilitou o estudo da cultura das classes populares e de suas práticas. No entanto, Roger Chartier (1995) alerta para o uso do conceito “cultura popular”, pois, para o historiador francês, a “cultura popular é uma categoria erudita” (CHARTIER, 1995, p. 179), ou seja, um conceito criado por uma elite intelectual para delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus próprios atores. Portanto, construiu-se esse conceito para circunscrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita. Nesse sentido, para os estudiosos que se debruçam sobre o conceito de cultura popular, o melhor é utilizar a expressão “cultura das classes populares”, porque a dicotomia entre elite e popular é falsa, uma vez que, ao utilizar “cultura popular” e “cultura erudita”, deixaríamos de lado a interação entre essas duas culturas. Peter Burke (1995) chamou esse processo de “biculturalidade” e posteriormente problematizou esses aspectos na perspectiva do “hibridismo cultural” (2003); Outros autores também se debruçaram sobre essa discussão, Carlo Ginzburg (2006), por exemplo, se apropriando da discussão de Mikhail Bakhtin, chamou esse processo de “Circularidade” e Nestor Garcia Canclini (2011), em uma discussão mais contemporânea, de “Culturas Híbridas”.

No livro *Hibridismo Cultural*, Peter Burke (2003, p. 101) afirma que “[n]enhuma cultura pode sobreviver sem interações com o diferente”.

Em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha. Na verdade, já há muito tempo que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de “insulação” de culturas com o objetivo de defender essa insularidade. Em outras palavras, todas as tradições culturais hoje estão em contato mais ou menos direto com tradições alternativas (BURKE, 2003, p. 121-122).

A circularidade cultural discutida por Carlo Ginzburg (2006), sobretudo no livro *O Queijo e os Vermes*<sup>10</sup>, tem fundamentado as discussões sobre tradições culturais. De maneira singular, o autor construiu uma análise sobre o moleiro friulano Menocchio e pôde constatar a existência da circularidade: “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 13). Essa constatação foi possível pela investigação dos indícios, emblemas e sinais (GINZBURG, 1989) deixados pelo moleiro e pela Inquisição católica, os quais levaram Carlo Ginzburg a problematizar o processo de leitura realizado por Menocchio. Não podemos deixar de associar ao contexto em que essa personagem estava inserida o surgimento da imprensa (1430), que, para o historiador italiano, foi a grande responsável pela circularidade cultural daquele momento.

Nestor Canclini (2011), em *Culturas híbridas*, também associa a “miscigenação de culturas” a um contexto. Ao discutir a modernização nos países latino-americanos a partir de sua heterogeneidade cultural, o antropólogo nos convida a romper as barreiras que separam o tradicional e o moderno, o culto e o popular/massivo<sup>11</sup>, pois, para ele, existe uma “miscigenação” entre diferentes culturas. O autor associa esse processo ao fenômeno da globalização e à expansão urbana, que quebraram as barreiras culturais existentes e construíram um jogo de aculturação.

Esse jogo de aculturações, hibridismos e circularidades está presente nas práticas religiosas, sobretudo quando se fala em “religiosidade popular”. As práticas de religiosidade do povo foram estudadas por Michel Vovelle na década de 1970. Esse autor foi um dos primeiros historiadores a abordar essa temática, pois estava inserido nas propostas dos Annales, que rejeitavam a história factual<sup>12</sup>, dos heróis, dos líderes, dos poderosos homens, e defendiam a história totalizante e o homem comum. Por isso, suas pesquisas, voltadas para a religiosidade desenvolvida pelo e para o povo, ganharam destaque na historiografia.

---

<sup>10</sup> É pertinente destacar que, em produções anteriores ao livro em questão, Ginzburg já havia trabalhado esse termo.

<sup>11</sup> O autor utiliza essa expressão para se referir à produção da indústria cultural.

<sup>12</sup> As posições contra a história factual não foram criadas pelos Annales, e a crítica ao factual já aparece em grupos diversos de historiadores ao longo da história da historiografia. Voltaire já se pronunciava contra a história que apenas acumulava informações sobre acontecimentos políticos, já clamava por um futuro historiográfico no qual seria possível conhecer “a verdadeira história dos homens, ao invés de se conhecer apenas uma ínfima parte da história dos reis e das cortes” (BARROS, 2012, p. 307).

Com o repensar dos caminhos que a história trilhava, os temas e objetos foram se alargando, principalmente quando os setores populares passaram a reivindicar voz. Assim, o olhar dos profissionais da história foi direcionado às pessoas comuns, às suas práticas e aos costumes eleitos para viverem e se relacionarem. É desse movimento que surgem os estudos sobre as religiosidades “como crenças que fogem do caráter institucional” (ANDRADE, 2013, p. 28).

No Brasil, essa corrente se estabelece a partir de 1980, quando os profissionais da história passaram a demonstrar interesse pela religiosidade desenvolvida pelo povo. Nesse momento, o olhar historiográfico foi direcionado para as práticas religiosas, visto que anteriormente os estudos históricos se concentravam em discutir a relação institucional entre Estado e Igreja. Ao iniciarem a exploração dessa temática e das dinâmicas que a envolviam, os historiadores se apropriaram de conceitos produzidos por intelectuais da Igreja Católica, que serviram de parâmetro de classificação das manifestações religiosas ligadas ao catolicismo (ANDRADE, 2000).

É neste sentido que essa pesquisa tem os seus pilares nas discussões promovidas pela História das Religiões e Religiosidades ou melhor como defende Solange Ramos de Andrade (2015), na “História da Crenças”. Que assim como a produção historiográfica de outras áreas tem consolidado operações conceituais e de metodologias, que corroboram nas análises das manifestações religiosas enquanto “processos culturais, sociais, econômicos, políticos e, também, simbólicos, míticos, fantásticos” (ANDRADE, 2015, p. 343).

No livro *O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*, Solange Ramos de Andrade demonstra como o discurso católico “ora apropriou-se de vertentes acadêmicas, ora serviu, também, de modelo para o meio acadêmico” (SERAFIM, 2013, p. 251). De acordo com essa pesquisa, o conceito de “catolicismo popular” foi lapidado a partir de três perspectivas: a primeira partiu de um estudo antropológico, procurando identificar a identidade cultural e religiosa do povo brasileiro, pautado na realização de entrevistas com fiéis católicos; a segunda foi direcionada ao estudo histórico-sociológico, no qual essas manifestações, bem como sua importância social, foram analisadas a partir de elementos históricos; a terceira refere-se a um estudo eclesiástico tradicional, construído a partir de documentos institucionais, ligados à hierarquia eclesiástica (ANDRADE, 2012).



Assim, Solange Ramos de Andrade (2012) procurou compreender a ação intelectual dos autores da *Revista Eclesiástica Brasileira*<sup>13</sup> e os esforços empreendidos pela hierarquia eclesiástica católica no sentido de produzir um discurso intelectual católico sobre o Brasil. Assim, a autora defende a necessidade de problematizar e historicizar os conceitos construídos naquele momento, principalmente os de “catolicismo popular” e “religiosidade popular”. Andrade (2012) propõe que sejam substituídas as palavras durante o debate historiográfico. Isso significa uma mudança de postura teórica e metodológica, que passa a entender a vivência da religião por aqueles que a praticam e não por discursos produzidos com o objetivo de caracterizar a vivência do outro.

Partindo dessa reflexão sobre as práticas, por vezes híbridas, de religiosidade exploradas nesta tese, optamos por utilizar o conceito de “religiosidade católica” desenvolvido pela historiadora Solange Ramos de Andrade, que assim o definiu:

Conceituo como religiosidade católica todas as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. É o contato com o transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e práticas não sancionadas. A partir da constatação de que, nessas manifestações, fica difícil detectar o limite entre o institucional e o não institucional por se tratarem de expressões complexas nas quais o devoto acredita estar vivendo sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela instituição, prefiro adotar um termo mais abrangente na tentativa de fugir do reducionismo (ANDRADE, 2010, p. 116).

A conceituação de Andrade (2010) nos possibilita a compreensão da religiosidade de uma forma mais plural e vem ao encontro da discussão proposta por Peter Burke (2006) sobre a hibridização cultural, que, segundo o autor, se apresenta também na área da religião, em que as barreiras da institucionalização são ultrapassadas, mas sem serem deixadas de lado. Portanto, há uma “hibridização” de práticas religiosas institucionalizadas e não institucionalizadas, na qual uma acrescenta à outra, sobretudo para aqueles que as desenvolvem.

A partir do momento em que os historiadores passaram a explorar as práticas desenvolvidas pelo povo, como a cultura e a religiosidade, a festa se tornou um dos caminhos para se entender a coletividade, suas tensões, identidades,

---

<sup>13</sup> Importante veículo de propagação do discurso eclesiástico.

comportamentos e movimento em direção ao sagrado. Um dos primeiros profissionais da história a se debruçar sobre a festa foi Michel Vovelle (1985). Para esse autor, o interesse da disciplina histórica na festa estava ligado à “história das mentalidades”, corrente historiográfica que privilegiou as atitudes, o gestual, o imaginário e os comportamentos coletivos. Foi essa perspectiva que fez da festa, nas palavras desse autor, um “maravilhoso campo de observação” e “momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões” (VOVELLE, 1985, p. 246-247).

Maria Manuela Ramos de Souza e Silva (2000) corrobora essa perspectiva levantada por Michel Vovelle ao afirmar que o interesse de historiadores pela festa ocorreu a partir dos anos de 1970 e se deve a dois pontos: a descoberta da “cultura popular” como lugar de transgressão à normatização e a percepção de que as manifestações desenvolvidas pelo povo dão acesso às experiências cotidianas de indivíduos que “foram por longos tempos silenciados” (SILVA, 2000, p. 32).

Em sua obra *Cultura do Povo*, Natalie Z. Davis (1990) percebeu a festa como uma das formas pelas quais determinada sociedade se representa, ou seja, como essa sociedade se percebe ou quer ser percebida. Por isso, a festividade pode ser compreendida como elemento hermenêutico dos indivíduos que a desenvolvem. A historiadora canadense aponta que “[a] festa se constitui no elemento fundamental da vida coletiva, porque exprime com marcante intensidade as dimensões dos papéis sociais e o confronto dos símbolos que eles significam” (DAVIS, 1990, p. 87).

Também fazendo da Idade Moderna sua circunscrição de pesquisa, o historiador inglês Peter Burke (1989) afirmou, em uma de suas obras, que a festa era um dos eventos mais importantes desenvolvidos pela coletividade. Entre as festas citadas, a carnavalesca teve atenção especial desse historiador. Esse momento festivo, segundo Peter Burke (1989), propiciava a inversão de valores no seio da sociedade moderna europeia. Era a ocasião em que os indivíduos, ao mesmo tempo em que se divertiam, criticavam as hierarquias sociais estabelecidas, principalmente as eclesiásticas e as estatais, utilizando-se de paródias.

No campo historiográfico brasileiro, a temática da festa é muitas vezes, se não na maioria delas, associada ao universo da religiosidade, fruto das manifestações e

práticas de religiosidade que se desenvolveram no Brasil<sup>14</sup>. Um dos primeiros historiadores brasileiros a abordar a temática da festa religiosa foi João José Reis (1991), em seu livro *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Ao problematizar a revolta popular que ficou conhecida como Cemiterada, o autor dedicou um capítulo de sua obra para tratar das irmandades e dos ritos festivos desenvolvidos por essas corporações, nas quais, segundo o autor, a barreira entre o sagrado e o profano era tênue, elementos que faziam da morte uma festa.

A primeira historiadora no Brasil a dedicar um livro especificamente à temática da festa foi Mary Del Priore, no ano de 1994. Em sua segunda obra, intitulada *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, a autora explorou as festas proporcionadas e incentivadas pela Coroa portuguesa e pela Igreja Católica na Bahia e em Minas Gerais. A discussão procurou destacar as relações que os indígenas e os negros estabeleceram com essas festividades, vendo nesse instante o momento de imprimir seus traços culturais, por meio dos mitos, ritos, músicas e danças, elementos constituintes das festividades desenvolvidas no período colonial. Ao mesmo tempo, Mary Del Priore entendeu a festividade como um momento encontrado pela Coroa portuguesa e pela Igreja Católica para “reafirmar sua hierarquia, sobretudo no espaço colonial” (PRIORE, 1994, p. 78).

Outras obras na historiografia brasileira<sup>15</sup> seguiram os passos desses dois historiadores que aqui citamos brevemente. Somando a essas obras, muitos seminários, congressos, encontros de pesquisa, trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses fizeram da festa um objeto consolidado na História.

A partir dessas produções, compreendemos que a festa é um campo de códigos, símbolos, elementos e estruturas sociais; que a festa pode ser vista como espaço de construção e/ou afirmação de identidades. Ou, ainda, como momento de construção e representações de mundo, momento de criação de sociabilidade e transcendência da rotina e da ordem e, por muitas vezes, também é usada na manutenção de hierarquias estabelecidas.

A festa também é um campo ideológico, inclui valores, necessidades e interesses com os quais a comunidade que a celebra se identifica. Nesse emaranhado

---

<sup>14</sup> Ver: PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida: significados e imagens**. Petrópolis RJ: Vozes, 2002, p.165-190.

<sup>15</sup> Ver: COUTO, Edilece Souza. Devoções, Festas e Ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, a. 1, n. 1.p. 1-10, maio de 2008. Nesse artigo, a historiadora Edilece Souza Couto faz um balanço historiográfico sobre a festa.

de relações presente nas festas é preciso atentar-se para os muitos fatores que influenciam no ato de festejar. É nesse sentido que a festa deixa de ser objeto a ser narrado e torna-se mecanismo de compreensão da coletividade (PEREZ, 2012).

Na construção, reconstrução e, por vezes, nas negociações de identidades (HALL, 2005), a festa colabora para que a memória coletiva e individual se mantenha viva, pois, como criação humana, está ligada a tradições construídas por homens e mulheres em um passado e, nesse contexto, serve de elemento identificador. É “onde as pessoas se envolvem em torno de algo que é festejado, resultando na simbolização de um significado próprio, que possibilite a concepção de uma identidade para o grupo” (GUARINELLO, 2001, p. 968). Nas palavras de Mauro Passos (2002, p. 10): “As festas marcam o tempo. O eco das vozes arrasta pessoas, temas, lugares. [...] as festas ajudam a entender os arranjos do sentir, do viver e do agir”.

Ao tratar da festividade, Émile Durkheim (1989) elencou três pontos que devem ser considerados, são eles: a transgressão das normas sociais, a coesão do grupo social e a produção de um estado de efervescência coletiva. Para esse autor, a festa “em todos os casos tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso” (DURKHEIM, 1989, p. 547-548).

Partindo dessa mesma compreensão, Jean Duvignaud (1983) apontou que a festa desperta o encontro, aproxima os indivíduos e estimula a subversão entre eles, além de ter o poder de transformar espaços com funções específicas para que neles a festividade possa se desenrolar: “A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em coletividade organizada” (DUVIGNAUD, 1983, p. 68).

Para Roger Caillois (1950), a festa é alteração do ordenamento e fusão da fraternidade, características que a fazem diferente da vida social comum, que impõe a ordem, classifica e separa. Nas palavras desse autor a festa é:

[...] a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades de fraternidade, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar (CAILLOIS, 1950, p. 166).

No entanto, Léa Freitas Perez (2002, p. 31) alerta que essa “desordem que a festa instaura é produzida pela transgressão das normas vigentes, o que não significa, no entanto, a ausência de ordem”. Para essa autora, a festa tem uma “etiqueta” própria que é seguida pelos seus organizadores e participantes; cada gesto tem um objetivo e uma razão de acontecer.

Para Rita Amaral (1998), a festa se fundamenta na ambiguidade da cerimônia e da festividade. A primeira está ligada ao culto de um objeto sagrado ou sacralizado, enquanto a segunda se apresenta por meio de comportamentos profanos, manifestados em demonstrações de “alegria e regozijo”. Desse modo, para essa antropóloga:

Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que *happening* constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres (AMARAL, 1998, p. 15).

As festividades devem ser vistas como um conjunto de atos de caráter coletivo, quando um grupo interrompe o seu tempo ordinário para adentrar na dimensão do tempo extraordinário (CERTEAU, 1982). A importância de estudar as festas consiste em investigar as especificidades de indivíduos inseridos em uma comunidade para trazer à tona as alegrias, os conflitos, as crenças, os desejos e as mais diversas situações presentes no ato de festejar.

No caso deste trabalho, utilizamos a festa religiosa para investigar as representações de mundo que homens e mulheres criaram por meio dos festejos em honra ao Divino Espírito Santo. Tarefa nem um pouco fácil, ao contrário, foi uma atividade laboriosa e implexa. Para tanto, foi necessária a utilização de um aporte teórico-metodológico.

## **CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA**

Buscamos compreender a festa e as dinâmicas ligadas a ela a partir de conceitos construídos e discutidos pela História cultural, cuja fundamentação nos

possibilitou uma análise problematizadora. Portanto, para operacionalizar nosso objeto de pesquisa, optamos por utilizar os conceitos de *sagrado e profano*, de Mircea Eliade (1992); *capital, campo e poder simbólico*, de Pierre Bourdieu (2007; 1998); *lugar social, táticas e estratégias*, de Michel de Certeau (1982; 1994); *práticas instituídas e representação*, de Roger Chartier (1990).

As discussões de Mircea Eliade (1992) se tornaram fundamentais na compreensão das religiões e das religiosidades. Estudar as vivências religiosas, segundo esse pesquisador, é conhecer as dimensões possíveis da existência humana, pois o sagrado está ligado a uma modalidade de ser no mundo, em que as experiências religiosas apresentam uma linha divisória entre aquilo que é sagrado e o que é profano.

O sagrado e o profano são categorias distintas de ser e viver no mundo; são opostas. Na perspectiva dos estudos em religiosidade, o profano é o comum, o ordinário, algo que não está ligado ao transcendente. Já o sagrado “é, por excelência, aquele que o profano não deve, não pode impunemente tocar” (DURKHEIM, 2000, p. 72). Mas deve existir uma “comunicação” entre os dois mundos, pois um depende do outro. O homem só sabe da existência do sagrado porque este “se manifesta, se mostra como qualquer coisa absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p. 33). Esse sagrado se apresenta por meio da *hierofania*, que consiste na:

Manifestação do sagrado em que um objeto qualquer se torna “outra coisa” e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada não é menos pedra e aparentemente nada a distingue de todas as demais. No entanto, para aqueles, a cujos olhos, uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Assim, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. E, o Cosmo, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p. 33).

As religiões não são mais do que o encadeamento de *hierofania*; nelas é possível o encontro de algo misterioso, ou seja, a manifestação de uma realidade diferente que não pertence ao mundo terreno. Essa concepção se desenvolve em comunidade e se manifesta por meio de práticas exteriorizantes que abrangem diferentes linguagens. Solange Ramos de Andrade (2013) compartilha do pensamento de Mircea Eliade ao afirmar que a religião é “um sistema unificado de pensamento, sentimento e ação que é compartilhado por um grupo e que dá a seus membros um objeto de devoção, alguém ou alguma coisa sagrado em que acreditar, como um deus

ou um conceito espiritual” (ANDRADE, 2013, p. 9-10). É nesse contexto que o homem religioso necessita encontrar o espaço sagrado a partir do qual possa se orientar nas vivências que desenvolve (ELIADE, 1992). A religião pode ser entendida como uma realidade produzida pelos sujeitos para entender e explicar a si mesmos (DURKHEIM, 2000). Assim, o homem religioso procura sacralizar o espaço em que vive por meio de práticas, entre as quais a festa religiosa, que tem, para o homem religioso, o poder de interromper o tempo profano e instaurar o tempo sagrado. Esse é um dos motivos de a festa ter grande significância para uma comunidade formada pelos princípios da religiosidade.

Nas palavras de Émile Durkheim (2000, p. 373), as festas “teriam surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e profanos”. Mircea Eliade (1992) também reafirma isso:

Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental. [...] nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência, tornando-se a aprender como é que os Deuses ou Antepassados místicos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos (ELIADE, 1992, p. 38).

Para esse autor, a festividade abre espaço para o sagrado, porque durante o período de sua realização ocorre a ruptura com o profano, em um momento em que os homens experimentam e vivenciam o sagrado. As manifestações religiosas, entre as quais incluímos a festa, propiciam a recriação de práticas antigas que, ao serem revividas, mesmo com elementos novos, representam a busca do homem religioso pelo transcendente e o mergulho desse indivíduo no tempo sagrado.

Procurando identificar como a Igreja Católica, por meio de seus agentes, construiu suas interpretações sobre as festas religiosas, encontramos nos conceitos de campo, capital e poder simbólico, desenvolvidos por Pierre Bourdieu, nossa sustentação operacional. Essas categorias nos permitem vislumbrar os discursos proferidos pelas autoridades eclesiais católicas, em que o exercício do poder advindo de um capital simbólico é nítido por parte desses sujeitos (BOURDIEU, 1998). Os discursos desses agentes religiosos produziram representações sobre a temática aqui explorada.

Para Pierre Bourdieu (1998), existem vários *campos* de produção cultural, como: o literário, o político e o religioso. Interessa-nos o terceiro, que está associado

ao espaço hierarquizado e constitucional da Igreja, onde as estruturas ideológicas são produzidas pelos agentes que mantêm essa instituição em funcionamento e fazem dela detentora de um capital simbólico. É nesse sentido que campo, na perspectiva de Pierre Bourdieu (1998, p. 15), pode ser entendido como a estrutura em que atuam os agentes, ou seja, “as várias organizações ou instituições”. Procurando identificar como o campo é apropriado ou interiorizado pelos agentes, Bourdieu constatou que ele é móvel e dinâmico, o que o faz se adaptar às demandas e necessidades encontradas no transcorrer das relações sociais. Essa problemática está associada à “economia das trocas” presente no campo religioso, no qual o sagrado é a principal mercadoria. Ainda que os leigos não detenham um capital dentro da instituição católica, eles fazem parte do campo religioso e participam dessa economia, porque o poder simbólico dos agentes eclesiais só é válido ao ser reconhecido por todos aqueles que fazem parte desse campo (BOURDIEU, 1998).

Em um campo existem as divisões internas; são elas que fazem surgir os conflitos e contestações ou, até mesmo, as competições. Os vencedores desse “jogo de representações” são os agentes que detêm mais capital simbólico (BOURDIEU, 1998). No que se refere ao campo religioso, o capital simbólico seria o poder do qual um agente é investido para que possa “professar a palavra”, ou seja, disseminar o discurso eclesial. A partir de nossa problemática, os que detêm esse capital simbólico são: o pontífice, o bispo e o padre. A ordem que usamos não foi por acaso, pois quem detém mais capital exerce mais poder. Pierre Bourdieu (1998) ressalta que os sujeitos não investidos desse capital são excluídos da legitimidade de professar e disseminar, no caso da Igreja, os dogmas da instituição.

Entendemos que existe um poder simbólico (BOURDIEU, 1998, p. 13) dos agentes eclesiais que foi construído a partir do capital que detêm dentro do campo religioso e, por consequência, diante daqueles que fazem parte desse campo. Referimo-nos ao poder que é dado a um agente social da Igreja Católica, de modo que este passa a ser digno de professar os dogmas, torna-se “porta-voz” dessa instituição e do que ela representa. Para Pierre Bourdieu (1998, p. 15): “O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que a pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”.



Identificamos, portanto, que o poder não tem forma de coisa ou objeto, mas se manifesta como relações sociais e ideológicas estabelecidas entre aqueles que exercem e aqueles que se submetem, ou seja, o que existe são as “relações de poder” entre diferentes sujeitos sociais que fazem parte do “sistema simbólico” e que contribuem na construção e manutenção de uma ordem vigente, pois o campo impõe limites, que são representados por leis e normativas. Considerando o poder como uma relação, uma das funções que ele exerce é legitimar a hierarquia dessa instituição, preservando suas diferenças e privilégios. Mas é preciso também construir aberturas de modo que haja possibilidades de negociação para que sua eficácia possa ocorrer.

As discussões realizadas por Pierre Bourdieu nos ajudam a problematizar os discursos do clero de Ponta Grossa e, por consequência, da instituição de que fazem parte, visto ser ela a detentora do monopólio da gestão do sagrado, no caso, do catolicismo. Essa situação interfere diretamente nas práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino.

Podemos entender essas relações de poder construídas entre autoridades da Igreja Católica e o corpo de fiéis dessa instituição a partir dos conceitos de lugar social, táticas e estratégias elaborados por Michel de Certeau (1982; 1994). Esse autor nos ajuda a analisar as disputas no campo religioso a partir do lugar social que cada indivíduo ocupa nessa instituição. O lugar é, para Michel de Certeau, onde são realizadas as estratégias:

[...] lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está sempre submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 1998, p. 65-66).

Os agentes sociais envolvidos nas relações do fenômeno religioso ocupam lugares sociais distintos, a partir dos quais se posicionam e constroem suas representações de mundo. Em cada um desses lugares existem imposições às quais os agentes são submetidos, o que interfere no modo como cada um se posiciona, pensa e articula suas ações, visto ser função desse lugar delimitar, impor, construir códigos e expressões, para que seus interesses prevaleçam (CERTEAU, 1982). É, portanto, a partir desses lugares sociais que táticas e estratégias são construídas.

Metodologicamente, optamos por categorizar como estratégias as ações desenvolvidas pelo clero frente às práticas de religiosidade desenvolvidas pelos devotos do Divino; e como táticas as ações desenvolvidas pelos devotos diante das estratégias do clero. Michel de Certeau (1994, p. 46) define estratégia como sendo:

O cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico.

Assim, as estratégias estão atreladas aos valores criados por instituições, que visam controlar os comportamentos daqueles que dela fazem parte ou que, de alguma forma, estão ligados a ela. São formas de agir em comunidade dentro de seu *campo* e se apresentam pelo poder de dominação. No campo religioso, estão voltadas à união social desse grupo a fim de manter o poder da instituição e o poderio de seus representantes. É importante destacar que esse *poder* é construído no entrelaçamento do *campo* e do *capital simbólico* (BOURDIEU, 1998; 2007), pois as “estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição” (CERTEAU, 1994, p. 47). Em outras palavras, Michel de Certeau (1994) nos possibilita entender como a estratégia é vinculada ao poder hegemônico e dominante e passa a ser usada por aqueles que detêm esse poder como forma de convencimento e intimidação dos fortes sobre os fracos.

Para sobreviver diante das estratégias, os mais fracos criam táticas, que são definidas por Michel de Certeau (1994, p. 47) como:

Um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas.

Assim, para Michel de Certeau (1994, p. 101), a tática “é a arte do fraco”. Ela é determinada pela ausência de poder, ao contrário da estratégia. Na tática, quanto

menor for o poder maior a possibilidade de produzir inteligências e astúcias, que, por sua vez, compensam a falta de poder. Acreditamos, portanto, que as táticas desenvolvidas pelos devotos do Divino demonstram as ações construídas por esses indivíduos com o intuito de preservar as manifestações religiosas por eles praticadas, pois as táticas permitem tornar “mais forte” a posição “mais fraca”. São, portanto, ações criadas em momentos oportunos para lidar com as regras estabelecidas e com os mecanismos de controle.

Essas ações, sejam elas apresentadas em táticas, sejam em estratégias, são *representações* construídas por meio de *práticas instituídas*. Roger Chartier (2002) nos ajuda a entender e dialogar com esses conceitos. Para esse autor, devemos partir de duas perspectivas ao nos referirmos às práticas culturais: a primeira estaria voltada para a arte e a intelectualidade e a segunda, direcionada às práticas ordinárias, isto é, aquelas desenvolvidas pelos sujeitos em seu cotidiano, o modo escolhido por homens e mulheres de uma determinada sociedade para se comunicar.

Assim, para Roger Chartier (1985, p. 17), a história cultural tem como principal objetivo “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída”. As sociedades podem ser lidas, segundo esse autor, através das práticas compartilhadas por seus membros, pois elas produzem sentido no mundo desses indivíduos. Roger Chartier (1985, p. 23) afirma que as práticas:

Visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo da classe ou da comunidade.

No caso desta pesquisa, as práticas investigadas são aquelas desenvolvidas por leigos e clérigos. Portanto, esse conceito ajuda-nos a problematizar as práticas que foram instituídas pelo clero para os devotos. Ao mesmo tempo, colabora na compreensão daquelas desenvolvidas por leigos com o objetivo de legitimar e marcar a existência desse grupo, portanto responsáveis por criar a identidade social dessa comunidade.

As práticas instituídas dialogam com as representações, que são entendidas por Roger Chartier (1985) como discursos que não têm neutralidade, ao contrário, impõem um projeto aos indivíduos. Assim, as representações do mundo social traduzem as suas posições e interesses e descrevem a sociedade tal como seus

componentes pensam que ela é. É por esse motivo que Chartier (1985, p. 17) defende que “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio”.

Nessa perspectiva, as representações geram embates e tensões entre diferentes grupos, pois cada um deseja estabelecer os seus projetos e suas representações da realidade. Observamos esse “jogo de representações” presente nas práticas que investigamos, visto que a Igreja Católica e os devotos construíram representações sobre as práticas em louvor ao Divino Espírito Santo, sendo que essas serviram para cada grupo defender seus interesses.

Essas problematizações só foram possíveis graças ao conjunto documental que exploramos, formado pelos jornais Diário dos Campos<sup>16</sup>, Gazeta do Povo<sup>17</sup> e Jornal da Manhã<sup>18</sup>; pelos programas das festas do Divino, produzidos de 2003 a 2019; pelas entrevistas que compõem o documentário “A Virtude da Fé: a devoção ao Divino Espírito Santo”, produzido pelos jornalistas Fábio Gurski e Giovanni Romano Cardoso e pelo historiador Vanderley de Paula Rocha, em 2014<sup>19</sup>. Nesse documentário, encontram-se narrativas de devotos e festeiros do Divino e também de autoridades eclesiais da Igreja Católica em Ponta Grossa. Outras fontes, como o processo de tombamento da Casa do Divino, livros de registros, cadernos de campo e folhetos de cânticos e orações, também fizeram parte de nossa análise. Essa pluralidade de fontes exigiu metodologias apropriadas. Sendo assim, as separamos em dois grupos: um formado pelas fontes escritas, analisadas pela perspectiva da análise de discurso;

---

<sup>16</sup> No ano de 1907, foi fundado em Ponta Grossa o jornal O Progresso pelo imigrante russo-alemão Jacob Holzmann. O periódico surgiu em um período de transformações políticas, sociais e culturais na sociedade ponta-grossense, com modificações na oligarquia rural enraizada na política local e o surgimento de uma burguesia urbana e da intelectualidade local. Nos seus primeiros anos, a publicação enfrentou diversos desafios para a consolidação do jornalismo em Ponta Grossa, em virtude da falta de apoio político e financeiro. Porém, com o surgimento de uma redação esforçada e de um grupo de colaboradores engajados, o Diário dos Campos se tornou, na segunda década do século XX, o jornal de maior aceitação nos Campos Gerais (HOLLOWATE, 2016).

<sup>17</sup> Foi fundado em 3 de fevereiro de 1919 pelo paraibano Benjamin Lins e o alagoano Oscar Joseph de Plácido e Silva, quando a sua primeira edição foi às ruas da cidade de Curitiba e região. Em 1962, o jornal foi comprado pelos sócios Francisco Cunha Pereira Filho e Edmundo Lemanski, transformando o periódico numa das principais empresas do Grupo Paranaense de Comunicação (<https://especiais.gazetadopovo.com.br/100-anos/> acessado em: 12/04/2020).

<sup>18</sup> O Jornal da Manhã foi criado em 1972.

<sup>19</sup> Esse documentário foi produzido em 2014 e lançado oficialmente em 2015, durante a Festa do Divino do mesmo ano. Em 2016, ganhou o concurso da Fundação Municipal de Cultura de Ponta Grossa na categoria de curta-metragem.

e o outro formado pelas fontes orais, sendo que para a sua análise recorreremos à história oral.

Foram analisadas nesta tese 22 publicações em jornais: a primeira datada de 1940 e a última, de 2018. Essas diversas matérias e reportagens contribuíram em três pontos com a nossa pesquisa: na problematização de como foi construído o imaginário religioso ligado à devoção ao Divino em Ponta Grossa; na identificação de como essas festividades foram organizadas e desenvolvidas por festeiros e devotos; e na assimilação de como a Igreja Católica construiu seus discursos e utilizou o jornal como veículo de propagação do posicionamento eclesiástico<sup>20</sup>.

Ao construir nossas problematizações a partir da fonte jornalística, levamos em consideração alguns elementos necessários no seu tratamento. Exploramos informações sobre a produção desses jornais (questões técnicas: periodicidade, impressão, papel, uso/ausência de iconografia e/ou publicidade), o período de criação, os autores/editores, o contexto, as ideologias, o público-alvo, entre outros (LUCA, 2011). Essa historicização foi necessária para que entendêssemos as representações que esses jornais construíram das práticas dedicadas ao Divino, bem como os interesses presentes nessas representações.

Os programas das festas dos anos de 2003 a 2019 nos ajudaram a compreender os elementos que compunham as festividades, uma vez que traziam dados sobre as “atrações” que se apresentaram nas festas do Divino, datas e horários de celebrações, as participações culturais, as “presenças especiais”, os seus promotores e patrocinadores, além de possibilitar a percepção das mudanças ocorridas nos festejos por imposição do aparelho religioso local. Identificamos, portanto, também nesses documentos as relações de poder presentes no complexo festivo.

Essas fontes foram analisadas pela perspectiva da análise de discurso<sup>21</sup>, da qual utilizamos as discussões realizadas por Eni Orlandi<sup>22</sup>, sobretudo as que estão

---

<sup>20</sup> É pertinente ressaltar que esses periódicos não são publicações católicas, mas consistem em um instrumento utilizado para disseminação de discursos clericais.

<sup>21</sup> Essa metodologia de pesquisa foi desenvolvida em meados dos anos 1960. É um campo da Linguística e da Comunicação, consistindo em um método especializado em analisar construções ideológicas. Outras ciências têm buscado nesse método o amparo para suas pesquisas, e a História é uma delas. Afinal, a análise de discurso está localizada na Linguística, mas tem construído um importante diálogo com a Filosofia e com as Ciências Sociais, sem contar que só faz sentido porque se inscreve na História.

<sup>22</sup> Graduada em letras pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara (1964), com mestrado em Linguística pela Universidade de São Paulo (1970) e doutorado em Linguística pela

presentes nos livros *Análise de Discurso* (2002) e *A linguagem e seu funcionamento* (1987). Nessas obras, Orlandi afirma que a análise de discurso ajuda a deixarmos de ser ingênuos em relação às linguagens e propicia o entendimento de que elas não têm neutralidade e estão comprometidas com sentidos ideológicos. A análise de discurso leva em consideração a produção de sentido, isto é, o discurso deve ser entendido como um objeto socio-histórico, que carrega o contexto em que foi produzido e, por consequência, as demandas do “lugar de onde foi arquitetado” (ORLANDI, 2009, p. 15).

É nesse sentido que a análise de discurso colabora na construção das amarras de nossas problemáticas. Entender os discursos construídos a respeito dos festejos do Divino pressupõe identificar o lugar onde estavam os sujeitos ao proferirem suas falas. Devotos e clérigos materializaram suas ideologias em seus discursos, construíram por meio deles suas representações, as quais estão atreladas ao “lugar social” que ocupavam ao disseminarem esses posicionamentos.

A autora trabalha esses aspectos a partir das *relações de força e relações de sentido* produzidas pelo lugar que ocupa aquele que pronuncia o discurso. O padre, por exemplo, “fala de um lugar em que suas palavras têm uma autoridade determinada junto aos fiéis” (ORLANDI, 2002, p. 39). É pertinente destacar que, além de identificar o lugar de onde esses discursos são proferidos, é igualmente importante analisar o contexto que envolveu essas falas. Isso é perceptível quando nos debruçamos sobre os discursos eclesiais a respeito das práticas de religiosidade desenvolvidas na Casa do Divino, pois, ocupando o mesmo “lugar social”, os bispos da diocese de Ponta Grossa construíram e disseminaram discursos distintos, visto estarem inseridos em contextos diferentes. Esse fenômeno também ocorre com os discursos dos devotos que, ao longo do tempo, influenciados pelo contexto de cada momento, foram sendo construídos e reconstruídos. Entender essa dinâmica nos ajuda a ir além do que “se diz” e leva-nos a identificar o “que fica na superfície das evidências” (ORLANDI, 2002, p. 29).

O discurso religioso é definido por Orlandi (1987) como uma enunciação autoritária, em que a reversibilidade tende a zero. Segundo a autora, o discurso religioso congela o locutor no local que lhe é de direito e paralisa o ouvinte no lugar

---

Universidade de São Paulo e pela Universidade de Paris/Vincennes (1976). Foi docente na USP de 1967 a 1979, onde ensinou Filologia Românica, Linguística, Sociolinguística e Análise do Discurso Pedagógico.

que lhe é de dever. Nesse sentido, “há um agente exclusivo do discurso, a polissemia é contida e o assujeitamento um comando naturalizado” (ORLANDI, 1987, p. 243). No entanto, podemos questionar esse posicionamento da autora, uma vez que os discursos são influenciados pelo contexto em que estão inseridos, logo, os indivíduos que compartilham esse momento são influenciadores do locutor. A mesma autora afirma que emissor e receptor não estão separados, não atuam numa sequência em que primeiro um fala e depois o outro codifica. Eles estão realizando ao mesmo tempo o processo de significação e não estão separados de forma estanque, “não há discurso que não se relacione com os outros” (ORLANDI, 2002, p. 25). Nossas fontes também nos levam a acreditar nisso.

Por esse fato, Orlandi (2002) nos alerta que é impossível perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse X, pois estava inserido em um contexto específico socio-histórico e ideológico. Outro elemento que deve ser levado em consideração é que o discurso traz em si uma memória, a qual é diretamente relacionada com a produção do discurso. A memória é chamada por Orlandi (2002) de “interdiscurso”, estando no eixo horizontal da produção do discurso. Isso porque o locutor relembra o que já foi dito sobre determinado assunto e traz à tona as relações que já foram construídas. Os discursos carregam suas historicidades, apresentam seus compromissos políticos e ideológicos. São esses elementos que produzem sentido ao que foi proferido.

Nossas muitas visitas à Casa do Divino nos proporcionaram construir um vínculo de confiança e proximidade com devotos e festeiros. Acompanhamos muitas das práticas realizadas nesse espaço, sobretudo aquelas que ocorriam no tempo festivo. Foi a partir dessas observações participativas que realizamos a produção de um documentário, motivo pelo qual, metodologicamente, optamos por utilizar neste trabalho as interpelações que compõem aquela produção.

Como tivemos uma participação no documentário, nossa análise das narrativas partiu da perspectiva da história oral, definida por Paul Thompson (1992, p. 44) como sendo:

[...] uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. [...] Traz a história para dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato — e, pois, a compreensão — entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que partilhem das mesmas

intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos. Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os meios para uma transformação radical do sentido social da história.

Metodologicamente, dividimos os sujeitos participantes ativos do documentário em três grupos: o primeiro foi composto por aqueles que se autodenominavam “devotos do Divino”, homens e mulheres que frequentavam a Casa do Divino quase semanalmente, participavam das novenas e dos demais rituais realizados durante o ano todo; o segundo, formado pelos “festeiros do Divino”, indivíduos que trabalhavam efetivamente nas celebrações, tocando algum instrumento e cantando, ou quando administravam as barracas da quermesse, atendendo os participantes da festa; o terceiro se refere às autoridades eclesiásticas da Igreja Católica, inseridas na diocese de Ponta Grossa, tais como o bispo e os religiosos que frequentaram, em algum momento, a Casa do Divino.

Em seus estudos, o pesquisador Alessandro Portelli (2016) definiu a história oral como sendo “a arte da escuta”, com isso, nos alertou que é preciso ouvir quem nos quer contar, dar voz a esses indivíduos. “O historiador oral tem que ser um bom ouvinte” (PORTELLI, 2016, p. 43), mas precisa se deixar ser observado por aqueles que quer observar. Foi a partir desses relatos que compreendemos que a busca pelo transcendente acontece em todas essas situações e que celebrar o Divino, por meio de diversas práticas, foi a forma que esses indivíduos encontraram para retribuir o alento oferecido pela divindade.

Marieta de Moraes Ferreira (2002) aponta que existem duas vertentes que são seguidas por trabalhos realizados a partir da história oral. A primeira é a que utiliza os relatos como forma de preencher lacunas deixadas por outras fontes documentais; e a segunda trabalha com a questão das representações e memórias a partir dessas fontes. Nós nos alinhamos a essas duas perspectivas, porque, em muitos pontos de nosso texto, procuramos estabelecer um “cruzamento” entre as fontes escritas e orais diante de determinadas situações e, em outros momentos, as narrativas presentes em “A Virtude da Fé” foram os únicos documentos explorados.

Utilizar essas entrevistas para identificar as relações que os devotos do Divino construíram com o sagrado, com o grupo ao qual pertenciam e com a Igreja Católica nos permitiu mergulhar em lembranças e sentimentos. Mas, também, em esquecimentos, nos silêncios, em mecanismos de “manipulação de memórias” (LE



GOFF, 2003) e, por vezes, no “enquadramento da memória” (POLLAK, 1989), quando, por exemplo, a coordenadora dos festejos direcionava quem seriam os entrevistados. É nesse sentido que comungamos com o pensamento de Portelli (2016, p. 31) ao afirmar que: “fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”. É neste sentido que faz parte do papel do pesquisador “aprender a estar atento àquilo que não está sendo dito, e a considerar o que significam os silêncios” (THOMPSON, 1992, p. 204-205).

A memória construída a partir das entrevistas serviu também ao processo de edificação de identidades individuais e coletivas, visto que “na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade” (BOBBIO, 1997, p. 30-31). A memória é, para Michael Pollak (1992), um fenômeno construído individual e coletivamente, submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes. Apresenta uma ligação muito estreita com a identidade:

Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (POLLAK, 1992, p. 5).

Essas narrativas nos possibilitaram o entendimento da construção e da significação do passado, mas também nos revelaram relações do presente e, por vezes, aspirações do futuro. Assim, compreendemos que “[a] história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas” (THOMPSON, 1992, p. 337).

Dividimos nossas discussões em três capítulos. No primeiro, intitulado “Histórias que se entrelaçam: Ponta Grossa e a devoção ao Divino Espírito Santo (1882-1996)”, direcionamos nosso olhar para a cidade de Ponta Grossa. Para isso, recorreremos a diversos autores que tiveram essa cidade como objeto de pesquisa, o que nos possibilitou compreender sua formação histórica, social, política, cultural e religiosa. Elementos distintos, mas que nas tramas sociais se entrelaçavam, o que possibilitou, a partir de 1882, a construção de um Império do Divino permanente nessa cidade. Finalizamos esse capítulo problematizando o início da devoção ao Divino Espírito Santo, a construção de um imaginário religioso ligado a esse devocionário e

a manutenção e propagação de práticas dedicadas a essa divindade nessa circunscrição.

No capítulo dois, “Ressignificando memórias: a retomada das celebrações dedicadas ao Divino (1996-2020)”, procuramos investigar o processo que levou à ressignificação da memória do Divino, a partir de 1996, quando um movimento foi iniciado com o objetivo de patrimonializar as práticas de religiosidade dedicadas ao Divino Espírito Santo e o local onde eram desenvolvidas em Ponta Grossa. Para que isso fosse possível, os devotos chegaram à conclusão de que era necessário reeditar a festa e, com isso, os muitos elementos que a constituíam. Assim, nos debruçamos sobre os ritos que compunham a festa entre os anos de 2003 a 2020, destacando o sentido que diferentes sujeitos atribuíram aos elementos incorporados à prática festiva.

No terceiro capítulo, denominado “No caminho das estratégias e das táticas: a Igreja nas celebrações do Divino (2003-2020)”, investigamos o posicionamento da Igreja Católica diante dos festejos do Divino. Verificamos que, a partir de 2003, o clero da diocese de Ponta Grossa buscou se aproximar das práticas de religiosidade desenvolvidas na Casa do Divino e que essa situação foi reforçada com a chegada do quinto bispo diocesano na cidade, Dom Sérgio Arthur Braschi. Esse prelado liderou um movimento que inseriu ritos e a figura eclesiástica dentro do complexo festivo. Delimitou e normatizou as práticas festivas com o objetivo de fazer delas, ao ver da instituição, expressões de “religiosidade católica”, normativas que separavam o “profano” do “sagrado” e que, gradativamente, ultrapassaram o tempo festivo. Por fim, nos empenhamos em identificar e entender qual foi a reação dos devotos diante das imposições eclesiásticas. Em nossas considerações finais, esperamos ter articulado as discussões que realizamos no decorrer de nosso trabalho.

## 2. HISTÓRIAS QUE SE ENTRELAÇAM: PONTA GROSSA E A DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO (1882-1996)

Os Campos Gerais do Paraná, ricos em pastaria, tornaram-se, desde o início do século XVIII, um importante criatório pecuarista e um dos pontos mais requisitados para a invernagem do gado que era transportado pelo Caminho das Tropas, que ligava os grandes centros criadores do Rio Grande do Sul ao principal mercado de gado de então, Sorocaba (SP). Com isso a região tornou-se ponto de passagem obrigatória e parada dos tropeiros que constantemente faziam este trajeto. Gradativamente, formaram-se povoados constituídos por pequenos comerciantes que visavam atender a estes tropeiros. Neste contexto surgiu, em meados do século XVIII, o vilarejo de Ponta Grossa, assim denominado por encontrar-se sob um capão da ponta grossa. Pertencente ao município de Castro, a pequena vila desde cedo almejava maior autonomia. Para isso contava com o apoio de fazendeiros locais e até castrenses que possuíam terras na localidade. Assim, em 1823 Ponta Grossa foi elevada a freguesia e, em 1862, alcançou sua autonomia política, transformando-se num dos mais promissores municípios do Paraná (KNEBEL, 2001, p. 309).



Ponta Grossa – Jean Baptiste Debret, 1827 (Acervo: Casa da Memória Paraná).

Neste primeiro capítulo, direcionamos nosso olhar para a cidade de Ponta Grossa, no Paraná, com o objetivo de entender as dinâmicas de construção desse município por meio dos fatores políticos, econômicos, sociais, culturais e religiosos. Foi a partir da compreensão desses elementos que construímos nossas interpretações a respeito das práticas de religiosidade dedicadas ao Divino Espírito Santo desenvolvidas na Casa do Divino, localizada nessa circunscrição.

Entender esses aspectos foi fundamental para que pudéssemos transitar, parar, olhar e problematizar, por meio dos documentos consultados, as celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo realizadas nesse espaço em diferentes contextos históricos. Nossas fontes nos levaram até 1882, ano em que, segundo a tradição, foram iniciadas as celebrações em honra ao Divino na Casa do Divino. O ponto inicial dessas manifestações estava ligado à proprietária do imóvel, Maria Julia Xavier, que, ao encontrar a imagem da representação do Divino, uma pomba de asas abertas, gravada em um pedaço de madeira, decidiu abrigá-la em sua residência e iniciar celebrações em louvor a essa divindade.

Essas práticas foram gradativamente sendo passadas de geração em geração e, durante esse processo, se tornaram tradições no município. Em cada uma das gerações da família Xavier, as manifestações ligadas a essa devoção se transformaram e se adaptaram aos contextos vivenciados. Portanto, procuramos investigar como ocorreu o processo de construção, desenvolvimento e manutenção dessas celebrações.

Nosso trajeto de pesquisa, nesse momento, privilegiou as mulheres responsáveis por essas celebrações. Quatro mulheres, pertencentes à família Xavier em diferentes ramificações, coordenaram as práticas religiosas dedicadas ao Divino Espírito Santo realizadas naquele local. Cada uma buscou formas de manter viva essa tradição, que, no ano de 2020, completou 138 anos.

Constatamos que, em um primeiro momento, essas práticas ocorriam em âmbito familiar, quando membros da família Xavier, comandados por Maria Julia Xavier, se reuniam para juntos louvarem o Divino Espírito Santo. Com o passar dos anos, já sob o comando de Zeferina Ribeiro, essas manifestações ganharam proporções e se estenderam a outros participantes alheios à família. Situação mantida por Edy Ribeiro Chaves durante o período em que foi a responsável por essas práticas. Já a partir de 1996, quando Lídia Hoffmann Chaves tornou-se a responsável

pela Casa do Divino, identificamos uma mudança na perspectiva de compreensão desse devocionário, que buscou pela sua patrimonialização e reconhecimento enquanto práticas de religiosidade católica.

## 2.1 Ponta Grossa: terra fértil para o Divino

A cidade de Ponta Grossa está localizada no Segundo Planalto Paranaense, na região dos Campos Gerais<sup>23</sup>, localidade que fazia parte do Caminho das Tropas, trajeto que ligava as cidades de Viamão, no Rio Grande do Sul, a Sorocaba, no interior de São Paulo, sendo que por ele pessoas e animais passavam rumo à Feira de Sorocaba, onde animais e produtos eram negociados (KNEBEL, 2001). Esse processo ocorreu devido à necessidade do abastecimento colonial, que impulsionou o mercado interno no Brasil, possibilitando, ao mesmo tempo, a integração das economias regionais e a ocupação de regiões do interior do Paraná.

De acordo com Elisabete Pinto e Maria Gonçalves (1983), Ponta Grossa, assim como outras cidades próximas<sup>24</sup>, surgiu de um pequeno povoado que servia de pouso para os tropeiros<sup>25</sup> pernoitarem, e aos poucos, para atender a atividade campeira, foi se desenvolvendo. Nesses locais, os tropeiros construíam seus “ranchos”, tratavam e engordavam o rebanho e muitas vezes esperavam passar “as

---

<sup>23</sup> Campos Gerais: Reinhard Maack a definiu como uma zona fitogeográfica natural, com campos limpos e matas galerias ou capões isolados de floresta ombrófila mista, onde aparece o pinheiro araucária. Nessa definição, a região é ainda limitada à área de ocorrência desta vegetação que a caracteriza situada sobre o Segundo Planalto Paranaense. Trata-se de uma definição que integra critérios fitogeográficos e geomorfológicos, que por sua vez exprimem a estrutura geológica e natureza das rochas, responsáveis pelos solos rasos e arenosos, pouco férteis, que favorecem a vegetação de campos, e o aparecimento do limite natural representado pela Escarpa Devoniana (MAAC, 1948, p. 100). O termo *Campos Gerais* data, primeiramente, de 1638, quando Arthur de Sá e Menezes, Governador do Rio de Janeiro, escreveu ao Rei de Portugal informando sobre a descoberta de um caminho para as “Minas de Catagazes”. Entretanto, a identidade histórica e cultural da região remonta ao século XVIII, quando, graças aos ricos pastos naturais, abundância de invernações com boa água e relevo suave, foi rota do tropeirismo do sul do Brasil, com o deslocamento de tropas de muare e gado para abate provenientes do Rio Grande do Sul com destino aos mercados de São Paulo e Minas Gerais. Nessa época, os campos naturais da região tornaram-se muito disputados, e a coroa portuguesa começou a expedir cartas de sesmarias em favor de homens a ela fiéis e de prestígio político local (PINTO; GONÇALVES, 1983, p.17).

<sup>24</sup> Além da cidade de Ponta Grossa, Lapa, Palmeira, Castro, Piraí do Sul e Jaguariaíva fizeram parte desse processo impulsionado pelo tropeirismo.

<sup>25</sup> Esses foram homens que disseminaram pelo país hábitos e costumes. De acordo com os registros, eram homens sérios e calmos de poucas palavras na presença de pessoas estranhas e tinham como princípio respeitar a Deus, pois, diante de igrejas, cemitérios ou cruzeiros faziam reverência tirando o chapéu (ALMEIDA, 1971).

chuvas e abaixar o nível dos rios para depois seguirem viagem” (PINTO; GONÇALVES, 1983, p. 12).

Sobre esse processo, as autoras afirmaram:

Todo e qualquer viajante, comerciante ou aventureiro que se dirigisse por terra de São Paulo para o extremo sul do país, nos finais do século XVIII e nos inícios do século XIX, deveria atravessar as terras da Comarca de Castro, alcançando o Bairro de Ponta Grossa, que se constituía, à época, num local obrigatório de passagem, ligada que estava ao caminho de Viamão (PINTO; GONÇALVES, 1983, p. 12).

Localizada no caminho das tropas, que no Rio Grande do Sul, dirigiam-se à Feira de Sorocaba, Ponta Grossa, estimulada pela criação, invernagem e comercialização de gado, integra-se na economia nacional. A atividade tropeira desenvolvida na região deve-se a necessidade de animais de carga e transporte para minas e, posteriormente (séc. XIX) para o café e o açúcar (PINTO, 1980, p. 46).

Somado ao processo do tropeirismo, a vinda de imigrantes à região dos Campos Gerais, durante o século XVIII, modelou a futura sociedade ponta-grossense. Sobre essa questão, Altiva Balhana, Brasil Machado e Cecília Westphalen (1969) assim se posicionaram:

Toda a estrutura social e econômica naturalmente se compunha tendo como centro a classe senhorial. Em grande parte, os fazendeiros dos Campos Gerais eram descendentes *da primeira geração de portugueses vindos para o Brasil durante a grande imigração peninsular do século XVIII*, imigrantes que primeiro se estabeleceram como comerciantes nas vilas, como militares no tempo de guerras platinas, e que depois, pelo casamento nas antigas famílias ou aquisição de terras com o capital conseguido no comércio, inclusive no comércio de tropas, se estabeleceram como fazendeiros (BALHANA; MACHADO; WESTPHALEN, 1969, p. 4, grifo nosso).

As informações contidas na obra acima citada possibilitam-nos aventar a hipótese de que esses imigrantes portugueses trouxeram consigo suas tradições culturais, entre as quais a da religiosidade. Assim, essa circunscrição se inseriu no contexto colonial de religiosidade, “impregnada de influências populares”, muitas das quais advindas da imigração portuguesa (SOUZA, 1986, p. 88). Laura de Mello e Souza (1986) afirma que, nesse contexto, a Europa passava pelas ações das reformas religiosas, que tentavam sistematicamente dissolver a exteriorização da religiosidade e, com isso, a colônia portuguesa na América tornou-se campo de persistência e propagação dessas práticas populares de religiosidade.

Nos Campos Gerais, a evidência dessa “religiosidade portuguesa” foi analisada por Maura Regina Petruski (2009) em sua tese de doutorado, na qual

afirmou que a escolha do nome de Sant'Ana como protetora da região estava ligada à ideia divulgada entre os colonizadores portugueses de que a mãe de Maria tinha a responsabilidade de cuidar dos novos povoados. Assim, escolhida como a “protetora” desse território, Sant'Ana passou a ser cultuada em ambientes domésticos e em pequenas capelas. Somada à pouca presença de clérigos, ainda mantenedores do “catolicismo barroco” (REIS, 1991, p. 49), as devoções domésticas ganharam impulso, e a devoção aos santos, forte característica da religiosidade trazida pelos portugueses, tornou-se prática recorrente entre os habitantes da futura cidade que gradativamente se formava.

Sobre a situação da Igreja Católica no Paraná, Carlos Alberto Balhana (1981) aponta que, desde o século XVIII até a Proclamação da República, em 1889, a Igreja Católica enfrentava os mesmos desafios que no restante do país; faltava à instituição uma autonomia devido à questão do Padroado Régio<sup>26</sup>. Dessa maneira, a Igreja Católica no Paraná, dos séculos XVIII e XIX, se constituía em uma instituição paroquial, com um conjunto de pequenas paróquias, ao qual ainda faltava condução missionária, ação social e organização burocrática. Essa situação prevaleceu mesmo após a criação da diocese de Curitiba, em 1892, porque o povo católico ainda estava acostumado a desenvolver suas práticas religiosas sem a presença clerical, e o próprio clero ainda não estava inserido nas propostas do projeto de romanização<sup>27</sup>, ao ponto de o primeiro bispo de Curitiba, Dom José de Camargo Barros (1894-1904), dizer que, nesse território, “não temos clero e quase posso dizer, não temos católicos” (BALHANA, 1980, p. 74).

Com muita popularidade, Sant'Ana foi homenageada em Ponta Grossa com uma capela sob seu rogo, construída em 1823, que passou a centralizar as práticas de religiosidade católica, a sociabilidade e a vida cultural local. Foi nesse mesmo ano, em 15 de setembro, que Ponta Grossa foi elevada à condição de freguesia e depois a paróquia por intermédio de um decreto imperial (CHAMMA, 1988). Em 1855, após

---

<sup>26</sup> O regime do padroado fazia dos bispos funcionários públicos encarregados do culto religioso, dependentes do Governo Imperial de direito e de fato (pois dele dependiam para seu sustento e para a manutenção das atividades eclesíásticas). Careciam até mesmo do apoio efetivo da Santa Sé, posto que as bulas papais dependiam do ‘placet’ imperial para ter valor legal, e nem sempre este era concedido ou só o era parcialmente (OLIVEIRA, 1976, p. 132).

<sup>27</sup> Esse projeto se desenvolveu no final do século XIX e início do XX com o intuito de enquadrar toda a Igreja Católica nos dogmas da Santa Sé Romana e reorganizar a própria instituição católica. Foi empregado no mundo todo por meio de medidas que buscavam substituir o devocionismo pela sacramentalização e reafirmar a autoridade papal e das demais autoridades eclesíásticas (GAETA, 1992).

a emancipação política do Paraná (19 de dezembro de 1853) do estado de São Paulo, Ponta Grossa foi elevada ao *status* de vila. Sete anos mais tarde, em 1862, pela lei provincial nº. 80, a vila então se tornou cidade (FERREIRA, 1996).

Com as diversas transformações que ocorriam em seu território, Ponta Grossa gradativamente substituía o ritmo campeiro, composto pela criação de gado, pela produção de erva-mate e madeira, por um desenvolvimento urbano, fato que acabou fazendo da cidade um importante centro político da região dos Campos Gerais. Guisela V. Chamma (1988) descreveu esse processo vivenciado pela cidade da seguinte forma:

Na colina mais altaneira, coberta de gramíneas verde esmeralda, dominando todas as outras, ponto de destaque dos Campos Gerais, ficava a Matriz de Sant'Ana, centralizando a pequena cidade de Ponta Grossa. Em frente à Matriz, uma praça e, nos quatro cantos, ruas principais que desciam as ladeiras. Na esquina da direita, ficava a casa do Barão de Guaraúna, uma das melhores do lugar. Sólida construção de pedra, pau e barro socado, no sistema de estuque. Outras casas mais simples rodeavam a praça. Mais além, em declive, o casario de madeira: tábuas de pinho simples e escuras davam um aspecto de pobreza à cidade. Poucas eram as casas de alvenaria. [...] Algumas lojas de secos e molhados serviam os habitantes do lugar e viajantes que passavam. Geralmente vendiam de tudo: farinha de trigo, centeio, milho, bebidas estrangeiras como: bitter, ferneth, vermouth; botas, botinas, velas, perfumes, alguns tipos de remédios, conservas, vinagre, chapéus, sombrinhas, guarda-chuvas, bengalas, tecidos de lã e de algodão (CHAMMA, 1988, p. 43).

Outras edificações, além das comerciais, foram ocupando espaço. A iluminação pública era feita por meio de lampiões de querosene, espalhados pelas ruas principais, aos cuidados de “Nhô Graxo”<sup>28</sup>. A vila foi, aos poucos, ganhando *status* de cidade. Miryam Janet Sacchelli (2001) apontou que as classes dirigentes passaram a estruturar, organizar e delimitar o espaço urbano, pois:

Ao conquistar sua independência em relação a Castro, a cidade deveria estruturar-se organicamente, dar forma ao seu corpo. Os homens das fazendas, do comércio e por vezes os bacharéis intervieram nesse processo, buscando tornar simétricas as diversas partes que compõem o todo. Para isso interferiam na vida dos cidadãos, nas suas relações, nos seus hábitos, na sua cultura e nos seus valores. As classes dirigentes trataram de modelar a cidade a partir de seus próprios valores, traçando pouco a pouco contornos que representassem uma silhueta harmoniosa de acordo com seus próprios conceitos de beleza (SACCHELI, 2001, p. 175).

---

<sup>28</sup> Responsável por acender os lampiões de querosene ao anoitecer.



Concomitantemente a esse processo, a cidade se tornou um núcleo polarizador de habitantes, situação reforçada a partir de 1894, quando foi instalada a rede ferroviária na cidade ligando Curitiba a Paranaguá, e, em 1907, São Paulo ao Rio Grande do Sul. Juntamente com as ferrovias, a urbe começou a receber inúmeros migrantes e imigrantes, dos quais muitos vieram para trabalhar nas construções da estrada de ferro ou para instalar casas comerciais de diversos segmentos para atender à nova demanda impulsionada pelos trilhos (MANASTIRSKI, 2001).

Sobre a chegada da ferrovia e as mudanças causadas por sua presença na cidade, Edson Armando Silva (1993, p. 21) assim se expressou:

Com a construção da Estrada de Ferro do Paraná e a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, fazendo entroncamento em Ponta Grossa, tornava-se fácil o acesso a Paranaguá, Curitiba, São Paulo e o Rio Grande do Sul. Somando-se à rede ferroviária, nesta época muito mais importante tanto no transporte de mercadoria como no de passageiros, temos uma rede rodoviária, naturalmente precária em leito natural, que desempenha o papel de ligação de Ponta Grossa ao interior do estado. Abrem-se, portanto, para Ponta Grossa os mercados do interior, ao mesmo tempo em que se pode, com facilidade, importar as matérias-primas necessárias ao fabrico dos seus produtos.

Somada a essas transmutações, ocorreu a instalação de serviços de energia elétrica em 1905, o saneamento da cidade com água encanada e as primeiras instalações de esgoto em 1912 (SILVA, 2001). Essas modificações possibilitaram que a cidade se tornasse o principal polo industrial do interior do Paraná, abrigando nas primeiras décadas do século XX inúmeras indústrias. Os espaços culturais e de sociabilidade da cidade, naquele período, também aumentavam consideravelmente. Assim, Ponta Grossa passava a respirar ares cosmopolitas com a criação de cinemas<sup>29</sup>, jornais, teatros e cafés.

Com esse processo de urbanização, Ponta Grossa ganhou o apelido de “Princesa dos Campos Gerais”. Esse foi o epíteto dado por jornalistas e intelectuais, que evidenciavam o desenvolvimento da cidade e imaginavam-na como um “lugar ideal” para se viver (CANÇADO, 2008, p. 11). Dialogando com essa perspectiva, Rosângela W. Zulian (2009) aponta que essa expressão foi construída através do discurso disseminado pelas elites locais para organizar a cidade a partir de seus

---

<sup>29</sup> Ponta Grossa contou com inúmeros cinemas ao longo dos anos: Teatro Sant’Anna (final do século XIX), Cine Recreio (1906), Cine Teatro Éden (1920), Cine Renascença (1931), Cine Império (1939), Cine Teatro Ópera (1950), Cine Inajá (1965), Cine Pax (1960), Cine Caribe (1970), Cinesystem Shopping Total (2000) e Multiplex Palladium Shopping (2000) (SILVA JUNIOR, 2008).

valores e interesses, dentro da perspectiva do “ordeiro, moderno e progressista” (ZULIAN, 2009, p. 105). Ainda sobre isso, Niltonci Batista Chaves (2001) argumentou que a cidade “camponesa” se tornou “princesa”, porque passou a ter muitos símbolos do capitalismo e do progresso, como a instalação de telefones, ruas que foram calçadas, a eletricidade que iluminou o seu centro, além de espaços de sociabilidade, como cinemas e praças (CHAVES, 2001).

Somavam-se a esses espaços de diversão e sociabilidade as festas religiosas. Destaque para a Festa de Sant’Ana, que, de acordo com Maura R. Petruski (2009), era dedicada à padroeira da cidade e reunia inúmeros indivíduos, tanto pontagrossenses quanto de outras regiões. Os festejos tinham o objetivo de homenagear Sant’Ana, mas também se constituíam em momentos de sociabilidade e diversão, uma vez que o conjunto festivo era composto por diversas atividades, tais como novenas, missas, procissões, bailes, quermesses e cavalhadas (PETRUSKI, 2009), fazendo da festa, além de um momento “sagrado”, um espaço de recreação e confraternização. É nesse sentido que a Festa de Sant’Ana movimentava a cidade:

Inesquecíveis festas de Sant’Ana, a padroeira de Ponta Grossa. Eram reuniões estupendas, que terminavam sempre depois da meia-noite, pois que nunca faltava um arrasta-pé. As doceiras também tinham suas porfias; e até as modistas competiam entre si e com costureiras de Curitiba: todo mundo feminino se enchapelava e, antes da missa solene, as elegantes de então exibiam sua faceirice nos corredores do templo (HOLZMANN, 1966, p. 139).

É possível perceber, pelo exemplo da festa de Sant’Ana, que os festejos religiosos eram um importante espaço social, pois neles as pessoas se encontravam e teciam suas redes de sociabilidade. Mesmo a cidade se modernizando, ainda eram poucos os locais de encontros. Nesse sentido, a festa religiosa se constituía como um elemento aglutinador do povo pontagrossense, que deixava suas residências e partia para o centro da cidade homenagear Sant’Ana e encontrar amigos, familiares e conhecidos.

Essa relação, que misturava aspectos religiosos, diversão e sociabilidade na festa de Sant’Ana, passou a ser modificada no desenrolar das primeiras décadas do século XX, visto que, no final do XIX, o Paraná sentiu diretamente a ação romanizadora da Igreja Católica. Designado para disseminar os pressupostos eclesiásticos no estado do Paraná, o bispo Dom José de Camargo Barros assumiu a diocese de Curitiba em 1894, com o objetivo de administrar o território diocesano.

Cabia a ele implantar no estado o “Evangelho de Cristo”, seguindo assim as recomendações da Santa Sé. Dando início ao seu trabalho, o primeiro bispo de Curitiba organizou a estrutura diocesana, solicitou a vinda de ordens religiosas da Europa e planejou a construção de colégios confessionais e seminários, todos atentos às propostas de Roma (VIEIRA, 2014).

Ao instaurar o primeiro seminário episcopal do Paraná, Dom José recorreu à Ordem dos Lazaristas Franceses<sup>30</sup>, já inserida nas propostas do Vaticano de “purificar” o catolicismo no mundo. O seminário iniciou suas atividades em 6 de março de 1896, sendo oficialmente inaugurado em 19 de março do mesmo ano, dia de seu padroeiro, São José. Esse seminário foi responsável por formar um corpo de clérigos atentos às propostas de Roma e que tivessem em mente sua responsabilidade evangelizadora (VIEIRA, 2014).

Portanto, o projeto de romanização no Paraná foi instaurado no final do século XIX pelas mãos de Dom José de Camargo Barros (1894-1904). Os demais governos episcopais, liderados por Dom Leopoldo Duarte e Silva (1904-1907) e Dom João Francisco Braga (1907-1935), deram continuidade a esse processo, focando, principalmente, na criação de escolas católicas, dirigidas por congregações religiosas estrangeiras, as quais se tornaram importantes instrumentos de romanização no estado (JOHANSEN, 2003).

Esse processo de estruturação da Igreja Católica no Paraná refletiu na cidade de Ponta Grossa, pois, no ano de 1903, a Congregação do Verbo Divino, formada por missionários alemães, assumiu a Paróquia de Sant’Ana, com o objetivo de evangelizar a população (JOHANSEN; SACCHELI; ZULIAN, 2007). Sobre a chegada e o trabalho evangelizador dessa ordem em Ponta Grossa, Rosângela W. Zulian (1998, p. 64-65) afirmou:

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

---

<sup>30</sup> Os primeiros lazaristas chegaram ao Brasil em 1820, vindos de Portugal, e se dedicaram a fundar colégios católicos como centros estratégicos de missões, com o objetivo de criar a noção de uma civilização católica aos moldes do ultramontanismo (AZZI, 1992, p. 32).

Após a criação e a organização burocrática da Diocese de Curitiba, percebeu-se a necessidade de criar outras no estado. Foi então que Dom Francisco Braga, bispo de Curitiba, em 24 de março de 1924, se comunicou com o Núncio Apostólico do Brasil, Dom Henrique Gaspari, expondo a necessidade de criação de novas dioceses no estado. Assim, em 10 de maio de 1926, pela *Bula Quum in dies numerus*, do papa Pio XI, a diocese de Curitiba sofreu desligamento da Igreja Arquiepiscopal de São Paulo, e foram criadas as Dioceses de Ponta Grossa<sup>31</sup>, Jacarezinho e a Prelazia de Foz do Iguaçu, criando-se assim, a Província Eclesiástica do Paraná (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 1976).

Em dezembro de 1929, foi escolhido para assumir a diocese de Ponta Grossa o padre Antônio Mazzarotto<sup>32</sup>, que, em 23 de fevereiro, foi sagrado em Roma pelo cardeal Henrique Gaspari, o qual representou o papa Pio XI em cerimônia no Vaticano. Ele tomou posse do bispado ponta-grossense em 3 de maio de 1930 e foi incumbido de propagar as propostas romanizadoras da Santa Sé na cidade. A foto a seguir mostra os ponta-grossenses recebendo o primeiro bispo da cidade, Dom Antônio Mazzarotto.

Figura 1: Chegada de Dom Antônio Mazzarotto a Ponta Grossa.



Fonte: Museu Campos Gerais, 1930.

---

<sup>31</sup> A diocese de Ponta Grossa compreendia uma área de mais de 56 mil km<sup>2</sup>, uma população superior a 209 mil habitantes, 38 sacerdotes e nenhum seminário. Era formada por 12 paróquias distribuídas entre as cidades de Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Ponta Grossa, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória.

<sup>32</sup> Dom Antônio Mazzarotto nasceu em 1º de setembro de 1890, em Curitiba. Coursou o seminário Episcopal de Curitiba e, aos 24 anos, foi ordenado sacerdote por Dom Francisco Braga. Atuou como professor no Seminário Episcopal e foi vigário coadjutor da catedral de Curitiba, famoso pela erudição, pela intensa atividade intelectual, eloquência na pregação e empenho na direção espiritual da juventude. Foi membro do Grêmio Literário São Luiz, colaborador da revista católica *Cruzada* e diretor da Congregação Mariana da Catedral (FEDALTO, 1958, p. 202).

O jornal de maior circulação na cidade destacou a ação evangelizadora de Dom Antônio frente à diocese de Ponta Grossa:

[...] o reverendo padre dirigiu os destinos espirituais da grande comunidade Cristã distribuída em Ponta Grossa, Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivaí, Palmas, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagi e União da Vitória. [...] sempre foi muito eloquente e decisivo, nas suas homilias nos seus pronunciamentos sempre procurou preservar a religião e o alero (sic). Estimulou a vinda de congregações religiosas para fins educativos e missionários, estabeleceu seminários de preparação sacerdotal, demonstrando ser o modelo de um ideal de vida religiosa. Sua ação como pastor e mestre da fé está impressa nas pegadas deixadas, pastor pioneiro como 'bandeirante da fé' concitou e arregimentou milhares de almas para a glória do Pai (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1980).

O primeiro bispo da diocese de Ponta Grossa, portanto, teve a missão de colocar em prática o projeto de romanização do catolicismo na região. De acordo com Rosângela W. Zulian (2009), Dom Antônio foi um bispo romanizador e não mediu esforços para empregar as propostas da Santa Sé na cidade. Seus pressupostos romanizadores se materializaram em inúmeras visitas pastorais, pois o prelado procurou conhecer pessoalmente toda a extensão da diocese; buscou normatizar todas as práticas de religiosidade católica desenvolvidas nas paróquias; se empenhou na construção de novos templos católicos, com isso formou um importante patrimônio para a diocese; incentivou a vinda de congregações europeias para administrar os colégios católicos (JOHANSEN, 2003).

Outra ação romanizadora de Dom Antônio foi a normatização da festa dedicada à padroeira da cidade. Desde a sua chegada em 1930 até o ano de 1965, essa festa religiosa sofreu significativas mudanças, principalmente as práticas classificadas como profanas, pois Dom Antônio passou a “[c]ontrolar, dominar e deter as práticas profanas e incutir na cidade um catolicismo romanizado” (PEREIRA, 2010, p. 3).

Fazia parte das obrigações de Dom Antônio construir e exercer o poder da Igreja Católica em Ponta Grossa, o que passou a ser modelado através de discursos e ações, um poder também efetivado simbolicamente. Nas palavras de Pierre Bourdieu (1998, p. 16), “é com efeito o poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo os que exercem”.

Nesse sentido, Elizabeth Johansen (2003, p. 68) afirmou que os comportamentos de Dom Antônio desempenharam o papel de normatização, pois “as estratégias utilizadas pelo bispo não eram comuns somente a sua prática, mas a uma instituição da qual ele era um dos representantes autorizados”. Ou seja, suas práticas discursivas e ações foram responsáveis por divulgar as ideias europeizadas, romanizadoras, para a comunidade de católicos local. Para entender esse processo, precisamos considerar que “[t]odo discurso é carregado de valores ou produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade” (CARDOSO, 1997, p. 378). Ao mesmo tempo em que “os discursos não possuem neutralidade, ao contrário, tendem a impor um projeto e justificar escolhas e condutas” (CHARTIER, 1991, p. 23).

Foi através da divulgação desses pressupostos que a instituição eclesiástica passou a construir e exercer seu poder na cidade. Cabia ao povo cumprir suas obrigações coordenadas pelo aparelho religioso instituído, enquadrando-se às propostas da Santa Sé, obedecendo à voz de seu pastor. Dom Antônio se constituiu em uma autoridade eclesiástica, passando a ser detentor de um poder instituído.

Com esse poder nas mãos, se tornou o legítimo representante de Cristo e da Igreja em Ponta Grossa. Como “porta-voz”, estava apto a construir e, principalmente, difundir o discurso eclesiástico, haja vista que “a verdade da promessa ou do prognóstico depende da veracidade e também da autoridade daquele que a pronuncia, quer dizer, da sua capacidade de fazer crer na sua veracidade e na sua autoridade” (BOURDIEU, 1998, p. 186).

Em Ponta Grossa, Dom Antônio conseguiu se impor por meio de seu discurso enquanto governante eclesiástico. Seu “poder simbólico” foi reconhecido pela comunidade de fiéis, pois ele construiu um “capital simbólico” diante desse grupo e, por deter esse capital, se posicionou enquanto líder religioso local, representante da Igreja Católica na cidade.

O bispo não mediu esforços para inserir na diocese ponta-grossense os pressupostos da Santa Sé. Antes de sua chegada à cidade, a situação religiosa aqui não era muito diferente da do restante do Paraná no início do século XX. O Paraná como um todo, naquele período, caracterizava-se como um terreno de missão, pois “era uma terra fértil para o catolicismo popular, expressivo nos lugares onde a Igreja era ausente” (PEREIRA; ZULIAN, 2006, p. 80).

Essa ausência da Igreja Católica, na figura de seus agentes institucionalizados, foi discutida por Solange Ramos de Andrade (2015, p. 28), que afirmou: “Longe das cidades, nas imensas e desprovidas áreas do país comunidades inteiras continuaram cultuando seus santos e padroeiros, sem a necessidade da presença de sacerdotes oficiais”. Assim, eram os leigos que realizavam seus cultos e se responsabilizavam por quase todo o trabalho religioso, com exceção dos sacramentos, que eram realizados esporadicamente pelos sacerdotes ao visitarem esses locais.

Antes da chegada de Dom Antônio, a representatividade eclesiástica era mínima em Ponta Grossa. Os poucos clérigos presentes na cidade não davam conta de impor a institucionalização eclesiástica. Tal condição abria ampla margem para práticas religiosas leigas, as quais, portanto, não eram incomuns na região. É diante desse contexto que acreditamos se inserirem as práticas religiosas desenvolvidas nesse território em honra ao Divino Espírito Santo. Sendo que essas características possibilitaram a construção de um Império do Divino permanente na Princesa dos Campos.

## 2.2 “Nhá Maria do Divino” e a construção de um Império permanente

Outubro de 1882. Essa foi a data que desencadeou diversas atividades em louvor ao Divino Espírito Santo em uma residência localizada na cidade de Ponta Grossa. A personagem responsável por esse processo foi Maria Julia Xavier<sup>33</sup>, que, segundo a tradição, teria encontrado em um olho d’água<sup>34</sup> a representação do Divino Espírito Santo (pomba de asas abertas) gravada em um pedaço de madeira. A seguir, temos uma imagem de nossa personagem ainda jovem:

---

<sup>33</sup> Nas documentações consultadas, encontramos pelo menos seis formas de escrever o nome de D. Maria, optamos por aquele que está presente na certidão de óbito. Maria Julia Xavier era filha de Valentim Xavier e Claudina Julia Xavier.

<sup>34</sup> O olho d’água ou, como também é conhecido, *mina d’água*, fio d’água, cabeceira e fonte, nada mais é que uma nascente, o aparecimento na superfície do terreno de um lençol subterrâneo que dá origem a cursos d’água ou rio. As nascentes são fontes de água que surgem em determinados locais da superfície do solo e são facilmente encontradas no meio rural. Correspondem ao local onde se inicia um curso de água (rio, ribeirão, córrego), seja grande, seja pequeno. ([https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/natureza\\_blog/o-que-e-olho-dagua/](https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/natureza_blog/o-que-e-olho-dagua/)).

Figura 2: Maria Julia Xavier – jovem.



Fonte: Casa do Divino, s/ data.

Na época do ocorrido, Maria Xavier tinha 50 anos de idade (PONTA GROSSA, 1921), sofria de problemas mentais e de falta de memória e, ao sair de sua casa em outubro de 1882 em direção à região da cidade de Castro, se perdeu no caminho e não conseguiu chegar ao seu destino e nem mesmo retornar a Ponta Grossa. Em um determinado dia, passando pela então fazenda Carambeí<sup>35</sup>, parou para beber água

---

<sup>35</sup> Em 1966, através da lei estadual nº 5.436 de 24 de dezembro, a Vila de Carambeí tornou-se distrito do município de Castro. Aproximadamente 27 anos depois, o Distrito de Carambeí foi elevado à categoria de município pela lei estadual nº 11.225, de 13 de dezembro de 1995, sendo instalado no dia 1º de janeiro de 1997.



em um olho d'água e, ao se aproximar, viu a imagem do Divino Espírito Santo imersa (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p. 6).

Após ter encontrado essa imagem, Maria Xavier tocou-a e rezou fervorosamente de joelhos. Em seguida, sentiu-se curada de suas enfermidades, principalmente dos problemas mentais. Concomitantemente a isso, teria recobrado a memória, conseguindo, portanto, lembrar o caminho que a traria de volta a Ponta Grossa. Assim o fez: retornou à cidade e reencontrou seus familiares, que não a viam há mais de quatro meses (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p. 6).

Em nosso processo de investigação, descobrimos outra história sobre o fato ocorrido com Maria Xavier. Trata-se de uma narrativa que compõe o processo de tombamento do imóvel “Casa do Divino”, de 2006. O relato de Aimê Tereza Moro Blanc (vizinha da residência na década de 1970) foi concedido aos membros do COMPAC<sup>36</sup> de Ponta Grossa, no momento em que reuniam dados sobre o imóvel para o seu tombamento. Blanc assim se posicionou:

Uma senhora de cor vagava pela floresta nas cercanias da localidade de *Socavão* [atual distrito do município de Castro], sem conseguir descobrir o caminho de retorno para a casa, *vagava por horas* e já desesperada, viu no *chão um reflexo dourado* em seguida encontrou uma imagem dourada de uma pomba, símbolo do Espírito Santo. Rezou fervorosamente, de joelho, pedindo auxílio. Pouco tempo depois, mais calma, achou o caminho de volta (COMPAC, 2006, p. 6).

Cabe salientar que as narrativas se diferem apenas em alguns dados, como: a localidade do fato ocorrido — nos jornais, seria a Fazenda Carambeí e, no processo de tombamento, a região do Socavão, em Castro; o tempo que Maria Xavier ficou perdida — nos jornais, seria de quatro meses e, no processo de tombamento, seriam horas; e o espaço onde a imagem foi encontrada — segundo os jornais, foi em um olho d'água e, no processo de tombamento, seria na estrada, no chão.

O que aproxima as duas narrativas são: o fato milagroso da cura de Maria Xavier; a retomada de sua memória; o retorno à sua casa após ter tocado a imagem do Divino que encontrou, se ajoelhando e rezando diante dela. A duas versões foram construídas a partir de entrevistas, relatos de memórias que foram materializados nas páginas do jornal e do processo de tombamento.

---

<sup>36</sup> Conselho Municipal do Patrimônio Cultural.

Esses relatos, em suas diferenças e similaridades, nos possibilitam afirmar que a crença no Divino esteve presente no imaginário religioso ponta-grossense e sobrevive há décadas. Mais: o fato ocorrido com Maria Xavier nos revela que ela já tinha um conhecimento religioso ao ponto de reconhecer na imagem da pomba a representação do Divino Espírito Santo. Isso nos faz defender que práticas religiosas dedicadas à terceira pessoa da Santíssima Trindade já eram realizadas em Ponta Grossa, mas, a partir de Maria Xavier, ganharam força e novas perspectivas.

As duas fontes discutidas acima afirmam que, juntamente com a notícia do retorno de Maria Xavier, espalhou-se pela pequena cidade<sup>37</sup> o “fato milagroso” de sua cura. Ponta Grossa contava, segundo os dados do censo de 1890, com aproximadamente cinco mil habitantes e, certamente, a notícia do fato ocorrido com Maria Xavier se espalhou como pólvora pela cidade.

A partir desse momento, os moradores da urbe passaram a chamar Maria Xavier de “Nhá Maria do Divino”, fazendo referência à imagem encontrada por ela. Essa imagem tornou-se símbolo de veneração e ganhou significado importante na devoção ao Divino em Ponta Grossa, pois ocupava lugar de destaque no império do Divino que gradativamente passou a ser construído por Nhá Maria em sua residência.

Durante esse processo, Nhá Maria começou a recolher quadros de santos das mais variadas denominações, ao mesmo tempo em que angariava dinheiro para construir uma capela onde pudesse louvar o Divino. Mas foi vítima de roubo e, por esse fato, decidiu construir um altar em uma das salas de sua casa, para que a imagem, em um ostensório que ela mandou confeccionar, ficasse exposta para o grupo de amigos e familiares que passou a frequentar o espaço (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p. 6).

Dava-se início à construção do império permanente do Divino no local. A seguir, temos uma fotografia da imagem encontrada.

---

<sup>37</sup> Naquele período, Ponta Grossa não passava dos cinco mil habitantes, situação que passou a se modificar nos anos posteriores com a chegada da ferrovia. Segundo o censo de 1890, a cidade tinha 4.777 habitantes; em 1900, 8.335 habitantes; e, em 1920, 20.171 habitantes (PINTO, 1980).

Figura 3: Representação do Divino, a pomba de asas abertas.

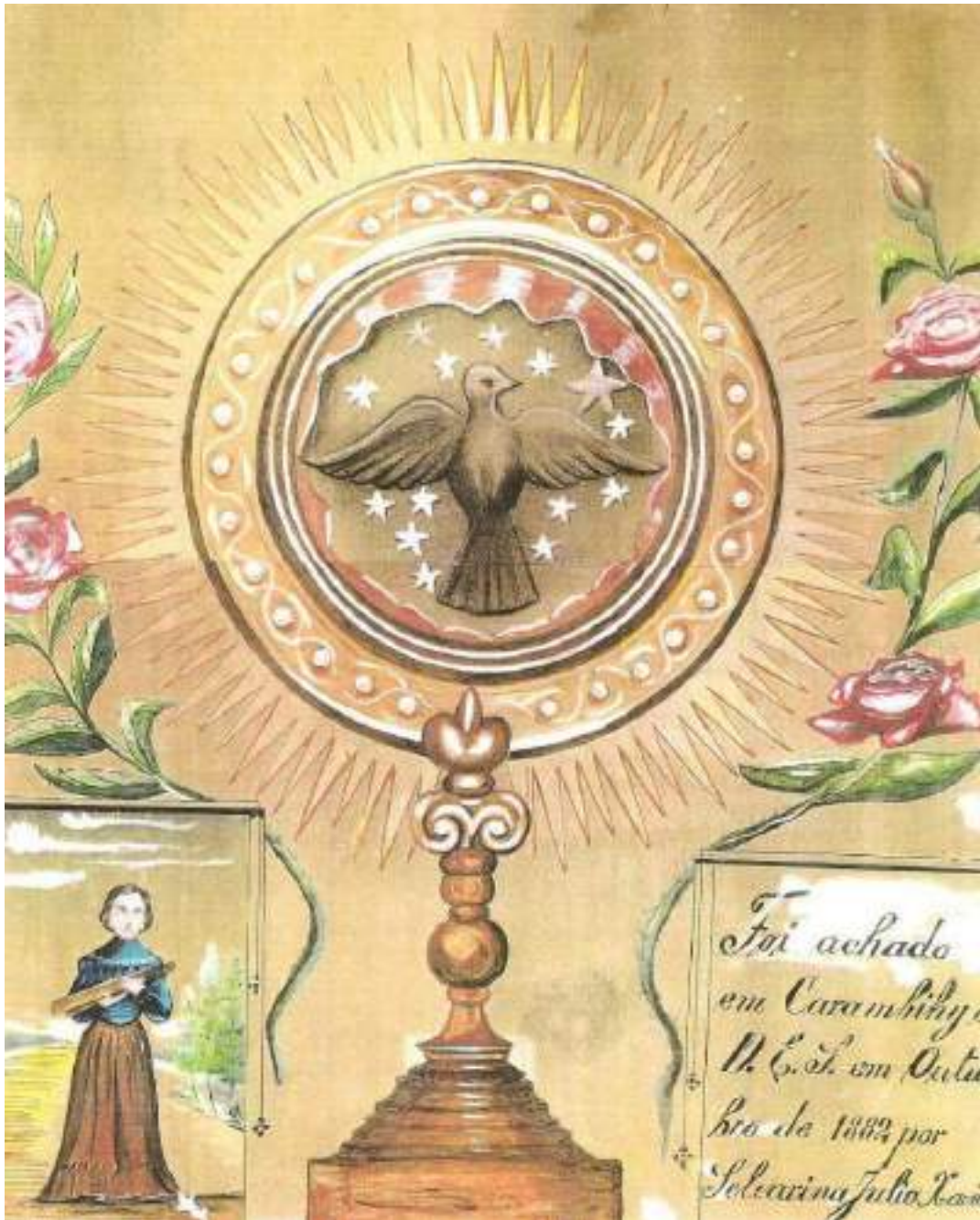


Fonte: Casa do Divino, 2018.

Desse momento em diante, Nhá Maria passou, juntamente com familiares e amigos, a realizar novenas, procissões e cavalhadas em honra ao Divino Espírito Santo. De acordo com os seus familiares (COMPAC, 2006), ela queria que o dia em que encontrou a imagem ficasse registrado através de uma pintura para que não fosse esquecido. Assim, mandou confeccionar um quadro (60 cm X 40 cm) cuja ilustração representava o dia que encontrou a imagem do Divino. Com o passar dos anos, tornou-se um símbolo que colaborou para a manutenção da memória dessa devoção.

Teria Nhá Maria criado um *monumento* (LE GOFF, 2003) da devoção ao Divino? Provavelmente essa não foi a intenção. A partir do entendimento da crença no milagre, solicitar que o quadro fosse pintado, assim como realizar outras ações — recolher quadros de santos, juntar dinheiro, realizar novenas e rezas —, era uma forma de agradecer ao Divino pela graça alcançada: a cura de suas enfermidades. O que podemos afirmar é que Nhá Maria criou, por meio do quadro, uma representação do dia em que encontrou a imagem, que passou a “divulgar” o fato por ela vivenciado. A seguir trazemos o referido quadro.

Figura 4: O “achado” da imagem do Divino



Fonte: Casa do Divino, 1882.

Arriscamo-nos a dizer que os devotos do Divino, anos mais tarde, fizeram do quadro um *monumento*, pois ele evoca o passado e perpetua a recordação, logo, tem função de memória e, concomitantemente, de rememória. Foi recolhido pela memória, e é ela que o transformou em monumento. Ele “fala” de um projeto para o futuro — comunica ao futuro o milagre ocorrido —, função que assumem os monumentos (LE GOFF, 2003).

É possível entender o fato ocorrido com essa senhora a partir das discussões feitas por Mircea Eliade (1972) em relação ao “mito de origem”, pois no fato em questão encontram-se alguns elementos de identificação de um mito apontados pelo autor, tais como: história verdadeira (porque se refere à realidade) e sagrada (porque é obra dos “entes sobrenaturais”); a criação, como algo veio a existir — assim, através do mito, podemos conhecer a “origem” das coisas; vive-se o mito, pois é impregnado pelo poder sagrado (ELIADE, 1972).

Mircea Eliade (1972) alerta que, no passado — e podemos dizer que em alguns estudos realizados na contemporaneidade —, o mito era/é associado a questões como fábulas, ficção, invenção, denotando, portanto, como o que não podia existir realmente. De acordo com o autor, isso é fruto da crença judaico-cristã, que relegou ao caráter de falsidade tudo o que não fosse justificado por um dos dois testamentos da Bíblia. Acreditamos que o mito deve ser entendido a partir da perspectiva do “mito vivo”, ou seja, vivo no sentido de fornecer modelos para a conduta humana nos mais diferentes tempos. Assim, o mito relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Trata-se de uma realidade cultural, evidenciando o que Mircea Eliade (1972, p. 8) afirmou: “a narrativa de uma criação: ele [o mito] relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”.

Cabe-nos buscar entender o significado que lhe é atribuído, ou seja, qual o sentido que um determinado mito confere à vida dos indivíduos. No nosso caso, o fato ocorrido com Nhá Maria, composto por dois momentos — o “achado” da imagem e a cura de suas enfermidades —, desencadeia a origem das práticas dedicadas ao Divino realizadas em sua residência e justifica a tradição que, gradativamente, passou a ser construída.

Esses fatos desencadearam uma trama posterior e anterior; antes do encontro, a personagem está vivendo uma espécie de busca e, depois do milagre ou da hierofania (ELIADE, 1972), ela encontra o que procura. Portanto, esse acontecimento vivenciado por nossa personagem foi entendido aqui como a manifestação do sagrado, por meio do qual ela iniciou uma tradição, a qual se tornou a ligação do presente com o passado. A história, nesse sentido, passa a ser lembrada, porque teve um início, um marco. Isso é evidente quando anualmente há um “retorno à origem”.



Isso ocorre em outubro; o mês do “achado” da imagem é celebrado com diversas manifestações, como missas e novenas solenes realizadas na residência que abriga a imagem do Divino, evidenciando o que Eliade chamou de “o retorno in illo tempore” (ELIADE, 1972, p. 100): por ocasião da reatualização do mito, a comunidade inteira é renovada, reencontra suas fontes e revive suas origens.

Durante o tempo em que Nhá Maria conduziu essas práticas devocionais, elas se concretizavam em âmbito familiar, entre amigos e alguns vizinhos. Eram realizadas novenas, procissões com as bandeiras do Divino nas residências próximas da casa e a festa no domingo (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004, p. 8). Consubstanciando o que o historiador Euclides Marchi (1998, p. 59) apontou sobre o início das devoções: “constituíam-se numa manifestação pessoal ou de âmbito familiar. Eram encontros para rezas, novenas em ação de graças ou pedir bênçãos específicas (chuva, saúde, etc.)”.

Interessante perceber que Nhá Maria não criou os rituais e sim passou a realizá-los. Prova disso é a extensa bibliografia que consultamos afirmando a existência desses rituais no Brasil desde o início da colonização. Sérgio Ferretti (1997) nos ajuda a confirmar essa hipótese, pois, segundo esse autor, no início dos tempos coloniais, Portugal mandou casais açorianos para povoar o Brasil, e a devoção ao Divino tornou-se um elo que articulava Portugal e Brasil na tessitura histórica da colonização. Daí a necessidade que tivemos de entender a história do município de Ponta Grossa, que tinha entre suas bases de formação a contribuição de portugueses que se instalaram no território (ZULIAN, 1998) e, certamente, trouxeram consigo suas práticas de religiosidade, entre as quais a devoção ao Divino Espírito Santo.

A importância de Nhá Maria para os devotos do Divino está no fato de ela ter sido a escolhida por essa divindade para vivenciar sua manifestação e, por esse motivo, ter desencadeado diversas problemáticas, que buscamos explorar nesta tese. Com o tempo, essa comunidade de devotos do Divino passou a projetar no milagre ocorrido com Nhá Maria seus anseios e desejos de que, assim como ocorreu com essa senhora, um milagre também ocorra em suas vidas, nas diversas áreas que as compõem.

É por isso que o mito é revisitado, passa a dar sentido à devoção ao Divino, podendo ser percebido como o contato entre o visível e o invisível. O milagre é invisível, mas a cura foi perceptível, ao ponto de Nhá Maria recobrar a memória e

retornar à sua casa e ao convívio de seus familiares. Essa rememoração do fato ocorrido com essa senhora estimula e colabora para a manutenção da fé no Espírito Santo, revive as forças, cria novamente a impulsão. Isso permite que as pessoas se projetem no futuro e conquistem pela fé o que desejam. Esse é o sentimento que conseguimos captar por meio de nossas observações participativas, que nos levam a afirmar que a figura de Nhá Maria era constantemente retomada, por meio da fala da atual coordenadora dessas práticas, dos devotos ou pelas autoridades eclesiais durante as mais diversas celebrações.

Nessas manifestações coletivas de religiosidade, os documentos que eram disponibilizados para os devotos corroboraram também essa perspectiva, como o caderno de cânticos das novenas, que traziam em suas primeiras páginas a história da precursora do Divino; e os folhetos da programação festiva que continham frases remetendo ao histórico da devoção. São provas da rememoração constante dessa personagem.

Nhá Maria faleceu no dia 4 de maio de 1921, às 19h, com seus 89 anos, em sua residência; não deixou filhos e teve seu atestado de óbito assinado pelo médico Benedito Evangelista; foi sepultada no dia seguinte, no Cemitério Municipal de Ponta Grossa (PONTA GROSSA, 1921).

Seu legado devocional ultrapassou a morte, tornou-se um exemplo de fé, formado pela crença e pelas ações dedicadas ao Divino Espírito Santo. Nhá Maria dedicou boa parte de sua vida ao Divino, realizando diversas celebrações e recolhendo quadros de santos e objetos trazidos por devotos que, até os dias atuais (2020), fazem parte do acervo religioso da casa.

A seguir, temos uma imagem de Nhá Maria, com mais idade. Provavelmente, foi com esse semblante que ficou conhecida na cidade como “Nhá Maria do Divino”.

Imagem 5: Maria Julia Xavier – senhora.



Fonte: Casa do Divino, s/ data.

### 2.2.1 A devoção ganha novas proporções: Zeferina Ribeiro

Com o falecimento de Nhá Maria, sua residência passou a pertencer a seu sobrinho, Luís Cesarino Ribeiro, herdeiro mais próximo. Com isso, a esposa de Luís, Zeferina Ribeiro, assumiu a responsabilidade de cuidar da casa e de administrar as práticas religiosas ali desenvolvidas. Como muitas pessoas solicitavam que a casa fosse aberta para que pudessem ver a imagem do Divino e a ela prestar suas



homenagens, Zeferina Ribeiro decidiu atender a esses muitos pedidos e passou a permitir a visitação pública ao espaço (COMPAC, 2006).

Foi a partir desse processo de abertura que as pessoas atribuíram ao imóvel o título de “Casa do Divino”. Assim, gradativamente, o lugar passou a receber inúmeras pessoas, vindas de cidades vizinhas e até mesmo de outros estados do Brasil<sup>38</sup>. Esses indivíduos frequentavam o local e, juntos ou individualmente, desenvolviam práticas em honra ao Divino Espírito Santo. Foi o momento em que as celebrações ganharam maiores proporções e deixaram de ser realizadas apenas no âmbito familiar. A devoção ultrapassou o limite doméstico, e o corpo de devotos do Divino Espírito Santo passou a aumentar consideravelmente, fato que proporcionou repercussão nacional à Casa do Divino e o reconhecimento desse espaço por parte da população ponta-grossense como um lugar de devoção (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p. 7).

O senhor Luís Cesarino Ribeiro faleceu “alguns anos depois”<sup>39</sup>, deixando a casa para sua esposa, Zeferina Ribeiro, e seus três filhos. Juntamente com essa senhora morava sua mãe de criação, Felícia de Oliveira, conhecida na cidade por ter sido escrava do senhor Domingos Ferreira (barão de Guaraúna<sup>40</sup>). Em entrevista ao periódico Diário dos Campos (1940, s/p), Felícia disse “que tinha orgulho de ter trabalhado na mansão do Fidalgo”.

O mesmo periódico afirmou que essa senhora havia conhecido D. Pedro II e a imperatriz Tereza Cristina na vinda do casal imperial a Ponta Grossa em 1880. De acordo com os registros, o imperador e a imperatriz haviam se hospedado na casa do barão de Guaraúna (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1940, s/p), localizada próximo ao antigo “Clube Pontagrossense”, na Praça Marechal Floriano Peixoto, marco inicial do processo de urbanização de Ponta Grossa. Felícia Oliveira faleceu em 1941, com 112 anos. O jornal Diário dos Campos (1941, s/p), naquele dia, trouxe a seguinte manchete: “Morreu a velhinha do Divino”.

---

<sup>38</sup> Fazemos essa afirmação pois os votos e ex-votos deixados por devotos do Divino nesse lugar de devoção são de diferentes regiões do Brasil e datam de períodos diversos.

<sup>39</sup> As fontes consultadas (jornal Diário dos Campos, Jornal da Manhã, entrevistas e processo de tombamento) não nos informam uma data correta, apenas usam a expressão acima em aspas.

<sup>40</sup> Domingos Ferreira Pinto e Maria Ambrózia da Rocha Ferreira ganharam o título de “Barão e a Baronesa de Guaraúna” pelo decreto imperial de 31 de agosto de 1880.

Zeferina Ribeiro casou-se novamente e teve oito filhos com Roldão Rodrigues Chaves. Ela faleceu em 1957, com 63 anos, e deixou a Casa do Divino aos cuidados de sua filha, Edy Ribeiro Chaves (COMPAC, 2006).

### 2.2.2 A tradição continua: Edy Ribeiro Chaves

Única filha de Zeferina Ribeiro a se interessar por cuidar da Casa do Divino, Edy Ribeiro Chaves era costureira e dividia a sala de costura com a sala do Divino. Foi a forma que encontrou para continuar a tradição, pois precisava de dinheiro para sobreviver, e a Casa do Divino não gerava renda alguma (COMPAC, 2006).

Edy Ribeiro Chaves cuidou do imóvel durante 39 anos. Nesse período, muitas pessoas visitaram a Casa do Divino, onde realizaram suas orações, ritos individuais e/ou coletivos e deixaram seus votos e ex-votos<sup>41</sup>. Em entrevista aos conselheiros do COMPAC, Lídia Hoffmann Chaves afirmou que, durante os anos em que Edy Ribeiro Chaves cuidou da casa, eram realizadas novenas individuais e coletivas ao Divino, as quais “tinham maior expressão quando se aproxima[va] o tempo de Pentecostes” (COMPAC, 2006, p. 14-15).

Foi Edy Ribeiro Chaves que recebeu na Casa do Divino a equipe do Diário dos Campos. A reportagem produzida a partir dessa visita estampou as páginas do jornal no dia 28 de janeiro de 1979. Nela, Edy Ribeiro Chaves relatou a história do imóvel e sua relação com a devoção dedicada ao Divino Espírito Santo. Na matéria jornalística, a terceira “mulher do Divino” afirmou que, durante os seus cuidados, a casa recebeu muitas visitas, oriundas de muitas cidades, tais como “Castro, Irati, Imbituva, Tibagi, bem como pessoas de outros estados, São Paulo, por exemplo”; ela relatou que essas pessoas visitavam a casa “pedindo ou agradecendo por graças”

---

<sup>41</sup> Os ex-votos são objetos depositados em capelas, santuários, igrejas, enfim, em lugares sagrados, após a graça ou pedido alcançado. No entanto, é possível encontrar, nos mais variados “templos”, objetos que antecedem os pagamentos de promessa (OLIVEIRA, 2008. p. 6). Michel Vovelle, ao questionar se o ex-voto é “uma fonte rica ou pobre?”, afirmou que se trata de uma das mais sinceras e autênticas fontes para o trabalho do historiador e que, se existe pobreza neles, ela está apenas em sua aparência. Assim, para esse autor, todo ex-voto nos coloca em contato com uma aventura individual vivida como extraordinária. Não há dúvidas de que nos emociona descobrir e interpretar esses ex-votos e também resgatar a mais humilde e, ao mesmo tempo, mais profunda história dos temores, das alegrias e das esperanças. O cotidiano perdido ressurgiu do maravilhoso, e cada ex-voto conta ou sugere uma história como se fosse um conto resumido (VOVELLE, 1987, p. 118).

(DIARIO DOS CAMPOS, 1979, p. 7). Esse foi um dos motivos que fizeram a filha de Zeferina Ribeiro assumir essa responsabilidade, pois, se tivesse feito o contrário, muitos devotos do Divino não teriam onde prestar suas homenagens a essa divindade (COMPAC, 2006).

A partir de 1990, Edy Ribeiro Chaves não conseguiu mais abrir a Casa do Divino e atender os devotos: “Tia Edy conseguia fazer a limpeza da casa, mas não podia ficar muito tempo em pé, por isso decidiu fechar as portas”, relatou Lídia Hoffmann Chaves ao Conselho Municipal de Patrimônio (COMPAC, 2006, p. 15).

Adoentada, a responsável pela casa naquele momento precisou contar com a ajuda de familiares. Foi então que, em 1994, seu sobrinho Antônio Edu Chaves Filho, juntamente com sua esposa Lídia Hoffmann Chaves, passou a residir na Casa do Divino. Edy Ribeiro Chaves não teve filhos, e esse sobrinho era o parente mais próximo. No primeiro momento, o intuito de morar na residência estava ligado diretamente aos cuidados da senhora Edy Chaves, que já não conseguia levantar da cama e necessitava de cuidados especiais. No entanto, as preocupações com os devotos não cessaram, motivo pelo qual constantemente ela solicitava ao seu sobrinho que abrisse a casa e deixasse as pessoas visitarem o Divino (COMPAC, 2006).

Foi por esse motivo que o casal Lídia Chaves e Antônio Edu Chaves decidiu reabrir a casa para visitação, mas sem envolvimento direto: “nós apenas abria a porta da casa para que as pessoas entrassem e realizassem suas orações, acendessem suas velas e pagassem suas promessas” (COMPAC, 2006, p. 15).

### 2.2.3 A tradição é ressignificada: Lídia Hoffmann Chaves

Em 1996, já morando na Casa do Divino por dois anos, Lídia Hoffmann Chaves teve um sonho, no qual surgia uma luz muito forte por detrás do altar onde a imagem do Divino se encontrava, fazendo com que os quadros desaparecessem. Nesse mesmo momento, ela teria ouvido uma voz dizendo:

Este é um lugar sagrado, não pode mais permanecer fechado, pois muitas graças foram concedidas a muitas pessoas e através destas graças muitas pessoas se aproximaram de Deus e vocês não vieram aqui por acaso, a

missão de vocês é cuidar dela e deste lugar que precisa ser reaberto (COMPAC, 2006, p. 10).

No dia seguinte, Lídia Hoffmann Chaves pediu ao Divino Espírito Santo a cura de seu filho, que sofria de uma doença degenerativa incurável nos ossos; caso fosse atendida, retomaria as rezas coletivas na Casa do Divino. A graça foi alcançada, e a doença nunca mais se pronunciou (COMPAC, 2006, p. 11). Pagando sua promessa, Lídia Hoffmann Chaves começou gradativamente a retomar as práticas religiosas dedicadas ao Divino. Assim, juntamente com um grupo de devotos, começou timidamente a realizar encontros para rezas, e, com o passar dos anos, outras práticas foram sendo retomadas. Na mentalidade dos devotos, o fato ocorrido com Lídia Hoffmann Chaves foi, mais uma vez, o Divino se manifestando, tal como no passado, quando curou “Nhá Maria” de suas enfermidades. Esse fato ressignificou a crença no Divino, reforçou a tradição centenária e fez das práticas realizadas nesse espaço cada vez mais coletivas.

Na imagem a seguir, reunimos as quatro mulheres responsáveis por conduzir as celebrações realizadas na Casa do Divino em Ponta Grossa. Intitulamos a imagem com a denominação que a atual responsável pelas celebrações do Divino utilizava para se referir às mulheres de sua família. As fotografias estão dispostas em ordem cronológica: Maria Julia Xavier (1882-1921), seguida por Zeferina Ribeiro Chaves (1921-1957), Edy Ribeiro Chaves (1957-1994) e Lídia Hoffmann Chaves (1994 – até os dias atuais).

Figura 6: As “guardiãs” do Divino em Ponta Grossa.



Fonte: Casa do Divino.

Como foi possível perceber, a devoção ao Divino Espírito Santo continuou a ser mantida pelos familiares de Nhá Maria, mesmo que em diferentes linhagens, em especial pelas mulheres que se comprometeram a dar continuidade às práticas ligadas a essa devoção.

A figura da mulher na Casa do Divino sempre foi muito importante e foi apresentada em duas perspectivas: nas quatro mulheres que “encamparam a bandeira” do Divino e na quantidade expressiva de mulheres presente nas práticas ali realizadas. Tornaram-se, portanto, protagonistas na celebração do Divino.

Estudando a atuação feminina no campo religioso colonial, Wilma Bueno, Vera Jurkevics e Geraldo Pieroni (2009) buscaram compreender de que maneira as mulheres comuns expressavam suas relações com o sagrado e, ao mesmo tempo, investigaram as práticas religiosas que foram criadas por elas para atender a suas aspirações religiosas. Sobre esse processo, os autores assim se posicionaram:

No Brasil colonial, registrou-se que a população feminina, que desejava um lugar para professar sua religiosidade, não encontrando tais condições legitimadas pela Igreja, elegia um altar, um totem ou construía uma casa ao redor da qual congregavam outras discípulas inventando formas ritualísticas simbólicas e significantes para o viver cotidiano (BUENO; JURKEVICS; PIERONI, 2009, p. 66.).

A partir da citação acima, entendemos que, no campo religioso, as mulheres se utilizaram de táticas (CERTEAU, 1994) para desenvolver sua relação com o sagrado. Buscaram marcar presença massiva em espaços de religiosidade não institucionalizada e ocuparam papel de liderança nesses lugares. Isso ocorreu na residência que se tornou abrigo do Divino em Ponta Grossa, pois as celebrações ali realizadas foram conduzidas por mulheres, e o corpo de devotos chegou a ser 70% do sexo feminino (LIVRO DE REGISTRO, 1996-2019).

A postura da mulher em relação ao homem nesse lugar era “mor”, pois todos os trabalhos eram por elas desenvolvidos, e tudo o que estava relacionado à casa ligava-se diretamente à figura feminina. Essa característica da devoção ao Divino em Ponta Grossa difere de outros lugares que desenvolveram essas práticas, onde a atuação masculina era mais expressiva, como em Pirenópolis, no estado de Goiás, onde homens eram os festeiros, aqueles que coordenavam as celebrações (GERALDES, 2015). Não muito distante, no próprio estado do Paraná, na cidade litorânea de Guaratuba, existia a eleição da figura do “casal festeiro mór”, que

assumiam a responsabilidade pelos festejos de cada ano (FERREIRA; HOELLER; QUADROS, 2011).

Isso não quer dizer que não havia a presença masculina na Casa do Divino, mas constatamos que eram as mulheres que se dedicavam mais a esse espaço, que se doavam mais em prol do sagrado, que permitiam que essas práticas acontecessem. A mulher se expunha mais ao se expressar nas práticas religiosas. No entanto, não significa que elas tinham mais fé que os homens, apenas eram mais expressivas e demonstravam mais suas emoções. Foi isso o que conseguimos identificar nas muitas vezes em que visitamos o espaço e acompanhamos as celebrações ali realizadas (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Essa questão estava relacionada à feminilidade: ao se expressar com emoção na novena, na procissão ou na festa, as mulheres não feriam sua feminilidade. Ao contrário dos homens, que eram mais comedidos, reservados, discretos, e tendiam, muitas vezes, a esconder seus sentimentos e emoções, porque, ao contrário, eles estariam ferindo sua masculinidade. Isso acontecia porque existiam papéis sociais — nesse caso, de gênero — construídos cultural e historicamente que acabavam refletindo nesses espaços de religiosidade. Papéis construídos a partir de conceitos reproduzidos ao longo do tempo, sobretudo por meio de discursos edificadores que se refletem em diversos aspectos da vida social, tais como na identidade, na sexualidade, no campo religioso, nas relações profissionais e pessoais, entre outros.

No espaço religioso, as mulheres se manifestavam de diferentes formas em relação ao sagrado e recorriam a elementos diversos e distintos para estabelecer comunicação com o divino. A história das mulheres, das religiões e da religiosidade constatou que, nesse universo de crenças institucionalizadas, sobretudo no cristianismo, são os homens que controlam o reconhecimento; são eles também que legitimam as práticas e os rituais femininos, relegando às mulheres um papel secundário (BUENO; JURKEVICS; PIERONE, 2009).

Por esse motivo, as mulheres procuravam criar táticas que as levassem a recriar espaços de poder para que pudessem atuar mais efetivamente, construindo e realizando manifestações heterodoxas que muitas vezes fugiam do controle oficial. Isso estava atrelado ao papel exercido por elas, durante muito tempo, no ambiente privado. Elas ocuparam função de liderança nas questões religiosas da família,

conduziram os familiares no campo religioso e, em muitos momentos, fizeram de suas residências espaços de religiosidade.

Os dados trazidos nos revelam outra diferença encontrada nas celebrações que ocorriam na Casa do Divino. Em nenhum momento de nossa temporalidade de pesquisa, encontramos um membro externo à família de Nhá Maria na coordenação dessas celebrações. Isso difere dos casos anteriormente citados, em que ocorria uma eleição de festeiros. É nesse sentido que afirmamos que a figura de Nhá Maria transcende a sua morte; as mulheres de sua família continuaram a realizar as celebrações iniciadas por ela como uma forma também de homenageá-la, ao mesmo tempo em que ao Divino Espírito Santo.

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

Evidenciamos que esse imaginário foi construído com o auxílio da imprensa local, que sistematicamente noticiou os fatos em seus veículos, sobretudo nos jornais. Os periódicos construíram uma representação (CHARTIER, 1991), por meio de seus discursos, dessa devoção, principalmente em matérias especiais de aniversário da cidade. Assim, ao mesmo tempo em que o jornal colaborou na construção da representação do entorno da devoção ao Divino Espírito Santo, colaborou na representação da história da cidade, uma vez que toda cidade precisa ter uma história, que passa a ser revivida em momentos especiais, tal como em seu aniversário.

Os jornais fizeram com que os seus leitores, sobretudo os ponta-grossenses, encontrassem no periódico elementos identitários, pois “é preciso ir buscar o sentido de uma sociedade em seu sistema de representações e no lugar que esse sistema ocupa nas estruturas sociais e na ‘realidade’” (HUZINGA, 1975 *apud* PATLAGEAN, 2005, p. 405). O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam; portanto, cada cultura, cada sociedade ou, até mesmo, cada parcela desta, tem seu imaginário.

Por isso afirmamos que a história de Ponta Grossa e a do Divino se entrelaçaram, criaram conexão, dando sentido uma à outra. Foi pela manutenção desse imaginário que o espaço onde ocorriam as celebrações em louvor ao Divino

Espírito Santo na cidade acabou se tornando um “templo de peregrinação”, espaço de religiosidade, considerado pelos devotos do Divino um lugar sagrado e de devoção.

### **2.3 Casa do Divino: lugar de devoção – o guardião da memória**

“A Memória é assim guardada e solidificada nas pedras” (POLLAK, 1989, p. 10).

Nas primeiras décadas do século XIX, Ponta Grossa tinha poucas residências próximas do que mais tarde tornou-se o centro da urbe (CHAMMA, 1988). Em 1840, somou-se a esse cenário uma nova residência, construída seguindo os padrões coloniais, que ocupou, com seus doze cômodos, uma esquina. Localizada a duas quadras da capela construída para abrigar a imagem de Senhora Sant’Ana, serviu, primeiramente, para as atividades de uma leiteria e, mais tarde, para uma hospedaria (COMPAC, 2006). Foi esse lugar que, em 1882, passou a abrigar a imagem da representação do Divino encontrada por Nhá Maria.

Não foi nesse espaço que o milagre ocorrido com essa senhora aconteceu, mas foi o lugar que guardou a memória do fato milagroso atribuído ao Divino Espírito Santo. Essa memória era representada nos símbolos que passaram a compor esse devocionário em Ponta Grossa: a imagem da pomba com asas abertas encontrada por Nhá Maria; o quadro que representava o “achado” da imagem; as bandeiras, que gradativamente foram sendo confeccionadas; os quadros com imagens religiosas recolhidos para compor o Império do Divino; e as práticas que ali passaram a ser realizadas.

Nhá Maria, ao retornar a Ponta Grossa, decidiu que a imagem ficaria nesse lugar, até construir uma capela para melhor abrigá-la. Mas, por ter sido vítima de um roubo, que levou o dinheiro que guardava para esse fim, decidiu que uma das salas de sua residência seria dedicada ao Divino, tornando-se um espaço de reza.

Ao dedicar um dos cômodos de sua residência ao Divino, Nhá Maria fez do lugar morada da divindade, pois passou a abrigar uma relíquia que veio a receber uma devoção particular. Prova disso foi a construção de um altar para que a imagem ficasse exposta e, mais tarde, a confecção de um ostensório para dentro dele inserir a imagem. Construíam-se, assim, um “lugar sagrado”. A seguir, uma imagem da fachada da Casa do Divino:



Figura 7: Fachada da Casa do Divino.

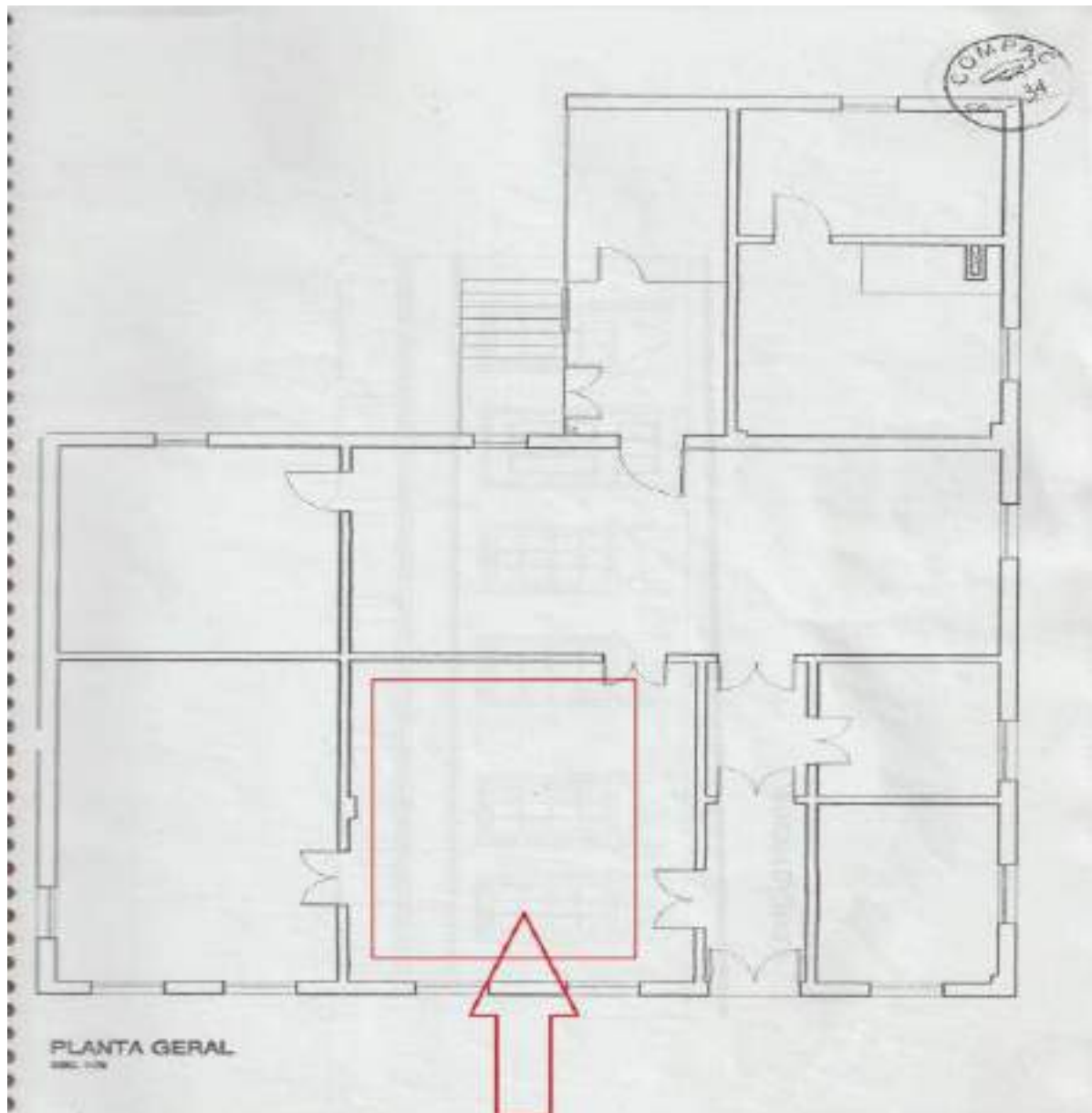


Fonte: Alvaro Daniel Costa, 2018.

De acordo com Solange Ramos de Andrade, um lugar considerado sagrado se define pela devoção das pessoas: “é um lugar de troca e a divindade, a mediadora” (ANDRADE, 2015, p. 85). Passou-se, portanto, na cada de Nhá Maria, a se realizarem cerimônias cuja função era homenagear o personagem principal de todo o processo, o Divino Espírito Santo. Anulavam-se, assim, as funções que a casa teve antes: passava, a partir daquele momento, a ser o lugar do Divino.

A seguir, temos a imagem da planta desse lugar de devoção. Destacamos em vermelho a sala que abriga a imagem do Divino.

Imagem: 8 Planta da Casa do Divino.



Fonte: COMPAC, 2006.

Era nesse lugar que Nhá Maria, seus familiares e amigos começaram, de maneira reservada, a se reunir; por meio de celebrações ritualísticas, passaram a homenagear o Divino Espírito Santo. A característica intimista do início dessas manifestações foi sendo, aos poucos, substituída por um ritmo mais “agitado”, situação reforçada após a morte de Nhá Maria. Com a segunda geração das “guardiãs do Divino”, a casa passou a receber mais pessoas, em sua maioria alheias à família.

Esses visitantes deram o título à residência de “Casa do Divino”, o que fez a devoção mantida naquele espaço ganhar repercussão em outros territórios<sup>42</sup>.

Esse movimento fez o *espaço* tornar-se um *lugar* sagrado. Optamos, nesta tese, por usar o termo “lugar”, pois seguimos os apontamentos dos geógrafos humanistas, que afirmam existir diferença nos termos “espaço” e “lugar”. O “espaço é aberto, livre, amplo, vulnerável” (TUAN, 1983, p. 149), não apresenta “qualquer ligação afetiva”. Para Yi-Fu Tuan (1983), um local pode se transformar em lugar e, da mesma forma, um lugar pode vir a ser um espaço quando perde o sentimento que o liga ao ser humano. Entendemos, desse modo, que a Casa do Divino passou por esse processo, deixando de ser espaço e tornando-se lugar, visto que representava para os devotos do Divino experiências, valores e significados que foram materializados na edificação.

No mesmo caminho, Armand Frémont (1976, p. 33) afirma que o lugar “é o espaço transformado em lugar nas experiências cotidianas e carregado de valores simbólicos”. Portanto, os indivíduos constroem laços simbólicos com os lugares, que, por sua vez, passam a representar seus sentimentos.

Na crença religiosa, o lugar sagrado colabora com a quebra do tempo profano, pois, a partir do momento em que os indivíduos estão ali reunidos, desenvolvendo suas práticas devocionais, passam a vivenciar o tempo sagrado. No caso da Casa do Divino, isso tinha ainda mais força, pois o lugar era considerado constantemente sagrado, visto que abrigava a divindade da devoção de forma permanente. Na visão dos devotos, esse lugar era portador de uma *epifania*, que contribuía na ruptura do tempo cotidiano, instaurando o tempo sagrado (ELIADE, 1992).

De acordo com Stuart Hall (1997), as práticas culturais acontecem e se materializam em lugares, a partir de uma trama que envolve memórias, costumes e valores vivenciados por sujeitos sociais. Ao defender que o indivíduo, sobretudo o “pós-moderno”, tem mais de uma identidade, as quais são construídas histórica e socialmente, o autor nos leva a acreditar que o fenômeno religioso também está presente na construção identitária. A ligação que se estabelece com o lugar está relacionada à identidade construída de cada indivíduo. Homens e mulheres encontram

---

<sup>42</sup> Atualmente a rua em frente à Casa do Divino é a Santos Dumont, e o número da casa é o 524; na lateral, encontra-se a Rua Marechal Deodoro da Fonseca.

em determinados lugares elementos que contribuíram na formação de suas identidades, sejam coletivas, sejam individuais.

Nesse sentido, acreditamos que o lugar sagrado cumpre a função de colaborar no processo de manutenção da devoção. O cristianismo institucionalizado sempre elegeu lugares sagrados, podendo ser capelas, igrejas, santuários, templos, entre outros. Eles compõem a materialidade do divino, pois reúnem aspectos físicos que orientam as experiências religiosas. Os lugares em que as celebrações religiosas acontecem passam a ser considerados pelos seus praticantes como um lugar especial, de profunda e intensa emancipação espiritual, onde os devotos-fiéis buscam o desenvolvimento de sua espiritualidade (GIL, 2005).

No que se refere aos lugares sagrados da religiosidade não institucionalizada, podem-se destacar as capelinhas, alguns túmulos<sup>43</sup>, certas casas, recintos que se tornam “ponto de peregrinação”. Esses espaços são lugares de memória de determinadas devoções, onde os devotos materializam seus sentimentos e valores religiosos; ou, ainda, são superfícies que se confundem com a própria devoção (SCHNEIDER, 2001). É nesse contexto que se insere a Casa do Divino em Ponta Grossa.

Na complexidade da religiosidade, na qual práticas institucionalizadas e não institucionalizadas se envolvem pelo hibridismo, ir à capela, à igreja, ao santuário ou a um lugar sagrado da religiosidade popular significa ir até a divindade, atribuindo, assim, mais solenidade ao ato religioso. Esses lugares são responsáveis por integrar e identificar os seguidores de uma determinada prática religiosa.

Através deles, as pessoas se sentem inseridas em uma esfera religiosa e passam a praticar sua religiosidade em conjunto. Portanto, esses lugares abrigam o coletivo, constroem e reafirmam uma identidade coletiva, que é mantida pelo encontro dessas pessoas nos lugares. Assim, a manutenção das áreas identificadas como sagradas favorece a noção de que os indivíduos partilham uma identidade comum, um sentimento de integração e de pertencimento a uma comunidade religiosa. Juntos seguem normas e práticas coletivamente construídas e compartilhadas<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Em Ponta Grossa, um exemplo de túmulo considerado um “lugar sagrado” é o de Corina Portugal, localizado no Cemitério São José. Esse túmulo abriga o corpo de uma mulher assassinada pelo esposo, Alfredo Marques de Campos, com 32 facadas em 26 de abril de 1889. O caso teve grande repercussão na cidade, o que fez os antigos habitantes da cidade elevarem Corina à condição de santa; contudo, sua santidade não é reconhecida pela Igreja Católica (PETRUSKI, 2012).

<sup>44</sup> São muitos os lugares tidos como sagrados: casas de rezas indígenas, igrejas dos cristãos, mesquitas islâmicas, sinagogas dos judeus, terreiros de candomblé e umbanda, entre muitos outros.

A Casa do Divino passou, portanto, a servir de ponto de encontro dos devotos, onde se trocavam informações, faziam-se amizades, pagavam-se as promessas e rezava-se para o Divino. Esses fatores passaram a contribuir para a propagação e manutenção tanto da devoção como do lugar. A edificação passou a ser “elo” entre o devoto e o sagrado e teve a função de manter viva essa devoção na cidade, pois o recinto fortificou as relações sociais desses indivíduos. Afinal, ali reunidos, além de louvarem ao Divino, era possibilitado o encontro e o estar entre pares. Era nesse ambiente que as tramas sociais encontravam seu *locus* e se desenvolviam na plenitude da sociabilidade.

Figura: 9 Interior da Casa do Divino



Fonte: Casa do Divino, 2011.

Como é possível perceber pela imagem anterior, no interior desse lugar foram resguardados os símbolos que, juntos, formavam o Império do Divino. Ali tinham um

---

Esses lugares são classificados como espaços construídos pela ação humana. No que se refere aos lugares sagrados da natureza, podem ser destacados: rios, como o Ganges na Índia, considerado sagrado pelos hinduístas; árvores: como o baobá, considerado sagrado pelos candomblecistas; caminhos, como Santiago de Compostela. Algumas cidades também são consideradas sagradas para algumas culturas religiosas, tais como Jerusalém, em Israel, e Machu Picchu, no Peru (GIL, 2005, p. 108.).

lugar de destaque e, de certo modo, norteavam as práticas religiosas desenvolvidas, pois formavam um sistema de significados pelos quais se expressavam as diferentes manifestações humanas. Os símbolos se constituem em linguagens, processos de aproximação e união entre os seres, pois têm a função de comunicar e unir. Por outro lado, Carl Jung (1977), ao estudar os símbolos por meio do funcionamento da psique humana, afirmou que eles algumas vezes unem e em outras separam os indivíduos. Isso ocorre porque nem todos compartilham do mesmo sentido atribuído às coisas

Assim, o símbolo é uma conceitualização realizada por uma construção histórica, ou seja, vai depender dos sentidos atribuídos por cada indivíduo, pois aquilo que é crença para um pode não ser para outro. O sentimento que os sujeitos atribuem a esses objetos é um processo gradativo; aos poucos, vão recebendo uma simbologia particular e coletiva dentro das práticas religiosas realizadas pelos indivíduos. São vistos como o caminho para que as pessoas se unam e se representem em torno de uma determinada crença que converge o humano à sua existência no mundo, dentro das contingências em que o grupo ao qual pertence se encontra.

A simbologia é diversa e complexa, podendo se apresentar em objetos — que, por sua vez, podem ser de diferentes formatos —, elementos naturais, vestimentas e até mesmo na atribuição de cores, gestos, sons, cheiros e sabores. Cada cultura religiosa incorpora diversos elementos simbólicos que são partilhados por todos os componentes que a seguem. A devoção ao Divino Espírito Santo aqui estudada contempla essa variedade de símbolos.

No entanto, identificamos que, diferentemente de outras localidades brasileiras, em Ponta Grossa a devoção ao Divino — desenvolvida na Casa do Divino — não teve como símbolos a coroa e o cetro. Isso se deve pelas adaptações que as celebrações vivenciaram nesse lugar, pois os festejos do Divino aqui problematizados não tinham “imperadores”, personagens importantes das práticas festivas de outras regiões, comprovando que o objeto passa a ser considerado símbolo a partir do sentido e do sentimento que indivíduos e determinados grupos a ele atribuem. Assim, os devotos direcionaram todo o significado dessa devoção para dois símbolos: a imagem do Divino encontrada por Nhá Maria e as bandeiras.

A imagem do Divino, que se encontrava sobre o altar, era reverenciada a cada entrada de devotos na Casa do Divino e conduziu procissões “solenes”. Já as bandeiras, além de serem veneradas, eram tocadas, beijadas, tornavam-se mantos

que cobriam os devotos e os envolviam na sacralidade. Os significados atribuídos às bandeiras se ampliavam, pois também eram usadas para abrir e conduzir procissões; materializavam o Divino nas visitas que anunciavam a festa; consistiam em símbolo protagonista no ritual do “Batismo no Divino” (que problematizamos no último capítulo); e abrigavam em seu mastro as fitas votivas, as quais representavam partes ou o todo do corpo humano que necessitava de cura, na dialética dos votos e ex-votos.

Identificamos que a própria Casa do Divino se tornou um símbolo dessa devoção, pois à residência foi atribuído sentimento e valor de “lugar sagrado”, tornando-a o guardião da memória da devoção ao Divino. A edificação e o império ali construídos faziam os devotos viverem e reforçarem a sua crença, pujante pelas múltiplas simbologias ali presentes, com o poder de trazer à tona memórias. Deparar-se com o quadro de Nhá Maria ao fim do corredor de entrada era, para os devotos, mergulhar nas lembranças de histórias vividas ou relatadas pelos seus antepassados. Adentrar a sala do Divino pela porta à direita do corredor de entrada e se deparar com a imagem do Divino sobre o altar, ladeado pelo quadro do “achado da imagem” (à esquerda) e pelas bandeiras dessa devoção (à direita), era vivenciar o tempo sagrado; fazer reverência, com genuflexão ao império ali constituído, era acreditar que seus problemas vivenciados no outro tempo — o ordinário — tinham solução. Essa era a crença de milhares de pessoas que frequentaram a Casa do Divino<sup>45</sup>.

Foi por esse motivo que esse lugar sagrado passou a ser preservado pelas pessoas que o frequentavam, pois, ao preservar a casa, preservava-se a própria devoção. Isso foi perceptível a partir das lutas que os devotos travaram em busca da preservação da Casa do Divino através de seu tombamento. O processo iniciou a partir de 1994, ano em que ocorreu a retomada das ações desenvolvidas na Casa do Divino, no momento em que Lídia Hoffmann Chaves assumiu, de fato, o espaço e gradativamente passou a coordenar as celebrações. Delineava-se um novo sentido à devoção ali realizada; buscava-se a patrimonialização do imóvel e das práticas religiosas nele desenvolvidas. Foi a partir dessas problemáticas que construímos o próximo capítulo.

---

<sup>45</sup> Lídia Hoffmann afirmou ao *Jornal da Manhã* (2003, p. 4) que a configuração do espaço teve poucas mudanças ao longo dos anos e que a disposição do Império do Divino se manteve, com a imagem sobre o altar que ocupava o centro da sala, do seu lado esquerdo o quadro do “achado da imagem do Divino” e, do direito, os mastros com as bandeiras. O que se modificava eram os quadros de santos nas paredes, que, de tempos em tempos, eram substituídos devido ao seu grande número.



### 3. REESIGNIFICANDO MEMÓRIAS: A RETOMADA DAS CELEBRAÇÕES DEDICADAS AO DIVINO (1996-2020)

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é efetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque [é] operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e as relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo (NORA, 1993, p. 9).



Saída da procissão do Divino, 2014 (Fonte: Acervo pessoal).



Neste capítulo, procuramos investigar o processo de ressignificação da memória ligada à Casa do Divino e às práticas de religiosidade desenvolvidas em seu interior. Temos como marco inicial de nossa discussão o ano de 1996, momento em que constatamos outra postura frente a essa devoção, pautada na busca pela patrimonialização do espaço e das práticas dedicadas ao Divino Espírito Santo.

A partir desse ano, as rezas coletivas voltaram a ser realizadas na Casa do Divino. Acreditamos que essa foi a prática que uniu novamente o corpo de devotos, que, até então, visitavam o espaço e realizavam suas manifestações de fé de forma individual ou em um pequeno grupo familiar. Foi a partir da reunião e organização desses indivíduos que, seis anos depois, em 2003, o complexo festivo foi sendo gradativamente retomado (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004, p. 8).

Uma das primeiras ações encampadas por Lídia Hoffmann Chaves, juntamente com o grupo de devotos do Divino, foi a busca por tombar o imóvel “Casa do Divino” e, a partir disso, angariar fundos para sua restauração. A casa é uma construção da primeira metade do século XIX e enfrentava sérios problemas estruturais. Essa luta não foi fácil: levou dez anos para ser concretizada e demandou muitas ações diante do poder público, da comunidade ao redor do imóvel e até de membros da família Chaves, pois não eram todos que desejavam sua preservação, e seu tombamento envolvia diversas problemáticas.

Na retomada das práticas religiosas dedicadas ao Divino, Lídia Hoffmann Chaves e os devotos construíram o processo que aqui chamamos de “ressignificação da memória do Divino”, isto é, passaram a trazer à tona referências dessa devoção e do imóvel ligadas a seus antepassados, tidos como exemplos a serem seguidos. Constatamos, portanto, que a devoção ao Divino manifestada por esses sujeitos estava atrelada à memória que eles tinham de seus familiares. Por esse motivo, defenderam a preservação do imóvel “Casa do Divino” e as práticas religiosas ali desenvolvidas. Ao fazerem isso, preservavam também a história de suas famílias e reforçavam suas identidades.

Portanto, um processo de identificação com a casa e com as práticas religiosas dedicadas ao Divino passou a ser construído na sociedade pontagrossense; mecanismo impulsionado com a reedição do complexo festivo que corroborou a construção, reconstrução e, por vezes, negociação (HALL, 2005)

identitária desses indivíduos. Nesse sentido, nos concentramos em problematizar cada uma dessas ações dedicadas ao Divino Espírito Santo.

### **3.1 A bandeira da preservação: a busca pela patrimonialização**

Reconhecer um objeto, um imóvel, um lugar ou práticas como patrimônio cultural<sup>46</sup> é o mesmo que preservar a memória, a identidade, a história e a cultura de uma coletividade. É legitimar o valor simbólico daquilo que as pessoas, na individualidade e/ou na coletividade, consideram ser importante, representativo. Compreendemos que o “patrimônio é vivo, permanentemente em processo, e sua configuração constitui-se por meio das relações que uma sociedade mantém com sua história” (BENHAMOU, 2016, p. 11). Partindo dessa discussão realizada pela autora, encontramos em nosso objeto dois pontos a serem aqui explicitados: temos um imóvel, representativo de um tempo, e práticas religiosas nele realizadas que reforçavam a necessidade de preservação. Portanto, o imóvel, somado às práticas devocionais, compunha o patrimônio histórico cultural “Casa do Divino” a ser tombado<sup>47</sup>.

Considerando esses dois pontos, ocorreu um movimento coletivo em busca do reconhecimento da Casa do Divino enquanto patrimônio cultural, momento em que os proprietários do imóvel e os devotos do Divino uniram forças e passaram a buscar o reconhecimento patrimonial desse lugar e, conseqüentemente, das práticas ali realizadas. Acreditamos que a devoção é individual, mas é externada, em muitos momentos, na coletividade, e isso foi de extrema importância no êxito do tombamento da Casa do Divino, que representava a devoção, a memória e a história de um grupo.

---

<sup>46</sup> O patrimônio cultural se constitui em um conjunto de bens, de natureza material e/ou imaterial, que guarda em si referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos sociais. Apresentam-se em dois referenciais: tangível e intangível. O primeiro se constitui em bens materiais, como monumentos, edifícios, sítios arqueológicos, mobiliários, obras de arte, utensílios, vestuário e documentos; o segundo é constituído por bens imateriais, como lendas, rituais, festas, costumes, entre muitos outros (FONSECA, 2003, p. 66).

<sup>47</sup> Tombamento é um conjunto de ações realizadas pelo poder público e alicerçado por legislação específica que visa preservar os bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e afetivo, impedindo a sua destruição e/ou descaracterização. No Brasil, o tombamento é previsto no artigo 216 da Constituição Federal: “O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento, desapropriação e de outras formas de acautelamento e preservação”. Além disso, há as leis que criaram os conselhos em seus diversos níveis e estados: federal (decreto-lei nº 25/1937), estadual (lei nº 1.211/53) e municipal (lei nº 8.421/05 - COMPAC).

Procuramos entender esse processo porque identificamos que a atuação dos devotos nesse acontecimento se caracterizou como uma das táticas (CERTEAU, 1994) encontradas por eles para homenagear o Divino, manter viva essa tradição e preservar suas memórias individuais e coletivas.

Com o tombamento, a memória da devoção ao Divino seria reconhecida e, portanto, preservada. Foi principalmente por esse motivo que os devotos do Divino encamparam essa bandeira. Nossas fontes nos revelaram que, para os devotos, não existia separação desse patrimônio cultural. Ou seja, eles não desassociavam o imóvel das práticas nele realizadas e nem das memórias de seus antepassados, porque o sentido de “guardião da memória” atribuído à Casa do Divino era algo pertencente ao imaginário religioso ali constituído<sup>48</sup>.

Buscando que a Casa do Divino fosse tombada e, conseqüentemente, seu patrimônio cultural fosse preservado, o coletivo iniciou uma ação junto às autoridades responsáveis, no sentido de pressioná-las para que efetivamente o lugar e as práticas religiosas imateriais realizadas nele fossem preservadas com o aval do poder público. O órgão procurado foi o COMPAC – Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, formado por uma equipe de conselheiros especialistas, entre os quais arquitetos, engenheiros, jornalistas, historiadores e advogados, que emitiam suas considerações sobre os imóveis a serem tombados na cidade.

Dado início ao processo, muitas problemáticas foram enfrentadas, inclusive a situação de desentendimento entre os próprios membros da família Chaves, uma vez que ainda não tinham chegado a um consenso em relação à preservação ou não do imóvel. Um dos periódicos da cidade expôs essa situação: “Casa do Divino completará 120 anos em outubro. Herdeiros se dividem na iniciativa de vender o imóvel *que ainda não é patrimônio cultural*” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2000, p. 6, grifo nosso). Sobre essa questão, Lídia Hoffmann afirmou que, desde que receberam a casa por herança, sofreram pressão por parte de alguns familiares (não citou nomes) que pretendiam vender o terreno, sendo que com isso a casa seria demolida para em seu lugar ser construído um prédio comercial (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 03:43). A casa chegou a compor o quadro de vendas de uma imobiliária local. Essa “disputa” familiar fez com que os devotos se preocupassem com os rumos que o culto ao Divino Espírito Santo

---

<sup>48</sup> Foi a percepção que tivemos após analisarmos as entrevistas de devotos cedidas aos periódicos e ao COMPAC.

tomaria, pois consideravam o local sagrado, lugar onde buscavam curas, milagres e conforto espiritual, além de espaço que simbolicamente guardava as memórias desses indivíduos.

Adriana Rodrigues afirmou que ficou preocupada quando passou pela Casa do Divino na época em que tinha uma placa de venda, pois “se vendessem a casa, como ficaria as coisas do Divino? Eu frequentava junto com a minha mãe, que tinha muita fé no Divino e me contava a história da casa” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Diante desse fato descrito por uma devota, percebemos sua “memória herdada” (POLLAK, 1992, p. 205) vir à tona, ao mesmo tempo em que se mistura com recordações de sua mãe, falecida anos antes; afinal, “a memória se alimenta de lembranças” (NORA, 1993, p. 9). Essa narrativa nos fez entender que a memória é um “fenômeno construído”, que faz parte da pessoa, mas que também é recebida de seus antepassados, como foi o caso dessa devota. Ela recebeu de sua mãe o sentimento atribuído à Casa do Divino e associou a esse lugar a história de fé de sua genitora. Assim, acreditamos que, para ela, preservar a casa e as práticas ali realizadas significava mais do que preservar a devoção, também significava preservar a história de sua mãe. Na imagem a seguir, é possível perceber a placa de venda relatada pela devota Adriana Rodrigues. A placa foi fixada na casa por uma das imobiliárias mais influentes da cidade, tanto que seus proprietários faziam parte, na época, do conselho de tombamento municipal.

Figura 10: Fachada da Casa do Divino com a placa de venda.



Fonte: Diário dos Campos, 2000.

Além de buscarem pelo processo de tombamento, a família Hoffmann Chaves e os devotos do Divino iniciaram uma procura por recursos para restaurar o imóvel deteriorado pelo tempo. A situação foi noticiada pelo Diário dos Campos (2003, p. B-4):

Com o grande fluxo de pessoas e mais de um século de existência a 'Casa do Divino' conserva até hoje a maioria de suas características originais, inclusive com muitas áreas danificadas pela ação do tempo. A atual mantenedora do local, a dona de casa Lídia Hoffmann Chaves chama a atenção para a situação da casa, referindo-se em especial ao telhado que está cedendo. Levada ao conhecimento de autoridades locais e estaduais, a casa conseguiu a destinação de R\$ 98 mil para a restauração de suas instalações através da Lei Estadual de número 13.133 de incentivo à cultura. Entretanto, desde sua aprovação, em novembro de 2002, não houve a liberação do dinheiro. Primeiro com o veto da lei nos últimos dias do governo Jaime Lerner. Segundo, com o governo Roberto Requião, até o momento nada foi falado a respeito da retomada da Lei que aprovou o projeto da 'Casa do Divino', único de Ponta Grossa a ser incluso no Mecenato.

Reunimos algumas imagens abaixo para demonstrar o estado em que se encontrava a Casa do Divino antes do processo de restauro, com destaque para o assoalho e o telhado, como foi explicitado na reportagem mencionada acima.

Figura 11: Interior da Casa do Divino antes do processo de restauro.



Fonte: COMPAC, 2006.

Quando analisamos o processo de tombamento, percebemos que essa tarefa não foi fácil, sendo necessários muitos esforços por parte da família responsável pela casa e dos fiéis junto às autoridades. A Casa do Divino passou por um estudo oficial de quatro anos (2002-2006), período em que se reuniram elementos que levassem o imóvel a ser tombado.

O Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (Compac) deve realizar ainda neste mês o tombamento de oito imóveis de Ponta Grossa. O pré-tombamento [sic] já foi decretado e agora estão correndo os prazos legais para a seção pública, que aprovará a inscrição no livro tomo *dos prédios centenários que ajudaram a escrever a história do Município*. Entre os incluídos na lista de pré-tombamento [sic], a maioria são prédios conhecidos por toda a população e que *fazem referência direta a história do Município*. A Casa do Divino, localizada na Rua Santos Dumont, 524, conforme Angela [Diretora de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural], é uma construção que se refere à memória ponta-grossense e abriga eventos que retratam a fé popular (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004, p. 7, grifo nosso).

Interessante observar no fragmento a associação que o jornal fez dos imóveis a serem tombados com a história de Ponta Grossa, afirmando que eles “ajudaram a escrever a história do Município” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004, p. 7). O fato de o jornal com maior circulação<sup>49</sup> da cidade fazer essa afirmação nos leva a acreditar que ele contribuiu na valorização e no reconhecimento desses imóveis enquanto patrimônio cultural de Ponta Grossa.

Ao cruzar nossas fontes, conseguimos entender que a reportagem foi finalizada destacando a Casa do Divino porque Lídia Hoffmann Chaves, com a aproximação da época festiva, procurava a imprensa para a divulgação da festividade: “era um trabalho de formiguinha, divulgava a festa nos jornais, na rádio e até na TV”; e, no período em que a casa passava pelo processo de tombamento, “aproveitava para reforçar a necessidade do reconhecimento desse espaço como local de fé popular”, destacou a responsável pela Casa do Divino (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 7:23).

O fato de Lídia Hoffmann Chaves recorrer à imprensa e com ela construir uma representação sobre a Casa do Divino nos faz enquadrar essa ação enquanto uma tática (CERTEAU, 1994) da mantenedora da casa para valorizar as manifestações de fé do lugar, associando-as à história da cidade. Destacar que a Casa do Divino fazia parte da história de Ponta Grossa era ressignificar a memória dessa devoção, pois

---

<sup>49</sup> Com tiragem de 800 exemplares durante a semana e 1000 aos domingos somente em Ponta Grossa.

palavras sempre pronunciam e sustentam atos; nesse caso, construíram um novo sentido à devoção, o de patrimônio.

Depois da reportagem, a Casa do Divino esperou por mais dois anos para ser tombada. Continuaram os estudos a respeito de seu tombamento, alicerçados na “importância histórica e de memória” que esse lugar detinha. Foi esse o caminho que Lídia Hoffmann Chaves, juntamente com os devotos, percorreu para conquistar a patrimonialização, pois foi no processo de tombamento que identificamos o “enquadramento da memória” (POLLAK, 1992, p. 206).

Ou seja, essa movimentação, encabeçada por Lídia Hoffmann Chaves, buscou se amparar na memória da devoção realizada na Casa do Divino para conquistar sua patrimonialização. Isso é evidenciado nas entrevistas, quando afirmava que: “A Casa do Divino correu o risco de morrer, mas graças a Deus está funcionando. Não podíamos deixar que essa devoção, tão bonita, cultural e religiosa construída no século XIX por Nhá Maria do Divino, se perdesse” (GAZETA DO POVO, 2003). Nessa narrativa, percebemos que a mantenedora da Casa do Divino buscou selecionar elementos ligados à memória, à cultura e à história do lugar; ela enquadró a memória do Divino na busca pela patrimonialização.

A fala de Lídia Hoffmann Chaves nos revela também a “memória herdada” e o processo que ela fez de buscar nessa memória a ressignificação da crença no Divino. Buscou referência no passado para legitimar essas práticas no presente, dando a elas outro sentido. Michael Pollak (1992) nos ajuda a entender essa problemática. Para esse autor, existem “elementos da memória” coletiva e individual, são eles: acontecimentos vividos pessoalmente e outros vividos “por tabela”, que são aqueles vivenciados pelo grupo a que o indivíduo pertence ou herdados de outras gerações que passam a ser fixados na memória como se o indivíduo tivesse vivenciado aquele momento.

São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no final das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que por meio de socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada (POLLAK, 1992, p. 206).

Isso pode ocorrer com pessoas, personagens e lugares de memória, tal como ocorreu com o imaginário construído sobre a devoção ao Divino. Para os devotos do Divino, a história vivenciada por Nhá Maria, transmitida de geração em geração, fixou-se de tal forma na memória desses indivíduos por meio da “socialização histórica” e reforçada pela edificação que abrigava os símbolos do Divino, que essas pessoas identificavam naquele passado elementos de sua identidade individual e coletiva sem tê-los vivenciado. Além dos fatos vividos por Nhá Maria, temos aqueles vivenciados por familiares de devotos, que também foram transmitidos de geração em geração. A própria devoção foi, para muitos, uma herança. Rosana de Oliveira Machado confidenciou que sua mãe e suas tias frequentavam a Casa do Divino: “nós vinha [sic] junto, aprendemos a pedir e agradecer ao Divino, como a mamãe fazia e eu continuo vindo aqui, virou uma tradição, né! É assim que fala, né?” (PESQUISA DE CAMPO, 2015/2020). A construção dessa narrativa nos mostra o que Michael Pollak (1989, p. 9) sintetizou: “existe uma interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido”.

Essa memória também cumpria outro papel: solidificava as relações desse grupo religioso, visto que as recordações de fatos vivenciados por Nhá Maria e pelos antepassados dos devotos do Divino, transmitidos de geração em geração, construíram o sentimento de identidade individual e coletiva dos indivíduos pertencentes a esse grupo. Desenvolver essas práticas religiosas era o mesmo que encontrar-se consigo, com seu passado, com sua história, pois a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e até mesmo de instituições, afinal:

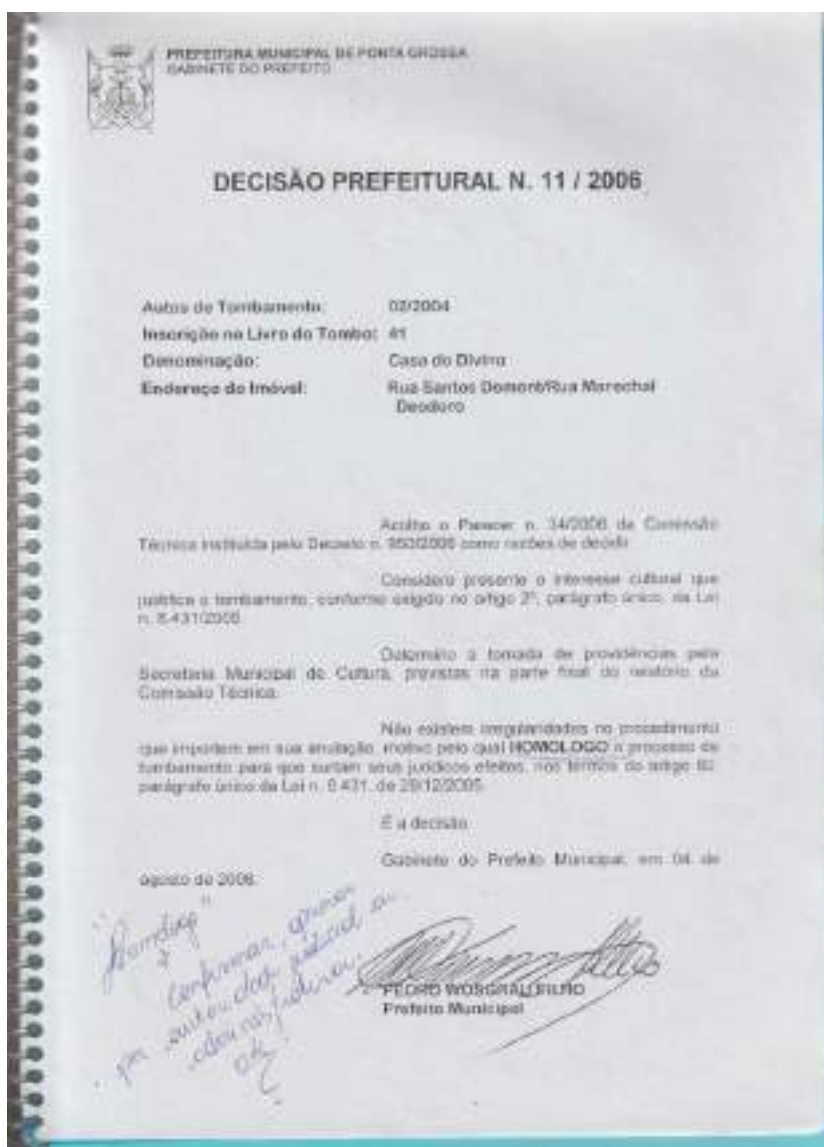
A Memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 205).

Após a finalização dos estudos, o imóvel foi considerado presença importante na paisagem da cidade, contemplando os conceitos de patrimônio tangível e intangível. A Casa do Divino foi tombada em 4 de agosto de 2006 e, de acordo com o parecer dos membros do Conselho Municipal de Patrimônio Cultural, a residência tinha: “Valor arquitetônico, histórico e referencial como lugar de memória, e como patrimônio cultural intangível, muito presente na residência construída na Rua Santos



Dumont, 524” (COMPAC, 2006, p. 9). A seguir, a última página do processo de tombamento com a homologação do poder executivo local.

Figura 12: Decisão de Tombamento.



Fonte: Processo de Tombamento, 2006.

Com o tombamento, tanto o material (a edificação) quanto o imaterial (as práticas) passaram a ser reconhecidos como patrimônio cultural “Casa do Divino”. Depois do tombamento, iniciou-se a busca por recursos para o restauro, os quais não vieram da lei nº 13.133, como estava previsto. O valor necessário para o processo de restauro era de R\$ 130 mil. Desses, R\$ 30 mil foram conseguidos junto ao poder público municipal através da Fundação Municipal de Cultura da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, importância usada no restauro da fachada e no telhado da

residência. Os restantes R\$100 mil foram conseguidos através de financiamentos realizados pela família herdeira da residência. Muitos devotos colaboraram com a campanha “A Fé Restaura”<sup>50</sup> com doações voluntárias para pagar a dívida. A seguir, uma imagem dessa campanha:

Figura 13: Campanha “A Fé Restaura”.



Fonte: Casa do Divino, 2016.

As doações foram consideradas como uma forma encontrada pelos fiéis para manter viva a memória religiosa por eles professada no interior do lugar que guardava as relíquias dessa devoção. Ou seja, os devotos entendiam a Casa do Divino enquanto um lugar que materializava suas memórias. Contribuir com sua manutenção era o mesmo que preservar sua história pessoal, pois, na significação simbólica, esse lugar de memória garantia a “cristalização da lembrança e sua transmissão” (NORA, 1993, p. 21).

O restauro durou um ano. Nesse período, as celebrações em louvor ao Divino ocorreram no salão paroquial da Igreja Matriz. Em 2007, com a finalização do restauro, a Casa do Divino foi reaberta.

A reabertura do imóvel, *que faz parte do patrimônio cultural* de Ponta Grossa, ocorreu no último dia 18, para o início da novena, que termina hoje, a partir das 14 horas. [...] A reforma atingiu o piso, o telhado e a fiação elétrica. [...] Quem agradece são os devotos. Zeneida Ayres Martins Dantas, 82 anos, diz ser devota do Espírito Santo desde a infância, quando aprendeu a rezar com a mãe. ‘Fui embora para o Rio de Janeiro e tive uma depressão muito forte, me apeguei às orações e hoje estou bem. Voltei a morar em Ponta Grossa e sou freqüentadora [sic] assídua da casa’, comenta (GAZETA DO POVO, 2007, p. 9, grifo nosso).

<sup>50</sup> Campanha realizada pela família Hoffman Chaves e pelos devotos do Divino para restaurar o imóvel.

A reportagem mencionada, tratando da reabertura da casa, nos permite identificar de forma mais nítida a ligação da memória com a construção identitária. Quando a senhora Zeneida A. Martins Dantas, com seus 82 anos, lembrou que era devota do Divino desde quando “aprendeu a rezar com a mãe”, ela buscou referências no passado sobre sua identidade religiosa, sendo esta construída a partir de uma herança de sua mãe. Foi por essas ligações emocionais com a Casa do Divino que os devotos buscaram com anseio sua preservação.

Como afirmamos anteriormente, os devotos do Divino não separavam as práticas religiosas da edificação onde elas eram realizadas, por isso o patrimônio “Casa do Divino” era entendido no conjunto formado pelo material e pelo imaterial. Em relação às práticas religiosas, foram entendidas aqui como intangível, “o transitório, fugaz que não se materializa em produtos duráveis” (FONSECA, 2004, p. 66) e são representadas no saber e no modo de fazer. Neste caso, o modo de fazer as diversas ações religiosas em honra ao Divino, tais como novenas, procissões, rezas, apresentações, pedidos de bênçãos e a festa.

Figura 14: Práticas em honra ao Divino;



Fonte: Acervo pessoal, 2015 e 2018.

Nessas imagens, foi possível perceber algumas dessas práticas que foram materializadas no registro fotográfico, mas a sua essência se encontrava na imaterialidade. Cecília Fonseca (2004) destaca a construção do sentido de identidade proporcionado pelo patrimônio imaterial:

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

Partindo dessa perspectiva, percebemos a importância das celebrações em honra ao Divino Espírito Santo para a comunidade de devotos, pois era através dessas práticas, transmitidas de geração em geração e recriadas constantemente, que foi proporcionado o sentido de identidade individual e, sobretudo, coletiva. Era nesses momentos de celebrações na Casa do Divino que os devotos estavam entre iguais (MAGNANI, 1984) pela forma de expressar sua fé. Juntos, passavam a edificar uma herança cultural carregada de práticas, representações, saberes e fazeres, elementos que os identificavam.

Em muitos momentos, o processo de tombamento destacou a imaterialidade do patrimônio “Casa do Divino”, como no trecho a seguir:

[...] esse edifício possui uma característica muito peculiar de patrimônio cultural intangível, representado pelo culto ao Divino Espírito Santo que acontece em seu interior, pois na sala frontal existe um altar, onde as pessoas se dirigem para fazer suas orações (COMPAC, 2006, p. 23).

Devido “ao rico valor histórico e o fato que a antiga tradição da veneração ao Divino permanece viva, é de grande importância a preservação do espaço em questão” (COMPAC, 2006, p. 23), afirmou o parecer final do processo de tombamento. Portanto, o espaço era dotado de valor, investido de uma aura simbólica, onde uma multiplicidade de relações se desenvolvia, construídas na esfera material e imaterial. Com o tombamento e com a preservação do conjunto patrimonial, estava se preservando a história e a memória da sociedade ponta-grossense, da qual os devotos do Divino faziam parte.

Nessa resignificação de memórias, o material precisava do imaterial e vice-versa, pois ambos se entrelaçavam e um fortalecia o outro, formando o patrimônio

cultural “Casa do Divino”, que, por sua vez, avigorava o sentido de identidade coletiva. Por fim, pela preservação desse patrimônio, era garantido ao grupo o “direito a memória” (FONSECA, 2003, p. 67). Concomitantemente à busca pelo reconhecimento do imóvel Casa do Divino e das práticas ali realizadas enquanto patrimônio cultural, os devotos que ali se reuniam decidiram retomar os festejos do Divino. Assim, em 2003, mobilizaram-se e retomaram as práticas festivas, ponto que discutimos a seguir.

### **3.2 O tempo longo da festa: a mobilização dos devotos**

Explosão de espontaneidade, parêntese de liberdade, momento de realização dos sonhos e do impossível, a festa aparece como tudo isso; mas ela só aparece como tal porque ela foi preparada — muitas vezes longamente — porque ela unicamente quebra com as regras da vida quotidiana para inscrever-se em outras, tão convencionais: ela faz parte da vida social mais que a subverte (CLAVAT, 2014, p. 9).

Toda festa, para que ocorra, precisa da mobilização de seus organizadores, e isso não é diferente com as festas religiosas. No Brasil, desde o período colonial, as festas eram pensadas e organizadas com antecedência, e parte significativa dessa preparação era o anúncio do festejo, como afirmou Mary Del Priore (1994, p. 30):

O anúncio da festa revestia-se de características que enfatizavam o especial, o peculiar, da data. Vestimentas luxuosas, instrumentos musicais e máscaras tinham por objetivo sacudir a comunidade da madorra do seu cotidiano, por meio do barulho dos tambores e do espetáculo visual da promessa do divertimento. [...] Quanto mais pitoresca a presença desses emissários maior a garantia que a sua notícia circulasse no interior da comunidade, conclamando todos os seus membros. A algaravia desse grupo era sinônimo de alegre reunião que se aproximava.

Esse fragmento demonstra o quanto era importante o anúncio do festejo em toda a sua complexidade; esse era o momento de “seduzir” as pessoas para participarem da festa. Seguindo essa característica, os preparativos para a Festa do Divino, em Ponta Grossa, iniciavam bem antes do chamado “Domingo do Divino” — que era a data de realização da principal manifestação dessa devoção, o dia da festança. Era, portanto, o momento de anunciar e se preparar para a festividade.

O pontapé inicial acontecia pelo menos cinquenta dias antes com inúmeras atividades, as quais eram entendidas pelos devotos como um período de preparação para o domingo festivo, não somente na parte prática da festividade (organização das

diversas celebrações que compunham o complexo festivo) mas também no âmbito espiritual. Era um momento de reflexão e de introspecção que se desenvolvia de forma individual e/ou coletiva, instante de se preparar para celebrar. Iniciava-se, portanto, o “Tempo do Divino”.

Mircea Eliade (1992), ao se referir ao tempo do homem religioso, afirmou que existe o “tempo profano” e o “tempo sagrado”, sendo que o primeiro está ligado ao cotidiano, ao ordinário, enquanto o segundo é marcado pelas festas religiosas, que promovem a ruptura do tempo profano instaurando o tempo sagrado. A festa, segundo esse autor, tem a função de reatualizar o tempo mítico, e o homem, ao participar desse evento, evoca e recria o tempo inicial.

Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades do Tempo: *o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo antológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado — aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de sua gesta, que são justamente reatualizadas pela festa (ELIADE, 1992, p. 63-64).

Os momentos de divulgação dos festejos exigiam dedicação por parte dos fiéis, principalmente dos “Festeiros do Divino”<sup>51</sup>, os quais deixavam suas casas e familiares para se dedicarem às muitas atividades que antecediam o grande dia festivo. Essas movimentações dos fiéis foram entendidas, nesta tese, como rituais, pois o anúncio da festa se revestia de características especiais, da mesma forma em que carregava inúmeros sentidos. Ousamos dizer que esses momentos tinham para os festeiros do Divino tanta importância quanto a própria festança realizada no domingo, pois todas essas celebrações estavam inseridas no “Tempo do Divino”. Dois pontos justificam a nossa afirmação: o uso, nesses momentos, pelos fiéis, de um aparato que difere do tempo ordinário, tais como vestimentas especiais, instrumentos

---

<sup>51</sup> Os Festeiros do Divino mais atuantes no período pesquisado foram (em ordem alfabética): Alvino Chiocki, Amélia Rodrigues, Etelvina Schairer, Inês Virginia Zarpellon, Juvina Gonçalves, Laura Pankio, Lídia Hoffmann, Renato Rodrigues, Sueli Aparecida Soares e Vendelino Hauer.

musicais; e a presença de importantes símbolos dessa devoção, “a bandeira e o standart [sic] do Divino” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 8-A), que formavam o “espetáculo visual”, corroborando a divulgação do complexo festivo.

As indumentárias (vestimentas e instrumentos), somadas à presença dos símbolos, além de sublinhar o caráter oficial do evento, tinham a função de atrair e “seduzir”. Peter Burke (1989) afirmou que as vestimentas formavam um aparelho simbólico, em que era possível distinguir os dias comuns dos festivos, pois, durante as festividades, usavam-se as melhores roupas; nas palavras do autor, as “roupas de domingo” (BURKE, 1989, p. 106). Os esforços empregados pelos festeiros do Divino não eram poupados no sentido de chamar a população para o culto festivo. Era um misto de alegria e expressões de fé, mas sem perder a formalidade ritualística.

Mariza Peirano (2003) afirma que os rituais estão presentes em todas as sociedades. A autora faz essa afirmativa porque, segundo ela, as pessoas estão acostumadas a associar o rito com eventos de sociedades tradicionais, como na corte europeia e nas sociedades indígenas. No entanto, para a pesquisadora da UnB, a vida no ontem e no hoje é sempre marcada por rituais (PEIRANO, 2003). Concordamos com a autora, tanto que os festejos do Divino, realizados na Casa do Divino, mesmo sendo uma tradição iniciada no final do século XIX, ainda se desenrolavam nas primeiras décadas do século XXI, sendo que seus significados estavam em constante reconstrução, no que os rituais exerciam importante função.

Outro autor que discute as questões e relações que o ritual constrói e estabelece, sobretudo no campo da religião, é Marc Verhoeven (2011). Em sua obra *As muitas dimensões do ritual*, a discussão se concentra principalmente em religiões antigas, visto que a sua área de atuação é a arqueologia. No entanto, seus apontamentos contribuem para a compreensão de que, nas mais diversas sociedades e em diferentes períodos, a prática ritualística esteve presente.

Mariza Peirano (2003, p. 9) alerta que o “ritual não é algo fossilizado, imutável, definitivo”, ou seja, o rito se adapta às necessidades dos indivíduos, e, carregado de simbolismo, o ritual religioso passa a representar o sagrado na vida dessas pessoas. Isso foi perceptível no anúncio dos festejos do Divino, pois esses ritos estiveram em movimento durante todo o período que estudamos (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Ou seja, apresentaram certo “padrão” de chamamento dos devotos, mas que não era engessado. A cada ano, novos elementos eram inseridos e práticas eram renovadas, até porque a vida daqueles que participavam da festividade não estava paralisada no tempo. Desse modo, o cotidiano e as aspirações dos sujeitos envolvidos nessas ações refletiam em suas práticas. E é isso que dava sentido a elas, sem o que seu fim seria inevitável. Isso é perceptível na afirmação de Mariza Peirano (2003, p. 8): “evitamos uma definição rígida e absoluta [do ritual]. A compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser *etnográfica*, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”.

Mesmo considerando que o rito está em movimento e vai se ajustando às necessidades dos indivíduos que o desenvolvem, Mariza Peirano (2003) defende uma definição operativa do ritual. Ou seja, uma forma para que ele seja analisado, problematizado e interpretado. Assim, recorrendo a Stanley Tambiah (1985), ela define ritual da seguinte forma:

É um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências [sic] ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências [sic] têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (PEIRANO, 2003, p. 9).

Marc Verhoeven (2011, p. 5) acredita que existem seis categorias básicas de ação ritual, são elas: “ritos de passagem, ritos de calendário e comemorativas, ritos de troca e de comunhão, ritos de aflição, ritos de jejum e festivais e os rituais políticos”. Inserimos as práticas dedicadas ao Divino, sobretudo aquelas de que estamos tratando neste momento, na perspectiva do *Rito Comemorativo*, que são “rituais em que os eventos históricos importantes são lembrados ou celebrados” (VERHOEVEN, 2011, p. 6). Haja vista que, durante essas ações ritualísticas realizadas pelos devotos do Divino Espírito Santo em Ponta Grossa, foram realizadas rememorações de fatos importantes atrelados à memória dessa devoção.

Portanto, ritos em tempos de festa celebram momentos importantes, instantes de preparação espiritual para as festividades, lembrando, por exemplo, a história da festa. Por isso eram rememoradas a origem e a perpetuação da devoção ao Divino em Ponta Grossa. E o seu “mito de origem”, atribuído ao fato ocorrido com Nhá Maria,



tornada “modelo exemplar” (ELIADE, 1992, p. 84) a ser seguido pelos fiéis, era revivido nos rituais.

Observamos esses elementos nos momentos em que os festeiros divulgavam os festejos. A visita do cortejo do Divino a capelas, paróquias, igrejas, espaços culturais (como a Fundação Cultural do município) e programas de rádio e TV, anunciando a festa que aconteceria nos próximos dias, era carregada de expressões ritualísticas, ao ponto de lugares profanos, como emissoras de rádio e TV, serem sacralizados pela presença da “Comitiva do Divino”.

Para entender melhor a tática utilizada pelos festeiros do Divino de visitar igrejas para divulgar os festejos, direcionamos nosso olhar para essa prática realizada em 2011. Naquele ano, foram realizadas ao todo quatro visitas de divulgação. Esse número sofria uma variação de ano para ano, dependendo da disponibilidade dos festeiros e das próprias comunidades em recebê-los.

As comunidades visitadas foram: Nossa Senhora Medianeira, localizada no Jardim Esplanada, pertencente ao Setor 1 da diocese de Ponta Grossa; a paróquia Nossa Senhora da Saúde, na Vila Estrela, pertencente ao Setor 2; a paróquia Imaculada Conceição, localizada no bairro de Uvaranas, pertencente ao Setor 3; e a paróquia São Sebastião, localizada no bairro de Nova Rússia, pertencente ao Setor 4 (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). A escolha desses lugares era estratégica: tinha o objetivo de atingir todos os setores da diocese de Ponta Grossa.

A divulgação dos festejos iniciava-se com a entrada dos festeiros e devotos cantando e tocando seus instrumentos, quando eram anunciados pelo religioso responsável pela celebração transcorrida naquele momento. O início era marcado por um desfile dos símbolos do Divino: a bandeira e seu estandarte. Carregados pelos festeiros, eram venerados pelos indivíduos presentes. As homenagens variavam entre inclinar o corpo e/ou tocar os símbolos quando estes passavam (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Os festeiros do Divino costumavam permanecer durante toda a celebração, participando efetivamente da laudação, tais como nos momentos de leitura, de entrega das oferendas e dos cânticos litúrgicos. Ao final, cantavam de dois a quatro cantos conhecidos dos devotos do Divino. Os sons que repercutiam dos instrumentos musicais, mais os cantos entoados pelos festeiros, também se consubstanciavam no

chamamento para a festividade. Era uma amostra do que os fiéis encontrariam no domingo da festa.

Essas visitas eram agendadas pela comunidade daquela igreja ou através de solicitação de Lídia Hoffmann Chaves, que, no caso dos dois, unia o atendimento da solicitação daquela comunidade com a divulgação do festejo. Ainda durante a visita às igrejas, era comum a distribuição e a circulação dos folhetos de divulgação da festa, com o convite sendo reforçado oralmente para a comunidade ali reunida. Os festeiros e devotos responsáveis pela divulgação conversavam com os fiéis ali reunidos, contavam a “história do Divino” e exploravam as características da festividade. Enfim, desenvolviam o seu papel de anunciadores da festa (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

A formatação e composição do *flyer* também era uma tática utilizada para atrair as pessoas. Fortemente marcado pelas cores que representavam a devoção, o vermelho e o branco, trazia em destaque o cronograma das atividades a serem realizadas no dia festivo. Conquistava as pessoas pelo visual. Esse material, somado à presença dos festeiros e de seus aparatos, compunha o “chamamento do Divino”.

Imagem 15: Folheto de divulgação dos festejos.

**17ª Festa do Divino**  
20 de maio de 2018

**Programação**

9h30m - Abertura das Barracquinhas com café, pastel, bolo, lembranças do Divino etc;  
10h45m - Saída da Procissão em direção à Catedral, com as Bandeiras e imagem do Divino encontrada em 1882;  
11h - Missa de Pentecostes com o nosso Bispo D Sérgio Arnez Braschi;  
11h30m - Início do almoço com apresentação musical do "Trio Horizontino";  
12h30m - Chegada das Bandeiras e imagem do Divino;  
13h - Apresentação do "Musical Raízes";  
15h - Encerramento das Novenas do Divino (9ª Novena);  
16h - Pregação e Louvor;  
17h - Apresentação do "Grupo Estância Serrana";  
19h - Encerramento da Festa.

**Início das novenas de Pentecostes:**  
Dia 12 de maio às 15h - todos os dias - até 20 de maio.

**Local da Festa:**  
Rua Santos Dumont, 524, Centro

**PATROCÍNIO**

Maxiliano Ciríaco Cláber Melo  
CPN Molejo Molas Lorena Molas Nossa Sra. do Carmo  
Adega Imperial Castelli Imóveis  
Divino Turístico

**APOIO**

Gráfica Jato

Fonte: Casa do Divino, 2018.

O *flyer* era levado pelos fiéis para casa, onde continuavam a divulgar a festa para familiares e vizinhos. Também era a ele que se recorria para acompanhar a programação festiva, como afirmou Maria de Lurdes Fonseca: “Gosto de levar o papelzinho com as informações sobre a festa, assim consigo saber o horário das coisas. Sempre levo mais, chego em casa e já distribuo pra família, minha nora gosta de saber, ela também vem na festa” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Durante o processo de divulgação dos festejos por meio das visitas nas rádios da cidade, os festeiros cantavam e rezavam, ou seja, mantinham mesmo nesses espaços uma ação ritualística, porém, devido ao pouco tempo, isso ocorria de forma mais rápida. Já nos programas de TV, as visitas do “Cortejo do Divino” tornavam-se também uma atração cultural. Eram participações especiais, como ocorreu em 2011, no *Alto Estilo*, apresentado por Ana Cláudia Gambassi, na TVE<sup>52</sup>; e, em 2015, no programa *Tribuna da Massa*, da Rede Massa, apresentado por Jocelito Canto. Nesses dois programas, ações ritualísticas também foram realizadas.

Assim, a história da devoção ao Divino em Ponta Grossa foi relembada, e foi afirmado que essas celebrações são centenárias, portanto tradicionais na cidade. A reafirmação de “fatos históricos” da devoção contribuiu na construção e na manutenção da memória dos festejos e dos indivíduos que deles participavam. É nesse sentido que o momento de divulgação dos festejos também servia para reforçar e manter a crença no Divino.

A divulgação da festa nos meios de comunicação se dava de quatro maneiras. A primeira através da imprensa: jornais impressos, programas de televisão e rádio, durante pelo menos quinze dias antes da festa, anunciavam as celebrações festivas. “Fiéis se reúnem para celebrar o Divino com rica programação” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2015) é um exemplo das manchetes que divulgavam a festa.

Uma segunda forma de divulgar os festejos eram os cartazes de propaganda fixados nas igrejas e capelas visitadas pela comitiva do Divino e em estabelecimentos comerciais, como as lojas Maxitango (rede de lojas de roupas e calçados), Supermercado Tozetto, Adega Imperial (empresa de bebidas), entre outros. Esses também foram, em quase todos os anos da temporalidade aqui explorada, os patrocinadores dos festejos (PROGRAMAÇÃO DA FESTA, 2003/2020).

---

<sup>52</sup> Um exemplo dessa participação dos festeiros do Divino em programas de TV pode ser visto neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=ID3GNm4g2-g>.

A terceira se dava através das redes sociais, como o Facebook, no qual a Casa do Divino tinha uma página<sup>53</sup>. Nela foram divulgadas as diversas celebrações realizadas pelos festeiros. A página, até o momento (09/04/2020), tem 701 seguidores, e suas publicações atingiram em média 260 curtidas e diversos compartilhamentos, incluindo vídeos e fotos das celebrações festivas. Essa também foi uma forma de renovar o corpo de devotos do Divino, visto que os jovens são a maioria das pessoas que utilizam as redes sociais, que têm se tornado a maior e mais usada ferramenta de comunicação entre os brasileiros<sup>54</sup>.

A quarta maneira era a infalível “boca a boca”, através das conversas informais dos devotos que frequentavam a Casa e levavam até seus redutos as informações sobre os festejos. Importantes divulgadores das festividades, os devotos que frequentavam a Casa do Divino quase semanalmente desempenhavam essa atividade como parte da relação que construíram com o Divino. Divulgar os festejos, para esses indivíduos, estava associado a fazer da festa um grande evento e, portanto, homenagear o Divino como este merecia (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Propulsado pelo dinamismo de uma mistura de tradicionalismo e de modernidade, o trabalho de arrecadar donativos para a realização da festa se dava em dois momentos: pelo peditério e pelo patrocínio de empresas. Essa situação pode ser definida pela frase de Pierre Sanchis (1997, p. 112) ao se referir a elementos tradicionais e modernizadores que envolvem as festas religiosas: “Presos ao passado, atraídos pelo futuro”. Isso está presente nos momentos de preparação para a festa do Divino, quando a prática tradicional do peditério era mantida, mas a ela era somado o patrocínio de empresas das mais diversas áreas.

Pedir contribuição para realizar a festa era uma prática comum e tradicional nos festejos do Divino desde o período colonial. Por onde passava o cortejo, “esmolas” eram arrecadadas e todos contribuíam: negros e brancos, homens e mulheres, ricos e pobres, como destacou Martha Abreu (1999, p. 47-51):

Conta Vieira Fazenda que, a partir daquela época, saíam das igrejas de Mata-Porcos, Santana, Santa Rita e Lapa do Desterro as famosas folias, recolhendo donativos e anunciando as festas. Percorriam a cidade, com a

---

<sup>53</sup> É possível acessar a página da Casa do Divino no Facebook por meio do seguinte endereço: <https://www.facebook.com/casadodivinopg/>

<sup>54</sup> <https://canaltech.com.br/internet/brasil-tem-116-milhoes-de-usuarios-de-internet-afirma-ibge-108612/> Acessado em: 23/01/2019.

bandeira do Divino e o imperador em destaque, distribuindo muita alegria. [...] Tudo isso era oferecido em troca da contribuição de devotos, mesmo os mais pobres, podendo ser em produtos, como fez a vendedora de frutas, ao ofertar duas laranjas ou em moedas. Para os produtos, geralmente muito variados, pães, ovos, frutas, e até animais — Ewbanck avistou um galo no braço do clarinetista — um dos irmãos da irmandade carregava um grande saco ou podia ser usado um burro de carga. O hábito de se pedirem esmolas era muito comum desde o período colonial e tinha como objetivo a reunião de recursos para as festas das irmandades ou para o financiamento dos benefícios aos irmãos carentes como indicam os vários anúncios de festas.

Outro autor que tratou dessa movimentação antes do dia festivo em busca de arrecadações foi Antônio Manuel de Almeida (1983, p. 59):

Durante os nove dias que precediam o Espírito Santo, ou mesmo não sabemos se antes disso, saía pelas ruas da cidade um rancho de meninos, todos de 9 a 11 anos *caprichosamente* vestidos à pastora: sapato de cor de rosa, meias brancas, calção da cor do sapato, faixas à cintura, camisa branca de longos e caídos colarinhos, chapéu de palhas de abas largas, ou forrados de seda, tudo isso enfeitado com grinaldas de flores, e com quantidade prodigiosa de laços de fita encarnada. Cada um desses meninos levava um instrumento *pastoril* em que tocavam, pandeiro, manchete e tamboril. Caminhavam formando um quadrado, no meio do qual ia o chamado imperador do Divino, acompanhados por uma música de barbeiros, e precedidos e cercados por uma chusma de *irmãos* de opa levando bandeiras encarnadas e outros emblemas, os quais tiravam esmolas enquanto eles cantavam e tocavam.

A prática do peditório, realizada pelos festeiros do Divino em Ponta Grossa, se dava em dois momentos. Durante as visitas da bandeira, quando os proprietários das residências visitadas contribuía voluntariamente com prendas e produtos para produzir os “comes e bebes”, e através de doação realizada diretamente na Casa do Divino (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 12:54).

Essa questão de receber produtos para produzir o que se consumia durante a festa foi aos poucos modificada. Os devotos passaram, ao longo do tempo, a ser aconselhados a doar dinheiro para que os festeiros comprassem os produtos para a produção dos “comes e bebes”. Segundo a coordenadora dos festejos, Lídia Hoffmann Chaves, isso foi feito para padronizar, principalmente os salgados. Ela cita o exemplo da massa de pastel: “Cada um trazia de uma marca, uma de melhor qualidade que a outra, isso causava confusão na hora de fazer o pastel, fritar e vender” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

A compra das bebidas também foi padronizada: eram adquiridas por consignação, assim, caso não fossem vendidas, poderiam ser devolvidas para a empresa. Já os doces, principalmente os bolos para vender em pedaços ou sorteado

inteiro no bingo ou, ainda, arrematados no leilão, eram produzidos pelos devotos ou encomendados pelos festeiros e entregues no dia da festa.

Outra maneira de arrecadar dinheiro, mas não diretamente para a festa, era a “caixa de doação” que se encontrava ao lado da porta de entrada da sala do Divino. Esse dinheiro, doado pelos fiéis que visitavam a casa durante todo o ano, era usado para a manutenção do imóvel e, se sobrasse, poderia ser empregado nos festejos.

A venda de produtos na “Lojinha do Divino” também gerava uma contribuição financeira. Esse espaço, localizado dentro da Casa do Divino, dispunha de uma variedade de “lembranças do Divino”, como camisetas, escapulários, imagens, velas, medalhas, terços e bandeiras. Em dias de festa, a lojinha tinha boas vendas, e parte do dinheiro também contribuía na realização das próximas festividades (PROGRAMAÇÃO DA FESTA, 2010). A seguir, temos uma foto da “Lojinha do Divino”.

Imagem 16: Lojinha do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Ao tratar da busca por recursos para realizar a festividade, Lúcia Hoffmann afirmou: “Realizar uma festa grande como a nossa dá muito trabalho e custa dinheiro”

(DIÁRIO DOS CAMPOS, 2015, p. 07). Nessa fala, podemos identificar que essa tarefa de arrecadar “esmolas” não era fácil, ao contrário, demandava um empenho considerável dos responsáveis pela tarefa. Eram dias “sem dormir pensando como conseguir dinheiro para manter a tradição da festa”.

Esses instantes de preparação para a festividade também eram momentos de sociabilidade, em que a comunidade era assegurada, com as relações sendo construídas, reconstruídas e, por vezes, até negociadas. Também era um momento em que conflitos aconteciam, pois foi possível constatar que os festeiros do Divino em Ponta Grossa eram diversos, cada qual com suas singularidades e percepções de mundo (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Assim, os momentos de festejar também poderiam proporcionar conflitos: de prestígio, de poder, de valores e de posições. Um exemplo disso é que algumas pessoas deixaram o grupo de festeiros durante o período estudado, por divergências que não ficaram claras nas respostas das perguntas que realizamos. Com o tempo, alguns desses festeiros acabaram voltando às suas atividades junto ao grupo; talvez esse tenha sido o motivo do desconforto quando questionamos se existia algum conflito entre eles.

É nesse sentido que Alice Robert Hertz (1970, p. 90) afirma que as festas estão longe de ser apenas a “celebração do consenso e da harmonia”, pois nelas podem ocorrer tensões. Por isso, a observação participativa da festa nos ajudou a construir uma “etnografia do não dito”, ou seja, daquilo que não é expresso de forma verbal, seja porque não deve ser anunciado, seja porque se encontra incorporado/naturalizado.

A realização das atividades que antecederiam o Domingo do Divino foram percebidas e assim problematizadas como táticas (CERTEAU, 1994, p. 47) utilizadas pelos festeiros e devotos do Divino, visto que esses indivíduos se utilizaram dessas ações para criarem ligações com o sagrado. Não há dúvida de que nesses momentos existiam profundas reflexões espirituais; os sujeitos participantes eram revestidos por uma sacralidade que fazia desses instantes momentos especiais, simbólicos e carregados de sentidos. O tempo sagrado na vida desses sujeitos se manifestava, e, simultaneamente, ao desenvolverem essas ações, criavam táticas de manutenção da devoção. O ato de praticar levava à criação de sentido, que foi passado de geração em geração, dando vivacidade a essa expressão de religiosidade.



Assim, por meio da observação participativa, pudemos perceber que os preparativos para a festa eram mais complexos do que apenas um instante de organização e divulgação dos festejos; tornaram-se momentos de se preparar espiritualmente para o “Tempo do Divino”. As visitas da bandeira eram outro instante de divulgação, preparação e manifestação do sagrado para os festeiros. Em meio à pluralidade de eventos, as visitas da bandeira tinham lugar de destaque nas celebrações, pois representavam a visita do Divino personificado na bandeira.

### **3.3 O devoto abre sua casa: as visitas da Bandeira**

A “bandeira do Divino” é levada por um dos foliões ou por alguma pessoa que a conduz “cumprindo voto”. O grupo chega entoando uma “cantoria de chegada” em que se apresenta e pede licença para “passar pelo arco”, depois para “entrar na casa” e para “chegar até o altar”. Diante do “arco” mais próximo à casa, ou diante de sua porta, o “dono” espera pelos foliões e, de costume, ajoelha-se diante da bandeira que lhe é passada sobre a cabeça, depois de ele a haver beijado. [...] Quase sempre, uma vez dentro da casa, a bandeira do Divino é levada a todos os cômodos “para abençoar”. Ante um pequeno altar — na verdade uma mesa coberta de panos com uma combinação de quadros e imagens de massa — a bandeira do Divino é depositada por uma noite (BRANDÃO, 1985, p. 175).

A visita da bandeira à casa dos devotos era um dos momentos carregados de ação ritualística, como foi possível perceber no fragmento acima, escrito por Carlos Rodrigues Brandão. Era o momento da crença no Divino Espírito Santo, em que a bandeira, símbolo maior dessa devoção, adentrava a casa dos indivíduos, levando bênçãos, cura, prosperidade e a renovação da fé.

Em Ponta Grossa, as visitas da bandeira ocupavam lugar de destaque nas festividades realizadas por Nhá Maria (final do século XIX e início do XX). Desde a reedição da festa, em 2003, havia o objetivo de retomar essa tradição. Lídia Hoffmann Chaves falou sobre isso ao jornal Diário dos Campos (2003, p. 7):

Conforme a organizadora do evento, Lídia Hoffmann Chaves, que cuida da Casa do Divino desde 1996, alguns detalhes não puderam ser retomados nessa primeira edição da festa. “Ano que vem vamos procurar levar as bandeiras às casas, como era feito antigamente. Para esse ano, ficamos só na confecção das bandeiras”, explica Lídia. [...] A proposta é de retomar também as figuras da imperatriz e do folião que comandavam a festa e levavam as bandeiras às residências.



As visitas da bandeira de fato foram retomadas a partir de 2004<sup>55</sup>. No entanto, outros elementos citados na reportagem, como as figuras da imperatriz e do folião, não foram retomados. O fato de essas figuras consideradas importantes no tradicional conjunto festivo não serem adotadas nas festividades realizadas em Ponta Grossa nos leva a afirmar que a devoção ao Divino na cidade ganhou características singulares e adaptou-se à realidade local. Ela se diferenciou de outras festas desenvolvidas pelo Brasil, como nossas leituras também nos permitem afirmar<sup>56</sup>.

Outra diferença que queremos destacar é a presença e atuação significativa das mulheres nas visitas da bandeira em Ponta Grossa. Eram elas que compunham a maior parte dos devotos e festeiros que realizavam as visitas. E eram as mulheres que comandavam o ritual das visitas da bandeira, ao contrário, por exemplo, das que foram estudadas por Carlos Rodrigues Brandão (1985) na cidade de Mossâmedes - GO, onde as mulheres ocupavam lugar secundário nos rituais. Destacamos alguns pontos escritos pelo antropólogo para evidenciar a diferença aqui apontada: a comitiva de foliões era sempre formada por homens (embaixador, gerente, cantores) (p. 174); quem recebia os foliões era sempre o “dono da casa” (p. 175); a janta era servida primeiramente aos foliões, depois a todos os homens e meninos e, por fim, às mulheres e às meninas, que “comem na cozinha” (p. 176); ao fim da folia, as esmolas arrecadadas eram entregues ao Imperador, o homem responsável por coordenar a festa daquele ano; cabia às mulheres zelar pela limpeza do andor e da igreja (p. 187).

As visitas da bandeira na casa dos devotos do Divino proporcionada pelos festeiros da Casa do Divino ocorreram sem a presença de uma figura eclesiástica no grupo. Eram os leigos, festeiros e devotos — mulheres, em sua maioria, e homens — que conduziam toda a celebração. Mas não era por isso que deixava de ser um rito, visto que os leigos criaram e conduziram suas próprias ações ritualísticas, que eram constituídas de sequências ordenadas e padronizadas de atos e palavras.

As visitas ocorriam o ano todo e eram solicitadas pelos moradores das residências que desejavam receber a bandeira. Os motivos das solicitações variavam:

---

<sup>55</sup> Não foi possível contabilizar e nem acompanhar todas as visitas da bandeira, assim, construímos nossa análise a partir daquelas que acompanhamos.

<sup>56</sup> Ver: BARBOSA, Diego Santos. **A Festa do Divino em Paraty**: entre o religioso e o secular. 1. ed. São Paulo: Paco Editorial, 2017. v. 1. 204p. ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional**: Festas, Bailados, Mitos e Lendas. 2. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967. ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999. Esses e outros autores constataram em suas pesquisas as figuras do Imperador, da Imperatriz e os Foliões.

a doença de algum membro da família (era muito comum as pessoas doentes se cobrirem com a bandeira), a mudança recente para aquele local (a visitação representaria uma benção à nova morada) ou a vontade de receber o Divino em casa.

No entanto, durante o tempo do Divino, essas visitas ganhavam mais uma função: anunciar a festa. Assim, no final da visita aproveitava-se para divulgar o festejo e pedir doações, como prendas ou produtos para preparar os “comes e bebes”. Esse momento se consubstanciava no retorno de mais um dos elementos das antigas tradições do Divino, o peditório, instante em que a “Folia do Divino” saía às ruas, visitava casas e lugares distantes, pedindo doações para realizar a festa (ABREU, 1999, p. 48). Mônica Martins da Silva (2000), em seus estudos sobre as “Folias do Divino” em Pirenópolis - GO, afirmou que as visitas obedeciam sempre às etapas estabelecidas pelos grupos envolvidos:

A primeira delas é a escolha das fazendas que darão os pousos para os foliões; esses pousos são negociados por representantes da folia, que em Pirenópolis receberam o nome de alfares. Dias depois, esses grupos iniciam o giro, na cidade ou nas fazendas. Geralmente são oito pousos que compõem os giros das folias rurais. A distância de uma propriedade e outra é também previamente analisada, de modo que os giros percorram progressivamente da propriedade mais distante para a mais próxima da cidade. [...] A bandeira que conduziu o rito é colocada em um altar, e ali várias pessoas vão beijá-la, rezar e doar esmolas. [...] Embora o objetivo firmado por esses grupos precatórios seja a coleta de esmolas, a cerimônia não se resume a isso, pois, para os foliões, ela representa tanto a oportunidade de prestar homenagem a esta divindade como de festar a oportunidade de encontro entre amigos (SILVA, 2000, p. 91-92).

Observamos que, aos poucos, alguns elementos tidos como tradicionais dos festejos foram sendo retomados, como foi o caso do peditório. O ritual da visita da bandeira realizado em Ponta Grossa também tinha uma ordem pré-estabelecida, como evidenciou Mônica Martins da Silva em Pirenópolis - GO. Iniciava com a reunião dos festeiros na Casa do Divino, de onde partiam em ônibus locado rumo à residência do devoto que solicitou e agendou a visita.

Ao chegarem à casa do devoto, os membros da Folia do Divino eram recebidos pelo responsável da residência, geralmente a mulher. A entrada no recinto era realizada ao som produzido pelos instrumentos musicais (violão, gaita, pandeiro) dos tocadores e pelas vozes dos cantadores/devotos que entoavam:

Bandeira do Divino  
Os devotos do Divino vão abrir sua morada  
Pra bandeira do menino ser bem-vinda, ser louvada, ai, ai

Deus nos salve esse devoto pela esmola em vosso nome  
Dando água a quem tem sede, dando pão a quem tem fome, ai, ai  
A bandeira acredita que a semente seja tanta  
Que essa mesa seja farta, que essa casa seja santa, ai, ai  
Que o perdão seja sagrado, que a fé seja infinita  
Que o homem seja livre, que a justiça sobreviva, ai, ai  
Assim como os três reis magos que seguiram a estrela guia  
A bandeira segue em frente atrás de melhores dias, ai, ai  
No estandarte vai escrito que ele voltará de novo  
E o Rei será bendito, ele nascerá do povo, ai, ai (FOLHETO DE CANTO,  
2004)<sup>57</sup>.

Essa música, de certa maneira, acabava norteando e servindo de parâmetro para a realização das práticas dos integrantes do grupo na etapa da visita da bandeira, pois o seu desenrolar se aproximava muito do que se apresentava na canção. Revela-nos, portanto, o “circuito” dessas visitas.

“*Os devotos vão abrir sua morada*”: os proprietários que iriam receber as visitas esperavam em frente à sua residência, enquanto os festeiros chegavam e adentravam a casa cantando. A moradia já estava preparada e toda a família reunida; era um momento esperado e muito especial. Velas e outras imagens religiosas haviam sido colocadas sobre uma mesa, sendo que o império<sup>58</sup> do Divino ganhava ali, momentaneamente, sua morada. Na sequência de imagens a seguir, é possível perceber as situações decorrentes dessa etapa dos festejos.

Figura 17: Visita da Bandeira.



Fonte: Casa do Divino, 2009.

<sup>57</sup> Compositor: Ivan Lins. Presente no álbum: Nos dias de hoje. 1978.

<sup>58</sup> O Império é o lugar escolhido para se montar um altar em homenagem ao Espírito Santo (BRANDÃO, Carlos R. **O Divino, o Santo e a Senhora...** Op. cit., p. 45).

Figura 18: Império do Divino na casa de devotos.



Fonte: Casa do Divino, 2009.

*“Pra bandeira do menino ser bem-vinda, ser louvada”*: o ritual que se desenvolvia na casa do devoto durante a visita tinha a bandeira como norteadora, pois os fiéis durante os cânticos faziam reverência a ela, beijavam-na e se cobriam com o “manto sagrado” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

A bandeira era o principal símbolo dessa devoção, pois a ela, durante os ritos, eram dedicadas muitas atenções. Isso iniciava no ato de carregá-la: era preciso ter cuidado, e todos queriam ter essa honra. Assim, a bandeira, após circular entre os participantes, que a beijavam, era segurada por cada um dos devotos ali presentes durante alguns instantes, sendo transferida de mão em mão. Desse modo, o Divino se fazia presente na bandeira, pois, embora a fé dos devotos esteja no campo espiritual, no invisível, por vezes encontra sua materialidade em símbolos, como é o caso da bandeira (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

O rito transcorria com rezas, cantos e palavras, as quais eram pronunciadas primeiro pelos proprietários da residência. Eram eles que, por meio de suas falas, recebiam o Divino e pediam sua bênção ao lar que visitava. Em seguida, eram realizadas as rezas, como o Pai Nosso, a Ave Maria e diversos cantos religiosos, além da leitura de trechos da Bíblia ligados à devoção ao Espírito Santo; por exemplo, a

Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios (1 Cor 12, 3b-7. 12-13) (PESQUISA DE CAMPO, 206/2020).

*“Deus nos salve esse devoto pela esmola em vosso nome/ Dando água a quem tem sede, dando pão a quem tem fome”*: esse fragmento remete ao momento em que os festeiros recebiam as doações para a festividade, que variavam entre o recebimento de produtos (como trigo, óleo, açúcar, ovos) e somas em dinheiro. As “esmolas” faziam a festa acontecer, pois sem elas o evento não podia ser viabilizado. Esse trecho do canto também nos remete a outro elemento tradicional ligado às festividades: a função social atribuída às irmandades mais antigas que controlavam as devoções no Brasil colonial e imperial. Entre suas funções, estavam a construção e a manutenção de hospitais, orfanatos e casas de abrigo aos viajantes, além do custeio de “enterros cristãos” (COUTO, 2010, p. 66) aos mortos da irmandade, o que era possível pelas esmolas arrecadadas.

Na Casa do Divino, esse aspecto social de ajudar os necessitados ocorria de forma “mais modesta”: “nunca negamos ajuda para quem procurava o Divino diante de uma dificuldade, às vezes essa era financeira”, afirmou Lídia Hoffmann Chaves (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 10:52).

*“A bandeira acredita que a semente seja tanta/ Que essa mesa seja farta, que essa casa seja santa ai, ai”*: uma forma de agradecer pela visita era servir “comes e bebes” aos festeiros. Momento de descontração e alegria, espaço de sociabilidade desses indivíduos que juntos rememoravam um elemento tradicional da devoção, a comilança, símbolo de prosperidade, da fartura e do recebimento de bênçãos. Essas situações transpunham a mentalidade dos indivíduos frente às celebrações dedicadas ao Divino; seria o que Mary Del Priore (1994, p. 43) chamou de “A Festa dentro da Festa”, e Émile Durkheim (2000), de “momento de recreação dentro do rito religioso”.

*“Assim como os três reis magos que seguiram a estrela guia/ A bandeira segue em frente atrás de melhores dias”*: findava-se a visita com as esperanças renovadas e com a certeza de que o Divino estaria iluminando os caminhos de seus devotos, pois, ao abrirem a porta de suas casas, demonstraram sua crença, sua fé e devoção ao Divino Espírito Santo.

Outro elemento possível de encontrar nesse recorte que fizemos acima na canção é o processo de hibridização (BURKE, 2006, p. 28-29) que as práticas da devoção aqui estudada apresentavam. É o caso da menção aos três reis magos da

Folia de Reis no discurso transposto na canção. Nessa leitura, a bandeira do Divino é associada à estrela que conduziu os reis magos até Jesus. Ou seja, o maior símbolo da devoção ao Divino conduziu seus devotos ao transcendente, ao mundo espiritual, ao mesmo tempo em que trouxe esse mundo para a Terra. Carlos Rodrigues Brandão (1985, p. 174) também se deparou com essa hibridização da festa do Divino com a Folia de Reis: as Falias do Divino deveriam ocorrer, segundo seus “praticantes mais rigorosos”, à noite, postura fundamentada na “lembrança de que os três reis santos fizeram a jornada perseguidos pelo rei Herodes em harmonia e em silêncio no meio da noite”. Práticas híbridas são recorrentes em manifestações religiosas, sobretudo naquelas desenvolvidas pelo e para o povo, como é o caso da visita da bandeira.

*“No estandarte vai escrito que ele voltará de novo”*: mantendo a tradição, ele voltará de novo. Os festejos acontecerão novamente e, junto com eles, as visitas da bandeira e, conseqüentemente, a visita do Divino, sinais da mentalidade coletiva dos devotos. Essa prática era ritualizada a partir do momento em que era retomada ano a ano, visto a ela ser atribuído um significado dentro da devoção e dos próprios festejos. Ela propiciou a união dessa comunidade, fortaleceu os laços construídos e produziu sentidos. Isso também ocorria em outro ritual dedicado ao Divino, a novena. Sobre ela, discorreremos a seguir.

### **3.4 O Espírito de Deus está aqui<sup>59</sup>: as novenas**

A festa não começava no domingo marcado pela folhinha, começava muito antes, nove dias cremos, para que tivessem lugar as novenas (ALMEIDA, 1983, p. 58).

Como escreveu Manuel Antônio de Almeida (1983), em sua obra datada de 1854<sup>60</sup>, as novenas faziam parte do complexo-festa e tornaram-se elemento importante na construção da devoção do Divino. Como elas antecederiam as festas, caracterizavam-se por ser um momento de preparação espiritual para a festividade. Através das novenas, os devotos buscavam os dons do Espírito Santo (Sabedoria,

---

<sup>59</sup> Título do caderno de cantos usados pelos festeiros e devotos do Divino nas novenas.

<sup>60</sup> É importante pontuar que essa obra se situa no campo da Literatura, classificada como literatura histórica ao trazer elementos da disciplina para discussão. O romance retrata a vida no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. A obra foi utilizada pela historiadora Martha C. Abreu ao discutir as festas do Divino no Rio de Janeiro.

Inteligência, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade, Temor de Deus), como nos revelou a documentação consultada<sup>61</sup>.

A origem da novena é bíblica, ligada à circunstância na qual Maria, mãe de Jesus, juntamente com os apóstolos, teria permanecido nove dias e nove noites em oração, aguardando a vinda do Espírito Santo (BECKHAUSER, 2002, p. 25). Esse fato bíblico norteava o processo de realização das novenas, entendido, portanto, como o mito de origem do rito. O mito de origem era revivido a cada novena, despertando o sentimento de que “o espírito de Deus está aqui”. Esse elemento é ainda mais evidente nas novenas do Divino, pois o fato ocorrido com Maria e os apóstolos estava diretamente associado ao Espírito Santo.

Tal passagem bíblica foi lida em boa parte dos ritos que acompanhamos. Sua leitura tornava-se importante na celebração, pois legitimava a reunião daqueles fiéis em torno da devoção ao Divino Espírito Santo, cumprindo o papel do mito, que é justificar a origem de “algo”. Nesse caso, justifica a crença a uma divindade e legitima as ações desenvolvidas em sua honra. Assim diz o fragmento:

Cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; e, de repente, veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem (FOLHETO, 2004).

Nesse sentido, o texto bíblico corroborava o rito, fazia referência à reunião de um grupo de pessoas que, juntas, buscavam desenvolver sua espiritualidade. É interessante perceber que esses rituais desenvolvidos de forma leiga estavam associados ao cristianismo, ao catolicismo, como prova o uso recorrente de textos que fundamentam a crença em Cristo, por exemplo, o bíblico. Mas os fiéis construía suas representações sobre o que liam, demonstrando que eles não separavam o “institucional” do “não institucional”. Para esses sujeitos, essas práticas se entrelaçavam e formavam o “ser católico” (ANDRADE, 2012).

As novenas seguiam uma sequência e eram realizadas durante nove dias. O próprio nome atribuído ao rito — *Novena* — está associado ao número nove. É importante ressaltar que as novenas dedicadas ao Divino Espírito Santo realizadas na

---

<sup>61</sup> Os cartazes de divulgação dos festejos trazem a seguinte inscrição: “Novena para alcançar os dons do Divino Espírito Santo”.

Casa do Divino aconteciam semanalmente durante o ano todo. Mesmo nesse período “não festivo” o ritual seguia o seu padrão, revestido de simbologias. Ao final das nove semanas, o rito, em sua estrutura fixa de cantos, orações e leitura de textos bíblicos, se repetia, mas renovavam-se, por sua vez, as intenções daqueles que participavam. Assim, durante as segundas-feiras, no período da tarde, os devotos se reuniam para prestarem em conjunto suas homenagens ao Divino. Já no período festivo, as novenas eram realizadas durante os nove dias que antecederiam a festa.

As novenas eram uma modalidade de ritual muito presente nas práticas de religiosidade católica e ocupavam lugar de destaque no calendário religioso. Eram muitas as novenas dedicadas aos diversos santos da Igreja Católica, como a Nossa Senhora (sob seus diversos títulos) e a padroeiros e padroeiras de igrejas, capelas e cidades. Também existiam as novenas ligadas aos períodos litúrgicos, como a Páscoa e o Natal. Nesses momentos, da ressurreição de Cristo e de seu nascimento, fica ainda mais evidente a principal função desse ritual: levar os fiéis a se prepararem para o tempo sagrado representado nas festas do calendário religioso instituído pelo cristianismo baseado na “historicidade de Cristo” (COUTO, 2008, p. 2).

A preparação espiritual não era o único fator envolvido. Os encontros promovidos pelo novenário serviam também para motivar, articular e mobilizar a comunidade em torno de um evento ou projeto, além de despertar os aspectos fraternos conduzidos pela fé a quem é dedicada a novena. Nessas reuniões, os devotos do Divino, antes ou depois do ritual, tratavam de questões relativas à festividade, como o lugar e a função que cada um ocuparia na festança.

Além de ser um instante em que a sociabilidade ganhava espaço, esses indivíduos, ao estarem reunidos, reafirmavam e fortaleciam seus laços sociais, ao mesmo tempo em que afirmavam sua identidade coletiva, pois:

Homens que se sentem unidos, em parte pelos laços de sangue, mas mais ainda por uma comunidade de interesses e de tradições, reúnem-se e tomam consciência da sua unidade moral. Porque, em um como em outro caso, esse sentimento é constituído das mesmas impressões de segurança, e de respeito despertadas nas consciências individuais por essa grande força moral que os domina e que os sustenta: a força coletiva (DURKHEIM, 2000, p. 461).

Nesses momentos estavam juntos enquanto comunidade religiosa, que se unia em prol de um mesmo objetivo: louvar o Divino Espírito Santo. Era o instante em



que esses indivíduos davam forma e construíaam a unidade do grupo por meio da sociabilidade, que, por sua vez, mergulhava o sujeito na coletividade.

Durante o período analisado, observamos que os horários das novenas durante o período festivo variavam entre 14h, 15h e 16h. A hora estabelecida era seguida durante todas as novenas daquele ano, ação ritualística que fazia dessas práticas ainda mais formais. O horário delimitado era divulgado para que os fiéis pudessem participar, tal como noticiou um dos jornais consultados: “Novena inicia preparação para festa do Divino” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2009, p. 5). As notícias nos jornais ganhavam caráter de convite aos devotos para comparecerem às novenas e juntos louvarem o Divino. A matéria jornalística trazia o horário do ritual, o endereço da Casa do Divino e o porquê dessa reunião: preparar-se para o dia de festa. Logo o convite se espalhava e a Casa do Divino recebia muitos fiéis.

No dia da novena, aos poucos os devotos chegavam e iam se acomodando nos assentos dispostos em frente ao altar. A casa ficava cheia, ao ponto de as cadeiras rapidamente serem ocupadas e alguns devotos terem que permanecer em pé (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Na imagem a seguir, é possível observar a ocupação do espaço pelos fiéis durante as novenas.

Figura 19: Novena do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Ao chegar à casa, aquele que tivesse um pedido ou agradecimento se dirigia a Lídia Hoffmann Chaves para que ela os anotasse no caderno de intenções. Os pedidos variavam entre aspectos ligados à saúde, ao emprego, situação financeira, entre outros. Para Marcel Mauss (1979, p. 117), esse momento pode ser entendido como prece, “uma conversação com Deus, movimento em direção à divindade”. Era quando mulheres e homens pediam ou agradeciam ao Divino por graças almeçadas ou conquistadas. Em alguns casos, essas intenções eram lidas já no início do rito ou ao fim dele.

Esses sujeitos estavam reunidos para participar do ritual, que pontualmente se iniciava. A celebração seguia uma regulamentação, e cada indivíduo que ali estava sabia de seu papel no decorrer do rito. Logo que se iniciava a celebração, um devoto, geralmente uma mulher, se levantava de seu assento e retirava a bandeira de seu local de costume, ao lado do altar; enquanto as orações e cantos começavam, essa pessoa percorria toda a casa, e cada devoto ali presente beijava a bandeira e se cobria com ela. Ao término do percurso, o último recebedor da bandeira ficava parado ao lado do altar, segurando o objeto simbólico; esse devoto era substituído por outro, geralmente em intervalos de dez minutos. Isso ocorria até o final, quando o símbolo voltava ao seu lugar, onde permanecia até a próxima novena (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Desenvolver essa prática durante o rito era muito importante para os fiéis, como afirmou Maria Sueli Machado: “Eu seguro a bandeira firme quando eu a pego, fico ali por uns minutos até outro vir e segurar, todo mundo quer fazer isso, é especial, é uma maneira de agradecer as graças concedidas, cada um tem uma ou mais” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Esse fragmento ajuda-nos a entender o sentido atribuído às atividades que envolviam a devoção ao Divino. Ao afirmar sobre o ato de segurar a bandeira que “todo mundo quer fazer isso”, revela-nos o sentimento que unia os indivíduos, ao ponto de reconhecerem nessas práticas o que os fazia devotos do Divino.

Também é possível perceber o caráter penitencial presente no ritual, pois, ao realizar determinada atividade, como “segurar a bandeira” em forma de agradecimento pelas graças alcançadas, remete-se ao pagamento de uma promessa, de uma dívida. É a relação de “mão dupla” construída entre o devoto e o Divino, em

que o primeiro recebeu algo e, portanto, o segundo merece receber homenagens, como era o caso desse momento da novena.

A seguir, temos duas imagens: a primeira, do momento em que a bandeira era retirada de seu lugar; e a segunda, do instante em que o símbolo desfilava entre os devotos ali presentes, que o tocavam, se cobriam com ele e o beijavam.

Imagem 20: A retirada da bandeira.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Imagem 21: O desfile da bandeira.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Na imagem a seguir, é possível perceber quando uma das devotas para em frente aos fiéis e segura a bandeira até ser substituída por outra(o) devota(o). Também é perceptível na imagem a utilização do caderno de cantos e orações empunhado pelos indivíduos ali presentes e que de certo modo ordenavam a cerimônia.



Figura 22: Momento em que a devota segura a bandeira.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

A musicalidade dos cânticos era desenvolvida pelo “Grupo de Festeiros do Divino”, verdadeiros animadores, pois constantemente incentivavam todos a cantar. Os cânticos eram muito associados aos festeiros. A música que eles produziam tornou-se marca da festividade e dava vida às celebrações. Trata-se de uma tradição herdada das antigas Folias do Divino, marcadas pelo “barulho” produzido pelos foliões, como bem destacou Martha Campos Abreu (1999, p. 72):

Acompanhando as cantigas, então, descobrem-se, por outro caminho, os grandes atrativos do Divino, aquilo que motivava os foliões, mobilizava os fiéis e enchia as festas de “povo”. [...] Sem dúvida nenhuma, essas cantigas são expressões de uma íntima relação dos homens com o sagrado, revelando uma aproximação entre as coisas humanas (comida, pães e bebidas) e as divinas, além de representarem a continuidade da prática católica barroca e colonial.

Dentre as várias canções executadas<sup>62</sup> durante as novenas do Divino, uma delas se destacava dentre as demais, a “Calix Bento”, composta em 1978 por Otávio Augusto Pinto de Moura e eternizada na voz de Milton Nascimento (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Essa canção também era muito comum na Folia de Reis. Eis o hibridismo religioso se fazendo presente mais uma vez. Assim diz sua letra:

#### Calix Bento

Oh, Deus salve o oratório (2x)  
Onde Deus fez a morada, oiá, meu Deus  
Onde Deus fez a morada, oiá  
Onde mora o cálice bento (2x)  
E a hóstia consagrada, oiá, meu Deus  
E a hóstia consagrada, oiá  
De Jessé nasceu a vara (2x)  
Da vara nasceu a flor, oiá, meu Deus  
Da vara nasceu a flor, oiá  
E da flor nasceu Maria (2x)  
De Maria o Salvador, oiá, meu Deus  
(FOLHETO DE CANTO, 2004).

O canto é um elemento importante nas práticas religiosas e, como bem afirmou Frederico Vier (1968, p. 298): “a tradição musical da Igreja inteira constitui um tesouro de inestimável valor”. Ainda segundo esse autor, o canto é parte “necessária ou integrante da liturgia”, tanto que os documentos eclesiais se atentam a isso, como ocorreu no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

Na verdade, cumularam de louvores o canto sacro, tanto a Sagrada Escritura quanto os Santos Padres e os Romanos Pontífices, que recentemente, a começar por São Pio X, definiram mais claramente a função ministerial da música sacra no culto do Senhor. Por esse motivo a música sacra será tanto mais santa quanto mais intimamente estiver ligada à ação litúrgica, quer exprimindo mais suavemente a oração, quer favorecendo a unanimidade, quer, enfim, dando maior solenidade aos ritos sagrados (VIER, 1968, p. 298).

As cantigas, cantos e canções eram marcas das devoções populares, muito presentes nas práticas religiosas desenvolvidas pelo povo. Não por acaso, o trecho documental acima foi produzido pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, quando a Igreja Católica buscou entender e se aproximar das práticas desenvolvidas pelo “povo de Deus”, ponto que vamos explorar com maior ênfase no próximo capítulo.

---

<sup>62</sup> Destacamos alguns desses cantos: Divina Fonte; Conheço um Coração (Pe. Joãozinho – CD: Conheço um coração); És Água Viva (Pe. Zezinho – CD: Sol Nascente, Sol Poente).

As rezas desenvolvidas nas novenas sempre apresentavam um padrão. Tratava-se de uma série de palavras que se repetiam, por isso apresentavam caráter ritualístico. Eram tradicionais e sua principal função era fazer a ligação dos fiéis com o sagrado. Era o momento em que os indivíduos invocavam a divindade para pedir ou agradecer. No presente caso, invocavam o Divino Espírito Santo para pedir que ele estivesse sempre presente em suas vidas, conduzindo-os em momentos difíceis, e para agradecer as alegrias concedidas.

Durante as novenas, seguia-se a ordem do terço<sup>63</sup>, mas com interrupções de cânticos, sendo que os presentes acompanhavam a ordem instituída da celebração através dos “livrinhos da novena” produzidos para esse fim. Esse material era confeccionado por Lídia Hoffmann Chaves juntamente com os festeiros/músicos. Nele constavam passagens bíblicas, como a de JO 20: 19-23, onde se lia sobre a festa de Pentecostes; escritos sobre a ordem de invocação dos dons do Espírito Santo; orações ao Divino Espírito Santo; ladainhas do Divino Espírito Santo e diversos cânticos<sup>64</sup>.

O ritual seguia com a fixação de fitas da cor vermelha no altar ou ao seu lado. Cada dia era fixada uma, cuja estampa trazia um dom do Espírito Santo (Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor de Deus). Na novena da *Sabedoria*, por exemplo, as preces e as falas dos presentes versavam sobre esse assunto, e assim consecutivamente. Em todas as novenas que observamos, os sete dons do Espírito Santo eram invocados. Isso era realizado por Lídia Hoffmann Chaves, que fazia a invocação enquanto a comunidade de devotos respondia. Tal colocação pode ser percebida a partir da leitura do trecho exposto a seguir, retirado do Caderno de Cantos.

Novenas para alcançar os dons do Espírito Santo

**1- Vem Espírito Santo, Espírito de Sabedoria:**

R: Teu fogo percruta [sic] toda sabedoria deste mundo. Teu ímpeto derruba o que é poderoso e eleva o que é humilde.

**2- Vem Espírito Santo, Espírito de Entendimento:**

---

<sup>63</sup> O instrumento de reza representa a terça parte do Rosário — conjunto de orações proposto pelo frade Alan de Rupe em 1470. Sua origem remete à recitação dos 150 Salmos bíblicos. Pela dificuldade dos fiéis em decorar os Salmos, estes foram substituídos por 150 Pais-Nossos, que eram rezados (e contados) com 150 pedrinhas numa bolsa de couro e, mais tarde, com 150 nós em um cordão. O Rosário, cujo significado é “coroa de rosas”, já passou por diversas alterações até atingir sua forma contemporânea. Atualmente, é composto por terços com 50 contas pequenas, simbolizando Ave-Marias, intercaladas por cinco contas grandes, que representam os Pais-Nossos.

<sup>64</sup> Caderno de Cantos entregue aos devotos durante as novenas. Eles foram confeccionados novamente a cada ano, mas conservavam o mesmo conteúdo.

R: Somente em ti captamos os mistérios divinos. Só por ti reconhecemos o caminho para qual somos chamados.

**3- Vem Espírito Santo, Espírito de Conselho:**

R: Tu afugentas as dúvidas em segurança. Em ti nos revela a vontade do Senhor.

**4- Vem Espírito Santo, Espírito de Fortaleza:**

R: Na criação reconhecemos o teu poder, na revelação a tua sabedoria, na redenção o teu amor.

**5- Vem Espírito Santo, Espírito da Ciência:**

R: Na criação reconhece o teu poder, na revelação a tua sabedoria, na redenção o teu amo.

**6- Vem Espírito Santo, Espírito da Piedade:**

R: Em ti recebemos o Espírito que nos faz filhos de Deus, e podemos aclamar, cheios de alegria: Abba, Querido Pai.

**7- Vem Espírito Santo, Espírito de Temor de Deus:**

R: Só tu nos tornas capaz [sic] de reconhecer o pecado humano e a santidade divina:

Deus todo poderoso, pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, tua força nos une entre si [sic]. Dá-lhes o espírito de Sabedoria, da Inteligência, do Conselho, da Fortaleza, da Ciência e o Espírito da Piedade e do Temor de Deus.

**Por Cristo Nosso Senhor**

R: Amém. (CADERNO DE CANTO, 2004)<sup>65</sup>.

Na imagem a seguir, é possível perceber a fixação das fitas ao lado do altar, bem como o nome de cada dom do Espírito Santo.

Figura 23: Sala do Divino ao final do novenário.



Fonte: Casa do Divino, 2017.

<sup>65</sup> Inserido no Caderno de Cantos, entregue aos devotos durante as novenas.



Os “temas” levantados pelos sete dons possibilitavam reflexões sobre situações contemporâneas à época de realização das novenas. De modo geral, elas versavam em torno de situações de saúde, emprego, violência e insegurança, ou seja, problemas cotidianos que afligiam os indivíduos, que, por sua vez, recorriam à esfera sagrada em busca de consolo para suas angústias<sup>66</sup>. De forma alguma isso pode ser entendido como passividade, mas sim como a forma que esses sujeitos encontravam de lidar com a sua realidade.

Indagações surgiram no decorrer de nossa pesquisa de campo: as novenas remetem à tradição do novenário, portanto eram realizadas nove novenas, sendo que a cada uma era atribuído um dos dons do Espírito Santo, que são sete. Sendo assim, restavam dois dias “sem dom”. Qual era o rito seguido nesses dois dias “restantes”? Identificamos que, nesses dias que completavam o novenário, o rito seguia com cantos, orações, leituras de passagens bíblicas, e as novenas ganhavam um “acréscimo” de atividades: participações especiais que deixavam o ritual ainda mais animado. Em 2004, a “Banda Gospel”, junto a outras apresentações culturais da Fundação Municipal de Cultura, animou a tarde festiva. Já a novena que acontecia no domingo da festa era acompanhada de um louvor, pois, além dos cânticos específicos da celebração, eram tocadas e cantadas outras músicas sacras<sup>67</sup>. Era o rito se renovando.

Além de ser um momento de religiosidade, de profunda reflexão no sagrado, em que as coisas humanas se encontravam com as divinas, as novenas tornaram-se também um instante de sociabilidade. Antes ou depois desse rito, eram comuns as conversas e risadas. Lídia Hoffmann Chaves falou sobre essas situações: “As pessoas se encontram aqui. Elas vêm para rezar, mas acabam conversando sobre vários assuntos, cada um conta suas histórias e damos risadas todos juntos” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 03:48). Esse processo de sociabilidade despertado pelo momento religioso acabava reforçando a própria crença ali venerada. Afinal, esses devotos se entendiam enquanto comunidade que louva o Divino junta e ajuda o “irmão e a irmã”, nem que seja ouvindo o que cada um tem para contar.

---

<sup>66</sup> Dos 42 pedidos de oração realizados em uma das novenas que acompanhamos em 2015, 18 foram sobre saúde; 15 sobre trabalho (emprego); 4 relacionados à vida financeira (pagamento de dívida); 3 foram pela alma de parentes; 1 relacionado a relacionamento amoroso e 1 ligado aos estudos (passar no vestibular)

<sup>67</sup> Caderno de Cantos entregue aos devotos durante as novenas.

Esse contexto de encontros proporcionados pelo novenário em louvor ao Divino sofreu modificações no ano de 2020. A festa não pôde ocorrer nesse ano em função da pandemia da Covid-19, que assolou o mundo inteiro<sup>68</sup>. Um mês antes de começarem os preparativos da festividade, a Organização Mundial da Saúde sugeriu o isolamento social, que foi acatado pelo governo brasileiro em suas três esferas: federal, estadual e municipal. Esta última instância, por sua vez, criou decretos e regulamentações prevendo o fechamento de espaços, o controle de horário de atendimento e da circulação de pessoas em Ponta Grossa<sup>69</sup>.

Diante disso, a Casa do Divino, lugar que recebia diversas pessoas durante a semana e com fluxo ainda mais intenso durante as festividades, teve que fechar suas portas. O tempo de festar se aproximou, e as ações ligadas a esse momento foram sendo gradativamente canceladas, para tristeza de festeiros e devotos. Não era possível sair de casa e muito menos provocar aglomerações. Nesse cenário, acompanhamos diversas postagens de devotos e festeiros, que, por meio de fotografias, vídeos e mensagens publicados nas redes sociais, tentavam amenizar as distâncias e rememorar comemorações vivenciadas no passado, na dinâmica do lembrar e esquecer. Essa foi a forma que esses sujeitos encontraram de viver o tempo festivo.

A responsável pela festa, Lídia Hoffmann Chaves, buscou uma forma de levar aos devotos a alegria e a esperança proporcionadas pela festividade, mesmo com o distanciamento social imposto. Como alguns ritos que compunham a festa não puderam ser realizados, como as visitas da bandeira, a procissão, a missa e a quermesse, foi decidido realizar as novenas, mesmo com a casa fechada, portanto sem a presença dos devotos. Com a ajuda de familiares, a coordenadora dos festejos do Divino desenvolveu as novenas e as transmitiu pelas redes sociais. O recurso escolhido foi a página do Facebook, onde foi possível transmitir “ao vivo” as novenas do Divino durante os nove dias. Assim, os devotos puderam ver e viver o tempo festivo por meio de “lives”, que ajudaram a reforçar, mesmo na distância, o elo desses indivíduos.

---

<sup>68</sup> Ver: <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>. Acessado em: 02/06/2020.

<sup>69</sup> Ver: <http://www.pontagrossa.pr.gov.br/node/46251>. Acessado em 02/04/2020.

A seguir, selecionamos duas das postagens aqui mencionadas, que nos possibilitaram observar essa memória do passado sendo lembrada, transmitida e, arriscamos a dizer, perpetuada pelas redes sociais.

Figura 24: Postagem no Facebook.



Fonte: Casa do Divino, 2020.

Figura 25: Postagem no Facebook.



Fonte: Casa do Divino, 2020.

O rito, mesmo sem a presença física de devotos e festeiros, como Lídia Hoffmann apontou na postagem acima, transcorreu com sua formalidade tradicional. Seguiu a reza de sete mistérios, cada um representando um dos dons do Espírito Santo, invocados por Lídia Hoffmann Chaves. Coube aos seus familiares, esposo e filhos, presentes no local, responder à invocação com a expressão: “Vinde Espírito Santo”. Essa parte do ritual foi intercalada com o cântico “A Nós Descei, Divina Luz”, momento em que foi utilizado o áudio gravado durante novenas passadas, quando devotos e festeiros entoaram em alto e bom som essa canção.

Foi a forma encontrada para reinventar e cumprir um dos principais ritos da festividade, a novena do Divino. Acrescentada a isso, ocorreu a participação de fiéis via Internet, que manifestaram diversos sentimentos por meio de mensagens e envio



de emojis<sup>70</sup>, que constantemente eram acionados pelos devotos através da rede social. Foi por esse mesmo caminho que nós acompanhamos a celebração e fizemos, como nas festas passadas, nossas anotações de pesquisa de campo. Na imagem abaixo, é possível visualizar a transmissão das novenas por meio de “lives”:

Figura 26: Live da novena.



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

<sup>70</sup> *Emoji* é uma palavra derivada da junção dos seguintes termos em japonês: *e* + *moji*. Com origem no Japão, os *emojis* são ideogramas e *smileys* usados em mensagens eletrônicas e páginas *web*. Seu uso está se popularizando para além daquele país.

As intenções do ano de 2020, realizadas logo após a fala e o canto inicial, se concentraram em pedidos de saúde e proteção para as famílias diante da pandemia da Covid-19. O rito vivo refletia os anseios contemporâneos vivenciados por quem desenvolve a prática ritualística. Os intentos foram enviados via mensagens pelas redes sociais, sobretudo pelo Facebook e por WhatsApp. Lídia Hoffmann Chaves presidiu as nove novenas que antecederam o Domingo do Divino e em todas elas fez a leitura dessas mensagens, fato que aproximou os devotos e festeiros, mesmo estando fisicamente distantes, como afirmou Sueli Schweiger, uma das festeiras mais assíduas do grupo: “Parece que estou realmente aí com vcs [sic], rezando e cantando” (FACEBOOK, CASA DO DIVINO, 2020). Lídia Hoffmann Chaves em todo o decorrer das novenas segurou uma das bandeiras do Divino e, durante esse momento, dividiu seu olhar entre a câmera e a imagem do Divino acondicionada no ostensório antigo, confeccionado nos tempos de Nhá Maria. Esse movimento realizado pela coordenadora dos festejos nos pareceu, simbolicamente, ligar devotos — que acompanhavam a “live” — com o Divino Espírito Santo localizado sobre o altar.

Assim, a novena, através das redes sociais, conectou o espaço, o tempo, os devotos e os festeiros que, juntos, mesmo diante do distanciamento físico, ofereceram suas homenagens ao Divino Espírito Santo. Outro ritual carregado de simbolismo e com grande participação dos devotos eram as procissões, que ocorriam no domingo da festa: saíam da Casa do Divino e percorriam algumas ruas da cidade.

### **3.5 O ritual ocupa as ruas: as procissões**

O santinho deixa por um momento o seu refúgio sagrado e retribui a seu povo a visita que este lhe fez, logo de manhã, ou, se veio de longe, quando de sua chegada. Ele se oferece para ser visto, tocado, acariciado: ele consagra até por sua aproximação ambulante as próprias festividades “profanas”. Em contrapartida ele está sendo envolvido em flores, em rendas, em cores, em ouro e missangas que cintilam debaixo do sol; penduram ofertas a seu manto, acompanham-no, ou pelo menos, param para assistir a seu triunfo, antes de agitar o lenço branco para lhe dizer adeus quando ele transpõe de novo a porta do santuário para desaparecer até o próximo ano (SANCHIS, 2018, p. 125).

Como escreveu Pierre Sanchis (2018), a procissão era o momento em que o santo deixava seu altar e caminhava junto com o povo. Nesse instante, a divindade estava mais próxima de seus devotos ao ponto de poderem tocá-la. Esse era um rito

carregado de simbolismo, que começava com a sacralização do espaço público: a imagem seguia pelo caminho ao mesmo tempo em que o purificava. Era a ligação simbólica do signo sagrado com os caminhos da vida cotidiana de homens e mulheres durante o trajeto percorrido. O ato de “descer” a imagem do altar aumentava significativamente a plenitude de sua presença, se comunicava com o povo, com o seu povo de devotos, por isso detinha sentidos e significados importantes dentro de uma devoção.

A procissão tem também um caráter penitencial, pois pode ser vista como uma promessa paga ao santo, o qual era homenageado com cantos, rezas, ladainhas e pelo próprio ato de caminhar durante o trajeto processional realizado pelos fiéis. O devoto fazia isso como pagamento pelas graças recebidas, que poderiam estar ligadas à saúde, à prosperidade e a outros pedidos específicos que foram atendidos. Marcel Mauss (2003) explica:

As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos trocados entre homens e deuses, esclarecendo todo um aspecto de teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existiam em sociedades nas quais esses ritos contratuais econômicos se praticam entre homens. Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a ele (MAUSS, 2003, p. 201).

Elementos que prolongavam e estendiam a transmutação que a procissão, com a imagem da divindade, realizava. Era o instante de transferência do que era realizado no espaço privado para o espaço público, que, a partir disso, ganhava *status* de sagrado. Ocorria, portanto, um processo dúbio, pois, ao mesmo tempo em que a procissão rompia com o ordinário transcorrido nesse espaço de idas e vindas de indivíduos anônimos, aproximava esse cotidiano e esses anônimos do que era divino.

As procissões eram as atividades urbanas mais antigas do Brasil e reuniam grande parte da população. No Brasil colonial, esse ritual apresentava-se como momentos alegres e coloridos, com aspectos profanos e de espetáculo. Para Léa Freitas Perez (2000, p. 11), “representava uma maneira particular e singular de viver a sociedade e de perceber o mundo”.

Esse ritual foi introduzido no Brasil pelas mãos dos jesuítas durante o governo geral de Tomé de Sousa (1549-1553). No decorrer dos séculos, fez-se presente nos mais diferentes contextos vivenciados pelo povo brasileiro (PETRUSKI, 2009, p. 171). Chamava a atenção dos viajantes europeus que passaram por aqui. Seus relatos nos

informam que esses rituais eram compostos por carros alegóricos, por pessoas fantasiadas de diversos personagens, por corporações de ofício que se misturavam com irmandades religiosas e grupos de dançarinos e músicos. Os símbolos religiosos, como as cruzes e os estandartes, eram “sacudidos” e agitados, e soltavam-se os fogos de artifício, que causavam muito barulho, elementos que, juntos, formavam o “espetáculo da procissão” (AMARAL, 1998).

José Ramos Tinhorão (2000) também escreveu sobre essas características, somadas à exibição do poderio da Igreja e da Coroa durante as procissões, principalmente nas Minas Gerais.

O uso de carros alegóricos era, de fato, um antigo recurso de levar às ruas as mais variadas encenações de caráter religioso (como os desfiles consagrados ao deus Dionísio, a *dionysia* grega que passaria aos romanos sob o nome de *bacchanalia*) ou meramente teatral (evolução das inicialmente desordenadas apresentações das companhias burlescas corporativas). No caso, porém, dos desfiles triunfais do Brasil colônia — principalmente nas Minas Gerais, resplendentes de ouro no século XVIII —, o que iria consumar-se seria a fusão dessas duas possibilidades, ao usar-se a exuberância barroca para a ostentação simbólico-espetacular do poder religioso ou real perante os olhos do público (TINHORÃO, 2000, p. 105).

Outros elementos também se fizeram presentes nas procissões. Sobre essa perspectiva, Mary Del Priore (1994, p. 53) assim se posicionou:

Presente também nas procissões coloniais estava a Coca ou farricoco vestido de camisola preta, tendo na cabeça um capuz do mesmo pano que lhe cobria o rosto, com dois buracos no lugar dos olhos. Herança das figuras de Gil Vicente no *Auto da barca e do purgatório*, em que parece representar o demônio, a Coca também inspirava temor e admiração.

João José Reis (1991), ao tratar dos cortejos fúnebres na Bahia do século XIX, afirmou que as procissões eram rituais constantes e que momentos profanos e sagrados se entrelaçavam durante os atos processionais:

No primeiro domingo da quaresma acontecia a procissão do Senhor dos Passos, que ia da igreja da Ajuda à Catedral. A vigília que acompanhava o beija-pé da imagem de Cristo morto parecia um animado acampamento. Famílias inteiras superlotavam a igreja, levando esteiras, cobertores, comida e até penicos; do lado de fora, vendedores ambulantes se misturavam a pessoas cantando e tocando flautas, violões, cavaquinhos e harmônicas. Na Sexta-Feira Santa ocorria a procissão do Enterro do Senhor, capitaneada pela Ordem Terceira do Carmo e acompanhada por inúmeras irmandades, autoridades civis, eclesiásticas e militares, a tropa, o corpo consular e uma multidão que externava sua devoção de forma irreverente e barulhenta. Era a maior procissão da Bahia. O esquife do Senhor Morto ia do Carmo à Sé e retornava sob fogos de artifícios (REIS, 1991, p. 137).



Esses três autores se referiram a distintos contextos, o que nos possibilitou entender que o ritual da procissão esteve presente na sociedade brasileira em diferentes temporalidades e foi utilizado para representar as vivências do povo e para construir diversas relações. Ao falar sobre esse rito religioso, Roberto Da Matta (1997) o comparou aos desfiles de carnaval, nos quais a inversão de valores e das hierarquias era permitida, tal como ocorria nas procissões. Assim, para esse antropólogo, no ritual processional eram quebradas as diferenças sociais, ainda que existisse uma hierarquização de quem carregava os símbolos durante o percurso da procissão.

No entanto, podemos questionar o posicionamento de Da Matta (1997), pois acreditamos que o aspecto de hierarquização era reforçado durante esse ritual. A procissão cumpria funções no conjunto da dinâmica social atrelada à devoção. Isso revela que cada ator social sabia do papel que ocupava na caminhada ritualística e fora dela, o que denota a hierarquização não só da prática religiosa como também da sociedade/grupo que a desenvolvia. A procissão se constituía em uma manifestação pública e solene, por isso é necessário considerar os lugares ocupados por cada sujeito nesse ritual. A procissão pode ser entendida como um discurso e, como tal, nos apresenta uma “visão de mundo” (ORLANDI, 2009).

Na cidade de Ponta Grossa, as primeiras procissões dedicadas ao Divino Espírito Santo foram realizadas por Nhá Maria, entre os anos de 1882 e 1910 (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 8). No entanto, não se sabe sobre o trajeto realizado e nem sobre sua estrutura, visto que, com o tempo, essas informações se perderam. Tivemos acesso a uma única foto desse período, cedida pela atual responsável pela Casa do Divino. Através da imagem, observamos algumas questões, como o número significativo de pessoas que participava dessas procissões; que homens e mulheres faziam parte desse grupo de fiéis; e que o principal símbolo da devoção ao Divino, a bandeira, já saía às ruas pelas mãos dos devotos. A seguir a referida foto:

Figura 27: Uma das primeiras procissões do Divino em Ponta Grossa.



Fonte: Casa do Divino, s/ data.

Com a retomada da festividade em 2003, gradativamente os elementos que a compunham foram retomados (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003). No ano seguinte, de forma modesta, no sábado antes do domingo do Divino, o rito da procissão saiu da Casa do Divino e percorreu algumas casas de devotos. O ritual contou com a presença de fiéis e de Festeiros do Divino, que deram alma ao rito. O grupo, ao som de instrumentos e de vozes, entoaram cânticos, orações e ladainhas, nas mãos carregaram os símbolos do Divino, bandeiras e estandarte, e, na mentalidade coletiva, a fé que os movia. Entre as músicas cantadas, naquele momento, estava a que segue:

Folia do Divino  
O Divino Espírito Santo  
Vossa casa visita  
Também vem pedir uma esmola  
Pro seu dia festejar ai, ai  
Quando der a sua esmola  
Não se ponha a repara  
Ele é pobre para pedir  
Mas é rico para ajudar ai, ai  
Deus os salve essa senhora  
Alegrai seu coração  
Se não fosse esse devoto  
Estava debaixo do chão ai, ai  
Deus vos salve esse devoto  
Essa senhora também  
Deus lhe de [sic] saúde e vida  
No reino do céu amém ai, ai  
(CADERNO DE CANTOS, 2004).

As fontes nos indicam que a procissão realizada no sábado em 2004 por casas vizinhas à Casa do Divino foi uma tentativa de retomar os rituais desenvolvidos por Nhá Maria, mas não foi efetivada, pois não encontramos na documentação consultada registros da realização dessas procissões aos sábados nos anos que se seguiram.

Já o cortejo realizado no domingo do Divino, em 2004, saiu da Casa do Divino, passou por algumas ruas e retornou ao seu ponto de partida. Nesse rito, a imagem encontrada por Nhá Maria, da pomba de asas abertas gravada em um pedaço de madeira, dentro do ostensório e localizada em cima do altar na Casa do Divino, foi retirada para a procissão (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004). Eram os leigos criando seus próprios rituais, e esse incrementou a ação ritualística desse dia, colaborando com o aumento da sacralidade. Era o ato simbólico em que o Divino descia de seu altar, deixava o seu “refúgio sagrado”, se aproximava de seu povo de devotos e caminhava pelas ruas da cidade, recebendo homenagens que se apresentavam através de cantos, orações e atos penitenciais. Nesse sentido, a procissão tinha o poder de fazer das ruas percorridas “um lugar sagrado”, de expressão de fé e devoção.

A partir de 2005, a procissão ganhou um novo trajeto: saiu da Casa do Divino, percorreu as ruas Santos Dumont, Padre João Lux, Engenheiro Schamber e Marechal Deodoro da Fonseca, até chegar à Catedral. As ruas permaneceram fechadas durante o cortejo, e a procissão foi “amparada” pela Guarda Municipal de Ponta Grossa, como era previsto em Lei<sup>71</sup>.

Além do sentido conjunto do rito de que o “Divino caminha junto com os seus devotos”, era também um momento individual, quando cada devoto, percorrendo a caminhada ritualística, estabelecia sua ligação íntima e reflexiva com o sagrado. Era o instante em que expunha para o Divino suas angústias, aflições diárias e sentimentos, tal como relatou Antônio de Almeida: “A procissão é muito especial, é importante participar. Sempre participo. Quando vou andando vou conversando com o Divino” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Outros motivos levavam essas pessoas ao ritual, por exemplo, a “imposição moral”, quando a prática se tornou uma “tradição de família” e deixar de realizá-la não seria uma boa escolha, como nos informou um dos participantes, que não quis ser identificado.

---

<sup>71</sup> A Lei nº 6.327, de 02/12/1999. A referida Lei autoriza, por meio de solicitação junto à Prefeitura de Ponta Grossa, a interdição de ruas da cidade para realização de festejos e procissões, por exemplo.

Figura 28: Percurso da procissão do Divino.



Fonte: Google Maps – Traçado realizado pelo autor, 2019.

Na figura acima, podemos observar o trajeto percorrido nas procissões do Divino a partir de 2005. As procissões também causavam certos conflitos com os vizinhos da Casa do Divino, que não concordavam com a interdição das ruas e procuravam Lídia Hoffmann Chaves para reclamar (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). A Casa do Divino está localizada no centro da cidade de Ponta Grossa e “divide” a rua Santos Dumont, por exemplo, com outras entidades religiosas, como a Sociedade Espírita Francisco de Assis e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

A organização para que a procissão ocorresse no domingo do Divino ganhava a rua bem cedo. Era o momento de organizar, delimitar e atribuir a função de cada indivíduo na composição do cortejo. As bandeiras e os estandartes eram carregados pelos Festeiros do Divino, homens e mulheres que acompanharam toda ou boa parte da preparação para a festa, que consistia em ter participado das novenas e das visitas da bandeira. Nesse grupo de festeiros, havia os músicos, que, com instrumentos variados, davam o ritmo ao ritual. A imagem a seguir está relacionada a esse momento da organização.

Figura 29: Preparação para a saída da procissão do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2007.

Minutos antes de o ritual ganhar a imensidão das ruas, mostrando sua beleza, força e arrastando a multidão, Lídia Hoffmann Chaves retirava a imagem do altar de dentro da Casa do Divino (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Essa é uma das provas de que existia uma hierarquização durante esse rito, pois, durante o nosso recorte temporal de análise, foi exclusivamente a coordenadora dos festejos que retirou a imagem do altar, afinal a ela foi atribuído o “cargo” de “Guardiã do Divino”. Ao ela se colocar dessa forma, assim como as outras mulheres de sua família, essa era uma de suas responsabilidades. O modo de carregar a imagem do Divino modificava com o passar dos anos. Em algumas edições da procissão, Lídia Hoffmann Chaves, com a imagem em mãos, seguiu a pé e, em outras, em cima de um carro aberto e decorado especialmente para o momento.

Tais mudanças nos revelaram que essa tradição religiosa se renovou, não parou no tempo, ao contrário, se adequou ao momento em que foi realizada, até porque o corpo de devotos não permaneceu o mesmo, se modificou com o passar dos anos. É um processo de ressignificação das antigas tradições, produzindo sentidos no momento em que elas ocorriam, sobretudo porque estava inserida no espaço urbano. Maria Ap. Junqueira Veiga Gaeta (1997), ao escrever sobre esse processo, afirmou:

Ressemantizando ou reinventando suas práticas religiosas os fiéis buscam também redefinir o sentido de seu cotidiano a partir das novas condições sócio culturais. Há uma re-significação existencial. Ao mesmo tempo em que os valores urbanos vão se introjetando a religiosidade tradicional também vai se transformando, sem se configurar em rupturas. Nas cidades as antigas tradições se reatualizam, num processo de recriação de laços comunitários dentro de um mundo urbano onde os cenários simbólicos recriados devem ser entendidos como produtores de significados, criadores de espaços sociais com valores culturais específicos (GAETA, 1997, p. 17).

Dando seqüência ao rito, o ostensório com a imagem do Divino ia à frente, conduzindo o povo, tal como no simbolismo da devoção, na qual o “Divino ilumina o caminho” de seus devotos. Em seguida, iam as crianças, que normalmente eram os filhos dos seguidores do Divino, vestidas de anjos e carregando bandeiras menores confeccionadas especialmente para esse dia.

A questão das crianças vestidas de anjo, na maioria das vezes, estava relacionada às promessas promovidas pelos pais num momento de dificuldade. Ana Maria Pontes relatou que seu filho teve um problema de saúde e então ela pediu ao Divino que, se Ele o curasse, na próxima procissão do Divino ela vestiria a criança de anjo. E assim o fez em 2014 (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 05:18). Fazia parte do “contrato” estabelecido entre devoto e divindade que, após o primeiro receber a graça, cumpriria o prometido ao segundo, visto que “a promessa estabelece uma relação entre o devoto e seu santo. Essa relação se dá em bases contratuais, no sentido de que o devoto pede e o santo concede” (ANDRADE, 2010, p. 126).

Ao contraírem suas dívidas com o Divino, era comum aos devotos pagá-las nas festas. Carlos Rodrigues Brandão (1985) afirmou que pagar promessas em um dos rituais da festa era prática comum entre a população: o “fiel se reconhece como proponente e devedor” (BRANDÃO, 1985, p. 191).

Sobre vestir crianças de anjo para participar de procissões, Mary Del Priore (1994, p. 73) afirmou:

Parte marcante do conjunto da festa é a presença de crianças. A infância é espectadora dos festejos, mas neles entra também como protagonista. Há nessa presença uma herança da tradição jesuítica, que vestia os órfãos portugueses de anjinhos e os punha “a tanger” instrumentos em procissões “sertão adentro” a fim de atrair “indiciosos” para a seara celestial. Mas a valorização da criança, que emerge entre os séculos XVII e XVIII para acompanhar as reformas religiosas, a sedimentação do casamento e da família, tem também seu papel na receptividade que esses pequenos figurantes encontraram nos comportamentos sociais desse período. Data, justamente, da Idade Moderna o culto ao Menino Jesus e a “santos-crianças”

cujas qualidades haviam se tornado notórias, colocando a criança no centro das preocupações da sociedade cristã.

Depois dos “anjinhos” do Divino ou ao lado deles, vinham os festeiros vestidos com as cores do Divino (vermelho e branco) carregando as bandeiras e os cetros com a imagem do Divino. A eles se misturavam os músicos com seus instrumentos. Por último, mas não de menor importância, vinha o povo, que seguia os símbolos pelas ruas da cidade cantando, rezando, pedindo e agradecendo.

Além das pessoas que participavam das procissões, outras ficavam observando das janelas de suas casas a passagem do Divino e de seu povo de devotos. Certamente o som das orações e dos cantos despertava a curiosidade daqueles indivíduos “pendurados” nas janelas e sacadas.

Percebemos, portanto, que, apesar de os fiéis estarem reunidos em conjunto e com objetivos próximos durante a procissão, existia uma hierarquia no arranjo dos indivíduos que acompanhavam o rito. Sobre essa questão da hierarquia presente nas procissões, Maura Regina Petruski afirmou (2009, p. 177): “nesse momento sagrado das festividades é um fenômeno comunitário, porém hierárquico, visivelmente evidenciado na disposição dos fiéis no cortejo”. Isso foi percebido nas procissões do Divino que acompanhamos; antes de o rito ganhar as ruas, cada participante sabia o lugar que ocuparia no ato cerimonial, e os que tinham dúvidas sobre sua posição eram direcionados pelos devotos “mais antigos” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Nos anos de 2009 e 2010, a procissão contou com uma novidade: em vez de o ostensório ser carregado por Lídia Hoffmann Chaves, ele foi retirado por ela do altar, mas alocado sobre um caminhão enfeitado com panos e papéis vermelhos. Nesse ano, quem segurou o ostensório com a imagem do Divino durante o percurso foi o filho de Lídia, Matheus Hoffmann Chaves. Com esse fato, podemos dizer que a devoção procurou se renovar em seus ritos e práticas, que familiares “mais novos” da família Chaves assumiram, gradativamente, funções importantes no complexo-festa. Seria, portanto, uma tentativa de manutenção da devoção. As inovações dos ritos os mantinham vivos e faziam da festa tradicional, contemporânea. Evidenciamos, assim, a mobilidade da festividade discutida por Michel Vovelle (1987, p. 246) em seus escritos sobre festejos, quando o autor contestou o “mito da imobilidade”:

[...] 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 num *continuum* de mutações, de

transições, de inclusão com uma das mãos e afastamento com a outra... (VOVELLE, 1987, p. 251).

Edilece Souza Couto (2008) reafirma esses apontamentos sobre a mobilidade da festividade discutida por Michel Vovelle. Ela discorre que a festa apresenta elementos formais, mas está sempre em renovação e transição, refletindo o tempo em que ocorre, pois para essa autora a festa:

[...] tem “formas obstinadas”, possui estruturas formais, mas também a flutuação dos elementos, que podem desaparecer, outros novos podem ser incorporados e há até mesmo a possibilidade de ressurgimento daqueles que foram abandonados ou esquecidos (COUTO, 2008, p. 3).

Trata-se de uma situação presente nos momentos que compunham as festividades do Divino sobre as quais nos debruçamos. Identificamos a existência de processos de transformação e ressignificação ao longo do tempo, fosse com a inserção de novos elementos, fosse pela retomada daqueles que eram realizados no início da devoção. Trazemos aqui dois exemplos. Lídia Hoffmann Chaves buscou preservar elementos tradicionais dos rituais, como a retirada da imagem do Divino do altar, feita exclusivamente por ela, pois, segundo relatou, essa era uma responsabilidade das “guardiãs do Divino” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 18:14). Mas ela inseriu novos elementos na ação ritualística: transferiu aos seus filhos e netos — Matheus Hoffmann Chaves em 2009 e 2010, Catharina Hoffmann Chaves em 2016 e Amanda Hoffmann Chaves em 2018 — a responsabilidade de carregar a imagem durante a procissão.

A chegada à catedral marcava o fim da procissão, quando o rito da missa se iniciava<sup>72</sup>. Ao fim dessa celebração, ocorria a quermesse, que completava a festa; era o ponto máximo das celebrações do Divino, instante aguardado ansiosamente pelos devotos. Tratava-se de mais um momento de expressão da devoção e de (re)encontro, de afirmação da identidade e do sentido de pertencimento, além da construção de sociabilidades e reafirmação de laços sociais. Procuramos captar essa dinâmica e expressá-la no texto a seguir.

---

<sup>72</sup> Ponto que discutiremos no próximo capítulo, onde problematizamos os ritos institucionalizados.



### 3.6 Tempo curto da festa: o Domingo do Divino

Além das missas com músicas, sermões, te-déus, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comidas e bebidas (ABREU, 1999, p. 34).

Se uma parte da Festa é feita de “reza” a outra é feita de “festar”. (BRANDÃO, 1985, p. 184).

Era com grande expectativa que os devotos do Divino esperavam por um dos momentos da festa: a quermesse<sup>73</sup>, que ocorria no domingo. Tratava-se de mais um instante de expressar a religiosidade e a devoção ao Divino, mas também de se divertir, sociabilizar e trabalhar. Todos esses elementos eram entendidos pelos devotos como formas de homenagear o Divino, pois esses homens e mulheres criaram, ao longo do tempo, diversos e diferentes mecanismos para estabelecer relação com o sagrado.

Cabe salientar que a quermesse do Divino em Ponta Grossa só ocorria no domingo do Divino, diferente de outras regiões, em que essa parte do festejo antecedia ou, por vezes, ultrapassava o domingo de Pentecostes. Assim, no sábado à noite, antes do domingo festivo, membros da família Chaves, juntamente com parte dos festeiros, organizavam o cenário da festa. Era o espaço da festança sendo embelezado, a fim de torná-lo digno do Divino e de seus devotos. O trecho da rua Santos Dumont em frente à Casa do Divino era interditado para que a ornamentação da festa ganhasse forma. Assim, as barracas e o palco eram montados, mesas eram dispostas e as cores do Divino, o vermelho e branco, eram espalhadas por todo esse espaço, por meio de adornos, como fitas, faixas e toalhas sobre as mesas (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Assim, a festa se instalava naquele espaço e fazia dele seu território, pois, como afirmou Jean Duvignaud (1984, p. 68): “A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada”. Assim, o espaço se transformava em lugar e a

---

<sup>73</sup> Sua origem está na Idade Média e ligada à religião católica, pois se iniciou nas festas em honra aos santos. No Brasil, é uma herança lusitana que se espalhou por todo território nacional, adquirindo características diversas dependendo da região em que se desenvolveu (PETRUSKI, 2009).

ornamentação contribuía para isso. Eram penduradas pequenas bandeiras e pequenos estandartes com a imagem da “pombinha”.

A estética da festa ia sendo construída e o espetáculo ia ganhando forma por meio do trabalho desenvolvido pelos devotos. Era preciso encaminhar a organização por meio desses afazeres, pois os primeiros participantes do festejo chegavam bem cedo — assim que o sol nascia —, e tudo tinha que estar preparado para recebê-los. A seguir, selecionamos duas fotografias desse momento de preparação.

Imagem 30: Preparação da ornamentação para a festa.



Fonte: Casa do Divino, 2018.

Imagem 31: Tendas armadas para a festa.



Fonte: Casa do Divino, 2018.

Ao longo do período estudado, percebemos que o número de festeiros variou entre doze a quinze membros, portanto esse grupo não era fechado. Eles se reuniam para decidir a estrutura geral do evento de forma informal; as reuniões eram realizadas antes ou depois das novenas na Casa do Divino ou até mesmo via mensagem eletrônica ou por telefonemas (A VIRTUDE DA FÉ, 2015). Tal fato nos demonstra mais uma vez a renovação das práticas. Nesse caso, a utilização de instrumentos de comunicação, como as redes sociais, para organizar os festejos.

No domingo da quermesse, por volta das seis horas, chegavam os Festeiros do Divino e alguns devotos, que juntos davam o pontapé inicial da festa. Iniciava-se o foguetório. A queima de fogos era uma prática recorrente em festas religiosas, marcava seu início e também o seu fim. No início da festividade, tratava-se de uma forma de anunciar e chamar a comunidade, atestando com os fogos que a festa já havia começado.

No entanto, essa prática poderia causar desconforto, sobretudo na contemporaneidade e em festas urbanas. O espaço ocupado pelo festejo, na maioria das vezes, era dividido com outros grupos sociais, que poderiam não ter afinidade

com aqueles que o promoviam e com o sentido do ato festivo. Sobre essa questão, a coordenadora dos festejos do Divino, Lídia Hoffmann Chaves, afirmou que a queima de fogos era feita de forma modesta, em poucos minutos. Isso ocorria pelo fato de a Casa do Divino estar localizada bem no centro da cidade, próxima de casas, edifícios, estabelecimentos comerciais, o que poderia causar conflitos desnecessários em dia de festa (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Logo após o foguetório, eram finalizadas algumas atividades práticas para que a festa ocorresse dentro do que se havia planejado. Por exemplo: abastecer o frizer com bebidas, organizar as comidas nas barraquinhas, preparar as fichas de vendas de pastel, bebida, bolo e colocar “fogo nas panelas” para preparar o almoço, que era servido às doze horas. Esses afazeres eram realizados por festeiros e devotos que, de forma voluntária, assumiam essa responsabilidade.

Desde as primeiras horas da manhã, assim que o espaço já estivesse organizado, os festeiros vendiam os primeiros lanches nas barraquinhas de “comes e bebes”, seguindo a programação divulgada nos *flyers* que eram espalhados pela cidade durante o período de chamamento para a festa. Em alguns deles, encontramos a seguinte informação: “às 9h00 – Abertura da Casa do Divino e barraquinhas de pastel e lanches” (PROGRAMA DA FESTA, 2017). Muitos devotos deixavam de tomar café em casa para fazer isso na Festa do Divino, como muitos nos relataram (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Outros devotos vinham de regiões mais distantes, de outras cidades, saíam ainda de madrugada de suas casas para chegar bem cedo à festa. O clima mais frio dos meses de maio e junho, dependendo do calendário cíclico da festa, favorecia a degustação do café e do pastel, ambos “bem quentinhos”. E era preciso alimentar-se bem para acompanhar as homenagens ao Divino, que seguiam por todo o dia.

A seguir, temos uma imagem que retratou a produção dos “comes e bebes” realizada por devotas que assumiram a coordenação da cozinha improvisada. Essas mulheres produziam muitas gostosuras, que eram apreciadas durante todo o dia festivo. A imagem traz ao fundo as cozinheiras, de aventais e touca — paramentos que de certo modo as identificavam e a sua dedicação à cozinha. Mais à frente, os pães utilizados para produzir o “cachorro-quente”.

Imagem 32: Preparação dos “comes e bebes”.



Fonte: Saori Horonato – Lente Quente, 2016.

As pessoas que queriam participar do almoço deveriam comprar um cartão que dava direito a um prato com arroz, salada (tomate), maionese e um espetinho de carne. O valor do cartão durante o período analisado foi de R\$ 10,00 a R\$ 15,00 (PROGRAMA DA FESTA, 2018). Aqueles que optavam por almoçar na festa faziam isso nas mesas colocadas embaixo das tendas. As mesas acomodavam até seis pessoas cada, o que facilitava a reunião de familiares, que partilhavam os alimentos. Famílias maiores chegavam a juntar mesas para acomodar a todos. Ainda existiam aqueles que compravam o almoço e levavam para casa, pois muitos devotos participavam da festa até esse momento.

A opção pelo “espetinho” também nos ajuda a entender as relações estabelecidas diante do espaço ocupado pela festa. Decidir assar espetinhos de carne em vez de churrasco se devia ao fato de a festa não ter uma estrutura especializada que não gerasse muita fumaça, o que certamente incomodaria os vizinhos próximos. O espetinho dava menos trabalho, em todos os sentidos da palavra.

A festividade também nos possibilita identificar os conflitos de uma sociedade imersa nas diferenças. Aqui, em específico, diferenças de credo e de entendimento do que é o espaço público e de quem pode ocupá-lo, tendo em vista que parte da rua Santos Dumont era interditada para a realização de uma festa religiosa católica e que

moradores próximos podiam não compartilhar do sentido do que estava sendo celebrado. Os moradores no dia da festa não podiam circular com seus automóveis livremente, por exemplo, como habitualmente faziam. Para esses indivíduos, a festa, certamente, não era uma “coisa boa”.

Comer e beber sempre estiveram presentes nas festas religiosas. Esses dois elementos são bastante significativos para muitas crenças. No cristianismo, Cristo teria partilhado o pão com os apóstolos, o que permeia a união, a aliança, o encontro e o convívio e, na crença religiosa, “alimenta o corpo e a alma” (BECKHAUSER, 2002, p. 45). Poderíamos nos arriscar a dizer que sem comida não há festa. As festas do Divino sempre estiveram atreladas ao alimento. Segundo os registros, o festejo ganhou maiores proporções em Portugal a partir da distribuição de alimentos aos pobres realizada pela rainha Isabel de Aragão, no século XIII. Algumas festas do Divino espalhadas pelo Brasil carregavam consigo a produção de um prato típico, como é o caso do “afogado<sup>74</sup> na cidade de Cunha”, no interior de São Paulo (PELEGRINI; VILANOVA, 2011, p. 8).

As festas do Divino em Ponta Grossa não tinham um prato típico, pelo menos não nas características que atribuem a um prato este título. Mas o almoço realizado desde a primeira reedição da festa em 2003 se tornou tradicional e muito esperado pelos devotos. Um aspecto importante nessa reunião proporcionada pelo alimento era a fraternidade, que se estendia desde o período em que a esmola foi doada, passando por aqueles que atuaram como voluntários e assumiram a tarefa de preparar o almoço, até a compra do prato e a sua degustação entre familiares e amigos. Simbolizando a partilha, comer e beber aproximava os indivíduos, estreitava os laços familiares e faziam desse momento, especial.

Bolos, pastéis, sonhos e outros eram comprados e levados para a casa para os familiares que não estavam presentes na festa ou para mais uma oportunidade de reunir a família à mesa e juntos alimentarem o “corpo e a alma”. Geralmente, os bolos tinham a imagem da pombinha de asas abertas como decoração.

A organização das mesas e o espaço que ocupavam no cenário da festa deixavam em igualdade todos os indivíduos ali presentes. Ou seja, nesse momento, não existia uma hierarquização de quem sentava à mesa, em qual e onde ou, ainda,

---

<sup>74</sup> Prato feito à base de carne, temperado com condimentos como sal, pimenta, cebola e alho. Ele apresenta a textura e o gosto específico da comida preparada no forno a lenha.

de quem se servia primeiro ou depois (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Evidenciamos, portanto, mais uma vez a fraternidade e os princípios da coletividade ganhando forma nos festejos, fato que colaborava para o fortalecimento dos laços de união entre os devotos do Divino. Esses momentos vivenciados em conjunto entre familiares, amigos e “irmãos de fé” criaram memórias ligadas à devoção ao Divino, que, por sua vez, construía a identidade coletiva desse grupo, como as narrativas aqui exploradas nos revelaram. Tais situações nos dão a dimensão que o comer e beber assume em sua complexidade.

Fazer ou encontrar amigos durante a festa também era uma possibilidade. Identificamos que as pessoas ali reunidas pertenciam a diferentes classes sociais, mas que o momento festivo gerava socialização e aproximação social dos diferentes grupos, pois a festa tem o poder de ceder as barreiras e quebrar as diferenças sociais, ainda que momentaneamente, e os indivíduos desenvolvem um sentimento de pertencimento ao todo social (DURKHEIM, 2000). Émile Durkheim (2000) apontou que a religiosidade desperta o pensamento coletivo. Podemos dizer que, nas reuniões festivas, esse aspecto aflorava com maior intensidade, pois as celebrações:

[...] colocam a coletividade em movimento; os grupos se reúnem para celebrá-las. O seu primeiro efeito é, pois, o de aproximar os indivíduos, de multiplicar o contato entre eles e de torná-los mais íntimos. O que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas. Estamos agora preparados de onde provém essa tendência para a periodicidade; o ritmo a que obedece a vida religiosa apenas exprime o ritmo da vida social, e dele deriva. A sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma, se não com a condição de se reunir. É a essas alternâncias necessárias que corresponde a alternância regular dos tempos sagrados e dos tempos profanos. Como, originalmente, o culto visa, pelo menos aparentemente, a regularizar o curso dos fenômenos naturais, o ritmo da vida cósmica imprimiu a sua marca sobre o ritmo da vida ritual. É por isso que durante muito tempo as festas eram sazonais (DURKHEIM, 2000, p. 419).

Carlos Rodrigues Brandão (1985) também discutiu essa perspectiva da festa e concentrou sua discussão em entender as barreiras sociais que a festa rompe:

A participação de sujeitos de classes sociais antagônicas nos mesmos rituais, ainda que com diferenças de graus e modalidades de controle, investimento e homenagem, é ideologicamente traduzida como matriz das relações de uma *festa de igreja*, também nisso, em oposição ao que ocorre na rotina, sobretudo quando os sujeitos são de classes distintas como estruturalmente antagônicas (“patrão” e “peão”). Todos os participantes sentem-se obrigados aos mesmos compromissos religiosos e aos mesmos proveitos profanos. Entende-se que tudo o que faz e se repete durante os dias da Festa pertence igualmente a todos. “Pobres e ricos” redefinem suas relações e, sob certos

aspectos garantidos pelo código da Festa, uma linha de separações e divergências sociais entre patrões e empregados é apagada, pelo menos na esfera de relações interpessoais na situação dos festejos. Entretanto, a Festa reduz aparentemente diferenças interpessoais ao incorporar inclusive os pobres nas posições e nos papéis dos ricos, conservando e exagerando a ordem da sociedade (BRANDÃO, 1985, p. 204).

Enquanto a vida social comum classifica e separa, a festa teria a função de fazer o reverso, nas palavras de Roger Caillois (1950, p. 166):

[...] a festa deve ser definida como o paroxismo da sociedade, que ela purifica e que ela renova por sua vez. [...] É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encaram e que, acredita-se ordinariamente, não devem se juntar.

Léa Freitas Perez (2012) afirmou que não há festa individual, apesar de existirem alegrias individuais. É nesse sentido que toda festa implica comunhão de sentidos. Portanto, como destaca Perez, toda festa implica vínculo social. Em outra obra, mas ainda discutindo “o festejar”, a autora destacou os princípios de coletividade e sociabilidade promovidos pela festa:

No passado, como hoje, a festa é o espaço por excelência da reunião social, da assembleia coletiva e de sociabilidade. Na festa à brasileira, o que importa, acima de tudo, é a ação, a participação ativa. O que vale e prevalece é a assembleia efervescente, a exaltação geral. As festas religiosas, formas de espetáculo por excelência, dizem respeito a uma maneira particular de viver o fato humano em sociedade e de perceber o mundo (PEREZ, 2011, p. 45).

Outro elemento que fortalecia e despertava a união dos indivíduos que da festa participavam era o trabalho. Unir-se para a realização de alguma atividade dentro do complexo-festa, além de ser uma forma de homenagear o Divino, era a oportunidade de reafirmar o grupo, que periodicamente se reunia. Trabalhar durante a festa não significa deixar de participar dela, o que atribui complexidade ao ato de “festar”, pois festejar o Divino tinha sentidos diferentes para cada indivíduo em cada uma das festas realizadas, ainda que o objetivo principal fosse homenagear o Divino Espírito Santo.

Os princípios da coletividade foram destacados na fala de Lídia Hoffmann Chaves: “Ontem uma equipe de voluntários acertou os últimos detalhes para a série de atividades que serão realizadas no dia de hoje” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2007, p.



8). As atividades realizadas foram a ornamentação do espaço no sábado à noite para que a quermesse no domingo iniciasse bem cedo. Assim, observamos que a festa do Divino era realizada por muitas mãos, que todos os indivíduos que dela participavam colaboravam com sua realização e que sem eles a festa não ocorreria. Cada qual compunha um pedacinho dos trilhos que colocavam a locomotiva do festejo para andar.

Milhares de pessoas participavam das festas do Divino, e, durante os anos que analisamos, o número só cresceu, ano após ano<sup>75</sup>. Isso nos possibilita afirmar que os festejos do Divino realizados no fim do século XIX e início do XX foram reeditados no século XXI, ganhando características desse contexto. Assim, práticas foram retomadas, transformadas e inseridas em uma nova sociedade, que deu a “sua cara” a essa festividade religiosa. Sobre o aumento de participantes, a coordenadora dos festejos assim se posicionou: “a festa vem crescendo bastante e ganhando força, com o apoio do Governo do Estado, Prefeitura e Diocese” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2009). As fontes consultadas nos revelaram que a ajuda do estado foi a inserção da Casa do Divino na rota de turismo religioso do estado do Paraná, o que deu maior visibilidade à festividade; o apoio da prefeitura se apresentou pelo empréstimo de apetrechos para a realização da festa, como as tendas e os equipamentos de som; e, por sua vez, o apoio da diocese se deu pela inserção dos festejos do Divino no calendário oficial da instituição. A data passou a coincidir com o período do Cenáculo Diocesano<sup>76</sup> (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2009), estratégia eclesial que trataremos no próximo capítulo.

As festas recebiam participantes de outras regiões, como a caravana da paróquia de São Sebastião, da cidade de Teixeira Soares<sup>77</sup>, que prestigiou a festa de 2013. Muitos devotos dessa localidade trouxeram doações, como prendas para o leilão. Foi possível identificá-los na quermesse porque trouxeram cartazes com a

---

<sup>75</sup> Fazemos essa afirmação com base nos jornais consultados, pois, em 2003, ano em que a festa foi reeditada, a comemoração em louvor ao Divino reuniu cerca de duas mil pessoas (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 5). No ano seguinte, 2004, a festa reuniu cerca de cinco mil participantes (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2004, p. 7).

<sup>76</sup> Os jornais consultados (Diário dos Campos e Jornal da Manhã) faziam referência a esse contexto e às modificações sofridas na festividade.

<sup>77</sup> O distrito policial de Teixeira Soares foi criado pelo decreto estadual nº 60, de 8 de fevereiro de 1909. O distrito judiciário foi criado por lei estadual, de 22 de outubro de 1909, no município de Palmeira. Em 26 de março de 1917, foi criado o município de Teixeira Soares, sendo instalado logo a seguir, quando foram empossadas as primeiras autoridades municipais.

(<http://www.teixeirasoares.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=159>). Acessado em: 24/01/2019).

inscrição de seu lugar de origem e sua presença foi agradecida por Lídia Hoffmann Chaves utilizando o aparelho de som da festa (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Divertir-se também era um dos objetivos das pessoas que participaram dos festejos, se não de todas, de muitas delas. As festas do Divino em Ponta Grossa também apresentavam essa característica, visto que um palco era montado no trecho interditado da rua Santos Dumont, onde subiam cantores, músicos e diversas apresentações culturais ocorriam. A função dessas atrações era animar a festa logo após o almoço. Assim, apresentações culturais, desde aquelas realizadas pelos próprios festeiros, com músicas religiosas e “folclóricas”<sup>78</sup>, passando por bandas locais<sup>79</sup> e até duplas sertanejas, animavam os devotos do Divino, sendo que muitos ficavam em pé e outros tantos arriscavam alguns passos no ritmo das cantigas, afinal, a festa também é o momento da “exuberância, manifestação coletiva da alegria, gozo ou júbilo” (PEREZ, 2012, p. 45).

Durante o período analisado, observamos, pelos cartazes de divulgação dos festejos, que várias foram as atrações da quermesse. No ano de 2003, por exemplo, foi o grupo gospel Unitá, juntamente com o grupo de dança da Fundação Municipal de Cultura, que apresentou a “dança das fitas”<sup>80</sup>. No final da tarde, a Banda Lyra dos Campos<sup>81</sup> encerrou as apresentações culturais da festa naquele ano (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 8). O grupo folclórico Galpão Nativo, juntamente com o Trio Horizontino, de Uvaranas, foi o responsável por animar a quermesse em 2004. Já em 2010, a festa contou com as apresentações da fanfarra do Colégio Estadual José Elias da Rocha e da banda Ministério Vocare, entre outras apresentações culturais

---

<sup>78</sup> Esse termo é usado pelos próprios festeiros da Casa do Divino (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

<sup>79</sup> Essa característica de bandas musicais tocarem na Festa do Divino vem das primeiras festas realizadas por “Nhá Maria do Divino”. Naqueles anos, era a “Banda do Seu Camargo” que animava tanto as festas de Sant’Ana como as do Divino. Essa banda de música foi a primeira da cidade, organizada por Joaquim José de Camargo nas últimas décadas do século XIX (GONÇALVES; PINTO, 1983. p. 32).

<sup>80</sup> Dança folclórica que representa o entrelaçamento de todos os aspectos da vida. Cada uma das cores tem o seu significado. Amarelo: sol; azul: água; vermelho: terra; branco: união das cores.

<sup>81</sup> Criada em 1952, a Banda Escola Lyra dos Campos tem como objetivo promover apresentações para a comunidade e ensinar jovens de todas as classes sociais, visando à formação de novos músicos. Seu fundador e primeiro regente foi o Maestro Paulino Martins Alves. A banda iniciou suas atividades no subsolo da prefeitura, em 1952, e hoje está provisoriamente instalada no Auditório C do Cine Teatro Ópera. Em breve, estará no Centro da Música. Desde a sua fundação, estima-se que aproximadamente 700 alunos da Banda seguiram a carreira musical e hoje se encontram nas bandas de música do exército, da marinha, da aeronáutica, em conservatórios e orquestras em nosso país. A banda esteve presente em grandes inaugurações no Paraná: Usina Termelétrica de Figueira, Ponte Internacional da Amizade, Parque de Exposições Presidente Castelo Branco e Teatro Guaíra. É formada por crianças, jovens e adultos (<http://www.pontagrossa.pr.gov.br/lyradoscamos>. Acessado em 12/06/2015).

proporcionadas pela Fundação Municipal de Cultura. Em 2012, foi a vez das bandas NCJ e JP2 animarem os participantes da quermesse. No ano de 2016, o grupo de tradições gaúchas Estância Serrana trouxe o azul para a festa do vermelho e branco e arrancou aplausos dos devotos com o “chamamé” das “prendas” e “peões”. Em 2019, foi a vez do grupo musical Raízes, que, com a “moda de viola caipira”, levantou os devotos das cadeiras e colocou muitos para “arrastar as tamancas”.

Figura 33: Grupo Estância Serrana.



Fonte: Casa do Divino, 2016.

Esses diversos grupos e atrações sempre se revezam nas apresentações com a Banda Divinus, criada pela filha de Lídia Hoffmann Chaves, Amanda Hoffmann Chaves, com o objetivo de tocar e cantar músicas religiosas e animar as quermesses do Divino.

Os domingos festivos seguiam, no período que estudamos, uma lógica festiva comum, com músicas, apresentações culturais, comes e bebes. Mas a cada ano se acrescentavam atrações e entretenimentos diferentes, como pudemos evidenciar nos exemplos acima elencados. Essas mudanças e o acréscimo de atrações no desenrolar das quermesses foram aqui entendidos como táticas (CERTEAU, 1994, p.

91) utilizadas pelos festeiros para atrair pessoas para a festa, dando movimento ao ato festivo, que, mesmo mantendo “partes” tradicionais, a cada ano se renovava. Compartilhamos do posicionamento de Diego Santos Barbosa e Elza Aparecida de Oliveira (2017, p. 108), ao afirmarem que: “A festa não é algo inerte e cristalizado no tempo e no espaço e nem reproduzida por mera nostalgia ou tradição simplesmente. A festa, assim como a cultura, é viva e dinâmica”. Nessa linha de raciocínio, acreditamos, portanto, que era preciso criar sentidos para a festa diante da “nova” geração de devotos que se buscava construir.

Em meio às atrações “mais modernas”, no desenrolar da tarde, eram realizados os tradicionais leilão e bingo, ambos comandados por Lídia Hoffmann Chaves. Era ela a responsável por “provocar” as pessoas em busca de um melhor lance no leilão e por “gritar” as pedras do bingo. Os prêmios do bingo e produtos arrematados durante o leilão eram doados por devotos ou por patrocinadores da festa, que, dias antes da quermesse ou até mesmo no próprio domingo, levavam-nos à Casa do Divino, podendo ser desde eletrodomésticos a bolos ou uma quantidade farta de pastéis. De acordo com Antonio Freitas (1985), os leilões e os bingos eram elementos tradicionais e muito presentes nas festas do Divino. Acrescentavam, segundo esse autor, ainda mais alegria e descontração à festividade.

Leilões de prendas, levantamento do indefectível “pau de sebo” e do “mastro” do Divino com as tradicionais salvas de “roqueira”, queima de rojões e “fogueiras” que a sinonímia indígena converteu em “caiera” finalizando com o insubstituível “cateretê” entre a caipirada, e baile à europeia para os convidados mais grados do festeiro, terminando tudo em, opípara ceia para todos, na “casa do império”, e vasta distribuição de gêneros alimentícios aos pobres (FREITAS, 1985, p. 169).

Em relação às apresentações culturais, a devota Ana Lucia Ferreira assim se expressou: “A hora que tem os músicos, as danças, é bem animado, todo mundo observa, canta junto, é bem divertido” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 8:00). Ao ser questionada sobre como achava que o Divino percebia esse momento, de forma direta ela respondeu: “Ah o Divino fica feliz, porque é um momento de homenagem pra ele” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 8:05). Observamos pela fala dessa senhora que não havia, para alguns devotos, diferença entre rezar e festar. O que existia era uma mudança de postura, mas ambas eram formas de homenagear o Divino Espírito Santo.

Outra devota, Maria Antunes, compartilhava desse mesmo pensamento. Ao ser questionada sobre o motivo de ela participar da festa, assim respondeu: “Gosto

muito de rezar, cantar para o Divino no dia dele. Ele merece. Mas também gosto de conversar. Nós sempre nos encontramos aqui na novena, e no dia da festa ficamos ainda mais animados, até dançamos” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 14:02). Indagada sobre o porquê de dizer que o Divino merece a festa, ela respondeu de forma simples e direta: “Porque ele é bom com todos nós” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 14:58). Assim, ao dizer que o Divino merece a festa “porque ele é bom”, ela nos revelou um “contrato” estabelecido entre os devotos e o Divino. Era preciso homenageá-lo porque Ele deu algo, foi “bom com todos nós”, provavelmente atendeu aos pedidos feitos a Ele. Com o atendimento dos pedidos, era preciso realizar a festa em sua homenagem, revelando-nos a “economia de trocas” também presente no momento da quermesse, pois sua realização também era uma forma de quitar dívidas com o sagrado.

As “trocas sagradas” foram evidenciadas com mais clareza no tempo festivo. Nele identificamos a maior participação dos devotos, fosse através do auxílio na realização das novenas (em preparação para a festa), cuidando da ornamentação do espaço, da limpeza, das barraquinhas da quermesse, fosse como espectador anônimo. No domingo, os devotos se reuniam e contribuía juntos para que a grande homenagem ao Divino — a festança — fosse realizada com sucesso (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

A quermesse tornou-se, aos nossos olhos, espaço de encontro e entrelaçamento do profano e do sagrado, pois a barreira entre esses dois aspectos, naquele momento, era ainda mais tênue, visto que muitos devotos entendiam as diversas práticas desenvolvidas naquele instante do complexo-festa como formas de expressar sua homenagem ao Divino Espírito Santo. Não separavam o rezar do festar. Para esses indivíduos, as duas práticas se consubstanciavam em movimento dedicado à divindade. Cairo Mahamad Ibrahim Katrib (2009) discutiu sobre o profano e o sagrado presente nas festividades religiosas. Em seus estudos, afirmou:

A demarcação de onde começa ou termina um espaço ou momento considerado sagrado ou profano é muito difícil, em virtude do entrelaçamento das práticas festivas com as devocionais, mesmo que aos olhos da igreja exista tal separação. Já na percepção da população tudo se mistura e se transforma em festa (KATRIB, 2009, p. 109).

Por outro lado, esse limite entre o sagrado e o não sagrado parece-nos mais evidente para outros devotos, como é o caso de Antônio Maciel Campos, que, ao ser

indagado sobre os momentos de descontração presentes na festa do Divino, assim se posicionou:

Venho na festa do Divino sempre, só uma vez que eu não pude vir, porque estava viajando na casa do meu irmão que não estava bem, estava com um problema de saúde, ele mora em Guarapuava. Eu gosto de participar da festa, venho sozinho nas novenas e na festa, participo da procissão, da missa na igreja e depois almoço aqui, fico um pouco mais na festa para ver os cânticos, mas quando começa muito barulho das músicas altas eu não gosto muito, entro [na Casa do Divino] faço minha oração e vou embora. Eu não gosto de bagunça, acho assim que não é hora, por isso só fico até um momento (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 21:15).

Encontramos no discurso desse devoto outra forma de ver a festa. Para Antônio, a festividade do Divino era um momento de religiosidade, de respeito, e alguns elementos que a compunham, sobretudo a quermesse, não condiziam com isso. A música alta e o barulho foram vistos por ele como momentos que não tinham caráter religioso, portanto eram profanos e, por isso, ele preferia se retirar. Antônio estabeleceu seu contato com o sagrado de outra forma, mais íntima, algo entre ele e o Divino em um momento de comunhão com o sagrado, instante de refletir sobre suas experiências existenciais no campo terreno e no campo transcendente de forma mais reservada. Diferente das devotas Maria Antunes e Ana Lucia Ferreira, que gostavam dos momentos de descontração, como ambas afirmaram. Assim, acreditavam que nos instantes de diversão também era hora de ligar-se ao sagrado e, para elas, tanto o instante “sagrado” quanto o “profano” eram tempos de homenagear o Divino Espírito Santo.

As diferenças encontradas nas narrativas desses indivíduos nos permitem perceber a construção de um elemento comum. Eles eram devotos do Divino e compartilhavam de uma mesma identidade, a de crente, daqueles que se reconhecem a partir do desenvolvimento de práticas religiosas em comum (SANCHIS, 1995). Por outro lado, a identidade individual também fazia parte desses sujeitos e era percebida justamente pela diferença (HALL, 1997) e se apresentava no sentido que cada um atribuía aos elementos constituintes da festa.

Na fala de Raimundo Machado, é possível identificar melhor essa diferença, principalmente quando ele explicitou o papel dele e de sua esposa na festa: “Eu venho mais para participar da festa, já a mulher ajuda mais na festa, ela ajuda com as comidas, prepara as coisas, ajuda na hora de vender os cartões. Eu fico mais conversando com o pessoal, comendo um pastel” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 22: 45).

A partir dessa narrativa, observamos com mais ênfase a diferença na relação estabelecida com a festividade. Se a mulher de Raimundo aparecia como uma das festeiras, mulheres que trabalhavam na organização e no desenvolvimento da festa, ele participava como espectador e estava ali para se divertir. Esse fato demonstra a relação que cada indivíduo estabeleceu com a festa do Divino. Mesmo os dois fazendo parte do corpo de devotos do Divino, pois ambos sabiam que se tratava de uma festa em homenagem à divindade, cada um atribuiu um significado para o evento, ou seja, cada um o vivenciava de forma específica.

A lógica festiva foi alterada em 2020. A quermesse no domingo do Divino foi a que mais sofreu impacto, pois não teve como ocorrer diante das recomendações de isolamento social, como apontamos ao discutir as táticas encontradas para a realização das novenas nesse ano. Assim, a festa não ocorreu em sua plenitude. Mas, mesmo diante da situação vivenciada, os festeiros e devotos do Divino ocuparam o espaço público e o tornaram sagrado, pois tomaram as principais ruas da cidade com uma carreata dedicada ao Divino Espírito Santo.

Portanto, um cortejo de carros substituiu a tradicional quermesse, que completaria, em 2020, dezessete anos de reedição. Ao fim da novena realizada no domingo do Divino e transmitida via redes sociais, festeiros e devotos se reuniram em frente à Casa do Divino para juntos levarem as bandeiras do Divino pelas ruas da cidade. Esse acontecimento também foi transmitido pelas redes sociais, e aqueles que não puderam estar presentes acompanharam pelos seus celulares e computadores.

A emoção tomou conta dos devotos que ali se reuniram, pois há mais de três meses não se viam e, mesmo sem poderem se abraçar como habitualmente faziam, puderam se encontrar e, mais uma vez, juntos louvar o Divino Espírito Santo. Em 2020, um novo acessório compôs o figurino dos devotos, a máscara usada contra a Covid-19. Esse novo elemento ajudou devotos e festeiros a lembrarem que os tradicionais gestos de beijar e se cobrir com a bandeira do Divino não eram possíveis nesse momento e deveriam ficar para uma futura ocasião.

A festa mostrou seu caráter polivalente, adequando-se aos momentos vividos pelos sujeitos que a realizam. Por isso defendemos: a festa é viva, está em constante modificação, altera-se constantemente, reproduz o tempo vivido e torna-se palco das relações e das interferências do grupo e dos indivíduos que dão contorno a ela. Seus



protagonistas, mais uma vez, nos mostraram caminhos de reinvenção para lidar com os conflitos, dores e lutas diárias em um momento de incertezas. A seguir registros fotográficos desses eventos.

Figura 34: Reunião dos devotos para a carreata.



Fonte: Casa do Divino, 2020.

Figura 35: Carreata do Divino.



Fonte: Casa do Divino, 2020.



Analisando as fontes, percebemos a ausência de uma organização rígida na atribuição de papéis no desenvolvimento das atividades festivas, sobretudo no dia da quermesse. Essa organização não era documentada. No entanto, no decorrer dos dias anteriores à festa, cada festeiro se oferecia para assumir uma função. Geralmente as mulheres se responsabilizavam por fazer o almoço, enquanto os homens assumiam o cuidado das bebidas. Todo esse trabalho era supervisionado por Lídia Hoffmann Chaves, pois, ao ocorrer algum contratempo ou em momentos de decisão, os festeiros recorriam a ela (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Foi possível identificar os princípios da coletividade nas festas do Divino, visto que na documentação analisada, sejam os cartazes de divulgação dos festejos, sejam as entrevistas e periódicos, não encontramos os nomes dos devotos organizadores dos festejos. Apenas encontramos a denominação: “Festeiros do Divino”, homens e mulheres que não contribuíram na organização dos festejos para ficarem em evidência. Participaram das festas e as organizaram por um objetivo maior, homenagear o Divino Espírito Santo.

A partir disso, podemos afirmar que as festas se tornaram elemento importante nas manifestações religiosas, haja vista que nelas, assim como na religião, o indivíduo desaparecia no grupo e passava a ser uma expressão do coletivo, ainda que existissem alguns momentos de reflexão individual, mas identificamos que as práticas coletivas se sobressaíam. No momento festivo, eram reafirmadas as crenças grupais e as regras de convivência, como o respeito mútuo entre os participantes. Assim, por meio do objeto festivo, pudemos perceber e analisar o povo e sua inserção no coletivo.

Na programação, a festa terminava às 19 horas, mas sempre passava um pouco do horário, como identificamos em nossas observações participativas. Gradativamente, parte dos fiéis retornava para suas residências, e os que permaneciam no local ajudavam a desmontar as barracas da quermesse, a tirar os enfeites das paredes e a desmontar o palco. Liberavam a rua Santos Dumont, que voltava a ter seu sentido ordinário: um espaço comercial. Ao fim da festa, o devoto do Divino carregava a certeza de que o Espírito Santo o acompanhava até sua casa e na sua vida, pois a sua parte foi cumprida, a festa foi realizada.

Como evidenciamos, o conjunto festivo dedicado ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa teve sua reedição em 2003, ano em que Dom Sérgio Arthur Braschi

assumiu sua jurisdição, fator que nos fez identificar seu posicionamento e, conseqüentemente, da Igreja Católica, a respeito dessas manifestações de religiosidade. Ao mesmo tempo, procuramos perceber como os devotos entenderam esse posicionamento institucional, problemática do próximo capítulo.

#### 4. NO CAMINHO DAS ESTRATÉGIAS E DAS TÁTICAS: A IGREJA NAS CELEBRAÇÕES DO DIVINO (2003-2020)

Em geral, o clero que exerce suas funções pastorais com desvelo sempre reencontra maneiras de coexistir com as superstições pagãs e heréticas de seu rebanho. Por mais deploráveis que essas soluções de compromisso pareçam aos teólogos, o padre aprende que muitas das crenças e práticas do “folclore” são inofensivas. Se anexadas ao calendário religioso anual, podem ser assim cristianizadas, servindo para reforçar a autoridade da Igreja. [...] O mais importante é que a Igreja devia, nos seus rituais, controlar os ritos de passagem da vida pessoal e anexar os festivais populares a seu próprio calendário. [...] E se a Igreja tinha uma participação pouco significativa na organização dessas festas, é porque deixara bastante de se envolver com o calendário emocional dos pobres (THOMPSON, 1998, p. 51-52).



Procissão do Divino (Fonte: Diário dos Campos, 2018).

Neste capítulo, concentramos nossas discussões nas estratégias e táticas que identificamos nas celebrações em louvor ao Divino Espírito Santo. Entendemos como estratégias as ações desenvolvidas pela Igreja Católica com o objetivo de normatizar as práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino. Estes, por sua vez, desenvolveram “contra-ações”, ou seja, táticas buscando conservar as tradições que desenvolviam anteriormente às ações empregadas pelo clero local.

É pertinente destacar que as atuações desenvolvidas pela Igreja Católica de Ponta Grossa por meio de seus agentes institucionalizados estavam em consonância com o projeto dessa instituição no mundo. Portanto, por meio de discursos e ações, a Igreja Católica desenvolveu um projeto de aproximação e valorização de práticas desenvolvidas por leigos, sem deixar de empregar delimitações e normatizações, objetivando consubstanciar as propostas do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

A partir dessa perspectiva, procuramos identificar, entender e problematizar as ações da Igreja Católica diante dos festejos do Divino. Partimos do contexto após o Concílio Vaticano II e, mais especificamente, do ano de 2003, em que encontramos dois marcos: a retomada dos festejos e a chegada a Ponta Grossa de Dom Sérgio Arthur Braschi, atual bispo diocesano. Para entender e pontuar as mudanças ocorridas na postura eclesial, em muitos momentos de nosso texto retomamos a história da Igreja Católica no Brasil e seus posicionamentos ao longo do tempo.

Quando tivemos contato com a trajetória e com o posicionamento do quinto bispo de Ponta Grossa, percebemos que, em muitos momentos, o prelado se colocava como “um bispo pós Concílio Vaticano II”. Entender o que isso significava nos levou a identificar a proposta eclesial promovida pelo Magno Conclave e como essa “nova postura” clerical afetaria a relação da Igreja Católica com os festejos do Divino. Destacamos em nossas problematizações o posicionamento da Igreja diante de dois pontos: a religiosidade desenvolvida por leigos (religiosidade popular) e atuação feminina<sup>82</sup> na instituição. Esses dois temas estavam entrelaçados em nosso objeto, pois as práticas em honra ao Divino aqui estudadas foram realizadas essencialmente por leigos, e, nessas celebrações, evidenciamos o protagonismo feminino.

---

<sup>82</sup> As interpretações aqui apresentadas estão longe de ser uma discussão de gênero. Nosso objetivo foi entender o posicionamento da Igreja Católica diante da atuação das mulheres na instituição pós Concílio Ecumênico Vaticano II.

Caminhamos também pelas táticas, problematizando como as estratégias eram vistas, assimiladas e por vezes “burladas” pelos devotos a fim de manter vivas suas tradições. Reunindo, investigando e cruzando nossas fontes, procuramos revelar as tramas que envolveram os festejos do Divino e suas relações com a Igreja Católica na cidade de Ponta Grossa.

#### **4.1 “Lembre-se você também é Igreja”<sup>83</sup>: Concílio Ecumênico Vaticano II**

O Concílio Ecumênico Vaticano II é considerado um marco na vida da Igreja Católica na contemporaneidade. Foi proposto pelo papa João XXIII em dezembro de 1961, sendo iniciado em janeiro do ano seguinte. Chegou ao fim em dezembro de 1965 sob o papado de Paulo VI, pois João XXIII morreu logo após a primeira seção conciliar. O 21º Concílio Ecumênico se propôs a mudar a concepção de Igreja em um mundo que havia passado por profundas transformações, pregando um modelo de Igreja comunitária e carismática (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 23).

O Magno Conclave se consubstanciou em reuniões e sessões em que bispos e cardeais, liderados pelo pontífice, decidiram os rumos que a Igreja Católica deveria tomar, o qual necessitaria ter como base “a fundamental igualdade e a comum dignidade de todos os membros da Igreja” (ALMEIDA, 1998, p. 311). O homem, sobretudo o comum, foi a grande mola propulsora desse evento, visto que a proposta conciliar era de que a humanidade deveria ser estudada para ser compreendida e, assim, salva pela Igreja.

O Concílio propôs mudar a rota que a Igreja Católica percorria e a colocou diante do “mundo moderno”. Era preciso entender e se posicionar diante desse novo contexto. As reuniões conciliares tiveram repercussão nos cinco continentes, principalmente porque se tratava de uma época singular, especialmente se pensarmos em questões políticas e econômicas vivenciadas a partir da segunda metade do século XX, pós II Guerra Mundial: a Guerra do Vietnã (1955-1975) na Ásia, as lutas pela independência contra o colonialismo na África, a Guerra Fria (1947-1991) e as ditaduras civis militares se iniciando em toda a América Latina. Acrescente-se a

---

<sup>83</sup> Lema da Campanha da Fraternidade de 1964.

isso o avanço do processo tecnológico, a ascensão do capitalismo e o fenômeno da globalização (SOUZA, 2001).

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

A partir do Concílio Vaticano II a Igreja Católica não era mais apresentada como perfeita, como se difundia anteriormente no contexto tridentino (século XVI). Ela reconheceu que no mundo há valores e que a Igreja não apenas pode instruir, mas pode aprender com eles. Foi o momento em que a instituição percebeu que precisava de mudanças, precisava construir uma nova maneira de chegar até o povo. Assim, a Igreja passou a se preocupar com a ideia de “Povo de Deus”, considerando questões do ecumenismo, da necessidade de abertura à modernidade, do reconhecimento da verdade nas ciências e da participação dos leigos na instituição (BEOZZO, 2002).

É importante ressaltar que esse Concílio não significou acréscimos de dogmas, pois esses ainda estavam baseados no ideal tridentino. Prova disso é que a Igreja buscava um diálogo com a modernidade sem romper com a tradição, pois era nela que estavam os elementos que representavam o catolicismo: “A Igreja passava por uma crise pastoral e o Concílio propunha um diálogo com o ‘mundo moderno’ e, ao mesmo tempo, um ‘retorno às origens’” (SCHACTAE, 2005, p. 45). O grande desafio era estabelecer uma ponte entre a tradição e a modernidade. Um caminho seria utilizar uma linguagem mais clara, acessível, mais fácil de ser compreendida pelos fiéis mais simples, que eram a grande maioria da população e, logo, da instituição.

Na pauta das discussões conciliares constavam temas como os rituais da missa, os deveres dos padres, a liberdade religiosa e a relação da Igreja com os fiéis (leigos) e as mudanças proporcionadas por uma “nova época”. Temas delicados foram abordados. Foram repensadas, por exemplo, as relações com as outras igrejas cristãs, com o judaísmo e com crenças não cristãs. Nos três anos de encontros, as autoridades eclesiásticas católicas anunciaram dezesseis documentos com os resultados do Concílio. Muitas novidades apareceram nas questões teológicas e na

hierarquia da Igreja. O papa, por exemplo, aceitou dividir parte de seu poder com os cardeais. As missas passaram a ser realizadas na língua de cada país, pois antes eram celebradas em latim. Era a busca por chegar mais próximo do “povo de Deus” (AZZI, 2006).

Os mediadores entre o Concílio e o povo se dividiram em três frentes: os bispos que haviam participado das decisões no Vaticano deveriam sair de seus palácios episcopais e ir até o povo; os presbíteros, missionários, religiosos e religiosas deveriam ultrapassar os muros dos seminários e dos conventos para ir até o povo e ouvirem “com gosto os leigos”; os diáconos deveriam assumir o papel de mediadores entre a doutrina e o povo, ler as escrituras aos fiéis, instruí-los e presidir cultos e orações (VILHENA, 2015, p. 106).

Antonio José de Almeida (2012), em um de seus textos, fruto de uma publicação ligada às comemorações dos 50 anos do Concílio Vaticano II, aponta que a primeira recepção dessa assembleia conciliar se deu de forma “institucional e querigmática”, visto que, com o fim da grande assembleia, foram realizadas inúmeras reformas, visando normatizar e restaurar a própria instituição. O autor cita como exemplo as reformas ocorridas no Santo Ofício, na Sagrada Liturgia e a do Sínodo dos Bispos (órgão estratégico da Igreja). O termo querigmática refere-se à busca por aumentar a participação e a valorização de pessoas, grupos e comunidades dentro da instituição (ALMEIDA, 2012).

Maria Angela Vilhena (2015), em sua investigação sobre o Concílio Vaticano II, constatou nos documentos conciliares a falta de discussão sobre o que tange à “religiosidade popular”. Segundo a autora, “não consta nem sequer o substantivo *religiosidade* e o adjetivo *popular*” (VILHENA, 2015, p. 18).

Por outro lado, Ana Livia Vieira Rodrigues (2007) constatou que as discussões sobre as “mulheres” foram registradas nos documentos produzidos durante as reuniões conciliares. Essa documentação trazia em suas páginas as mulheres ocupando espaço na instituição enquanto leigas, mas sem poder de decisão, sendo excluídas, portanto, do “serviço hierárquico”. No entanto, esses posicionamentos abriram espaços para as mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base e nos conselhos paroquiais e diocesanos (RODRIGUES, 2007, p. 93).

Mesmo que esses dois pontos não tenham sido objeto de reflexão específica e aprofundada por parte do clero conciliar, que se preocupava com colocar a Igreja

em diálogo com o mundo moderno, eles estiveram presentes na Assembleia, seja no tema transversal “Povo de Deus”, seja nas questões pastorais. Leigos e leigas foram uma das preocupações do Concílio, logo, as práticas de religiosidade por eles(as) desenvolvidas também se inseriam nas demandas desse evento institucional. Era, portanto, “necessário construir uma circularidade permanente entre a fé pensada (teologia), a fé formulada (doutrina) e a fé vivenciada (religiosidade popular). Somente assim se pode pensar no povo de Deus” (VILHENA, 2015, p. 12).

As decisões conciliares foram interpretadas e praticadas de diferentes modos nos anos que se seguiram à “grande assembleia”. Esse novo sentido que a Igreja passava a construir se mostrou vigoroso, sobretudo no Hemisfério Sul, onde foram realizadas conferências episcopais, que eram reuniões de bispos do continente para trocar experiências, fazer consultas mútuas e delimitar o caminho a ser percorrido. Assim, após três anos do término do Concílio Vaticano II, a Igreja na América Latina realizou a II Conferência Episcopal Latino-Americana<sup>84</sup> em Medellín, na Colômbia, em 1968. Nessa reunião pós-concílio, a expressão *religiosidade popular* é citada e descrita. Os documentos produzidos, sobretudo o sexto documento, “Pastoral Popular”, aconselhava que os religiosos descobrissem nessa religiosidade a presença secreta de Deus, impregnando nela a palavra do Evangelho (VILHENA, 2015, p. 114), com o objetivo de:

Adaptar as designações do Vaticano II à realidade latino-americana. Uma das disposições estabelecidas foi a necessidade de se conhecer o homem latino-americano, sua religiosidade, seu comportamento, sua cultura, o que na prática já vinha ocorrendo desde o início dos anos 1960 no Brasil (ANDRADE, 2012, p. 33).

De acordo com Solange Ramos de Andrade (2012), no Brasil já haviam sido realizadas inúmeras pesquisas sobre a cultura do homem brasileiro. A autora destaca, entre outros, os trabalhos de Nina Rodrigues, que teria fornecido as primeiras descrições das manifestações religiosas africanas (ANDRADE, 2012). Tais pesquisas contribuíram com os estudos de teólogos brasileiros para a compreensão da cultura brasileira, sobretudo a religiosa. Esses estudiosos passaram a construir conceitos para explicar as práticas de religiosidade desenvolvidas pela população brasileira.

---

<sup>84</sup> A Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano foi realizada no Rio de Janeiro, em 1955.



Solange Ramos de Andrade (2012) aponta para as mudanças que ocorreram na Igreja Católica no Brasil depois do Concílio Vaticano II. Segundo a autora, houve uma paulatina “revalorização da ideia de popular” em dioceses liberais ou vanguardistas. Transcorreu uma mudança de pensamento do que era “popular”; de uma expressão arcaica, desfigurada e, em muitos momentos, vista como concorrente da institucionalização católica, passava a ser uma modalidade cultural, de fé e de identidade do povo brasileiro (ANDRADE, 2012).

Portanto, o Concílio Vaticano II teve como um de seus objetivos aproximar o fiel da Instituição, processo nem um pouco homogêneo, haja vista os inúmeros conflitos entre os clérigos mais conservadores e os mais progressistas. Entre mediações, impactos e repercussões nem um pouco unívocas, esses conflitos vinham à tona. Para Luís Balsan (2005), o desencontro de ideias foi significativo ao ponto de alguns padres deixarem o ministério, pois “o clero, formado numa mentalidade diferente, teve dificuldade para adaptar-se a uma igreja mais próxima do povo. Uma das consequências disto será a desistência de muitos” (BALSAN, 2005, p. 15).

No Brasil, o Concílio e o pós-concílio se inseriram em um contexto muito específico. O país passava por mudanças sociais e políticas significativas, como o golpe civil militar de 1964 e as ações desenvolvidas a partir de 1968 com o Ato Institucional nº 5. Esse decreto tentou intimidar e impedir a execução das propostas do Vaticano II pela Igreja em alguns estados do país. Deve-se considerar que as diretrizes do Vaticano II pregavam uma valorização do povo e, de certa forma, propunham uma “quebra” da hierarquia estabelecida, tudo que a ditadura civil militar não queria naquele momento (JACINSKI, 2002). Portanto, um período de tensão se estabeleceu entre Estado e Igreja, principalmente com a “Igreja Progressista”<sup>85</sup>.

Exemplificando esse conflito de ideias entre as autoridades eclesiásticas, Rosângela W. Zulian (2009) apontou que os bispos paranaenses divergiam das propostas conciliares. Segundo a historiadora, os prelados foram responsáveis por diversos encontros e, nas atas dessas reuniões, registravam suas insatisfações com as mudanças sugeridas, demarcavam o gosto pelo tradicionalismo e enfatizavam que

---

<sup>85</sup> A Igreja Católica Progressista é um conjunto de organizações e indivíduos inspirados pela Teologia da Libertação e engajados em realizar mudanças profundas na Igreja Católica e na sociedade. Diferente do que aconteceu em outros países latino-americanos, no Brasil a Igreja Católica Progressista esteve e está presente em todos os níveis da Igreja. Entre os progressistas encontram-se cardeais, bispos e padres, além de ordens e congregações (LEVY, 2009).

os “bispos [eram] os únicos e legítimos representantes e intérpretes das verdades da fé” (ZULIAN, 2009, p. 355).

Esses conflitos não circunscreveram apenas a desistência de alguns clérigos e a produção de “manifestos”. Houve, ainda, uma repressão na sociedade e nos clérigos por parte do regime militar, uma vez que a ala mais conservadora da Igreja estava ligada a esse poder político instituído, o que gerou um conflito interno expressivo na instituição. Os “clérigos que não aceitavam as mudanças promovidas pelo Vaticano II tinham o discurso anticomunista como referencial e continuaram com suas posturas de repúdio à transformação impetrada pela hierarquia eclesiástica” (ANDRADE, 2012, p. 32). Se, por um lado, existiam os clérigos mais conservadores, que negavam as medidas conciliares, por outro, existiam os que se submeteram às propostas do Vaticano II e publicavam documentos de críticas às posturas das classes dominantes. Além de disseminarem discursos, os clérigos da ala progressista promoviam ações sociais e formavam movimentos na tentativa de mudar a realidade social.

O Concílio Vaticano II veio a reforçar toda a atuação pastoral brasileira que buscava uma aproximação com os fiéis e suas práticas religiosas. Desde 1952, quando foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil — a CNBB —, idealizada por Dom Helder Câmara para coordenar as ações da Igreja Católica no país, já se pensavam nas práticas religiosas do povo brasileiro (BEOZZO, 1965). Com a criação desse órgão, o catolicismo brasileiro, que até então se encontrava espalhado e isolado localmente através das dioceses, que, por sua vez, se dirigiam diretamente a Roma para resolver problemas institucionais, passou a ter uma estrutura nacional. Já na década de 1950, a Igreja começava a tomar posições e a refletir sobre as reformas estruturais necessárias, como a agrária, a tributária e a educacional. Uma ala dessa instituição estava preocupada com os efeitos da aceleração industrial incentivada pelo governo de Juscelino Kubitschek (1955-1959), sobretudo com as questões sociais geradas pelo modelo de capitalismo implantado no país, como a fome e o desemprego. A própria CNBB denomina essa fase de “Renovação interna da Igreja e renovação do cristão”. No caminho dessas mudanças, em 1964, já era possível perceber a perspectiva de valorização dos leigos pela

instituição, considerando que o lema da Campanha da Fraternidade daquele ano foi: “Lembre-se você também é Igreja”<sup>86</sup>.

Mesmo com todas essas estratégias sendo colocadas em prática, a partir da década de 1970 a Igreja Católica sofreu com uma crise na instituição, pois perdia sua influência na comunidade de fiéis devido à concorrência com outras religiões e manifestações religiosas que se faziam mais atraentes para o povo. Procurando reverter essa situação, em 1979 foi realizada III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, dessa vez na cidade de Puebla de Los Angeles, no México. Nessa conferência, a Igreja instituiu o lema “Opção pelos pobres”, voltando-se para o povo oprimido, suas demandas e necessidades. Nos documentos produzidos na conferência, foram citadas expressões como: *catolicismo popular*,  *piedade popular* e *religião do povo*. Tais documentos afirmavam que essa religiosidade desenvolvida pelo povo reunia as nações tão divididas pela política, sendo que essas práticas deveriam ser cuidadas pelo bispo, o qual poderia julgá-las de acordo com as normas gerais da Igreja (VILHENA, 2015).

Anos mais tarde, em 1992, ocorreu a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Santo Domingo, na República Dominicana, no período de 12 a 28 de outubro. Os documentos produzidos nessa conferência atestavam a necessidade de olhar as expressões de fé desenvolvidas pelo povo e aproximar a Igreja Católica da cultura dos latino-americanos. Já a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada na cidade de Aparecida - SP em 2007, proporcionou importantes discussões sobre a *religiosidade popular*, a *piedade popular* e a *espiritualidade popular*. Essa religiosidade desenvolvida pelo povo foi descrita:

[...] como incluindo festas de padroeiros, rosários, via-sacra, procissões, cânticos do folclore religioso, carinho aos santos e aos anjos, promessas, orações em família, peregrinações a santuários, velas acendidas, um Pai-Nosso recitado entre lágrimas, um olhar estranhável a uma imagem querida de Maria, um sorriso dirigido ao céu em meio a uma alegria singela (DA 259-261 apud VILHENA, 2015, p.118).

É necessário destacar que esse processo foi complexo e não deve ser entendido apenas como uma aceitação das práticas religiosas do povo pela

---

<sup>86</sup> <https://jovensconectados.org.br/relembre-todas-as-50-campanhas-da-fraternidade-da-cnbb.html>. Acessado em 03/01/2020.

instituição. O que a Igreja Católica propunha era conhecer essas manifestações para, em seguida, mudar as posturas consideradas impróprias. É nesse sentido que passa a criar estratégias:

Tentando recuperar uma parcela da população que, apesar de católica, estariam relegados a um plano inferior por terem comportamentos divergentes daqueles defendidos pela instituição, como é o caso do fervor manifestado pelo culto a santos reconhecidos e não-reconhecidos, pelas romarias, pela privatização da fé, pela espera por milagre cotidianos, dentre outros (ANDRADE, 2012, p. 36).

Prova disso é que, seguindo os pressupostos estabelecidos no Concílio Vaticano II, os religiosos presentes nas conferências episcopais tinham preocupação com as práticas desenvolvidas pelo povo e passaram a normatizá-las. Procissões, romarias, festas, devoções e bênçãos são paulatinamente regularizadas. As procissões, por exemplo, podiam ocorrer desde que obedecessem ao calendário litúrgico prefixado; as festas dos santos foram reconhecidas como expressão de fé, podendo ser realizadas, desde que não se antepusessem ao domingo que celebra o Mistério Pascal de Cristo (VILHENA, 2015). Essas conferências influenciaram diretamente a Igreja no Brasil, que passou a pensar no povo de Deus e, conseqüentemente, em como vivenciava a sua fé. Sendo assim, a CNBB passava a disseminar um discurso de que as manifestações de religiosidade popular deveriam ser estudadas, compreendidas e valorizadas, no intuito de inserir nelas elementos próprios da liturgia (BRANDÃO, 1985).

O que podemos perceber através dessa discussão é que os ideais tridentinos estavam presentes tanto no Projeto de Romanização, iniciado no final do século XIX e colocado em prática a partir do século XX (GAETA, 1997), quanto no Concílio Vaticano II. Nesses dois contextos, a Igreja Católica buscou desenvolver um projeto frente às práticas de religiosidade desenvolvidas pelo povo, reforçando a autoridade da instituição. Em nenhum deles havia a intenção de acabar com as vivências religiosas do povo, mas sim canalizar os “excessos” para a prática dos dogmas religiosos e para o fortalecimento do culto católico em relação aos demais.

No que se refere à atuação feminina na instituição, os documentos conciliares trouxeram poucas referências. As mulheres eram associadas ao tema “Povo de Deus” e tiveram uma participação ínfima no evento, se compararmos com a presença

“masculina de 2.500 homens para apenas 7 mulheres e ainda o fato dessas não possuírem direito ao voto” (MARCÍLIO, 1984, p. 31). Com o desenrolar das conferências episcopais latino-americanas, fruto das discussões promovidas pelo Magno Conclave, as mulheres, gradativamente, foram aparecendo na documentação eclesiástica, no entanto de forma modesta e associada a outros temas, como família, liturgia e, em alguns momentos, entre leigos e religiosas. Nos documentos produzidos na Conferência de Medellín (1968), a mulher foi tratada entre os pobres, mas não foi apontado que “entre estes geralmente as mulheres são as mais pobres” e foi considerada “apoio importante nas comunidades” (RODRIGUES, 2007, p. 96).

Foi a partir do final da década de 1970 que questões referentes às mulheres começaram a ganhar páginas na documentação eclesiástica. Isso se deu principalmente pelo fato da construção de um movimento<sup>87</sup> em busca da ordenação de mulheres. Em resposta, o Vaticano passou a publicar documentos para afirmar sua posição quanto a isso, os quais acabaram reforçando o papel da mulher ligada à família e a invisibilidade no que se refere a ocupar cargos hierárquicos na instituição e enquanto indivíduo.

Isso acabou refletindo nas discussões promovidas pela III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Nos documentos produzidos durante essa reunião episcopal, em Puebla, foi reafirmada a figura da mulher associada a Maria, mãe de Jesus e da Igreja, exemplo a ser seguido pelas mulheres a fim de servir à Igreja cuidando da família. Foram sempre associadas à função de “mãe”, mesmo as religiosas, pois eram entendidas como “mãe espiritual” (RODRIGUES, 2007). Destacaram a importância das comunidades eclesiais de base, mas sem avultar que as mulheres eram as principais formadoras e lideranças desse movimento leigo.

Os documentos de Puebla também fizeram uma análise da mulher na sociedade, trazendo ao debate situações vivenciadas por elas na América Latina, como a marginalização, a falta de proteção, a jornada dupla e a exploração das domésticas. Mas, mais uma vez, afastaram das mulheres cargos hierárquicos na Igreja e atribuíram-las papel de “apoio na instituição”. E ainda realizaram críticas à

---

<sup>87</sup> Movimento de ordenação de mulheres: no ano de 1974, nos Estados Unidos, onze mulheres da Igreja Episcopal foram ordenadas de maneira não convencional. No ano de 1977, essa situação foi regularizada. No mesmo período, em 1972, foi ordenada a primeira mulher rabina, no mesmo país, motivações que fizeram as católicas estadunidenses discutirem a questão de maneira mais ampla. Primeiro aconteceu um encontro, em Detroit, no ano de 1975, e, no ano seguinte, se deu a criação da WOC – Conferência para Ordenação de Mulheres (RODRIGUES, 2007, p. 89).

liberdade conquistada pelas mulheres, pois poderia gerar elementos negativos, como a perda da identidade feminina (MARCÍLIO, 1984).

Nos registros produzidos durante a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Santo Domingo, a mulher continuou a ser associada à família e como leiga evangelizadora, ainda que as discussões desse encontro se referissem a temas como saúde, sexualidade, violência de direitos, divórcio e aborto (ALBUQUERQUE, 2010).

Mesmo no século XXI, a Igreja reforçava o papel da mulher ligada à família e às comunidades leigas, como na V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em 2007, na cidade de Aparecida - SP. Os registros documentais desse encontro colocaram a mulher sempre junto ao homem, sendo ambos “criação de Deus” e responsáveis pela evangelização. Associavam diversas vezes a mulher à imagem de Maria, mãe de Jesus e dos apóstolos, “figura de mulher livre e forte”. Apontaram que era preciso respeitar o espaço conquistado pelas mulheres na sociedade e expuseram a situação precária que afetava a dignidade de muitas mulheres. Mas também teceram críticas às mudanças culturais, que, segundo os documentos, modificavam os papéis tradicionais de homens e mulheres, e não fizeram referência à ocupação de altos cargos na instituição<sup>88</sup> pelas mulheres (DOCUMENTO FINAL, V CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO, 2007).

Percebemos, portanto, que a Igreja Católica reconheceu por meio de seus documentos, principalmente os que foram produzidos pós Concílio Vaticano II, o papel de protagonista assumido pelas mulheres em muitas áreas da vida social. No entanto, isso não ocorreu dentro da instituição, pois os pressupostos aqui discutidos reafirmaram o papel da mulher enquanto leiga e ligada à responsabilidade familiar e à transmissão de ensinamentos de fé dentro desse núcleo. Em nenhum momento os textos eclesiais aqui explorados fizeram referência às mulheres tendo direito de ocupar cargos na hierarquia católica.

---

<sup>88</sup> Destacamos alguns exemplos: escritos ligados à família: a mulher é insubstituível no lar, na educação dos filhos e na transmissão da fé (p. 204); escritos ligados à sociedade: a mulher é corresponsável, junto com o homem, pelo presente e futuro de nossa sociedade humana (p. 203); escritos ligados à Igreja Católica: as mulheres constituem, geralmente, a maioria de nossas comunidades, são as primeiras transmissoras da fé e colaboradoras dos pastores, os quais devem atendê-las, valorizá-las e respeitá-las (p. 204); garantir a efetiva presença das mulheres nos ministérios que na Igreja são confiados aos leigos, como também nas instâncias de planejamento e decisões pastorais, valorizando sua contribuição (p. 208) (DOCUMENTO FINAL, produzido na V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO e DO CARIBE, Aparecida, 13-31 de maio de 2007).

Diante desse cenário, de rupturas e continuidades, verificamos a estratégia de aproximação da Igreja Católica em Ponta Grossa com as práticas de religiosidade realizadas na Casa do Divino. Identificamos que os princípios discutidos pela instituição no contexto conciliar e pós-concílio foram sendo paulatinamente colocados em prática, sobretudo no que tange à “religiosidade católica” desenvolvida pelos leigos e à participação protagonista das mulheres nessas celebrações. Entre os caminhos da tolerância e controle, investigamos os sinais mais visíveis dessa direção. Ao mesmo tempo, procuramos mapear as reações em defesa das tradições por parte dos devotos frente a essa “aceitação controlada”.

Mergulhar no universo de celebrações ao Divino nos fez constantemente esbarrar em estratégias configuradas em normativas eclesiais, em um processo que transitava entre o permitir e o controlar. Observamos em investigações que a Igreja Católica, por meio de seu clero, criou e criou formas de controle oficial frente às celebrações realizadas em homenagem ao Divino. Em contrapartida, os devotos dessa divindade desenvolveram táticas com o objetivo de permanecer desenvolvendo suas práticas, mesmo diante das imposições eclesiais.

## **4.2 Entre a permissão e o controle: a Igreja na Casa do Divino**

Transcorridos sete anos da reabertura da Casa do Divino e de celebrações no interior desse espaço, em 2003, Lídia Hoffmann Chaves e um grupo de devotos do Divino decidiram estender essas práticas, retomando os festejos do Divino, que desde 1910 não eram realizados<sup>89</sup>. Diante disso, esse grupo decidiu procurar a diocese de Ponta Grossa em busca do apoio da Igreja. Conquistado esse apoio, a partir de 2003 nos deparamos com a construção de um processo gradual de inserção da institucionalidade católica nessas manifestações religiosas.

---

<sup>89</sup> Vale ressaltar que as primeiras festas do Divino, realizadas por Nhá Maria do Divino, entre os anos de 1882 e 1910, em Ponta Grossa, não sofreram retaliações por parte da Igreja Católica, visto que a instituição local passou a se enquadrar ao projeto de romanização, de forma mais concisa, apenas em 1930, com a chegada do primeiro bispo diocesano, Dom Antônio Mazzarotto (ZULIAN, 2009). Assim, é possível acreditar, que se as festas do Divino promovidas na Casa do Divino não tivessem sido interrompidas no fim da primeira década do século XX, seriam censuradas pelo prelado, como ele fez com a festa de Sant’Ana (PETRUSKI, 2009). Por isso, o que nos interessa é entender a ação eclesial diante dos festejos do Divino a partir de 2003.

Nas narrativas jornalísticas que levantamos anteriores a 2003 não encontramos discussões sobre a relação dessas práticas com a Igreja Católica. As reportagens se concentraram em discutir outras histórias atreladas à Casa do Divino<sup>90</sup>, como os personagens que fizeram parte desse imaginário religioso<sup>91</sup>, a origem da crença ao Divino na cidade<sup>92</sup> e o possível fim do culto devido ao mau estado de conservação do imóvel<sup>93</sup>. Assim, as primeiras reportagens que encontramos tratando da relação entre as celebrações dedicadas ao Divino e o poder eclesiástico local estavam ligadas à retomada da festa.

No ano de 2003, a diocese de Ponta Grossa estava sem bispo, pois Dom João Braz de Aviz havia deixado a diocese em outubro de 2002 para assumir o arcebispado metropolitano de Maringá<sup>94</sup>. Assim, o colégio de consultores da diocese reuniu-se no dia 8 de outubro de 2002 e elegeu, a partir das determinações canônicas, o padre Francisco Carlos Bach<sup>95</sup>, na época pertencente ao clero secular<sup>96</sup>, como administrador diocesano. O cargo foi ocupado até 5 de setembro de 2003, quando Dom Sérgio Arthur Braschi assumiu seu bispado<sup>97</sup>.

Portanto, a retomada dos festejos do Divino encontrou a Igreja Católica em Ponta Grossa vivenciando um contexto de mudanças, o que certamente influenciou no processo de aproximação que a instituição passou a construir com as celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo realizadas na Casa do Divino. Defendemos que essa movimentação ocorreu de forma gradual, passando por diversas fases.

O representante da Igreja Católica escolhido para iniciar a inserção das práticas desenvolvidas na Casa do Divino na institucionalidade católica foi o então

---

<sup>90</sup> “Gente do tempo do Império” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1940).

<sup>91</sup> “Morreu a velhinha do Divino” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1941).

<sup>92</sup> “Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p. 7).

<sup>93</sup> “Culto comprometido” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2000, p. 8).

<sup>94</sup> [http://www.diocesepontagrossa.com.br/bispo\\_joao.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/bispo_joao.php) Acessado em 20/02/20.

<sup>95</sup> No dia 27 de julho de 2005, Francisco Carlos Bach foi nomeado bispo pelo Santo Padre, o papa Bento XVI. Sua ordenação episcopal aconteceu no dia 27 de outubro do mesmo ano na Catedral de Ponta Grossa, sua cidade natal. Menos de um mês depois, no dia 24 de novembro, Dom Francisco tomava posse da diocese de Toledo - PR, onde exerceu a função até ser designado como bispo da diocese de São José dos Pinhais - PR, em 2012. Em 2015, Dom Francisco assumiu duas funções, além de bispo de São José dos Pinhais, também foi administrador diocesano da diocese de Paranaguá - PR. A dupla função durou seis meses, até a chegada de um bispo na diocese do litoral paranaense. Atualmente (2020) é o bispo da cidade de Joinville - SC.

(<http://www.diocesejoinville.com.br/diocese/bispo>). Acessado em 04/01/2020.

<sup>96</sup> Clero secular, também chamado clero diocesano, distingue-se do clero religioso por não fazer o voto de separação do mundo ([http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id\\_entrada=1771](http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id_entrada=1771)). Acessado em 04/01/2020.

<sup>97</sup> [http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom\\_sergio.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom_sergio.php). Acessado em 04/01/2020.



pároco da paróquia Sant'Ana, padre Casemiro Oliszeski<sup>98</sup>. Foi esse clérigo que passou a desenvolver ações para construir o elo da Igreja Católica com a Casa do Divino. A documentação que consultamos expôs essa problemática:

Fundada em 1882 (20 anos após a sua construção) por Maria Júlio Xavier [sic], a "Casa do Divino" *recentemente foi reconhecida pela Igreja Católica, quando foi celebrada uma Missa em Ação de Graças pelo padre Casemiro*. O local recebe visitas de 20 a 30 pessoas por dia, inclusive peregrinos de várias partes da região e até de outros estados. No ambiente principal da casa, consta um altar com a imagem da pomba que simboliza o Divino Espírito Santo em um casco de navio [sic] que os visitantes creditam suas preces, promessas e orações (JORNAL DA MANHÃ, 2003, p. 6, grifo nosso).

Tal fragmento nos deu pistas do início da relação entre a Igreja Católica e os devotos do Divino. Davam-se os primeiros passos de encontro entre o catolicismo institucionalizado e a "religiosidade católica" praticada pelos frequentadores da Casa do Divino. Iniciava-se, naquele momento, um processo de reconhecimento desse espaço e das práticas ali desenvolvidas enquanto manifestações de religiosidade católica.

Figura 36: Padre Casemiro Oliszeski celebrando a missa na Casa do Divino.



Fonte: Jornal da Manhã, 2003.

<sup>98</sup> O padre Casemiro Oliszeski assumiu a paróquia de Sant'ana em 2000. Atualmente, ocupa o cargo de pároco da paróquia São José, na diocese de Ponta Grossa. Nasceu em Cruz Machado - PR em 6 de janeiro de 1951. Estudou no Seminário São José de Prudentópolis - PR (1964-1965) e no Seminário São José de Ponta Grossa - PR (1966-1971), onde cursou Filosofia em 1974. Esse breve histórico do padre Casemiro nos leva a entender que sua formação ocorreu em meio às discussões promovidas pós Concílio Vaticano II, o que nos ajuda a entender seu posicionamento diante das práticas de religiosidade desenvolvidas na Casa do Divino em Ponta Grossa a partir do momento em que ele assume a paróquia de Sant'Ana, em 2000.

Mais do que isso, a Igreja Católica passou a se fazer presente no local por meio de seus agentes institucionalizados, representados na figura do padre Casemiro Oliszeski. Reforçando o caráter institucional de sua presença, esse prelado realizou o principal rito da Igreja Católica — a missa — dentro da Casa do Divino, como nos mostrou a imagem a anterior.

Esse processo de reconhecimento por parte da Igreja das celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo ficou ainda mais evidente quando a festa se aproximou. Nossas fontes trouxeram à tona o estreitamento dessas relações:

Acontece no próximo domingo, *Dia de Pentecostes*, a 1ª reedição da Festa do Divino. A iniciativa tem como objetivo resgatar as antigas comemorações, realizadas entre os anos 1882 e 1910 em Ponta Grossa. Precedida por uma novena em louvor ao Divino Espírito Santo, que começou ontem e vai até sábado, a festa será realizada na rua Santos Dumont. A Via será fechada e as atividades terão início com Show do grupo de música gospel Unitá. Em seguida, será realizada uma apresentação de dança, pela Fundação Cultural. A tradição da festa que há 93 anos não era realizada, terá às 14h30 procissão das bandeiras – símbolo do Divino. *Uma missa ao ar livre será realizada às 15 horas* e, na sequência, haverá apresentação do quarteto Ecos da Paz, da Igreja Adventista (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 8, grifo nosso).

Diante disso, podemos afirmar que quem iniciou o processo de reconhecimento das práticas religiosas realizadas na Casa do Divino em Ponta Grossa, enquanto expressões de religiosidade católica, foi o padre Casemiro Oliszeski, que substituiu a realidade presente por outra nova. Portanto, defendemos que, nesse primeiro momento, ocorreu o processo de conhecer as práticas religiosas ali realizadas para no decorrer do tempo normatizá-las. É nesse sentido que esse processo se desenvolveu gradativamente, através do conhecimento e reconhecimento, do fazer-se presente e, por fim, da normatização. Assim, o clero local seguia, naquele momento, os pressupostos propagados pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências Latino-Americanas realizadas após o Magno Conclave (Medellín, 1968; Puebla, 1979 e Santo Domingo, 1992), que defendiam a aproximação da Igreja com as práticas religiosas desenvolvidas por leigos.

As ações do padre Casemiro Oliszeski se desenvolveram por meio do diálogo constante com Lídia Hoffmann Chaves e com o grupo de “Festeiros do Divino” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 04:08). Ele atendeu, inclusive, alguns pedidos, como a realização de uma missa dentro da Casa do Divino, lugar muito representativo e valorizado pelos devotos (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003); e utilizou estratégias de

articulação (CERTEAU, 1994, p. 99) na construção de seus discursos, quando caracterizou a festa do Divino como sendo religiosa e inseriu-a no Evangelho:

O padre Casemiro Oliszeski afirma que *a Festa do Divino reúne elementos folclóricos e religiosos. As homenagens são realizadas neste domingo, Dia de Pentecostes*, que representa a promessa de Jesus Cristo, feita aos apóstolos, de continuar vivo no coração dos fiéis (GAZETA DO POVO, 2003).

Nesse posicionamento, o padre Casemiro Oliszeski deixou clara a existência do interesse por parte da Igreja de organizar e delimitar períodos e espaços diante da devoção ao Divino. Afinal, reforçava que a festa do Divino fazia parte das comemorações do “dia de Pentecostes”. Quando o padre Casemiro afirmou que “a Festa do Divino possui elementos *folclóricos* e religiosos” (GAZETA DO POVO, 2003, grifo nosso), ele demonstrou que seu posicionamento não estava muito distante dos agentes romanizadores do final do século XIX e início do XX. Segundo Maria Veiga Junqueira Gaeta (2000), o clero romanizador caracterizava essas práticas desenvolvidas por leigos como sendo “crendices, superstições ou como um pitoresco folclore” (GAETA, 2000, p. 14).

O que os clérigos pós Concílio Vaticano II fizeram foi mudar a estratégia; passaram a construir um novo discurso, que criava outros sentidos. Em outras palavras, deixaram de chamar as práticas desenvolvidas por leigos de “crendices e superstições” para afirmar que elas tinham caráter religioso, mesmo apresentando alguns aspectos “folclóricos”, como foi possível identificar na narrativa do padre. Portanto, o que identificamos é uma mudança na construção do discurso, mesmo que tivesse as mesmas intenções.

Além das matérias em jornais tratando do reconhecimento da Casa do Divino pela Igreja Católica, encontramos a logomarca da diocese estampada nos cartazes de divulgação dos festejos. A logomarca, nessa ocasião, além de ser o brasão da Igreja Católica local, ganhou mais um caráter simbólico, pois representou a presença do catolicismo institucionalizado em meio às práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino.

Foi por meio dessa documentação que identificamos a hibridização de elementos profanos e sagrados presentes nas primeiras reedições da festa, visto que, nesses dois anos, esses elementos se entrelaçavam durante todo o dia festivo. A seguir, temos o referido programa da segunda reedição do festejo, no qual destacamos com setas vermelhas os pontos que frisamos em nossa discussão: o

brasão da Diocese de Ponta Grossa e as partes profanas e sagradas da festividade apresentadas de forma mista.

Figura 37: Programa da 2ª Festa do Divino.

**Convidamos toda população para:**  
**2ª FESTA DO DIVINO**  
**DIA 30 DE MAIO**

*Em 1882 a CASA DO DIVINO, acolheu a imagem do Divino Espírito Santo para que seus devotos tivessem um santuário de "graças" tomando este local um dos mais importantes patrimônios histórico cultural da nossa cidade, por ter mantida a fé e a tradição do Culto religioso ao Divino Espírito Santo.*

**LOCAL: CASA DO DIVINO**  
RUA SANTOS DUMONT, 524 - CENTRO - PONTA GROSSA - PR

**PROGRAMAÇÃO**

21/05 À 29/05: Torneios toda a semana às 15:00 hs.  
Novena em louvor ao Divino Espírito Santo

29/05 - SÁBADO: Às 16:00 hs.: Após encerramento da novena, apresentações de "Bandas Gospel" e outras atrações da Fundação Cultural

30/05 - DOMINGO: Abertura da Casa às 10:00 hs. para peregrinação dos devotos, apresentações culturais, religiosas e barraquinhas

Às 14:00 hs.: Banda Lyra dos Campos

Às 14:30 hs.: Procissão das Bandeiras do Divino

Às 19:00 hs.: Missa de Pentecostes presidida pelo Bispo Diocesano

APÓS A MISSA, DINHO BENEFICENTE E APRESENTAÇÕES MUSICAIS DA FUNDAÇÃO CULTURAL

PATROCÍNIO: PREFEITURA MUNICIPAL DE PONTA GROSSA, JAFB, APOMI, Catedral de São João Batista, Fundação Cultural de Ponta Grossa

Fonte: Casa do Divino, 2004.

Essas estratégias eclesiais iniciadas pelo padre Casemiro Oliszeski passaram a ser reforçadas com a chegada de um novo bispo na cidade. Foi no dia 16 de julho de 2003 que Ponta Grossa ganhou seu quinto bispo diocesano (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003), Dom Sérgio Arthur Braschi<sup>99</sup>, que assumiu a diocese em 5 de

<sup>99</sup> Dom Sérgio Arthur Braschi nasceu em Curitiba, aos 3 de dezembro de 1948, segundo de sete filhos do casal Acyr Arthur e Maria Leopoldina Santanna Braschi. Foi batizado na Paróquia São Francisco de Paula, no dia 8 de dezembro, cresceu numa família católica. Bem cedo apareceram sinais de vocação

setembro daquele mesmo ano. Portanto, o novo bispo chegou à cidade quatro meses após a reedição dos festejos do Divino e encontrou a relação da Igreja Católica com essas práticas em seu início, dando seus primeiros passos.

Ao chegar a Ponta Grossa, o bispo teve conhecimento das práticas religiosas desenvolvidas na Casa do Divino e, como autoridade máxima da Igreja Católica local, buscou se inteirar do assunto e articular ações para reforçar a presença da Igreja nas celebrações dedicadas ao Divino ali realizadas:

Na primeira ocasião que teve uma novena do Divino, ali na casa, eu fui, e imediatamente me identifiquei. De fato, a bem da verdade, vieram uns repórteres de uma televisão perguntando se eu não tinha nada contra? Eu até admirei está expressão, disse: não, eu acho que o Divino Espírito Santo é Deus, habita em nós, desde o Batismo, depois na Crisma, de modo que tem todo meu apoio a devoção ao Divino aqui na cidade e a esta casa (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 01:46).

É pertinente destacar que essa não era uma postura isolada do bispo de Ponta Grossa, pois a instituição disseminava esse discurso de aproximação com as práticas

---

ao Sacerdócio no menino que ia, quase diariamente, rezar e treinar os dedos no piano da Igreja. Coursou os primeiros anos do primário no Grupo Escolar 19 de Dezembro, ingressando a 17 de fevereiro de 1959, no recém-inaugurado Seminário Menor São José, Colônia Nova Orleans. Passando ao Seminário Maior Rainha dos Apóstolos, de 1967 a 1969 cursou Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Em setembro de 1969, foi enviado a Roma, por Dom Manuel da Silveira d'Elboux, para estudar Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Regressando ao Brasil, iniciou um trabalho missionário no Nordeste, que iria se repetir durante vários anos seguidos. Foi ordenado sacerdote no dia 8 de julho de 1973 por Dom Pedro Fedalto, na mesma Paróquia onde foi batizado, crismado e fizera a Primeira Comunhão. Primeiramente foi Vigário Paroquial na Paróquia Santa Teresinha do Menino Jesus, em 1973. Foi Diretor Espiritual e Professor do Seminário menor São José, de 1974 a 1978 e Diretor Arquidiocesano da Obra das Vocações. Mais tarde, foi Reitor do mesmo Seminário, de 1979 a 1981. Em 1982, passou a atuar na formação de alunos Filósofos e Teólogos de várias Dioceses, como Reitor do Seminário Maior Rainha dos Apóstolos, nesta ocasião, recebeu o título de Cônego. Foi, também, por alguns anos, Presidente da OSIB – Regional Sul II, (Organização dos Seminários no Paraná), da CNBB, bem como continuava a integrar, desde os primeiros anos de padre, a Equipe Regional de Canto Pastoral. Em 1985, compôs a Equipe de Coordenação do Curso para Formadores de Seminários em Bogotá, Colômbia. Até meados de 1986, como reitor, fez parte do Conselho Presbiteral, como também do Colégio de Consultores da Arquidiocese. De 1980 a 1986, foi o celebrante oficial da missa dos domingos pela TV Paranaense. Em 1986 voltou ao Pontifício Colégio Pio Brasileiro, em Roma, defendeu sua dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, na área eclesiológica, na Pontifícia Universidade Gregoriana. Quando preparava sua tese de doutoramento, teve de voltar a Curitiba, passando a residir com sua Mãe, e assumindo como Pároco a Paróquia de São Judas Tadeu. De 1990 a 1996, construiu com os Paroquianos, o Santuário São Judas Tadeu em Curitiba. Assumiu de 1993 a 1996, a Coordenação Pastoral da Periferia Sul. Nestes anos, voltou a integrar o Conselho Presbiteral, a Equipe de Coordenação Pastoral, o Colégio de Consultores e o Grupo de Teólogos do Sínodo da Arquidiocese. Por cinco anos (de 1992 a 1996), foi Diretor Espiritual Arquidiocesano do Apostolado da Oração, cabendo-lhe celebrar os 100 anos do Apostolado da Oração. Em janeiro de 1997 foi chamado a ser Pároco da Catedral Basílica de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais. Em 18 de fevereiro de 1998 foi nomeado Bispo Auxiliar de Curitiba pelo Papa João Paulo II, sendo ordenado no dia 14 de abril de 1998 na igreja Catedral de Curitiba. Seu lema é “Vida, Doçura e Esperança”, baseado na oração da Salve, Rainha. No dia 16 de julho de 2003 foi nomeado Bispo Diocesano de Ponta Grossa, tomando posse da mesma no dia 5 de setembro de 2003. ([http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom\\_sergio.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom_sergio.php)). Acessado em 04/01/2020.

desenvolvidas pelo “povo de Deus” desde o Concílio Vaticano II, como vimos no primeiro item desse capítulo. Era, portanto, um posicionamento tecido em meio às relações de poder vivenciadas por esse bispo. É nesse sentido que:

Podemos dizer que o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma. Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz é regulada pelo texto sagrado, pela Igreja, pelas cerimônias (ORLANDI, 1987, p. 245).

Esses discursos refletiram na ação eclesial, principalmente dos religiosos formados após esse Concílio, como é o caso de Dom Sérgio. Portanto, é necessário observar o “lugar social” (CERTEAU, 1982, p. 66) de onde falava esse prelado, pois ele mesmo se colocava como “um bispo pós Concílio Vaticano II. A formação inicial eclesial de Dom Sérgio aconteceu entre os anos de 1967 e 1969, dentro do contexto da construção de uma nova identidade eclesial construída a partir das discussões do Magno Conclave.

Assim, a fala desse bispo nos revelou o posicionamento da Igreja em relação às celebrações do Divino em Ponta Grossa e ajudou-nos a entender que a estratégia empregada foi a de inserir essas celebrações na perspectiva institucional, visto que o prelado se referiu ao Divino Espírito Santo como sendo “Deus” que habita em nós por meio dos sacramentos realizados pela instituição — o batismo e a crisma.

Dom Sérgio ainda se disse “surpreso” com a indagação do repórter, que havia questionado se ele “não tinha nada contra” as celebrações realizadas pelos devotos do Divino. Respondeu que, ao contrário, a Casa do Divino e as celebrações nela realizadas têm todo o seu apoio. Essa fala é carregada de simbolismo, porque a Igreja, na figura de Dom Sérgio, passava a aceitar as práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino, que eram leigos; mas sem se afastar dos dogmas católicos e da institucionalidade eclesial, na medida em que criava conexão dessas práticas com os sacramentos celebrados pela instituição.

Através da problematização das narrativas nos jornais, da observação dos cartazes de divulgação dos festejos e das entrevistas, identificamos que, nas primeiras reedições da festa (2003 e 2004), não ocorreu uma intervenção direta da Igreja nas práticas desenvolvidas na Casa do Divino. O que aconteceu, no primeiro momento, foi a presença, em meio às práticas, da Igreja, representada pelos seus

agentes religiosos, que desenvolviam a tarefa de conhecer, identificar e entender essas celebrações.

Podemos entender que, nos primeiros anos de reedição dos festejos (2003, sem a presença do bispo, e 2004, com a presença do bispo), transcorreu o que chamamos nesta tese de primeira e segunda ação eclesial em relação às celebrações dedicadas ao Divino: *conhecer e se fazer presente*. Foi o momento de “construir um projeto e conhecer o terreno” (CERTEAU, 1994).

Durante a primeira e a segunda ação eclesial, encontramos diversos momentos registrados por fotografias em que um representante eclesial esteve presente na Casa do Divino durante as celebrações ali realizadas: em uma conversa informal com os devotos do Divino, acompanhando uma novena ou realizando uma missa em ação de graças, lá estava um religioso. Segundo Dom Sérgio, os agentes religiosos da paróquia de Sant’Ana deveriam dedicar “as melhores atenções à Casa do Divino e ao povo católico que ali se encontrava” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 02:05).

A partir de 2005, delineava-se uma nova postura do clero diante das celebrações realizadas em honra ao Divino, na qual o bispo passava a reforçar a autoridade da Igreja. A partir desse momento, os agentes institucionais passaram a desenvolver o processo de regulamentação e normatização dessas práticas religiosas. Dom Sérgio foi empregando estratégias por meio de regras normativas apresentadas pela implementação de ritos e inserção de agentes religiosos nos momentos de realização das práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino não mais como “presença especial” ou “espectador”, mas como aquele que lidera as celebrações. Michel de Certeau (1994, p. 99) defende que o estratégico se desenvolve a partir da presença de um sujeito com um projeto e com controle do terreno onde as relações são construídas. Entendemos que isso ocorreu na relação que a Igreja Católica construiu com as manifestações em honra ao Divino: criou um projeto, estudou as possibilidades de atuação, para, em seguida, iniciar o “controle do terreno”.

Dom Sérgio, após conhecer as práticas realizadas na Casa do Divino, passou a empregar o projeto de “dominação institucional” (FERNANDES, 1994, p. 221): padronização dos ritos, sistematização dos mitos, profissionalização do carisma, definição de funções e papéis. Ele fez do espaço e das celebrações práticas de religiosidade católica na perspectiva da Igreja. Apropriou-se de estratégias da instituição adequando-as à realidade por ele encontrada, seguindo o caminho

proposto pelas conferências episcopais latino-americanas. Ele o fez de forma sútil, buscando o diálogo, mas sem perder sua institucionalidade. Rubens César Fernandes (1994) escreveu sobre a dominação institucional exercida pela Igreja Católica:

[...] padre é sempre padre, qualquer que seja o seu discurso. Seja conservador ou progressista, hierarquizante ou igualitário, os vínculos institucionais conformam os seus gestos segundo a lógica analítica, universalizante e padronizadora da dominação institucional. Não há como confundir um padre e os “sacerdotes de viola” do catolicismo popular. Ainda que reunidos em uma única festa, o etnógrafo saberá descobrir sinais tensionantes do abismo que os separa (FERNANDES, 1994, p. 221).

Uma das estratégias empregada pelo bispo foi não retirar a coordenação dos leigos desse espaço, mas inserir um agente religioso junto a eles aconselhando que estes ocupassem lugar de liderança. Reconheceu, ainda, a autoridade da coordenadora da Casa do Divino, com o objetivo de tê-la como aliada para que as celebrações ocorressem a contento do clero e fosse possível empregar as estratégias da Igreja.

Não foi por acaso que escolhemos a foto que abre esse capítulo. Nela é possível observar que Lídia Hoffmann Chaves caminhou, durante muitas das procissões, ao lado das autoridades eclesiais. Ela teve seu poder reconhecido pela Igreja, pois pelo grupo de devotos já estava consolidado. A Igreja reconheceu o papel de liderança construído por Lídia Hoffmann Chaves junto aos devotos do Divino, mas não deixou de inserir a figura eclesial ao seu lado. Trata-se de uma figura masculina, pois observamos que o religioso designado pela Igreja Católica para acompanhar os festejos sempre foi homem: um irmão de comunidade, diácono ou padre. Assim, a figura masculina disputava território com o protagonismo feminino presente na Casa do Divino. Outra forma encontrada pela Igreja para reforçar o seu poderio foi a inclusão da bênção de envio nos festejos do Divino, ponto de análise a seguir.

#### **4.3 A bênção de envio: a inserção do rito institucionalizado**

A performance da bênção de envio consistia em um rito bastante utilizado pela Igreja Católica; tratava-se de “abençoar os enviados”, isto é, estava intimamente associado aos missionários, aqueles que assumiam a missão de levar e propagar o



Evangelho. Representava o aval da Igreja, para que, em seu nome, os missionários saíssem e levassem a “palavra de Deus”.

Encontramos diversas referências sobre a realização desse ritual na Igreja Católica, pois a instituição tinha uma Comissão Episcopal Pastoral para a Ação Missionária, presidida por Dom Odelir José Magri, bispo de Chapecó - SC<sup>100</sup>. Na diocese de Ponta Grossa, foi realizado com muitos grupos, tidos como missionários, tais como diáconos que saíam em missão (por exemplo, a da Amazônia<sup>101</sup>) e as missionárias enviadas ao Paraguai e Ceará para realizarem ações evangelizadoras<sup>102</sup>. Outros grupos de leigos recebiam a bênção de envio para as missões a eles designadas na própria circunscrição paroquial, catequistas<sup>103</sup>, por exemplo.

Portanto, não se tratava de um ritual criado por Dom Sérgio, mas sim um rito inserido por ele nas celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa. Para os devotos, representava a bênção da autoridade eclesiástica para entrarem no tempo festivo. É nesse sentido que esse ritual separava o tempo profano do tempo sagrado, este último representado no tempo da festividade. Ou seja, era a partir da bênção de envio que os festeiros realizavam as visitas da bandeira, divulgando a festa e as novenas que antecediavam os festejos do Divino. Assim, após essa ação ritualística, os festeiros e devotos estavam autorizados a iniciar a preparação espiritual para a realização da festa.

A bênção de envio representou a inserção da Igreja Católica, com toda a sua institucionalidade, nas celebrações dedicadas ao Divino. Essa inserção significou, ao nosso ver, mais uma estratégia empregada pela Igreja na organização e normatização das práticas em louvor ao Divino, sendo, portanto, a legitimação das práticas desenvolvidas pelos devotos após essa ação ritualística.

A legitimação da religiosidade realizada pelo agente eclesiástico foi discutida por Carlos Rodrigues Brandão (1985, p. 177):

---

<sup>100</sup> <http://diocesepontagrossa.org.br/noticia.php?id=329>. Acessado em 04/01/2020.

<sup>101</sup> Diocese envia missionários para a Amazônia. “a Rede”, 04/12/2019. Fonte: <https://d.aredede.info/cotidiano/305670/diocese-envia-missionarios-para-a-amazonia>. Acessado em 04/01/2020.

<sup>102</sup> Diocese de Ponta Grossa envia Missionárias ao Paraguai e Ceará. Fonte: <http://www.pom.org.br/diocese-de-ponta-grossa-envia-missionarias-ao-paraguai-e-ceara/>. Acessado em 04/01/2020.

<sup>103</sup> <http://diocesepontagrossa.org.br/noticia.php?id=123>. Acessado em 04/01/2020.

Uma parte importante da tarefa simbólica do agente eclesiástico é a de produzir, reproduzir e inculcar aquilo que quero chamar aqui de *estatuto de legitimidade da religião*. Uma parte importante da tarefa de fidelidade do leigo é a de confirmar, com a sua crença consentida, o estatuto produzido pelo padre, pelo pastor ou pelo médium.

Essa organização que Brandão (1985) denomina de “estatuto” é a ação desenvolvida pelo agente institucional religioso com o objetivo de enquadrar e delimitar, para, em seguida, legitimar as práticas desenvolvidas pelos fiéis, que, por sua vez, desenvolveram a crença a partir do que foi consentido, legitimando a atuação institucional, ao mesmo tempo em que buscavam recriar suas práticas, criando novos sentidos à sua devoção.

Foi o que percebemos nas práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino em Ponta Grossa. Existiu um processo de manutenção dessa crença mesmo com as intervenções do aparelho religioso local. Nesse sentido, entendemos que as táticas criadas por esses indivíduos, aqui chamados de devotos do Divino, foi a de aceitação das imposições eclesiásticas com o objetivo de manter suas tradições, ainda que elas tenham sofrido transformações.

A bênção de envio nas festas do Divino teve início no ano de 2005, quando Dom Sérgio instituiu esse rito e passou a realizá-lo dias antes dos festeiros e devotos do Divino iniciarem as celebrações festivas. Na temporalidade estudada, observamos que a cerimônia geralmente acontecia de 30 a 40 dias antes do domingo do Divino, tempo suficiente para que as visitas da bandeira e as novenas que antecederiam a festa acontecessem. Era a Igreja enquadrando os festejos em seu calendário oficial, como determinavam as conferências episcopais realizadas após o Vaticano II.

Constatamos nos rituais observados<sup>104</sup> um padrão de organização, estabelecendo hierarquias entre os elementos que os compunham, valores consensuais, a criação de sequências temporais, presença de narratividade, regras e obrigações. Portanto, para que o rito tivesse início, era preciso que os devotos estivessem com antecedência no local destinado à celebração e preparados para ela. Assim, o grupo se encontrava tradicionalmente às 17 horas<sup>105</sup> na praça Marechal Floriano Peixoto, a “praça da catedral”, a maioria trajada com vestimentas nas cores

---

<sup>104</sup> Ao longo da pesquisa, acompanhamos três desses rituais. A partir dessa observação participativa, construímos a narrativa aqui apresentada.

<sup>105</sup> Esse horário dependia das agendas do bispo e dos festeiros, mas, na maioria dos anos estudados, foi nessa hora que o rito ocorreu.

simbólicas do Divino, o vermelho e o branco. Carregavam consigo seus instrumentos musicais (violão, gaita de botão e pandeiro) e o principal símbolo dessa devoção, a bandeira vermelha, com seu centro estampado com a pomba branca de asas abertas.

Por meio de nossa observação participativa, foi possível perceber na expressão dos rostos e nas falas que, além de carregarem os símbolos citados, os devotos traziam com eles alguns sentimentos, como a emoção, o orgulho e a felicidade de estarem reunidos. Esse ritual reatualizava e reforçava o caráter social dos códigos construídos por esse grupo, reafirmava a “identidade compartilhada” por esses indivíduos, a de devotos do Divino Espírito Santo, e construía o sentido de pertencimento a esse coletivo (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Após se reunirem na praça, o grupo se encaminhava para a Cúria Diocesana, localizada no prédio da Rádio Sant’Ana<sup>106</sup>, a alguns metros do ponto de encontro inicial. Na reunião desse agrupamento e antes da benção do bispo diocesano, as conversas se encaminhavam para temas diversos, dentre os quais as romarias aos santuários se sobressaíam, especialmente o de Aparecida do Norte -SP e do Divino Pai Eterno - GO. Existia uma relação marcante entre os sujeitos ali reunidos; era o momento de irreverência e liberdade vivenciado antes de o rito iniciar, pois este tinha uma performance mais rígida (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Mesmo que de forma não intencional, dois grupos se formavam nesse conjunto, o dos homens e o das mulheres, os quais conversavam entre seus pares. As crianças, filhos dos membros da folia do Divino, também participavam, seguindo o caminho de seus pais. Certamente era a nova geração de devotos e festeiros do Divino se formando e, possivelmente, serão eles que darão continuidade às inúmeras práticas em honra ao Divino Espírito Santo realizadas na cidade de Ponta Grossa. Diante dessas diferenças de idade, gênero e culturais que se faziam presentes na crença no Divino, o que unia essa comunidade festeira eram os motivos pelo quais estava ali reunida, louvar e homenagear o Divino Espírito Santo com suas orações, cânticos, sentimentos e gestos, elementos que formavam o imaginário religioso por ela professado.

---

<sup>106</sup> É uma estação de rádio, católica, da Diocese de Ponta Grossa, fundada em 9 de agosto de 1961. Operando em AM 900 kHz, faz parte da Rede Católica de Rádio. Além de sua programação voltada à evangelização, à informação e ao entretenimento, a Sant’Ana faz coberturas especiais, como da procissão de Corpus Christi, da sexta-feira santa, da celebração de Páscoa, das comemorações da Padroeira da cidade e da festa de Nossa Senhora Aparecida. A partir de 7 de outubro de 2017, passou a operar em FM (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2016, p. 8).

No momento de espera pelo prelado, os instrumentos eram afinados, o caderno de cânticos era folheado para seleção daqueles que seriam entoados durante a ação ritualística. Foi dada preferência aos que eram conhecidos de todos ali reunidos, visto que, quando um dos presentes dizia “não conhecer ou não dominar o canto”, este era substituído<sup>107</sup>. Eram essas ações que reforçavam a identidade coletiva desse grupo, representada nas práticas desenvolvidas em coletivo. Isso explica a necessidade de todos conhecerem os cantos e o desenvolvimento da ação ritualística que seria desenvolvida. Somada a isso, a presença do bispo fazia desse ritual ainda “mais importante”, sentido revelado a nós por Lídia Hoffmann Chaves ao dizer que: “Esse é um momento importante para os devotos aqui reunidos e para a devoção como um todo, é a bênção de nosso bispo” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Nessa expressão, Lídia Hoffmann Chaves nos revelou o valor que os devotos atribuíam ao rito. Essa prática era entendida como um momento importante nas celebrações do Divino, não só por estarem reunidos, mas por estarem na presença do bispo diocesano e sendo abençoados por ele. Assim, entendemos que, mais do que propiciar a união do grupo, essa ação ritualística simbolizava a inserção e, em consequência, a legitimação das práticas em honra ao Divino no catolicismo. Essa inclusão era bem vista pelos devotos, reafirmando mais uma vez a compreensão do “ser católico” vivenciada por esse grupo.

Era chegada a hora. Dom Sérgio abriu a porta de sua sala na cúria diocesana e convidou devotos e festeiros do Divino a adentrar o espaço, e nós adentramos junto. Após cumprimentar devoto por devoto, o bispo solicitou que os membros da “comitiva do Divino” ocupassem toda a extensão da sala e que a bandeira fosse colocada sobre sua mesa. Assim foi feito, cada um ali presente se posicionou em um determinado espaço. Alguns músicos sentaram, enquanto outros permaneceram em pé; formaram um semicírculo em volta da figura de Dom Sérgio. A bandeira foi estendida, cobrindo praticamente toda a mesa. A bênção iniciou com o “sinal da cruz” e a reza de um “Pai-Nosso”. Logo em seguida, Dom Sérgio estendeu as mãos sobre a bandeira do Divino, simbolicamente a abençoando. Nesse momento, o prelado discorreu as seguintes palavras: “Feliz em receber os devotos do Divino e abençoá-los para que levem a

---

<sup>107</sup> Isso ocorreu no ano de 2015, quando Sueli Schweiger afirmou não conhecer o canto sugerido por Lídia Hoffmann Chaves para iniciar os cânticos do ritual (PESQUISA DE CAMPO, 2015).

bandeira do Divino por onde passarem. Esse símbolo, a bem da verdade, representa a fé e a devoção desses devotos no Divino Espírito Santo, que, assim como os apóstolos de Cristo, devem sair e levar o Evangelho” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). A seguir selecionamos, algumas imagens desses primeiros momentos.

Figura 38: Entrada dos devotos na sala do Bispo.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Figura 39: Disposição dos devotos dentro da sala.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

As palavras proferidas por Dom Sérgio se concentraram em legitimar e consentir as práticas que seriam realizadas após esse momento simbólico. Para isso, recorreu à história da devoção; rememorou a trajetória de “Nhá Maria do Divino”; explorou significativamente o “achado da imagem”, expondo ao grupo que aquele foi o momento em que o “sagrado se manifestou” (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020), demonstrou conhecimento e respeito à história da Casa do Divino.

Essa foi a estratégia escolhida pelo bispo, que valorizou as práticas realizadas por esses indivíduos realizavam, atribuiu significância religiosa a elas e as inseriu na institucionalidade católica a partir de sua bênção. Segundo Mircea Eliade (1972), o ritual é originalmente rememoração dos conteúdos míticos de uma cultura, sociedade ou grupo, e por isso seu conteúdo é simbolicamente significativo. Disso advém que o ritual seja legítimo e que legitime o conteúdo que por meio dele se apresenta, preservando a memória de conteúdos e valores fundamentais para um grupo. Foi o que ocorreu com os devotos do Divino em Ponta Grossa. A história da devoção que professam foi rememorada e valorizada pela autoridade eclesiástica, que, com isso, conseguiu construir um poder simbólico (BOURDIEU, 1998) diante desses indivíduos.

A bênção realizada por Dom Sérgio agiu como catequese para os devotos do Divino ali reunidos, pois Dom Sérgio não mediu esforços para orientar, dentro do que ele mesmo chamou de “liturgia”, as ações desenvolvidas pelos devotos. Frases como: “realizem as novenas com muita fé no Espírito Santo”, “que a festa sirva para fortalecer a fé no Divino” e “como os discípulos, saíam levando o Evangelho de Deus”, foram recorrentes na ação ritualística. Dom Sérgio se fez o líder do ritual, portador do “objeto mágico” que representa o grupo na mediação entre duas partes, o profano e o sagrado (ELIADE, 1992).

A imagem na sequência mostra-nos Dom Sérgio abençoando a bandeira do Divino, que será usada em outros rituais desenvolvidos pelos devotos do Divino, como as visitas da bandeira e as novenas. Ritos que foram legitimados a partir da bênção de envio.

Figura 40: Bênção da bandeira



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

A “bênção de envio” era um fenômeno especial desse grupo, que nos apontou e revelou representações e valores dessa comunidade. Esse rito foi entendido como uma representação, um discurso sobre o real (CHARTIER, 1991, p. 183). A representação está ligada à aparência, ou seja, como as pessoas querem ser vistas. Portanto, esse ritual nos mostra como essa comunidade quer ser vista, no presente caso, como católicos, por isso construíram essa representação de indivíduos que seguem os pressupostos da Igreja Católica. O rito pode ainda ser entendido como uma forma de se comunicar com o sagrado, em que o bispo diocesano cumpriu o papel de ponte entre os devotos e o sagrado.

O ritual seguiu com orações, consagrações e cânticos, muitos dos quais Dom Sérgio acompanhava com entusiasmo. Uma das sequências proferidas por Dom Sérgio transcrevemos a seguir:

Trindade Santíssima

Pai, Filho e Espírito Santo.  
Presente e atuante na igreja e na profundidade do meu ser.

Eu vos adoro, vos agradeço e vos amo.  
Pai celeste, a vós me ofereço, entrego e consagro como filho de Deus e a Jesus, como mestre e irmão. Como discípulo do Espírito Santo, a vós me ofereço, entrego e consagro-me como templo vivo, para ser por vós santificado.

Maria mãe da igreja e minha mãe.  
Vós que estais em íntima união com a Santíssima Trindade ensinai-vos a viver em comunhão com as três divinas pessoas, a fim de que toda a minha vida seja um canto de glória ao pai e ao Espírito Santo. Amém (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 2015).

Após falar essa sequência de palavras, Dom Sérgio as “traduziu”<sup>108</sup> para os devotos, o que nos revelou as intenções da Igreja. Afirmou que eles deveriam ser atuantes na instituição, que, como discípulos do Espírito Santo, deveriam seguir e propagar o Evangelho de Deus. Aliás, essa expressão era frequentemente proferida por Dom Sérgio, estratégia que motivava os devotos a continuarem com as práticas que desenvolviam ao mesmo tempo em que inseria essas manifestações na liturgia na Igreja.

Dois alicerces no rito da bênção de envio foram perceptíveis: 1) essa era mais uma forma de assegurar a unidade dos devotos, porque estavam reunidos para homenagear o Divino — o ritual é uma representação que leva o grupo e o desenvolve no sentido de superar divisões e reafirmar sua unidade; 2) para os devotos, essa bênção significou o apoio de Dom Sérgio à realização das práticas organizadas por eles. Portanto, havia um compromisso com o Divino, mas também com a instituição da Igreja Católica. Um não anulava o outro, pois ambos faziam parte da identidade religiosa construída por esses indivíduos.

A bênção de envio realizada por Dom Sérgio se tornou um ritual permanente nas celebrações em honra ao Divino Espírito Santo. Delimitou o tempo sagrado no cotidiano dos devotos e marcou o início das festividades em louvor ao Divino. Para nós, significou uma das estratégias mais bem executadas pelo aparelho religioso com o objetivo de institucionalizar a crença no Divino Espírito Santo, considerando que, usando expressões tecidas por Carlos R. Brandão (1985, p. 177): “produziu, reproduziu e inculcou o estatuto de legitimidade da religião”. Tudo isso com o consentimento dos devotos do Divino.

---

<sup>108</sup> Traduziu no sentido em que explicou de uma forma mais simples o que havia proferido.



O ritual terminava com a bênção de Dom Sérgio: “Abençoe-vos Deus todo poderoso, Pai e Filho e Espírito Santo”; seguida da exclamação dos devotos: “Amém”. E Dom Sérgio seguia: “Ide em paz e o Senhor vos acompanhe”; e os devotos respondiam com um forte “Graças a Deus”. Os devotos cumprimentavam Dom Sérgio e se retiravam da sala. Ao saírem do prédio da cúria diocesana, reafirmavam os compromissos que teriam no dia seguinte e partiam cada um para a sua casa. A seguir, temos uma foto de Dom Sérgio em meio aos devotos do Divino, no final da bênção. O prelado segura a bandeira do Divino demonstrando, mais uma vez, seu consentimento às práticas desenvolvidas pelos devotos do Divino.

Figura 41: O bispo diocesano e os devotos do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

A presença do clero nas novenas do Divino também representou a institucionalidade católica se fazendo presente em meio aos leigos.

#### 4.4 As novenas sofrem mudanças

Nos primeiros dois anos de reedição dos festejos do Divino (2003 e 2004), constatamos que as novenas de preparação para a festa tiveram a presença “especial” do padre Casemiro Oliszeski, pois foi ele o responsável por promover a aproximação da Casa do Divino com a Igreja Católica. Lídia Hoffmann Chaves afirmou que o pároco de Sant’Ana foi convidado por ela para participar das novenas e que ele não participou de todas; quando participava, realizava a bênção inicial e fazia uma breve pregação sobre o Divino Espírito Santo (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 12:55).

Esses dados que nos levam a afirmar que, nesses dois primeiros anos, as novenas em preparação para a festa do Divino não sofreram intervenção por parte do clero, que se fazia presente no momento de sua realização, mas não interferia em seu desenvolvimento. Acreditamos, portanto, que, nesse momento, a Igreja Católica estava “se aproximando” da Casa do Divino e das práticas nela realizadas, na perspectiva do “conhecer e estudar o terreno” (CERTEAU, 1994, p. 99). A situação passou a ser modificada a partir de 2005, quando Dom Sérgio sugeriu que todas as novenas realizadas no tempo festivo deveriam ter a presença de um religioso.

Em 2005, a Igreja Católica passou a criar estratégias para normatizar as práticas realizadas na Casa do Divino. Assim, a figura eclesial deixou de ser “presença especial” nas novenas e passou a interferir diretamente no ritual. Na fala de Lídia Hoffmann Chaves, isso fica mais evidente:

A partir de 2005, Dom Sérgio e os padres da diocese, de uma forma geral, ficaram mais próximos de nós. Dom Sérgio quis conhecer melhor nossa devoção e nos *aconselhou* em muitos pontos sobre as nossas celebrações, disse que seria bom um padre acompanhar nossas novenas da festa (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 13:20).

Ele inclusive sugeriu que a coordenadora dos festejos do Divino realizasse cursos para conhecer melhor a doutrina da Igreja: “Dom Sérgio passou a me convidar para cursos na Igreja, como o de formação de pastorais, *o que me deixava bastante feliz, aprendi muito*” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 13: 28, grifo nosso).

A fala de Lídia Hoffmann Chaves mostra-nos um novo passo dado pela Igreja, na figura de seus agentes institucionais, diante das celebrações dedicadas ao terceiro elemento da Santíssima Trindade realizadas na Casa do Divino. Mais do que isso, nos revela que a coordenadora dos festejos se tornou uma forte aliada da Igreja, pois,

além de buscar o reconhecimento da instituição, aceitava os “conselhos” das autoridades eclesiais. Acreditamos que essa foi a tática utilizada por Lídia Hoffmann Chaves, ou seja, uma “ação calculada” (CERTEAU, 1994, p. 100) com o objetivo de ter as práticas por ela coordenadas reconhecidas como pertencentes à religiosidade católica.

As novenas eram rituais expressivos no catolicismo, o que certamente influenciou no posicionamento do prelado diante daquelas que eram dedicadas ao Divino Espírito Santo. Desde o século XIX, a Igreja se preocupava com as novenas dedicadas a essa divindade, prova disso é a encíclica *Divinum Illud Munus*, do pontífice Leão XIII, promulgada em 9 de maio de 1897 (ENCÍCLICA DIVINUM ILLUD MUNUS, 1897). Nesse documento, o papa se mostrava preocupado com a pouca atenção dada à pessoa do Espírito Santo nos escritos da Igreja dos séculos antecedentes e com sua escassa presença na liturgia e nos devocionários católicos. Assim dispõe sobre a novena:

Como há dois anos, pela nossa carta “Provida matris” recomendamos preces especiais, a se realizarem por ocasião das festividades católicas de Pentecostes, para que Deus nos apresse o benefício da união da Cristandade, resolvemos agora a esse respeito baixar algumas decisões mais amplas. Decretamos, portanto e ordenamos que em todo orbe católico, no corrente ano, e em todos os anos subsequentes, se celebre uma novena pública antes de Pentecostes em todas as Igrejas paroquiais, e, caso os respectivos Ordinários o julgarem útil, também nas outras igrejas ou capelas [...] Aos fiéis que assistirem devotamente à novena feita em público, em honra do Espírito Santo, *imediatamente antes da festa de Pentecostes*, concedem-se: a) indulgência de 10 anos em cada dia; b) indulgência plenária, se ao menos em cinco dias tomarem parte na dita novena, e além disso receberem o perdão dos pecados, fizerem a Santa Comunhão e orarem segundo a mente do Sumo Pontífice. Aos que, porém, no referido ou em outro tempo do ano fizerem orações ao Espírito Santo em particular, com o propósito de o fazer durante nove dias sucessivos, concedem-se: a) indulgência de sete anos, uma vez em cada dia; b) indulgência plenária nas costumadas condições, depois de terminada a novena; e onde esta se realizar publicamente, tal indulgência pode-se lucrar unicamente por aqueles a quem um legítimo proíbe de assistir à devoção pública (ENCÍCLICA DIVINUM ILLUD MUNUS, 1897).

O documento pontífice passava a normatizar a novena do Espírito Santo, ordenando sua realização por todas as paróquias e impondo os dias para serem efetivadas. Aquelas que ocorressem no tempo festivo, deveriam ser realizadas “imediatamente antes da festa de Pentecostes”. Dá-nos a entender que, para a festa de Pentecostes ser realizada, era necessária a preparação espiritual, que seria conquistada por meio da realização das novenas. As encíclicas papais eram

norteadoras das ações eclesiais, portanto orientavam a atuação do clero católico (ZULIAN, 2009). Nesse caso, regulamentavam as novenas dedicadas ao Espírito Santo. Acreditamos que, por esse motivo, Dom Sérgio se direcionou a elas e, a partir de 2005, passou a instituir normativas para as novenas que ocorriam em preparação para a festa do Divino em Ponta Grossa.

Assim, as estratégias empregadas por esse prelado se apresentaram em duas frentes: a primeira foi a inserção de um agente institucional, com a função de acompanhar o desenvolvimento da ação ritualística e, por vezes tomar, a frente dessas celebrações. Constatamos que o agente era sempre do sexo masculino, pois em nenhuma das novenas realizadas entre 2005 e 2019 encontramos a presença de uma religiosa<sup>109</sup>, como das “Irmãs Missionárias Servas do Espírito Santo”, sendo que estas tinham uma representatividade significativa na comunidade de católicos em Ponta Grossa e estavam ligadas a esse devocionário (ZULIAN, 2001, p. 342). Esse fato reafirmava o posicionamento da Igreja Católica em atribuir funções hierárquicas apenas à figura masculina, sendo que, para as mulheres, era atribuído papel secundário.

Essa situação foi construída teoricamente pelos documentos eclesiais<sup>110</sup> e se apresentava na prática durante as celebrações, como as que estamos problematizando. Ao homem cabia a condução dessas cerimônias, enquanto que para a mulher era designado o “papel de apoio”. Assim, ainda que a Igreja Católica em Ponta Grossa reconhecesse na figura de Lídia Hoffmann Chaves a liderança das práticas em honra ao Divino, a instituição não deixou de afirmar e demonstrar na práxis que quem ocupava lugar na hierarquia eclesial eram os homens, portanto eram eles os responsáveis por conduzir as cerimônias religiosas, sobretudo aquelas que eram instituídas pela Igreja, como as novenas.

Assim, nos dias que antecediam a festa, ocorriam as novenas do Divino e, em todas elas, a partir do ano de 2005, encontramos a presença de um agente religioso. Um revezamento dessa figura institucional foi estabelecido, que ocupava diferentes cargos na instituição, podendo ser, por exemplo, um ministro da Eucaristia<sup>111</sup>, um

---

<sup>109</sup> Mapeamos as fotografias de todas as novenas realizadas em preparação para a festa.

<sup>110</sup> Referimo-nos, sobretudo, aos documentos do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais latino-americanas que problematizamos no primeiro item deste capítulo.

<sup>111</sup> O Ministro Extraordinário da Comunhão e da Esperança é um leigo ou uma leiga a quem é dada permissão, de forma temporária, para exercer um serviço relacionado à Eucaristia em prol da comunidade. É um ministro de Jesus Vivo, presente na Eucaristia, chamado a provocar encontros entre Jesus e as pessoas. Exerce um serviço em nome da Igreja em prol das pessoas e da comunidade.

diáconos<sup>112</sup>, um seminaristas<sup>113</sup>, um irmão de Congregações<sup>114</sup> e o clero diocesano<sup>115</sup>. Muitos deles eram leigos, mas passaram por um processo de institucionalização, segundo a própria diocese de Ponta Grossa<sup>116</sup>, o que atribuiu a eles o cargo de agentes religiosos da Igreja Católica.

Ao nosso olhar, as imagens a seguir representam muito do que estamos discutindo, pois nelas é possível perceber que o agente religioso (figura masculina) ocupava lugar de destaque na celebração, enquanto Lídia Hoffmann Chaves (figura feminina), mesmo sendo a coordenadora dos festejos do Divino, se encontrava ao lado dele. A primeira foto é um registro da novena realizada na Casa do Divino pelo diácono Paulo, em 2016. A segunda, se refere à novena realizada pelo frei Luizinho da Paróquia Bom Jesus, no mesmo ano, em preparação para a festa do Divino. A terceira refere-se à novena do ano de 2017, comandada pelo padre Ivan da paróquia de Sant'Ana.

---

Fonte: Manual dos Ministros – CNBB, Diocese de Ponta Grossa, disponível em: <https://cnbbs2.org.br/wp-content/uploads/2013/06/Manual-Definitivo.pdf>. Acessado em 02/01/2020.

<sup>112</sup> Definição e estado: o diaconato é a ordem sagrada conferida pela imposição das mãos e pela oração consecratória. Pela ordenação, o diácono passa ao estado de clérigo, de ministro “sagrado”, incardinado a uma igreja particular, para cujo serviço foi ordenado. Fonte: <http://diocesepontagrossa.org.br/diaconos.php>. Acessado em 02/01/2020.

<sup>113</sup> Diz-se do aluno de um seminário preparando-se para vida eclesial. Fonte: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/seminarista/>. Acessado em 02/01/2020.

<sup>114</sup> Tem os mesmos compromissos de um padre, os votos/conselhos evangélicos: castidade, pobreza e obediência. A diferença está na questão ministerial, o serviço – Sacramento da Ordem, que recebe o sacerdote. Por esse sacramento ele irá presidir a eucaristia (consagrando pão e vinho), em nome da Igreja dará a absolvição dos pecados e ungirá os doentes. Os irmãos não recebem esse sacramento. Fonte: <https://www.a12.com/redacaoa12/duvidas-religiosas/qual-a-diferenca-entre-irmao-e-padre>. Acessado em 02/01/2020.

<sup>115</sup> A cúria diocesana consta dos organismos e pessoas que ajudam o bispo no governo de toda a diocese, principalmente na direção da ação pastoral, no cuidado da administração da diocese e no exercício do poder judiciário (Código de Direito Canônico). Fonte: <http://diocesepontagrossa.org.br/curia.php>. Acessado em 02/01/2020.

<sup>116</sup>Ver: <https://d.aredede.info/ponta-grossa/316185/novos-diaconos-permanentes-sao-ordenados-em-pg>. Acessado em 02/04/2020.

Figura 42: Novena realizada no dia 12/05/2016.



Fonte: Acervo pessoal, 2016.

Figura 43: Novena de 2016.



Fonte: Casa do Divino, 2016.



Figura 44: Novena do dia 29/05/2017.



Fonte: Casa do Divino, 2017

A segunda estratégia estabeleceu que a nona novena deveria ser realizada no domingo, isto é, em vez de realizar a última novena no sábado que antecedia o dia da quermesse, como aconteceu nos anos de 2003 e 2004, passou-se a realizar uma novena no meio da tarde do domingo festivo (PROGRAMAS DAS FESTAS, 2003/2019)<sup>117</sup>.

Assim, nos dois primeiros anos de reedição dos festejos do Divino, observamos, por meio da análise dos programas da festa, que as novenas em preparação para o domingo festivo iniciavam na sexta-feira e terminavam no sábado anterior ao dia da quermesse. Inclusive essa última novena era “incrementada” com várias atrações, como apresentações culturais e bandas “gospel” (PROGRAMAÇÃO DA FESTA DO DIVINO, 2004). Com a mudança “aconselhada”<sup>118</sup> por Dom Sérgio, as novenas passaram a se iniciar no sábado e terminar no domingo festivo.

<sup>117</sup> Comparamos os programas das Festas dos anos de 2003 a 2019.

<sup>118</sup> Expressão utilizada por Lídia Hoffmann Chaves ao se referir às ações do bispo diocesano (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Com essa alteração, a tarde festiva ganhou mais um elemento sagrado, pois tratava-se de um instante em que os fiéis davam uma pausa na diversão e concentravam-se no aspecto religioso do festar. Era o momento da oração, seguida pelo silêncio, pela reflexão, que se sobressaíam à animação vinda dos cantos e dos sons dos instrumentos dos festeiros. Era a mão da Igreja que se fazia presente mesmo nos momentos de diversão da festa. Acreditamos que foi uma forma encontrada pelo aparelho religioso de inserir um “momento sagrado” na parte mais “profana” da festa, a quermesse. Com essa medida, mais uma vez um agente religioso passava a estar no meio dos leigos conduzindo a religiosidade desses indivíduos, visto que a novena do domingo festivo, assim como as que antecediam esse dia, era comandada por um agente do catolicismo institucionalizado. Na imagem a seguir, é possível identificar as mudanças ocorridas no novenário, sobretudo a inserção da nona novena no domingo de Pentecostes.

Figura 45: Programas das Festas do Divino, 2004 e 2019.

**Convidamos toda população para:**  
**2ª FESTA DO DIVINO**  
**DIA 30 DE MAIO**

Em 1882 a CASA DO DIVINO acolheu a imagem do Divino Espírito Santo, marcando sua chegada. Acolher um santuário de "povo" formou este local em dois anos importantes parâmetros: histórico-cultural (a festa coincide, por ser realizada a 11 de maio, com o Dia Nacional do Divino Espírito Santo).

**LOCAL: CASA DO DIVINO**  
 RUA SANTOS DUMONT, 524 - CENTRO - FORTA GROSSA - PR

**PROGRAMAÇÃO**

11:00 - Abertura das barraquinhas com café, pastel, bolo, lembranças do Divino, etc

12:30 - Saída da Procissão c/ Bandeiras e Imagem do Divino achada em 1882, em direção a Catedral

13:00 - Missa de Pentecostes com o nosso Bispo D. Sergio Arthur Braschi.

14:00 - Chegada das Bandeiras e Imagem do Divino. Almoço será servido: Espetinho pão e maionese

15:00 - Apresentação Musical Raízes

16:00 - Início da Novena do Divino

17:00 - Pregação e louvor

18:00 - Encerramento da Festa

**FESTA DO DIVINO**  
 Local: Rua Santos Dumont - 524 - Centro

**Casa do Divino**  
 Fundada em 1882

**PROGRAMAÇÃO**

09h30 - Abertura das barraquinhas com café, pastel, bolo, lembranças do Divino, etc

10h45 - Saída da Procissão c/ Bandeiras e Imagem do Divino achada em 1882, em direção a Catedral

11h00 - Missa de Pentecostes com o nosso Bispo D. Sergio Arthur Braschi.

12h30 - Chegada das Bandeiras e Imagem do Divino. Almoço será servido: Espetinho pão e maionese

13h00 - Apresentação Musical Raízes

15h00 - Início da Novena do Divino

16h00 - Pregação e louvor

19h00 - Encerramento da Festa

Novenas em preparação  
 Festa todos os dias 15hs  
 até dia 05 de junho

Fonte: Casa do Divino, 2004/2019.



Outra prática constituinte do complexo festivo dedicado ao Divino Espírito Santo que sofreu intervenções do aparelho religioso católico em Ponta Grossa foi a procissão que antecedia a missa de Pentecostes. É sobre isso que discorreremos a seguir.

#### **4.5 A procissão muda seu horário e rota**

Durante os anos de 2003 e 2004, as procissões no domingo do Divino saíam da Casa do Divino às 14h30, percorriam as ruas próximas e tinham como ponto de chegada a própria casa. Essas procissões contavam com uma participação expressiva dos fiéis e eram muito esperadas pelos devotos do Divino, visto ser o único dia do ano em que a imagem do Divino encontrada por Nhá Maria descia de seu altar e, juntamente com as bandeiras, símbolo dessa devoção, percorria algumas ruas da cidade (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003).

A partir de 2005, as procissões passaram por duas mudanças significativas em sua estrutura em decorrência das imposições eclesásticas: a primeira foi a alteração de seu horário que, das 14h30, passou a ser realizada no período da manhã, às 10h45; a segunda foi a modificação de seu trajeto, que passou a sair da Casa do Divino, percorrer algumas ruas da cidade, como a Santos Dumont, Padre João Lux e Marechal Floriano Peixoto, até chegar à catedral (PROGRAMAÇÃO DA FESTA DO DIVINO, 2005). Essas mudanças “aconselhadas” por Dom Sérgio tinham, ao nosso olhar, dois objetivos: concentrar as práticas sagradas do domingo do Divino no período da manhã e levar os devotos do Divino para dentro da catedral, que passou a ser o ponto de chegada da procissão.

Desde o século XVI, a Igreja Católica se preocupava em normatizar essa prática, bem como fazer de seus edifícios “ponto de chegada e partida das procissões” (DEL PRIORE, 1994, p. 45), como forma de controlar o rito e inserir nele a institucionalização. Essas normatizações das procissões estavam ligadas às ideias disseminadas pelo posicionamento do Concílio de Trento (1545-1563), que era enfático ao afirmar: “proibimos a execução durante a dita procissão, de inventos mal-intencionados e de representações indecentes” (SANCHIS, 2018, p. 297).

Esse momento de celebração deveria, portanto, se ajustar aos pressupostos eclesiais, deixando de lado os aspectos profanos, como os carros alegóricos, as danças e a “cantoria exacerbada” (DEL PRIORE, 1994, p. 48), mantendo apenas elementos considerados sagrados: a condução de andores com as imagens de santos, as rezas e os cantos religiosos. Assim, as procissões deveriam ser, na visão eclesial, um momento de homenagear a divindade escolhida

Essa preocupação da Igreja com a ritualística processional refletiu sobre o povo católico no Brasil. Em 1707, uma regulamentação publicada pela Constituição do Arcebispado da Bahia normatizou essa prática religiosa, estabelecendo que deveria ser “oração pública feita a Deus por um comum ajuntamento de fiéis” (PETRUSKI, 2009, p. 172).

Interessante observar que não houve por parte da Igreja Católica a defesa do fim desse ritual, mas de normativas para que eles representassem, na visão eclesial, momentos de religiosidade. Pierre Sanchis (2018) explica esse posicionamento da hierarquia católica afirmando que a extinção desse ritual poderia ser radical demais na percepção da população, pois tinha se tornado uma tradição enraizada nos fiéis.

Há que se considerar, ainda, que a própria Igreja introduziu e usou essas práticas para catequizar indígenas e negros (BRANDÃO, 1985), função que se estende até os dias de hoje: as procissões continuam sendo momentos de disseminação, por meio dos gestos e comportamentos, de discursos e posicionamentos da instituição. Por esse motivo, as procissões foram incentivadas nos documentos do Concílio Vaticano II, visto que:

[...] constituem também ocasiões para dar visibilidade pública da extensão do número de adeptos, afirmar e consolidar o poder religioso sacerdotal, aumentar o fervor e a piedade popular, incentivar as devoções populares, conchamar a participação dos leigos nos preparativos necessários, revelar a criatividade e a arte popular empenhada em criar o belo para receber e acompanhar os santos, transfigurar momentaneamente espaços públicos em espaços religiosos, integrar expressões de religiosidade devocional com conteúdos doutrinários (VILHENA, 2015, p. 99).

Essas prescrições se estenderam a todo o clero, que, na contemporaneidade, buscou preservar a tradição, mas empregando as estratégias de se fazer presente, conduzir e orientar os fiéis no desenvolvimento dessa manifestação ritualística, com o objetivo de fazer dessas práticas momentos de reafirmação do poder eclesial.

É nesse contexto que o ritual da procissão dentro das celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa ocupou atenção especial do clero, pois representava o conjunto da dinâmica social atrelada à devoção. Isto é, tornou-se a vitrine do poderio eclesial, pois cada ator social sabia do papel que ocupava na caminhada ritualística, o que denotava a hierarquização do rito e, por consequência, das práticas na qual estava inserido. O desfile dos signos que a procissão exibía expressava uma espécie de jogo (SANCHIS, 2018), o jogo das representações dos sujeitos envolvidos no ritual e o entrelaçamento dessas múltiplas interferências.

Desde 2005, quando ocorreu a mudança do trajeto da procissão, Dom Sérgio esteve presente nessa ação ritualística realizada no domingo do Divino. Marcou a sua presença nesse momento e, em meio aos fiéis, reforçou a sua figura de liderança eclesial.

Figura 46: Dom Sérgio em meio aos devotos do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Por meio da observação participativa (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020), identificamos que a relação que Dom Sérgio construiu com os devotos do Divino era alicerçada na proximidade e na intimidade. Era comum, por exemplo, a descontração por meio de brincadeiras, o que gerava muito riso entre os presentes. Em momentos assim, esses indivíduos aproveitavam para tirar foto com o bispo e abraçá-lo. É possível identificar elementos que ocorriam nesse instante, registrado na fotografia anterior, na qual o bispo diocesano se encontrava em meio aos devotos do Divino.

A institucionalidade católica buscou reforçar a sua presença nas procissões do Divino. Foram muitos os momentos em que agentes e símbolos da Igreja disputaram a atenção dos fiéis juntamente como os signos da devoção ao Divino Espírito Santo. Como em 2014, quando a imagem de Nossa Senhora do Rocio, padroeira do Paraná, acompanhou a procissão. Ela foi amparada pelo representante da diocese de Paranaguá, que escoltou a imagem durante sua visita a Ponta Grossa. Tratava-se da imagem peregrina que, de tempos em tempos, visita as dioceses do estado. Essa imagem permaneceu “disputando” espaço em cima de um automóvel com a imagem do Divino.

Figura 47: Saída da procissão do Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

A presença eclesiástica na procissão no domingo festivo estava bem marcada e ocupava, junto à imagem do Divino, lugar de destaque; algumas vezes, até passava à frente da imagem (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Esse posicionamento da autoridade clerical ao lado do Divino é simbólico: era a Igreja se colocando com a mesma importância da divindade. Nesse sentido, os elementos que compunham a festa tornavam-se palco de “confronto de prestígio e rivalidades, [de] exaltação de posições e valores, de prestígios e poderes” (DEL PRIORE, 1994, p. 37). Era, na perspectiva da Igreja, o instante de reafirmação de sua relevância dentro da devoção ao Divino Espírito Santo. É possível perceber o lugar ocupado pelo bispo diocesano na procissão registrada na fotografia a seguir.

Figura 48: Procissão do Divino.



Fonte: Portal “A Rede”, 2019.

Como um “catecismo ambulante” (SANCHIS, 2018, p. 308), a procissão trazia à tona a “pirâmide social” da devoção, onde a Igreja disputa o topo com o próprio Divino. Os festeiros participam carregando os símbolos, orando, tocando e cantando. Localizado na última camada piramidal, o povo seguia os símbolos que compunham a ação ritualística. Era a Igreja se colocando como a detentora do saber religioso e ensinando aos leigos, que, por sua vez, devem seguir seus ensinamentos da mesma



forma que seguiam os agentes representantes da instituição durante a procissão. Era esse o sentido catequético desse ritual.

Por outro lado, evidenciamos que essas ações desenvolvidas pelo aparelho religioso eram vistas com “bons olhos” pela coordenadora dos festejos, Lídia Hoffmann Chaves, e pelos festeiros e devotos do Divino. Isso é possível de afirmar porque em nenhuma das entrevistas analisadas esses indivíduos se posicionaram de forma contrária às medidas empregadas por Dom Sérgio. Ao contrário, acreditavam que elas “engrandeciam” a festa do Divino e faziam dela “momento de fé intensa” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 22: 54).

Na sequência, temos uma foto, a nosso ver, bastante simbólica. Registrou o momento de chegada dos festeiros e devotos do Divino na catedral após a procissão, onde foram recepcionados por Dom Sérgio. Era o líder máximo da Igreja Católica em Ponta Grossa abrindo as portas da Igreja para que os leigos adentrassem na sua institucionalidade, cumprindo para os devotos a expressão “você também é Igreja”; e, para a instituição, cumpria-se a premissa de reconhecer a religiosidade do “povo de Deus”.

Figura 49: Dom Sérgio e a chegada dos devotos do Divino na Catedral.



Fonte: Acervo pessoal, 2007.

A procissão terminava com a chegada de festeiros e devotos do Divino na catedral, onde o rito da missa de Pentecostes era realizado e tornava-se mais um momento de reafirmação da autoridade eclesiástica, em que o discurso clerical canalizava a devoção ao Divino Espírito Santo na teologia da Igreja.

#### 4.6 A missa de Pentecostes

Os rituais da missa realizados nos anos de 2003 e 2004 reforçam o nosso posicionamento em afirmar que, nesse período, a Igreja Católica se fazia presente sem fazer intervenções diretas nas celebrações em honra ao Divino. Nesses dois anos, as missas de Pentecostes foram realizadas em frente à Casa do Divino. Assim, no primeiro ano de reedição da festa, o padre Casemiro Oliszeski foi o responsável pela celebração desse rito<sup>119</sup> e, em 2004, quem assumiu essa responsabilidade foi Dom Sérgio, como nos mostra a imagem a seguir.

Figura 50: Missa de Pentecostes realizada por Dom Sérgio.



Fonte: Casa do Divino, 2004.

<sup>119</sup> “Uma missa ao ar livre será realizada às 15 horas pelo padre Casemiro” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p. 7).

Os cartazes com a programação dos festejos nos revelaram que, a partir do ano de 2005, a programação festiva sofreu mudanças “aconselhadas” por Dom Sérgio. Portanto, a partir desse ano se desenvolveu a terceira ação eclesial: a *normatização* dessas manifestações, ou seja, o “controle do terreno” (CERTEAU, 1994), como vimos nos elementos que compunham o complexo festivo discutidos anteriormente. A estratégia eclesial diante do ritual da missa transcorreu a partir de duas perspectivas: a primeira foi a mudança de horário, que, das 15 horas, passou para as 11 horas; a segunda foi a alteração do local de sua realização, da frente da Casa do Divino passou a ser realizada no interior da catedral.

Esse rito institucional, segundo Dom Sérgio, sacralizava as festas do Divino e precisava ser realizado pela manhã (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2005). Com isso, a festividade tornava-se “mais especial” e passava a ser inserida na programação da Igreja. Nossas fontes apontam para este posicionamento clerical:

A festa do Divino inicia com a missa às 11 horas na Catedral que será celebrada pelo Bispo Dom Sérgio Arthur Braschi. Será realizada a 14ª edição do Cenáculo Diocesano “Ele está no meio de Nós” e a terceira festa do Divino, em referência ao dia de Pentecostes que marca o nascimento da Igreja e o fim do período pascal. “Ao inserirmos a festa do Divino na programação da Igreja estamos fazendo dela mais especial”, declarou Dom Sérgio (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2005, p. 8, grifo nosso).

Afirmar que a festa do Divino se iniciava com a missa às 11 horas era o mesmo que anular a programação anterior a esse horário, como a chegada dos devotos; a mobilização para a ornamentação do espaço; o foguetório, que ocorria por volta das 6 horas, anunciando o início da festa e a venda de salgados e doces nas barracas da quermesse. Dar destaque para o rito da missa e dizer que a festa tinha seu início a partir desse momento era reafirmar e impor a institucionalidade na festividade.

Esse poder eclesial diante dos festejos do Divino era reforçado pelo espaço onde a missa de Pentecostes deveria ocorrer. Assim, em 2005, ela deixou de ser realizada no espaço público, na rua Santos Dumont em frente à Casa do Divino, e passou a ser realizada na catedral, edifício que representava, com toda a sua estrutura, a institucionalidade católica na cidade.

O ano de 2005 marcou, além da mudança de horário e local da missa, a inserção da festa do Divino na programação oficial da Igreja, pois essas celebrações



passaram a fazer parte da 14ª edição do Cenáculo Diocesano<sup>120</sup>. Portanto, Dom Sérgio passou a circunscrever onde e quando os rituais que compunham a devoção ao Divino deveriam ocorrer.

Essa regulamentação do dia festivo ocorreu por meio da delimitação de espaços e horários, que passaram a separar aspectos sagrados daqueles que eram considerados profanos. Portanto, a partir do ano de 2005, ocorreu uma divisão clara das partes que compunham o dia festivo. O clero passou a afastar dessas práticas fatores que considerava inconvenientes, normatizando e regularizando-as, como é possível observar na programação a seguir, na qual destacamos com seta azul o estabelecimento das 11 horas como sendo o horário e a catedral, o espaço onde o rito da missa deveria ser realizado:

Figura 51: Programação da Festa do Divino



Fonte: Acervo pessoal, 2008.

Ao adentrarem a catedral pelo longo corredor central, onde vasos com flores vermelhas e um tapete de mesma cor incrementavam a ornamentação do espaço,

<sup>120</sup> Evento promovido pela Renovação Carismática Católica – Diocese de Ponta Grossa, 2005.

festeiros e devotos se acomodavam nos lugares destinados a eles, elementos que nos confirmam a hierarquização e a institucionalidade presentes na solenidade. As crianças vestidas de anjo se sentavam diante do altar; os festeiros se direcionavam ao lugar dos músicos, para os quais os microfones já encontravam postos nos pedestais; os devotos ocupavam as primeiras fileiras dos bancos (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

A imagem do Divino, que entrava primeiro, esperava todos se acomodarem para depois repousar sobre uma mesa em frente ao altar. As fitas com a inscrição dos dons do Espírito Santo, que, durante as novenas, ficavam expostas no altar na Casa do Divino, eram colocadas ao lado da imagem e para cada uma era atribuída uma vela. Era o império que se retirava da Casa do Divino e fazia da catedral sua morada, ainda que provisória. Nas imagens a seguir, é possível entender a movimentação de festeiros e devotos, o lugar que cada um ocupou e como ficava à disposição dos símbolos do Divino dentro da catedral.

Figura 52: Devotos do Divino ocupando seus lugares no interior da catedral.



Fonte: Acervo Pessoal, 2014.



Figura 53: Anjinhos da procissão dentro da Catedral.



Fonte: Acervo pessoal, 2014.

Figura 54: Imagem do Divino dentro da catedral durante a missa.



Acervo: pessoal, 2014.

Após todos estarem acomodados no interior do templo, iniciava a missa solene de Pentecostes, conduzida por Dom Sérgio. A solenidade transcorria com muitos momentos de reflexão a respeito da vinda do Espírito Santo sobre os discípulos e a responsabilidade da Igreja em ser o “espírito anunciador” do Evangelho<sup>121</sup>. O rito se desenvolvia seguindo o folheto institucional produzido pela CNBB, com cânticos de entrada, oferendas, comunhão, saudações, hinos, louvores, leituras do Evangelho e bênção solene (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Toda essa programação do ritual estava pautada no tempo em que a Igreja denominava de Pentecostes, o que demonstra a estratégia da instituição de inserir os festejos do Divino em seu calendário litúrgico. Pierre Sanchis (2018, p. 298) afirmou que a missa é operante no distanciamento espacial e temporal entre o sagrado e o não sagrado. Era o momento em que a Igreja operava e divulgava suas estratégias por meio de suas ações e discursos, como foi possível perceber nas missas de Pentecostes que acompanhamos.

Os documentos que visitamos retrataram a imposição de normativas e a regulamentação de práticas por parte da Igreja. Verificamos que o sermão utilizado durante a missa era um dos “canais normativos” (DEL PRIORE, 1994, p. 90), pois Dom Sérgio, conhecedor das pautas da instituição, usava seu momento de fala para frisar a importância da preservação dessa devoção na cidade, para exaltar a figura dos devotos e festeiros do Divino e para afirmar o papel de “guardiãs do Divino” atribuído às mulheres, que, nas palavras do prelado, “dedicaram suas vidas a louvar e honrar o Divino”<sup>122</sup>. Mas também, com efervescência, afirmava que as celebrações do Divino faziam parte da Igreja; destacava o calendário da Diocese, em que os festejos se inseriam, e, como porta-voz da Igreja, aconselhava o seu clero a estar presente nas celebrações do Divino, “auxiliando” Lídia Hoffmann Chaves na condução dessas manifestações (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

Por outro lado, era um dos momentos em que as táticas desenvolvidas pelos devotos também conquistavam espaço. Esses indivíduos, além de cantarem e tocarem, participavam ativamente de outros momentos da cerimônia, carregavam as oferendas e faziam as leituras sagradas do rito. Realizavam isso ao mesmo tempo em que fortificavam e reafirmavam sua posição de “devotos do Divino”, fosse segurando

---

<sup>121</sup> Como exemplo, temos o Folheto da Solenidade de Pentecostes. Ano XLVI – Nº 25 – 15/05/2016.

<sup>122</sup> Fala de Dom Sérgio Arthur Braschi na missa de Pentecostes em 2015 (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020, 2015).

as bandeiras, fosse trajando com as cores que representavam a devoção, o vermelho e o branco. Fizeram desse momento instante de divulgação do grupo ao qual pertenciam, trouxeram à tona suas identidades de devotos do Divino e de católicos, demonstraram que uma não anulava a outra, pelo contrário, se somavam na jornada que construíram para estabelecer contato com o sagrado.

Ao fim da cerimônia, Lídia Hoffmann Chaves realizava o convite para que todos ali presentes participassem da quermesse que se reiniciava logo que os festeiros retornassem à Casa do Divino. Dom Sérgio reforçava esse convite aos fiéis, dava sua bênção final e se retirava. Já os festeiros e os demais devotos seguiam em procissão para a Casa do Divino. Ao chegar à casa, a imagem do Divino era colocada novamente no altar e esperava o próximo ano para, junto de seus devotos, caminhar pelas ruas da cidade.

O historiador Euclides Marchi (1998), ao estudar a história da Igreja Católica no Brasil, apontou para os motivos que levaram a instituição a aceitar essas práticas como “religiosidade católica”.

[...] as festas populares (como as folias, festas do Divino, entre outras), realizadas em várias cidades do Brasil, converteram-se em manifestações do folclore ou da cultura popular. Costuma-se dizer que nelas a religiosidade é apenas um dos aspectos, sendo analisadas, mais detalhadamente, sob o ângulo antropológico, sociológico ou cultural. Todavia, é preciso vê-las como uma modalidade de religiosidade que a Igreja aceita com muita reserva. Mais recentemente, acabaram sendo por ela assumidas, porque passaram por um processo de clericalização, ou porque o próprio padre vê nelas uma forma de inserção na comunidade (MARCHI, 1998, p. 59).

Assim, segundo esse autor o que ocorreu foi a clericalização dessas práticas, ou seja, a Igreja Católica as normatizou e afastou delas atitudes que considerava impróprias. Carlos Rodrigues Brandão (1985) também se posicionou diante desse processo. Para esse pesquisador, as práticas que sobreviveram à ação da Igreja encontraram algumas características a seu favor:

1ª. o abrigo de uma área de refúgio camponês onde fosse difícil a ação repressora direta e a conseqüente [sic] obediência forçada às autoridades da Igreja; 2ª. o interesse de setores eclesiais em preservar ritos populares que contribuíram para a preservação do rebanho de fiéis, ou para o aumento da afluência deromeiros a centros de peregrinação cuja frequência rendesse para a Igreja dividendos visíveis em bens e poder; 3ª. o interesse de fiéis das classes dominantes em preservar grandes festejos religiosos, para usos sociais e políticos diversos dos cultos coletivos; 4ª. a possibilidade de reprodução do ritual popular, através de seu ocultamento das autoridades da Igreja, mesmo nas cidades; 5ª. a presença de um clero por diversas razões mais tolerantes para com a “piedade popular” (BRANDÃO, 1985, p. 148).

Pensando a partir da perspectiva de Carlos Rodrigues Brandão (1985), vemos que a primeira característica é a única que não se encaixa em nosso objeto. As demais, sem dúvida, estão ligadas à devoção ao Divino na cidade de Ponta Grossa, pois identificamos interesses do setor eclesial em manter seu rebanho de fiéis e em fortalecer sua relação com a comunidade devido ao número expressivo de pessoas participantes dessas celebrações, como divulgou diversas vezes a imprensa: “*Milhares de fiéis já estão se preparando para a tradicional festa do Divino em Ponta Grossa*” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2009, p. 8, grifo nosso).

O poder público exerceu uma influência significativa na retomada das práticas que envolveram a devoção ao Divino devido ao seu interesse no turismo religioso e na preservação de um patrimônio cultural da cidade (COMPAC, 2006) e à presença de um clero atento às novas demandas vivenciadas pela Igreja na contemporaneidade, leia-se pós Concílio Vaticano II, quando as celebrações passaram a ser estudadas e compreendidas pela instituição. Mas passaram pelo processo de clericalização, ou seja, ocorreram muitas mudanças para que essas formas de viver o sagrado se enquadrassem nos pressupostos eclesiais.

Essas normatizações, imposições e anuências aqui problematizadas se iniciaram nos dias festivos, mas, com o tempo, se estenderam a todas as manifestações dedicadas ao Divino realizadas na Casa do Divino, ponto de discussão do nosso próximo item desse capítulo.

#### **4.7 As estratégias ultrapassaram o tempo festivo**

A presença de agentes religiosos na Casa do Divino, a partir de 2005, passou a ser constante, sobretudo em “momentos especiais”, como no mês de aniversário da devoção. Assim, outubro, que de acordo com a tradição foi o mês em que Nhá Maria encontrou a imagem do Divino, era celebrado com rica programação e com uma missa solene. Realizado no interior da Casa do Divino, esse ritual era presidido pelo pároco da paróquia de Sant’Ana.

A seguir, temos dois registros fotográficos desses momentos, ambos de missas realizadas na Casa do Divino em comemoração ao aniversário da devoção. O primeiro é de 2015, quando a casa completou 133 anos, e o segundo, de 2017,

quando a casa chegou à marca de 135 anos. Nas duas fotografias, é possível observar que o clero diocesano se fez presente na Casa do Divino, onde realizou rituais institucionais que representaram não apenas a presença da Igreja Católica no lugar, mas também a intervenção dessa instituição nas práticas ali realizadas.

Figura 55: Missa de comemoração dos 133 anos da Casa do Divino.



Fonte: Casa do Divino, 2015.



Figura 56: Missa em comemoração ao aniversário de 135 anos.



Fonte: Casa do Divino, 2017.

Se no período de romanização (final do século XIX e início do XX) os agentes romanizadores retiravam das mãos dos leigos as administrações de santuários e atribuíam aos religiosos as pastorais e outros segmentos da instituição (GAETA, 1997), o bispo de Ponta Grossa praticou essa estratégia às avessas. Seguindo as normativas pós Concílio Vaticano II<sup>123</sup>, atribuiu a Lídia Hoffmann Chaves a coordenação de uma pastoral na instituição, a do turismo religioso<sup>124</sup>, e trouxe os devotos do Divino ainda mais para “dentro da instituição”.

Nessa perspectiva, foi criada a Associação dos Devotos do Divino<sup>125</sup>, que visava, entre outras coisas, manter viva a devoção e o culto ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa. Tinha como coordenadora Lídia Hoffmann Chaves, a organizadora dos festejos do Divino<sup>126</sup>. No entanto, Dom Sérgio atribuiu a função de assessor espiritual ao padre Antônio Ivan de Campos, reforçando a ideia de não tirar dos leigos o controle de irmandades e associações, mas inserindo na orientação

<sup>123</sup> Referimo-nos à valorização do povo e de suas práticas religiosas.

<sup>124</sup> Ver: [http://diocesepontagrossa.org.br/p\\_turismo.php](http://diocesepontagrossa.org.br/p_turismo.php). Acessado em 06/01/2020.

<sup>125</sup> [http://www.diocesepontagrossa.com.br/p\\_divino.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/p_divino.php). Acessado em 04/01/2020.

<sup>126</sup> Dos 14 movimentos que constam no site da diocese de Ponta Grossa, sete deles são coordenados por mulheres (<http://www.diocesepontagrossa.com.br/movimentos.php>). Acessado em 04/01/2020.



dessas práticas religiosas atentos à vigência da catolicidade institucional. Na imagem a seguir, destacamos os papéis atribuídos a leigos e religiosos na Associação dos Devotos do Divino:

Figura 57: Aba do site da Associação dos Devotos do Divino.



Fonte: Diocese de Ponta Grossa, 2020.

Outra função da Associação dos Devotos do Divino era promover eventos que reunissem os seguidores dessa divindade, como o “Grande Encontro dos Devotos do Divino”, realizado em 1º de abril de 2016. O encontro foi realizado no espaço cultural da Rádio Sant’Ana. Participaram do evento autoridades eclesiais, como Dom Sérgio e o padre Casemiro, que, em conjunto com os Festeiros do Divino, conduziram o encontro religioso.

A disposição dos nomes dos participantes do encontro no convite nos revela a formalidade dessa celebração e a presença da Igreja Católica por meio de seus representantes. A nosso ver, não é por acaso que Dom Sérgio é o primeiro citado, seguido dos Festeiros do Divino e do padre Casemiro. É como se a Igreja indicasse a hierarquia institucional no evento. A seguir, o cartaz de divulgação do encontro dos devotos do Divino.

Figura 58: Cartaz de divulgação do Encontro dos Devotos do Divino.



Fonte: Casa do Divino, 2016.

Eram as estratégias e táticas se entrelaçando. De um lado, a Igreja construindo suas representações, enquanto do outro, festeiros e devotos construía as suas. Era uma via de mão dupla: a Igreja estabelecia regras e normatizava, mas cedia e respeitava determinadas práticas, enquanto os devotos aceitavam imposições e regularizavam suas práticas de acordo com as determinações eclesiais, mas continuavam a manifestar a sua fé e louvar o Divino Espírito Santo, o que demarcava o espaço ocupado por esses indivíduos como devotos do Divino.

Observamos que Dom Sérgio foi normatizando as práticas e, com isso, disciplinou os fiéis. Ele contou com a ajuda expressiva dos agentes religiosos da diocese, que desenvolveram o papel de aplicar as estratégias instituídas pelo bispo diocesano. Essa tarefa não foi difícil para esses religiosos, uma vez que os devotos do Divino já se percebiam enquanto católicos: iam à missa na catedral ou em suas comunidades e seguiam os pressupostos eclesiais, ao mesmo tempo em que participavam da novena e da festa na Casa do Divino. Uma prática não anulava a outra, ao contrário, se complementavam. Isso era “ser católico” para essas pessoas.

Esse “ser católico” fez com que os devotos do Divino percebessem essas mudanças como “conselhos”, como ações para melhorar as práticas por eles

desenvolvidas. Essa percepção de identidade católica presente nos devotos do Divino era evidente quando os questionávamos sobre as estratégias desenvolvidas pela Igreja. Não as percebemos na fala desses indivíduos como imposições, pois o “poder simbólico” (BOURDIEU, 1998, p. 98) das autoridades eclesásticas foi assimilado de forma natural, visto que essas relações sociais e ideológicas presentes no grupo foram estabelecidas entre aqueles que exerciam e aqueles que se submetiam a elas (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 378). Em outras palavras, os dois lados, Igreja e devotos, tinham interesses que acabavam sendo conquistados a partir dessas relações.

Se a inserção de ritos institucionalizados, juntamente com as diversas mudanças empregadas nas práticas em louvor ao Divino Espírito Santo, representaram as estratégias criadas pela Igreja Católica, o Batismo no Divino significou o jogo com o terreno que lhes foi imposto (CERTEAU, 1994, p. 100), a permanência e a resistência de costumes desenvolvidos pelos devotos do Divino.

#### **4.8 Tradições sobrevivem: o Batismo no Divino**

A busca pela proteção divina levou diversas pessoas<sup>127</sup> a se cobrirem com as bandeiras do Divino, invocarem amparo por meio de orações e entregarem seus votos e ex-votos em forma de fitas penduradas no símbolo focal do ritual. Assim, mais do que nos revelar a reação da Igreja Católica frente a essa prática, a problematização desse rito traz à tona como os fiéis se definiam e construía suas relações com o sagrado.

O ritual do Batismo no Divino<sup>128</sup> era realizado exclusivamente pelos leigos na Casa do Divino; eram eles os produtores dessa prática. Eram cerimônias simples, mas carregadas de sentidos e significados, e tinham como elemento estrutural a relação

---

<sup>127</sup> Segundo Lídia Hoffmann, atual responsável pela Casa do Divino (2020), não se tem um número exato de pessoas que já realizaram esse ritual. Não existe nenhum registro documentando a realização dessa prática. A procura pela realização do ritual era espontânea e ocorria de acordo com a necessidade dos fiéis. Assim, poderia não ocorrer nenhum ou até quatro ritos (o máximo que ocorreu, segundo observações da provedora da casa) por semana. Acompanhamos a realização de três e coletamos informações, por meio de depoimentos, de um ritual realizado há mais de vinte anos. Os quatro batizados foram de crianças. Foi a partir desse contexto que construimos a narrativa aqui apresentada (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

<sup>128</sup> Optamos por usar essa expressão, pois era assim que os devotos se referiam a essa prática (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020).

direta entre o devoto e o Divino, sem a presença do clero. Essa expressão encontrava suas raízes no catolicismo que se desenvolveu no Brasil, onde os leigos, na ausência de clérigos, desenvolviam suas próprias práticas religiosas (PASSOS, 2002, p. 171).

Assim, era o leigo que se investia de um poder simbólico, que lhe dava o direito de ser protagonista no ritual. Carlos Rodrigues Brandão (1985) ajuda-nos a entender essa “autonomia da religião”. Para esse autor, trata-se de um sistema complexo que se organiza “através de trocas entre categorias de leigos e categorias de especialistas religiosos, cujas funções, domínio e conhecimento do sagrado estavam codificados: eram socialmente definidos com precisão e marcavam as diferenças” (BRANDÃO, 1985, p. 32).

Isso quer dizer que, dentro do grupo de leigos, existiam os “especialistas religiosos”, detentores de um saber religioso, aqueles que, pela sua experiência e sabedoria, ganhavam esse título da própria comunidade, para a qual muitas vezes prestavam serviços remunerados. Eram chamados de curandeiros e benzedores. Pensando no ambiente doméstico e familiar, existia o “sujeito semiespecializado”, que era instituído desse título pela própria família. Era ele que passava a conduzir o ritual religioso e a legitimar as práticas desenvolvidas pelo grupo (BRANDÃO, 1985, p. 32).

Observamos que as celebrações do batismo realizadas na Casa do Divino eram conduzidas por um “semiespecialista”, ou seja, por um familiar mais velho, detentor de experiência, sabedoria e valores ancestrais transmitidos de geração em geração, somados aos conhecimentos adquiridos pela participação e observação do rito institucional.

É nesse sentido que essas cerimônias representavam a religião vivida, na qual não existia uma conotação de contestação religiosa contra a Igreja Católica. Mas essa vivência apresentava gestos próprios, que representavam uma liberdade expressiva dos devotos, sem colocar esse ritual como um culto paralelo ao culto oficial. A vivência religiosa desses indivíduos encontrava sentidos em ambas as práticas. Uma das devotas revelou que batizou seu filho na Casa do Divino porque sentiu necessidade de confirmar sua fé no Divino Espírito Santo, mesmo já tendo batizado o filho na Igreja. Afirmou, ainda, que o casal que batizou seu filho na Casa do Divino era o mesmo que o apadrinhou no rito institucionalizado (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 23: 54).

Mauro Passos (2002) explica que o institucional e o popular, nas práticas religiosas desenvolvidas por leigos, eram concomitantes, e que os rituais desenvolvidos por esses indivíduos eram fruto do convívio entre o “catolicismo popular” e o “catolicismo oficial”:

Com suas tradições o povo interpreta o numinoso, condicionando-o em seus hábitos e firmando-o em seus costumes. Assim um mundo povoado de mistério, com rituais próprios, encobre a vida, a história, a comunidade e a família. Com essa dimensão peculiar, a incursão pelo sagrado vai-se intensificando em valores, buscando a mediação de santos e diversas formas de proteção e amparo. Formas diferenciadas de representação simbólica vão sendo urdidas no catolicismo popular. Nesse contexto há traços que indicam normas, regras de vida, valores, como também diferenças e ambiguidades. Não se trata tanto de olhar, compreender e classificar o que ficou de católico. Ao contrário, as expressões, os gestos e as práticas confirmaram o significado da fé, dos sacramentos, dos ofícios religiosos. À base de uma mística se estabelece o convívio entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial (PASSOS. 2002, p. 170).

O ritual do Batismo do Divino combinava componentes simbólicos vivenciados pelos devotos, como valores e crenças ancestrais, e elementos da doutrina e das regras instituídas pela Igreja Católica. Essa cultura religiosa formada a partir de hibridização, característica marcante nas religiões (BURKE, 2016, p. 29), estava atrelada às experiências vivenciadas por aqueles que a desenvolviam, ora conquistada no âmbito familiar, ora com agentes religiosos da Igreja. Carlos Rodrigues Brandão (1985) discutiu essa “participação” da Igreja Católica no processo de construção das práticas desenvolvidas pelo povo; vale a citação longa:

O saber religioso do especialista popular era, sob muitos aspectos, uma retradução, ao alcance da cultura camponesa, do monopólio de saber do sacerdote erudito. Ouvindo e aprendendo com padres e com missionários, no seu bairro ou nas cidades de romaria, o capelão, o rezador e outros agentes locais acumulavam um saber doutrinário e um repertório de práticas rituais que traziam o catolicismo romano para dentro da fazenda, do sítio ou da comunidade. Até mesmo nas cerimônias coletivas mais aparentemente folclorizadas — e das quais uma vocação equivocada de pesquisa costumou-se a perceber apenas o “folclórico” — os momentos mais essenciais e mais religiosamente motivados são, ainda hoje, as rezas do terço, as formas de benção, as orações e as ladainhas onde, nos exemplos melhor conservados, não falta sequer o latim que a própria Igreja oficial abandonou. Tudo isso foi aprendido um dia por especialistas caipiras e, passado depois, de uns aos outros (BRANDÃO, 1985, p. 33-34).

Ao analisarmos a documentação da Igreja Católica sobre o batismo, constatamos que o ritual desenvolvido na Casa do Divino estava muito próximo do rito

institucionalizado (CNBB, 1980). Assim, personagens, símbolos e gestos presentes na prática institucional também foram perceptíveis no batismo do Divino. Por exemplo: os padrinhos e o uso da água e da vela. O que diferenciou foi a não existência de uma autoridade instituída pela Igreja Católica e do curso preparatório para pais e padrinhos exigido pela instituição. Assim, temos o que Roberto Da Matta (1986, p. 134) chamou de “religião sem igreja”, quando os indivíduos criavam diversas formas de falar com Deus, mas sem tratados teológicos.

Em nossas observações, constatamos que a prática do batismo no Divino adotava muitas vezes o rito institucionalizado como modelo de referência. Segundo Renata Castro Meneses (2004), as transformações<sup>129</sup> na Igreja Católica não teriam eliminado totalmente as práticas populares de devoção, permanecendo ainda “núcleos” ou “bolsões de resistência” junto às classes populares, que preservavam as práticas consideradas tradicionais (MENESES, 2004). Discordamos do posicionamento da autora no que se refere a essas práticas tradicionais sobreviverem nas “classes populares”, pois, se assim considerássemos, deixaríamos de lado o processo de hibridização de tradições e costumes ocorrido entre diversas classes sociais. Por outro lado, concordamos que muitas práticas religiosas desenvolvidas sem o aval da Igreja Católica permaneceram entre a população brasileira. De forma alguma queremos afirmar que o rito desenvolvido pelos devotos do Divino era mera cópia do rito institucionalizado. Portanto, a nosso ver, tratava-se de uma prática carregada de simbolismos e sentidos, expressão de fé e religiosidade, que propiciavam relação direta do devoto com o Divino Espírito Santo.

Identificamos nos ritos que acompanhamos a presença de uma pessoa mais velha, que se tornou a responsável pela celebração ritualística; era ela que, com seu poder simbólico dentro daquele grupo, conduzia o ritual. Vale ressaltar que, na economia simbólica, o poder é construído a partir de um capital simbólico (BOURDIEU, 2007). Neste caso, é representado pela sabedoria e experiência dos valores ancestrais, que, na troca simbólica, passavam a ser oferecidos pelo “semiespecialista religioso”<sup>130</sup>, o qual, de retorno, recebia o reconhecimento do grupo.

Dos cinco rituais a que tivemos acesso, em quatro deles essa pessoa era uma mulher e apenas um foi conduzido por um homem. Mais uma vez, encontramos o

---

<sup>129</sup> A autora cita como transformações na Igreja Católica: o processo de romanização desenvolvido pela instituição no final do século XIX e início do XX.

<sup>130</sup> Aqui nos apropriamos do conceito desenvolvido por Carlos Rodrigues Brandão (BRANDÃO, 1985).

protagonismo feminino nas celebrações dedicadas ao Divino Espírito Santo em Ponta Grossa. Era ela, a mulher, que, investida de seu poder, conduziu o grupo em meio ao rito, transmitiu seus conhecimentos e tornou-se a articuladora daquele grupo com o sagrado, representado no Divino Espírito Santo. A condução da cerimônia foi concebida pelos gestos, movimentos e ações desempenhadas no início, no decorrer e depois da celebração.

Carregados de elementos simbólicos, os rituais que acompanhamos apresentavam características similares. Ocorreram em grupos pequenos, de até seis pessoas, confirmando tratar-se de um momento mais íntimo, de oração pessoal e familiar. As orações proferidas foram as mesmas: o “Pai-Nosso”, a “Ave-Maria” e o “Creio”, ainda que a ordem fosse invertida em alguns momentos. A ritualística representada em símbolos e ações se desenvolveu da mesma forma nos ritos que acompanhamos (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020). Assim, escolhemos um deles para uma análise mais problematizadora.

O rito iniciou com a chegada de um pequeno grupo na Casa do Divino, onde foram recepcionados por Lídia Hoffmann Chaves, que os conduziu até a sala em que se encontrava a imagem do Divino e as bandeiras dessa devoção. Logo em seguida, a responsável pela casa se retirou e deixou o grupo sozinho. A partir desse momento, esses sujeitos se colocaram em frente ao altar, onde estava, entre outras, a imagem do Divino. Alguns se ajoelharam, enquanto outros permaneceram em pé, mas todos fizeram o sinal da cruz e rezaram em voz mediana a oração do “Pai-Nosso”. Na imagem a seguir, podemos identificar essas ações.

Figura 59: Devotos iniciando o Batismo do Divino.



Fonte: Acervo Pessoal, 2015.

Nossas fontes nos revelaram que esse ritual consistia em uma tradição mantida e passada entre familiares, pois todos os entrevistados se referiram ao rito como um costume de família: “uma coisa que já vinha de família e queria continuar. Batizei meus três filhos aqui” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 22:45).

Podemos observar essa herança familiar sendo transmitida no rito que acompanhamos. A mulher mais velha do grupo é a que detém o conhecimento do saber religioso dessa prática. Foi ela que conduziu o ritual e transmitiu os valores e costumes, que seguramente aprendeu com seus ancestrais (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020, 2014). Direcionou os envolvidos no ritual, explicando o que cada um deveria fazer. Em alguns momentos, se afastava, incentivando a autonomia da mãe e



dos padrinhos das crianças que estavam sendo batizadas. Na sequência de fotos, podemos observar esses pontos.

Figura 60: Devotos realizando o Batismo no Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Figura 61: Devotos realizando o Batismo no Divino.



Fonte: Acervo pessoal, 2015.

Nessa ocasião, foram batizadas no Divino duas meninas. Eram irmãs e, pelo desejo da mãe, ganharam, assim como ela, a proteção do Divino Espírito Santo por meio do ritual do Batismo<sup>131</sup>. A senhora que conduziu o rito era avó materna das meninas e também foi direcionada pela sua mãe a batizar a filha, que, nesse dia, seguiu o ciclo batizando suas filhas (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020, 2014).

Foi uma cerimônia silenciosa, momento de intimidade entre aqueles que ali estavam e o Divino, hora de pedir proteção. Isso era feito de cinco formas: 1ª) pela

---

<sup>131</sup> Como se tratava de uma cerimônia íntima daquelas pessoas e não percebemos uma reciprocidade nas respostas das perguntas que realizávamos, não conseguimos muitas informações, ainda que o grupo tenha autorizado a nossa observação e o registro fotográfico.

vela acesa, que permaneceu durante todo o rito nas mãos do padrinho; 2ª) pela oração proferida como “dom simbólico” oferecido ao Divino, como o “Pai-Nosso”, o “Creio” e as palavras de pedidos de proteção ao Divino; 3ª) pela água que foi aspergida nas crianças que receberam o Batismo — a água usada estava em uma garrafa e foi trazida pela família; 4ª) pelo gesto de se cobrir com a bandeira; 5ª) por fixar junto à bandeira duas fitas, cada uma do tamanho das meninas que receberam o batismo. Essas atitudes representaram o sistema de trocas entre aquele pequeno grupo e o sagrado; os devotos ofereceram as ações, enquanto o Divino, sua proteção (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020, 2014).

A valorização da bandeira foi perceptível em todas as celebrações dedicadas ao Divino, mas no ritual do batismo ficou ainda mais evidente, pois foi segurada próxima dos participantes durante todo o tempo que transcorreu o ritual. Inclusive teve mais destaque do que a própria imagem do Divino sobre o altar. Esse símbolo tornou-se, para os devotos, elemento nuclear do rito, representava o Divino Espírito Santo personificado. Por isso o forte sentimento atribuído ao ato de se cobrir com a bandeira. Os padrinhos, ao lançarem o manto sobre suas afilhadas, lançavam, simbolicamente, a proteção do Divino, que, por sua vez, ganhava a missão de iluminar, amparar e conduzi-las em todos os momentos de suas vidas (PESQUISA DE CAMPO, 2006/2020, 2014).

Portanto, o ritual é a marca de diferenciação que distingue aquele que é protegido daquele que não é, ou seja, os batizados dos “não batizados”, pois aos batizados o ritual conferiu os dons do Espírito Santo (Fortaleza, Sabedoria, Ciência, Conselho, Entendimento, Piedade, Temor de Deus) e fez deles “afilhados do Divino”.

De acordo com Lídia Hoffmann Chaves, ela teria sido questionada por Dom Sérgio, logo após a chegada do bispo em Ponta Grossa, sobre do que se tratava essa prática realizada na casa que os devotos chamavam de “Batismo no Divino”. O questionamento do bispo ocorreu porque alguns padres haviam relatado ao prelado que os pais, ao chegarem nas paróquias para agendar o batismo de seus filhos e serem informados da exigência do “curso preparatório do Batismo”, diziam que, diante da imposição, iriam batizar seus filhos na Casa do Divino, porque lá não precisava de curso (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 10:38).

A estratégia da Igreja Católica foi apresentada por meio da catequese, isto é, a Igreja, na figura de Dom Sérgio, passou a “orientar”, “aconselhar” e “direcionar” (A

VIRTUDE DA FÉ, 2015, 10:42) os devotos diante dessa tradição. Assim, Dom Sérgio afirmou que essa prática se tratava da “cultura do povo”, um costume com muita importância na devoção do Divino e que deveria ser preservado (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 10:45min). No entanto, “aconselhou” Lídia Hoffmann Chaves a informar às pessoas que procurassem a casa com o objetivo de realizar o batismo no Divino que essa prática, na verdade, consistia em uma “apresentação ao Divino”, importante, mas que não substituía o sacramento do batismo, realizado somente pelo padre na Igreja. Assim, o bispo reforçava o poder da Igreja, “a única responsável por emitir os sacramentos” (A VIRTUDE DA FÉ, 2015, 10:50).

Dom Sérgio incumbiu Lídia Hoffmann Chaves de orientar os devotos, ensiná-los a viver o cristianismo pelo aspecto institucional. Como uma catequista, a coordenadora da Casa do Divino aceitou as recomendações do bispo e passou a disseminar o discurso eclesial. Foi nesse sentido que Lídia Hoffmann tornou-se uma importante aliada da Igreja Católica. Por outro lado, acreditamos que essa foi uma tática de Lídia Hoffmann Chaves usada para conquistar o reconhecimento da instituição frente aos festejos em honra ao Divino Espírito Santo. Prova disso é que ela de fato orientava os devotos, como havia solicitado Dom Sérgio, mas, em seguida, deixava-os à vontade para realizarem o rito da forma que gostariam.

Evidenciamos, portanto, que a imposição da Igreja Católica não foi eficaz ao ponto de os fiéis se apropriarem dos pressupostos eclesial. Por outro lado, entendemos que a pouca atuação da Igreja diante desse ritual também foi uma estratégia empregada pela instituição, considerando que o bispo poderia “sugerir” a proibição do rito, mas decidiu valorizar a prática, afirmando que era um “costume importante da devoção ao Divino” e que os devotos deveriam ser orientados de que o batismo é um sacramento que só pode ser realizado pelo clero instituído.

Identificamos que a maior tática desenvolvida pelos devotos do Divino foi a continuação da realização desse rito com o sentimento de que estavam batizando seus familiares no Divino, pois em nenhum momento nos depoimentos que coletamos os devotos se referiram a essa prática como “apresentação no Divino”, mas sim como Batismo no Divino. Portanto, essa tradição, passada de geração em geração, sobreviveu ao tempo e a imposições e se tornou uma das mais intensas práticas realizadas pelos devotos do Divino para estabelecerem ligações com o sagrado. Nas próximas páginas apresentamos nossas considerações finais.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas religiosas aqui problematizadas nos possibilitaram entender que esse território de estudo é complexo, diverso e, ao mesmo tempo, fascinante. Mergulhar heurísticamente nas manifestações religiosas dedicadas ao Divino Espírito Santo nos fez compreender que são muitos os caminhos construídos em busca das vivências do sagrado, entre os quais se encontra a festa, com toda a sua magnificência.

A festa religiosa se tornou um objeto profícuo aos historiadores para pensar e entender as dinâmicas da religiosidade, da cultura, da tradição e até da política em diferentes contextos e segmentos da sociedade. Por ela, são possíveis investigações da coletividade, de identidades, valores e comportamentos (ABREU, 1999). Trata-se de um momento de renovação dos laços com o sagrado, assim como de reforço aos sentidos de coletividade entre a comunidade que a desenvolve (SOUZA, 2008), visto ser, para o povo, um grande acontecimento em suas vidas (BURKE, 1989). É religiosa em seu princípio fundamental, pois homenageia a divindade de devoção; suscita e movimenta a coesão, de onde advém a dialética da coletividade (DUVIGNAUD, 1984); é tradicional no sentido em que rememora ensinamentos dos antepassados; e é mutante, na perspectiva de que, em seu transcorrer, se renova, se transforma e, por vezes, renasce das cinzas em diferentes contextos (VOVELLE, 1987).

A festa deixou de ser um objeto a ser descrito para se tornar um mecanismo de compreensão das relações construídas em sociedade. É nesse sentido que “a festa não é só boa para dela se participar, é também boa para pensar, pensar os fundamentos do vínculo coletivo” (PEREZ, 2015, p. 18). A partir dessas perspectivas, construímos nossas interpretações sobre a Festa do Divino, que se mostrou um espaço fértil para se entender a sociedade em que estava inserida.

O objetivo dessa tese foi o de analisar a Festa do Divino em Ponta Grossa, em conjunto com toda a dinâmica que envolveu esse fenômeno, no ciclo do ordinário e do extraordinário. Portanto, nos debruçamos sobre sua significância, simbologia, ritualística, representação e efervescência coletiva. Constatamos que essa festa foi construída por meio do hibridismo (BURKE, 2006), que entrelaçou religiosidade, cultura, política e tradição, o que confirmou seu caráter polivalente.

Procuramos entender a devoção a que essa festa estava ligada. Assim, construímos um diálogo com diversos autores e suas produções, o que nos possibilitou compreender que a devoção ao Divino Espírito Santo, representada em diversas práticas, sobretudo a festiva, se tornou uma das mais intensas manifestações de religiosidade e se espalhou por diversas regiões do planeta. Em cada uma dessas localidades, ganhou características singulares. De Portugal, chegou ao Brasil e aqui se ajustou às realidades locais e à brasilidade, formada pela tríade étnico-cultural de indígenas, africanos e europeus.

Ao nos debruçarmos sobre as manifestações ligadas à devoção ao Divino em Ponta Grossa, tivemos como referência o ano de 1882. Segundo as fontes consultadas, esse foi o momento em que Maria Julia Xavier encontrou a imagem da representação do Divino e atribuiu a esse fato a cura de suas enfermidades. Com o objetivo de recompensar a hierofania (ELIADE, 1992) por ela vivenciada, abrigou a imagem em sua residência e transformou esse espaço em um Império permanente do Divino; a essa divindade dedicou diversas celebrações.

No processo de desenvolvimento e de reprodução de práticas ligadas à devoção ao Divino nesse lugar, o fluxo de pessoas passou a aumentar, o que o fez ganhar *status* de “lugar sagrado” e o título de “Casa do Divino”. Ao mesmo tempo em que Maria Xavier se tornou elemento significativo no imaginário religioso desse devocionário, a ponto de essa figura ser apropriada e ressignificada, de “louca,” passou também a ser exemplo de “pessoa de fé”, digna de ser conhecida como “Nhá Maria do Divino”.

Por esse motivo, defendemos que as manifestações religiosas dedicadas ao Divino Espírito Santo tomaram formas singulares em Ponta Grossa, pois constatamos que as características relacionadas a essa devoção em outras localidades do Brasil não tiveram o mesmo sentido que nesse município. Em Ponta Grossa, a devoção ao Divino foi desenvolvida a partir de outros elementos, sendo que seus pilares estavam na figura de Nhá Maria, na imagem por ela encontrada e no lugar que abrigou os símbolos dessa devoção, a Casa do Divino.

Permitam-nos assinalar os pontos que nos fazem afirmar que a devoção ao Divino desenvolvida e mantida na Casa do Divino em Ponta Grossa há mais de um século é diferente de outras que se desenvolveram pelo vasto território brasileiro. Esses pontos se entrelaçaram a partir do momento em que ocorreram. O primeiro

estava ligado ao fato de que essa devoção se tornou uma tradição de família que, com o passar dos anos, se estendeu a outras pessoas. Foram os descendentes de Nhá Maria, em diferentes linhagens, que mantiveram as celebrações iniciadas por ela. O segundo refere-se ao fato de não ocorrer sorteio para escolher o Festeiro do Divino em Ponta Grossa, afinal essas celebrações foram coordenadas por mulheres de uma única família. O terceiro ponto é o fato de essa coordenação ter sido realizada apenas por mulheres. Portanto, tratamos de um protagonismo feminino de 138 anos, que passou por quatro gerações. Em nossas observações participativas e na documentação consultada, constatamos que a quinta geração dessas mulheres estava sendo preparada para assumir essa responsabilidade<sup>132</sup>. Entender esses elementos se fez necessário para que pudéssemos circular em meio às manifestações dedicadas ao Divino em Ponta Grossa.

À medida que essas práticas foram se tornando tradições (THOMPSON, 1998), ou seja, passadas de geração em geração, o lugar onde elas eram realizadas se transformou em “guardião da memória do Divino”. Além de abrigar os símbolos dessa devoção, teve papel importante no meio da trama coletiva, responsável pela construção da memória do grupo que ali se reunia para expressar sua devoção. O passado foi, por vezes, recuperado por esse meio material (POLLAK, 1989), que ajudou a reconstruir pensamentos e lembranças comuns dos acontecimentos vividos. Materializou a memória coletiva (HALBWACHS, 1990) dos devotos do Divino, dando a eles a sensação de encontrar, nesse lugar, o passado vivido por eles ou por seus antepassados.

A simbologia atribuída a esse lugar fez com que esses indivíduos buscassem a sua conservação. Assim, uma articulação entre devoção e preservação histórica foi construída, porque esses sujeitos entenderam que, ao manter esse lugar, mantinham a religiosidade por eles professada, seus vínculos identitários, suas memórias e a coesão do grupo formado pelos devotos do Divino. Defendemos, portanto, que esse espaço material foi uma das condições que possibilitaram a manutenção e ressignificação da crença no Divino Espírito Santo.

Esse processo de ressignificação da memória ligado à Casa do Divino, que, de certo modo, materializava a relação construída com a divindade e com o passado

---

<sup>132</sup> “Casa do Divino comemora orações e festas religiosas desde 1882 no mesmo endereço, em Ponta Grossa. Amanda Hoffmann Chaves representa *quinta geração de uma mesma família que atua nas atividades*” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2017, p. B-05, grifo nosso).

vivido e/ou transmitido (POLLAK, 1989), se estendeu às celebrações e possibilitou que os devotos construíssem diversas manifestações para homenagear o Divino. Entre as quais estava a festa e toda a dinâmica que a envolvia.

Compreendemos, por meio de nossa pesquisa, que as Festas do Divino eram formadas pelas visitas da bandeira, pelas novenas, pelas procissões, pelas missas e pelas quermesses e que, por meio dessas diferentes práticas, inúmeras pessoas construíram sua relação com o sagrado, consigo mesmas e com os outros. Comungamos com a noção de que a festa é evento coletivo, mas não predominantemente coletivista. Em outras palavras, defendemos que cada indivíduo construiu e reconstruiu sua apropriação da festa.

As festas do Divino misturavam sentimentos, relações e ações. Possibilitavam a ruptura do cotidiano, a interrupção do tempo comum e instauravam o tempo extraordinário. No mesmo instante, alimentavam e forneciam energia para as vivências do tempo ordinário. Dias de profunda confraternização de sentimentos e valores, momentos em que memórias eram revividas e preservadas, dias de lembrar dos antepassados, mas também de recordar dos filhos pequenos vestidos de anjos nas procissões. Dias em que as identidades eram reafirmadas: a de devoto que prestava suas homenagens ao Divino, a de filho ao lembrar da mãe que lhe conduziu em meio às práticas religiosas, a de esposo que lembrou da mulher falecida que era festeira do Divino e a de filha que recordou do pai que, antes de falecer, pediu para a bandeira lhe visitar.

Nossas fontes nos revelaram que a festa do Divino em Ponta Grossa necessitava de muita organização. Seus agentes promotores investiam tempo e energia em sua realização. Esses homens e mulheres que, nesta tese, foram chamados de “Festeiros do Divino”, não pouparam esforços para que a grande homenagem ao Divino fosse realizada da melhor forma possível. Mergulhavam no tempo festivo quando iniciavam a divulgação dos festejos. Esse era o momento em que um dos símbolos dessa devoção deixava o Império do Divino e pedia abrigo de casa em casa. Assim, as visitas da bandeira eram instantes de profunda reflexão com o sagrado, visto que, no imaginário religioso, era o momento em que o Divino visitava a casa de seus devotos. Era também um momento de reafirmar os laços sociais e identitários desse grupo, pois juntos prestavam suas homenagens à divindade, se



preparavam para o domingo do Divino, recordavam do passado e também se descontraíam.

Evidenciamos que eram realizadas duas modalidades de novena na Casa do Divino. Uma ocorria no tempo ordinário, enquanto a outra transcorria no tempo extraordinário, isto é, a primeira era realizada nas segundas-feiras, durante todo o ano; já a outra era inserida no tempo festivo e decorria dias antes do domingo do Divino. Ambas tinham a mesma estrutura e o mesmo objetivo, alcançar os dons do Espírito Santo, o que fazia delas momentos de encontro com o sagrado.

No entanto, ao transitarmos nessas duas modalidades, identificamos que os sentidos atribuídos a essas novenas se diferenciavam. A primeira tinha um sentido mais pessoal, ainda que fosse realizada na coletividade, pois era comum, por exemplo, encontrarmos pessoas realizando a novena na perspectiva da prática votiva. Sendo assim, muitos realizavam esse ritual como pagamento de uma promessa (ex-voto) ou solicitando uma graça (voto) ao Divino. Na economia das trocas simbólicas (BOURDIEU, 2007), isso servia para agradecer ou para pedir ao Divino por uma dádiva. Prova disso é que encontramos pessoas que se consideravam devotas do Divino, visitavam regularmente a Casa do Divino e realizavam as novenas semanais, mas não participavam das celebrações no domingo de Pentecostes. Para elas, a novena era um momento de parar o cotidiano, recarregar as energias para seguir em frente.

Já as que ocorriam nos nove dias que antecederiam o domingo do Divino somavam-se ao sentido penitencial, ao preparar-se e inserir-se no tempo da festa, pois os que participavam dessas novenas marcavam presença na celebração do domingo festivo. Portanto, eram realizadas em homenagem à divindade e oferecidas ao Divino como um presente pelo seu dia. Nessas duas modalidades, festeiros e devotos do Divino reafirmavam seus laços sociais e identitários, construídos e reconstruídos a partir do compartilhamento da perspectiva religiosa por eles vivenciada.

No domingo do Divino, era possível realizar muitas práticas em homenagem a essa divindade, fato que nos leva a acreditar que esse era o dia de maior efervescência vivenciado pela comunidade de devotos. Era nesse dia que rituais, símbolos, códigos e performances se entrelaçavam entre a coletividade e a individualidade, o silêncio e o canto, o trabalho e a diversão, a alegria e a dor, o

encontro e a saudade, o parar e o caminhar, o riso e o choro. Nesse sentido, a festa era movimento, mas também era pausa, hora de se alegrar, mas também de refletir, de pedir e agradecer.

O domingo festivo era dia de acordar bem cedo, colocar o melhor traje e enfrentar o frio do outono. Muitos devotos precisavam pegar ônibus para chegar ao centro da cidade, outros vinham de carros e ainda existiam aqueles que simplesmente desciam ou subiam algumas quadras até a Casa do Divino, onde a quermesse era realizada. À medida que iam chegando, o gesto mais comum era o abraço, o que nos revela o forte vínculo desse coletivo. Aqueles que não faziam parte cotidianamente do grupo eram recebidos da mesma forma, afinal era dia de mergulhar na comunhão, de reforçar e construir laços sociais, era dia de festejar.

Queima de fogos, procissões, missas, comes e bebes, cantos sagrados e músicas laicas, leilões, bingos, barraquinhas e momentos de rezas, esses eram elementos que se faziam presentes no domingo do Divino, partes da festa que podem ser classificadas em profanas e sagradas. No entanto, evidenciamos que estavam tão entrelaçadas que, para os devotos do Divino, era impossível separá-las e distingui-las. A maioria de nossos narradores afirmou que todas as práticas realizadas no domingo festivo serviam como homenagens ao Divino Espírito Santo.

Esses elementos corroboravam o caráter amplo, complexo e por vezes contraditório da festa, pois trata-se de um momento de profunda reflexão com o sagrado, mas é também período de transgressões, instante de prazer, de aumento do senso de coletividade e de construção e reconstrução dos vínculos sociais. Nas palavras de Émile Durkheim (2000, p. 419), as festas “colocam a coletividade em movimento; os grupos se reúnem para celebrá-las. O seu primeiro efeito é, pois, o de aproximar os indivíduos, de multiplicar os contatos entre eles e torná-los mais íntimos”.

Foi por conta desses elementos que se entrelaçavam que a festa do Divino em Ponta Grossa manteve sua vivacidade, renovada em cada ano em que ocorreu. Como “metamorfose ambulante”, se transformou e se adaptou a novos contextos e espaços. A ela, por vezes, foram impostas delimitações por meio de estratégias institucionais, o que fez seus promotores criarem táticas para que a festa resistisse e continuasse arrastando multidões.

Assim, localizamos medidas cerceadoras às festas do Divino realizadas na cidade de Ponta Grossa, impetradas pelas autoridades eclesiais católicas com o

objetivo de definir limites, separar o “profano” do “sagrado”<sup>133</sup> e reforçar o poder da Igreja Católica. Essas atuações do clero foram entendidas, neste trabalho, como estratégias, ou seja, uma ação calculada desenvolvida por representantes de uma instituição eclesiástica objetivando circunscrever o poder religioso (CERTEAU, 1994).

Essas estratégias foram apresentadas por uma série de normativas que se consubstanciaram desde a delimitação de horários e locais, passando pela inserção de um agente religioso, até a inclusão de ritos institucionalizados dentro do complexo festivo. Os clérigos conseguiram, por exemplo, mudar o horário e o local das celebrações festivas, o que contribuiu no processo de separação do que a Igreja considerava “profano e sagrado”.

Por outro lado, encontramos as táticas, que podem ser entendidas como astúcias, oportunidades criadas aproveitando as brechas e atalhos no caminho das imposições (CERTEAU, 1994). Foram desenvolvidas pelos devotos a fim de manter as celebrações dedicadas ao Divino por eles realizadas. Entendemos que essas táticas foram as formas encontradas por esses indivíduos para operarem as imposições dos agentes eclesiásticos.

Consumaram-se na resignificação das imposições, ou seja, esses devotos *decidiram* entender a ação eclesiástica como forma de engrandecer as práticas por eles desenvolvidas. Aquelas que não conquistaram significância dentro do grupo de devotos não foram efetivadas tal como a Igreja pretendia. Esse foi o caso do Batismo no Divino, que continuou sendo realizado e representando o mesmo simbolismo anterior às estratégias empregadas pelo aparelho religioso.

Desse modo, não podemos entender essas táticas como simples aceitação das imposições eclesiásticas, pois esses indivíduos personalizaram o sistema de modo que melhor lhes convinha. Fizeram das presenças eclesiásticas em suas celebrações “convidados especiais” e das mudanças, “conselhos” para enriquecer as práticas por eles desenvolvidas. Essa foi a forma que esses indivíduos encontraram para lidar com as diversidades por eles vivenciadas. E continuaram, de diferentes formas, homenageando o Divino Espírito Santo...

Seguramente, nosso trabalho não esgota as possibilidades de pesquisa a respeito da Festa do Divino em Ponta Grossa. Ao contrário, ainda existem lacunas, hiatos e silêncios que podem e devem ser explorados por pesquisadores das mais

---

<sup>133</sup> Aqui usamos aspas por acreditar que essa era uma visão da Igreja Católica.

diversas áreas do conhecimento. Esperamos que nossa pesquisa tenha provocado inquietações que possibilitem o surgimento de novas análises dessa complexa temática.

## REFERÊNCIAS

### **Documental**

A VIRTUDE DA FÉ: A Devoção ao Divino Espírito Santo. Direção: Giovanni Romano Cardoso. Produção: Giovanni Romano Cardoso; Fábio Gurski; Vanderley de Paula Rocha. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, 2015. Versão original. 1 DVD. son; color.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2003.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2004.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2005.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2006.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2007.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2008.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2009.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2010.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2011.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2012.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2013.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2014.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2015.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2016.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2017.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2018.

CASA DO DIVINO. **Folheto de divulgação e programação da Festa do Divino.** Ponta Grossa, 2019.

CASA DO DIVINO. **Folhetos com cânticos, orações e ladainhas.** Ponta Grossa, 2004 (primeira edição).

CASA DO DIVINO. **Livro de Registro de Presença – Casa do Divino,** Ponta Grossa, 1996 a 2018.

COMPAC. **Processo de Tombamento do Imóvel “Casa do Divino”.** Ponta Grossa, 2006.

CNBB. **Documento da CNBB sobre o sacramento do batismo.** Documento da 18ª Assembleia da CNBB. Subsídios teológicos-litúrgicos-pastoral. 14 de fevereiro de 1980. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/flaviavduarte/documento-19-cnbb>. Acessado em 05/01/2020.

CNBB. **Semanário Litúrgico** – ANO XLVI – Nº 25 – 15.05.2016 – ANO C. CNBB, 2016 – Missa de Pentecostes – Diocese de Ponta Grossa, 2016.

CNBB. **Semanário Litúrgico** – Nº 2229 – 04.06.2017 – ANO A. CNBB, 2017 – Missa de Pentecostes – Diocese de Ponta Grossa, 2016.

CNBB. **Semanário Litúrgico** – Nº 2289 – 20.05.2018 – ANO B. CNBB, 2018 – Missa de Pentecostes – Diocese de Ponta Grossa, 2018.

DOCUMENTO FINAL, produzido na **V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO e DO CARIBE** aparecida, 13-31 de maio de 2007.

LEÃO XIII, **Encíclica Divinum illud munus** (9 de Maio de 1897): Acta Leonis, 17 (1898), PP. 125-148; Pio XII, Encíclica *Mystici Corporis* (29 de Junho de 1943): AAS 3D5 (1943), PP. 193-248. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jpii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) acessado em 23/06/2018.

PONTA GROSSA. **Certidão de óbito - Maria Julia Xavier.** 1º Serviço de Registro Civil de Pessoas Naturais. Ponta Grossa, 05 de maio de 1921.

ROCHA, Vanderley de Paula. **Pesquisa de Campo.** Ponta Grossa, 2006-2020.

#### **Periódicos:**

*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 23/05/2009.

*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 03/06/2003.

*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 17/06/1980.

*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 19/05/2006.

*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 28/01/1979.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 06/10/1940.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 20/07/1941.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 19/02/2000.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 13/04/2003.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 05/05/2004.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 24 e 25/05/2009.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 10/05/2008.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 15/09/2003.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 05/09/2003.  
*Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 15 e 16/05/2005.  
*Diário dos Campos*. Ponta Grossa: 30 e 31/05/2004.  
*Diário dos Campos*. Ponta Grossa: 20/05/2015.  
*Diário dos Campos*. Ponta Grossa. 27 e 28/05/2007.  
*Diário dos Campos*. Ponta Grossa, 30/10/2017.  
*Diário dos Campos*. Ponta Grossa, 22/05/2018.  
*Gazeta do Povo*. Curitiba, 03/06/2003.  
*Gazeta do Povo*. Curitiba, 26/05/2007.  
*Jornal da Manhã*, Ponta Grossa, 13/04/2003.

**Sites:**

<https://especiais.gazetadopovo.com.br/100-anos/>

Acessado em: 12/04/2020.

[https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/natureza\\_blog/o-que-e-olho-dagua/](https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/natureza_blog/o-que-e-olho-dagua/) Acessado em: 26/02/2019.

<http://ilhadomelfm.com.br/festa-do-divino-comeca-nesta-sexta-feira-em-guaratuba/>

Acessado em: 20/02/2020.

<https://canaltech.com.br/internet/brasil-tem-116-milhoes-de-usuarios-de-internet-afirma-ibge-108612/>

Acessado em: 23/01/2019.

<https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>

Acessado em: 02/06/2020.

<http://www.pontagrossa.pr.gov.br/node/46251>.

Acessado em: 02/04/2020.

<http://www.teixeirasoares.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=159>

Acessado em: 24/01/2019.

<https://jovensconectados.org.br/relembre-todas-as-50-campanhas-da-fraternidade-da-cnbb.html>

Acessado em :03/01/2020.

[http://www.diocesepontagrossa.com.br/bispo\\_joao.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/bispo_joao.php)

Acessado em: 20/02/20.

<http://www.diocesejoinville.com.br/diocese/bispo>

Acessado em: 04/01/2020.

[http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id\\_entrada=1771](http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id_entrada=1771)

Acessado em: 04/01/2020.

[http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom\\_sergio.php](http://www.diocesepontagrossa.com.br/dom_sergio.php)

Acessado em: 04/01/2020.

<http://diocesepontagrossa.org.br/noticia.php?id=329>

Acessado em: 04/01/2020.

<https://d.arede.info/cotidiano/305670/diocese-envia-missionarios-para-a-amazonia>

Acessado em: 04/01/2020.

<http://www.pom.org.br/diocese-de-ponta-grossa-envia-missionarias-ao-paraguai-e-ceara/>

Acessado em: 04/01/2020.

<http://diocesepontagrossa.org.br/noticia.php?id=123>

Acessado em: 04/01/2020.

<https://cnbbs2.org.br/wp-content/uploads/2013/06/Manual-Definitivo.pdf>

Acessado em: 02/01/2020.

<http://diocesepontagrossa.org.br/diaconos.php>

Acessado em: 02/01/2020.

<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/seminarista/>

Acessado em: 02/01/2020.

<https://www.a12.com/redacaoa12/duvidas-religiosas/qual-a-diferenca-entre-irmao-e-padre>.

Acessado em: 02/01/2020.

<http://diocesepontagrossa.org.br/curia.php>.

Acessado em: 02/01/2020.



<https://d.aredes.info/ponta-grossa/316185/novos-diaconos-permanentes-sao-ordenados-em-pg>

Acessado em: 02/04/2020.

[http://diocesepontagrossa.org.br/p\\_turismo.php](http://diocesepontagrossa.org.br/p_turismo.php).

Acessado em: 06/01/2020.

<http://www.diocesepontagrossa.com.br/movimentos.php>

Acessado em: 04/01/2020.

<https://pt.slideshare.net/flaviavduarte/documento-19-cnbb>.

Acessado em: 05/01/2020.

## **Bibliográficas**

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

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

ALBUQUERQUE, Janice Marie Smrekar. A Mulher na Igreja da América Latina depois do Concílio Vaticano II. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião**. Pernambuco: UNICAP, Ano 1 N. 2, p. 53-77, jul./dez. 2010.

ALMEIDA, Aluísio. **Vida e morte do Tropeiro**. São Paulo: Martins, 1971.

ALMEIDA, Antonio José de. Critérios básicos para a interpretação do Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**. V. 72, n. 288, outubro de 2012.

ALMEIDA, Antônio Manuel de. **Memórias de um sargento de milícias**. 12 ed. São Paulo: Ática, 1983.

ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e mistérios eclesiais. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes. Nº 48, fasc, 190, junho de 1998.

AMARAL, Rita de Cássia de M.P. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar no país que “não é sério”. São Paulo. USP. Dep. de Antropologia. (Tese de Doutorado) em Antropologia, 1998.

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

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

ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)**. Maringá: Eduem, 2012.

ANDRADE, Solange Ramos de. História das religiões e religiosidades: uma breve introdução. IN: MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org). **(Re)conhecendo o sagrado. Reflexões teóricometodológicas dos estudos de religiões e religiosidades.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

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

ARAÚJO. Alceu Maynard. A festa do Divino. IN: AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1978.

ARAÚJO. Alceu Maynard. **Folclore Nacional: Festas, Bailados, Mitos e Lendas.** 2.<sup>a</sup> Edição. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.

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

AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do Mundo: uma perspectiva histórica. **Revista Eclesiástica Brasileira.** V. 66, n. 262. Abri de 2006.

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

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

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

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

BALHANA, Carlos Alberto. **Ideias em confronto.** Dissertação (Mestrado). Curitiba: Grafipar, 1980.

BALSAN, Luís. Evangelli Nuntiandi. **Em Missões.** São Paulo; nov de 2005.

BARBOSA, Diego Santos. **A Festa do Divino em Paraty: entre o religioso e o secular.** 1. ed. São Paulo: Paco Editorial, 2017.

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

BATISTA, Mauro. Abordagem pastoral da religiosidade do povo. IN: QUEIROZ, José (Org). **A religiosidade do povo.** São Paulo: Paulinas, 1984.

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

BENHAMOU, Françoise. **Economia do patrimônio cultural.** São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

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

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

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

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomáz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

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

BRANDIN, Sérgio Romualdo Lima. Religiosidade e Cidade. O santuário de Santa Cruz dos Milagres – PI. **Revista Carta Cepto**. v.24, n. 1, 2007.

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

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

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

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929-1989: a Revolução Francesa da Historiografia**. Editora da UNESP, 1997.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

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

CAILLOIS, Roger. **L'homme et o le sacré**. Paris: Gallimar, 1950.

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

CANÇADO, Adriana. **Majestades da Cidade Princesa:** Concurso Rainha da Soja de Ponta Grossa, Paraná (1970-1980), 2008, 319f. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

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

CANCLINI, Nestor. G. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem:** a elite política imperial. Brasília: UnB, 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** 11a ed. São Paulo: Global, 2001.

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

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

CHAMMA, Guisela V. Frey. **Ponta Grossa:** o povo, a cidade e o poder. Ponta Grossa [s.n], 1988.

CHARTIER, Roger. "Cultura popular": Revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995.

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

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

CHARTIER, Roger. **Á Beira da Falésia:** a História entre certezas e inquietude. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

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

CLAVAT, Paul. A festa religiosa. **Ateliê Geográfico.** Goiânia-GO: UFG, v. 8, n.1, p. 06-29, abril/2014.

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

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, v. 26, fasc.1.1966.

CONTINS, Marcia. **A circulação social e ritual de objetos materiais em contextos religiosos**: as procissões do Divino Espírito Santo e de São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

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

COUTO, Edilece Souza. Devoções, Festas e Ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, Ano 1, n.1.p.01-10, maio de 2008.

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

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. Uma religião democrática. IN: **Explorações**: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DANTAS, Sérgio Neves. Processos interculturais de identidade religiosa: o mundo fulni-ô. **Caminhos**. Goiânia, v. 5, n. 1, p. 149-177, jan./jun, 2007.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo**: sociedade e cultura no início da França Moderna. São Paulo. Editora Paz e Terra. 1990.

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

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

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

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

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

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

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

FEDALTO, Pedro. **A arquidiocese de Curitiba na sua história**. Curitiba, 1958.

FERNANDES, Rubens César. **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994

FERREIRA, João Carlos Vicente. **O Paraná e seus municípios**. Maringá: Editora Memória Brasileira, 1996.

FERREIRA, Maria Nazareth. Os antigos rituais agrários itálicos e suas manifestações na atualidade. **Comunicações e artes**, São Paulo, v. 21, n. 33, p. 17-34, 1998.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. In: **Revista Topoi**. Rio de Janeiro. 2002. v. 3. n. 5. p. 314-332.

FERREIRA, Márcia Regina; HOELLER, Silvana Cássia; QUADROS, Diomar Augusto. Representações sobre a confiança a partir da recepção das famílias da comunidade rural de São Joãozinho em Guaratuba/PR. **Divers@ Rev. Elet. Interdisc.** Matinhos, v. 4, n. 1 p. 1-91. jul./dez. 2011.

FERRETTI, Sérgio. A Festa do Divino no Tambor de Mina. In: FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. 2. Ed. São Paulo: Edusp, Arché Editora, 2013.

FERRETTI, Sérgio. **Festa do Divino em São Luís**. São Luís: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, 1997.

FOLGADO, Pedro. Alenquer, terra do Espírito Santo. In: **Anais do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo**. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

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

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

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

FREITAS, Afonso Antonio de. **Tradições e Reminiscências Paulistanas (1868-1930)**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: EDUSP, 1985.

FRÉMONT, Armand. **A Região, Espaço Vivido**. Coimbra: Livraria Almadina, 1976.

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

GAETA, Maria Aparecida Veiga Junqueira. A cultura religiosa popular: Polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos. **Estudos de História**. Franca-SP: UNESP, v. 7, n.1, 1992.

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

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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

GIMENEZ, José Carlos. **A Rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1995.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

GIOVANAZ, Marlise. Mario de Andrade: ativista da preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação Ciências e Letras**. Porto Alegre, n:31. Jan-Jun, 2002.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. IN: JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Íris. **Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Edusp, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice – Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

HERTZ, Alice Robert. **Sociologie religieuse et folklore**. Paris: PUF, 1970.

HOLZMANN, Epaminondas. **Cinco histórias convergentes**. Curitiba: s/ed, 1966.

HOLLOWATE, Isaias. Ponta Grossa e o Diário dos Campos: O nascimento do jornalismo ponta-grossense. **6º Encontro Regional Sul de História da Mídia** – Alcar Sul. 2016.

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

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

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

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

JOHANSEN, Elizabeth; SACCELLI, Miriam Janet. ZULIAN, Rosângela W. Fontes para a história eclesiástica dos Campos Gerais. **Revista de História Regional**. Vol. II, número 2 – Inverno, 2007.

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

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

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **Foi assim me contaram: recriação dos sentidos do sagrado e do profano do Congado na Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário (Catalão-GO – 1940-2003)**. Tese de (Doutorado). Brasília: UnB, 2009.

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

KNEBEL, Rosemeri Leane. Belle époque ponta-grossense: imigração, ferrovia, sétima arte e música. In: DITZEL, Carmencita de Holleben de Mello; SAHR, Cicilian Luiza Löwen. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**; Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

LAVALLE, Aída Mansani. **Germânia-Guaíra: um século de sociedade na memória de Ponta Grossa**. Ponta Grossa: Centro de Publicações UEPG, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5º Ed. Campinas: Editora da UNICAMP. 2003.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

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



LEVY, Charmain. Influência e contribuição: A Igreja Católica progressista brasileira e o fórum social mundial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 29(2): 177-197, 2009.

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

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

MAACK, Reinhard. Notas Preliminares sobre clima, solo e vegetação do Estado do Paraná. Curitiba, **Arquivo de Biologia e Tecnologia**, V.II, 1948.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço**: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

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

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

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da história**: Tempo e a eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Uduem, 2004.

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

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

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

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

MARCÍLIO, Maria Luiza. **A Mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MARIANO, Neusa de Fátima. A Divina Festa do Espírito Santo: uma manifestação da religiosidade popular em Mogi das Cruzes, SP. GEOUSP. **Espaço e Tempo** (Online), 13 (1), p. 89-108, 2009.

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

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

MARQUES, Gentil. **Lendas de Portugal**. Lisboa. Círculo de Leitores, 1997 [1962], Volume IV.

MATA, Luís Antonio Santos Nunes. **Ser, ter e poder: o hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média**. Coleção História e Arte. Nº 5. Municipal de Santarém: Leiria, Magno Edições, 2000.

MATTOSO, Kátia. **Bahia, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAUSS, Marcel. A prece. In: **Sociologia e Antropologia**. V.2. São Paulo: EDUSP, p.p.102-167, 1979.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

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

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1998.

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

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

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

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khaury. **Proj. História**. São Paulo, (10), dez.1993.

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

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. **Revista Brasileira Eclesiástica**. Petrópolis: Vozes, v. 36 fasc 141, 1976.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. 8. ed. Campinas: Pontes, 2002.

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

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

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular. IN: PASSOS, Mauro. **A Festa na vida**. Petrópolis RJ: Vozes, 2002.

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

PELEGRINI Sandra C. A; VILLANOVA, Wellington. **E dos Devotos do Espírito Santo**. Fé e devoção: o alimento sagrado na Festa do Divino em SP. PPHUEM: São Paulo. 2011.

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

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

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

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

PEREZ, Léa Freitas. De Duvignaud às procissões lisboetas: a festa para além da festa. In: **Anais III Colóquio Festas e Socialidades**. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Grammond, 2012.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed, Travessa, 2011.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. (Org.). **A festa na vida**. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

PETRUSKI. Maura Regina. Eu oro, Tu oras, Eles oram para Corina Portugal. **Revista Brasileira de História das Religiões/ ANPUH**. N. 12. Janeiro de 2012.

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

PINTO, Elisabete Alves. **A população de Ponta Grossa a partir do registro civil – 1889-1920.** (Dissertação de Mestrado) Curitiba: UFPR, 1980.

PINTO, Elisabete Alves; GONÇALVES, Maria Aparecida Cezar. **Ponta Grossa:** um século de vida (1823-1923). Ponta Grossa: Kugler, 1983.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos históricos.** Rio de Janeiro. V. 05, nº 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos históricos.** Rio de Janeiro. V. 2, nº 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como a arte da escuta.** Tradução: Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: **Projeto História,** Revista do Programa de Estudos Pós Graduated em História. São Paulo, v. 14, 1997, p. 25-39.

PATLAGEAN, Evelyn. A História do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005,

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

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

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Ana Livia Vieira. **Vozes divergentes sobre o sacerdócio de mulheres na Igreja Católica (1978-2005).** 2007, 150f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminism). UFBA, 2007.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. Bib. Div. Científica, II, 1896-1900.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo, Nacional, 1906-1934.

SACCHELI, Myriam Janet. Homens probos, homens bons: a instauração da justiça em Ponta Grossa. IN: DITZEL, Carmencita de Holleben de Mello. & SAHR, Cecília Luiza Löwen (Org). **Espaço e Cultura:** Ponta Grossa e os Campos Gerais. Ponta Grossa: Editora da UEPG, 2001.

SANCHIS, Pierre. A caminhada ritual. In: **Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes**. Organização de: Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

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

SANCHIS, Pierre. Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidade em diálogo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 33, 1997, p. 103-126.

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

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

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

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O império em procissão**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2001.

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

SILVA JUNIOR, Nelson. **O fechamento dos cinemas em Ponta Grossa: particularidades de um processo histórico e cultural**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) Ponta Grossa: UEPG, 2008.

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

SILVA, Amélia Maria Polónia da. **O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora – Um prelado no limiar da viragem tridentina**. Dissertação (Mestrado em Letras). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.

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

SILVA, Edson Armando. Energia elétrica em Ponta Grossa. IN: DITZEL, Carmencita de H. M. & SAHR, Cecilian L. L. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Mônica Martins. As festas populares e a “invenção” das tradições: uma reflexão sobre as cavalhadas e a procissão do fogaréu em Goiás 1940-1980. **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 212-230, jun. 2011.

SILVA, Mônica Martins. As Folias do Divino: Sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (GO) 1910-1950. **Estudos de História**. v. 7, n. 1, p. 1-246. Franca SP: UNESP, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. **Paraty: a cidade e as festas**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2008.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Rogerio Luiz. A festa como maquinaria dos corpos: a política eugênica nacionalizadora e a reinvenção da festa do Divino Espírito Santo. **Revista Brasileira De História Das Religiões**, 10(30), 239-257, 2017.

SOUZA, Rogerio Luiz. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-1965)**. 268f. Tese (Doutorado em História) – UFPR, Curitiba, 2001.

TAMBIAH, Stanley. **A Performative Approach to Ritual de Culture**. Thought and Social Action Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

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

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

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

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

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

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

VIER, Frei Frederico (org). **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1968.

VILHENA, Maria Angela. **A religiosidade popular à luz do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 106. (Coleção Marco conciliar).

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. Tradução: Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

ZULIAN, Rosângela Wosiack. “A nova Ponta Grossa”: cidade religiosa? Catolicismo e educação em Ponta Grossa – 1889-1930. In: DITZEL, Carmencita de Holleben de Mello; SAHR, Cecilian Luiza Löwen. **Espaço e Cultura: Ponta Grossa e os Campos Gerais**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. A semente de uma grande cidade: uma leitura dos discursos construídos sobre a fundação da cidade de Ponta Grossa (PR). **Revista de História Regional**, v. 14, p. 1060, 2009.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. A Victorious Rainha dos Campos: Ponta Grossa na conjuntura republicana. **Revista de História Regional**. Vol. III – número 2 – Inverno, 1998.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o Aggionamento e a Solidão**: práticas discursivas de D. Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa-PR 110 (1930-1965). Tese (Doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis: UFSC, 2009.