

JÂNIO MARQUES DIAS



**Em Busca da Religiosidade Sertaneja:
Fé e Cultura no Sertão dos Gerais**

JÂNIO MARQUES DIAS

**Em Busca da Religiosidade Sertaneja:
Fé e Cultura no Sertão das Gerais**

2ª Edição

EDITORA

Unimontes
Montes Claros
2023

REITOR
Professor Wagner de Paulo Santiago

VICE-REITOR
Professor Dalton Caldeira Rocha

EDITORA GERAL
Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro

DIAGRAMAÇÃO
Bernardino Mota

REVISÃO LINGUÍSTICA
Francisco Rodrigues Júnior

FOTO CAPA
Jânio Marques Dias

EDITORA UNIMONTES

CONSELHO EDITORIAL

Gustavo Henrique Cepolini
Ívana Ferrante Rebello
Leandro Luciano Silva Ravnjak
Prof. Luiz Henrique Carvalho Penido
Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro
Maria da Penha Brandim de Lima
Patrícia Takaki Neves
Tânia Marta Maia
Vanessa de Andrade Royo

CATALOGADO PELA DIRETORIA DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÕES (DDI) - UNIMONTES

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D541e Dias, Jânio Marques.

Em busca da religiosidade sertaneja: fé e cultura no Sertão dos Gerais [recurso eletrônico] / Jânio Marques Dias. - Montes Claros, MG : Editora Unimontes, 2023.

187 p. : il. ; 14 x 21 cm. E'book PDF.

Modo de acesso: world wide web

<http://www.editora.unimontes.br/index.php/ebook>

ISBN: 978-65-86467-45-1. (E'book).

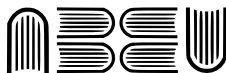
1. História – Minas Gerais. 2. Religião e cultura – Minas Gerais. 3. Religiosidade. 4. Religião - História. 5. Cultura popular. I. Dias, Jânio Marques. II. Título. III. Título: Fé e cultura no Sertão das Gerais.

CDD 981.51

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

EDITORA UNIMONTES
Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro
Montes Claros - Minas Gerais - Brasil
CEP: 39.401-089 - CAIXA POSTAL: 126
www.editora.unimontes.br
editora@unimontes.br

Filiada à



**Associação Brasileira
das Editoras Universitárias**

***Dedico esta obra a todos aqueles que acreditam e
fazem das coisas simples um labor diário.***

Prefácio

Uma história dentro da história

Foi com grande alegria que recebi o pedido de fazer o prefácio do livro de Jânio Marques Dias, pois considero essa obra fundamental para quem se interessa pela sua temática. Com um texto rico, porém leve e bem feito, o autor reflete sobre cultura popular e religiosidade, tomando como objeto de análise algumas práticas e devoções religiosas do sertão Norte Mineiro. Jânio dispensa qualquer apresentação se o leitor for de Montes Claros ou da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes. Para os demais, é interessante dizer que a singularidade de sua personalidade se espelha nessa obra. Curioso, religioso, grande conhecedor e admirador do povo e da cultura da sua região, defensor das tradições montesclarenses, escolheu uma delas para seu objeto de pesquisa.

Tive a oportunidade de acompanhar a construção de sua temática, pois, partindo de uma ideia inicial, o contato com a documentação foi abrindo caminhos, mudando rumos, exigindo reflexões mais apuradas, trazendo surpresas que resultaram em um trabalho que conseguiu ao mesmo tempo, entender o papel das devoções na vida da população norte mineira; analisar a história da Igreja em Montes Claros em sua relação com o contexto geral, que envolvia o Vaticano e suas políticas destinadas ao Brasil; penetrar no imaginário religioso de fins do século XIX e início do XX.

O que mais intrigava Jânio era o comportamento dos devotos da época que estudou, frente às inovações propostas

pela Igreja, representada em Montes Claros por missionários europeus da Ordem Premonstratense. Para ele, apesar de todo o empenho da Instituição em desmobilizar práticas devocionais populares, consideradas supersticiosas, os devotos não as abandonaram, apesar de as terem remodelado e ressignificado. A preocupação em tornar conhecida essa região sertaneja, em refletir sobre suas características, sobre seu povo, não distanciou o autor das problemáticas mais gerais dentro das quais eram construídas as histórias regionais.

Inserindo o Norte de Minas na política eclesiástica para o Brasil do período inicial da República, momento da laicização do Estado Brasileiro, Jânio busca traçar as linhas seguidas pelo Papado para não perder espaço na nova sociedade que estava sendo construída após a queda do Império no Brasil, que mantinha a união entre Igreja e Estado herdada do período colonial.

O caminho percorrido, que vai da análise da região, do povo e das práticas de religiosidade popular; passa pelo escrutínio das características remanescentes das práticas devocionais mais antigas; e chega ao mapeamento das novas devoções estimuladas pela Igreja e adotadas pelos devotos por volta dos anos 30 do século XX; mostra como a pesquisa foi frutífera e inovadora. Jânio conseguiu realizar uma história cultural da religiosidade popular, sem ficar apenas no folclórico, no anedótico e no singular.

Sua abordagem insere essas práticas devocionais populares em uma discussão mais ampla, que contempla a complexidade de questões como o emprego da expressão cultura popular. A literatura sobre essa expressão a apresenta como formada

por dois termos extremamente polissêmicos, para os quais não existe uma definição ou o consenso sobre como deve ser concebida nem a cultura nem o popular, nem a relação existente entre essa e outra, considerada erudita. Fugindo de divisões simplistas e binárias como a que opõe cultura popular à erudita, a abordagem escolhida consistiu em uma discussão historiográfica da temática e na utilização das concepções mais dinâmicas, que não considerasse apenas como marcadores sociais as divisões de classe, mas também outras como de etnia, urbano e rural, laica e religiosa, etc., além de se preocupar com a constituição dos significados e simbolismos presentes nas práticas devocionais.

A exploração da problemática da religiosidade também se fez numa direção inovadora, pois buscou dar conta das posições historiográficas assumidas por autores que se debruçaram sobre a temática, mas adotando uma perspectiva segundo a qual o sertão Norte Mineiro pôde ser visto, nas suas palavras, como “um espaço de conturbada vida social, sobretudo nas primeiras décadas do século XX”, onde “as práticas religiosas desempenharam importante papel na ordenação da sociedade a partir de Representações Sociais que exprimiam códigos de moral, respeito e honra”.

Outro campo desenvolvido nesse trabalho foi o das significações e ressignificações das festas devocionais; da apropriação do espaço público pelos devotos; da resistência manifestada pelos mesmos em todo esse processo de tentativa de implantação de um novo tipo de devoção, de um novo imaginário religioso, mais dependente das normas estabelecidas pela Igreja. Essas questões foram amplamente discutidas, levando em conta a di-

versidade de situações surgidas e de soluções encontradas ao longo desse período para os diversos problemas enfrentados pela população para praticar suas devoções.

A análise das normas, também presente no trabalho, foi contemporizada, levando em consideração que onde há poder há resistência, portanto, mostrando que nem tudo o que foi planejado pela Igreja no sentido de impor uma determinada forma de praticar a religião obteve êxito, pois, mesmo que sob a aparência de normalidade, práticas desviantes continuavam a ser realizadas e significados diferentes continuavam a ser construídos.

Esses poucos apontamentos foram pensados como forma de recomendar a leitura desse livro. Podem ter certeza de que encontrarão nele uma leitura prazerosa e uma análise que foge ao provincianismo de algumas histórias de cunho regional. As festas de devoção que Jânio analisa são realizadas ainda hoje, mas com certeza, as chamadas “festas de agosto” vão precisar de um esforço analítico como esse para serem entendidas dentro do processo de deslizamento de sentidos e de atualização pelo qual passaram.

Helen Ulhôa Pimentel

Professora Doutora do Departamento
de Historia da Unimontes

“Antes mesmo de aprofundar-se no estudo dos documentos que informam a questão: é a sua postura prévia, a sua condição religiosa, a sua filosofia, que acabam por determinar o seu julgamento.” (HOLANDA; CAMPOS, 1971, p. 317)

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE SERTANEJA: O ESPAÇO, O LUGAR E AS PESSOAS	33
Religião, Religiosidade e Cultura Popular	56
2. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE: AS FESTAS DE DEVOÇÃO	71
O Catolicismo Popular	72
O Catolicismo Popular no Brasil	77
O Catolicismo popular e Identidade Religiosa do Povo no Norte de Minas	82
Devoção a Nossa Senhora do Rosário	87
A Devoção a São Benedito	102
A Devoção ao Divino Espírito Santo	105
As Festas populares como expressão de Cultura Regional	109
3. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE SERTANEJA: AS NOVAS DEVOÇÕES	123
Novas Devoções Populares	139
O Imaculado Coração de Maria Como Expressão da Nova Religiosidade Popular Sertaneja	145
A Devoção ao Sagrado Coração de Jesus	154

Devoções a São Vicente de Paulo	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	167
AGRADECIMENTOS	178

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa não é uma História Religiosa, mas uma análise histórica dos usos e costumes de pessoas comuns; vários destes já pesquisados por diferentes áreas do conhecimento. Para realizar este estudo, utilizamos distintas abordagens, as práticas não cristãs, o combate a estas práticas e a manutenção delas são temas tradicionalmente visados pela História social. No decorrer desta dissertação, apresentamos reflexões sobre as antigas devoções religiosas nos fins do século XIX e as novas devoções introduzidas nas três primeiras décadas do século XX com base em escritos e relatos deixados por viajantes, em textos memorialísticos¹ e em relatos de missionários europeus na região de Montes Claros, Sertão das Gerais.

Com o tema "Em Busca da Religiosidade Sertaneja: Fé e Cultura no Sertão das Gerais", enfocamos a atuação da Igreja Católica Apostólica Romana na região de Montes Claros, pós Proclamação da República, para organização e evangelização do sertão, segundo o modelo romano; portanto, "a aparente simplicidade do tema esconde um maranhado de situações que só percebemos quando mergulhamos nesse campo religioso complexo e cheio de movimentos e abstrações" (PEREIRA, 2011, p.9).

No Brasil, mesmo antes da Proclamação da República, conflitos com o império já colocavam a Igreja² em alerta. Com o

1 O texto memorialístico, seja ele centrado no narrador seja ele de caráter testemunhal de uma época ou evento, deriva menos de engendração que de fatos. (MALUF, 1995, p.29)

2 Por igreja, se pode entender o prédio que se usa para a reunião, visando realizar o culto divino e a celebração cívica que, no caso de igrejas antigas e igrejas novas,

decreto de 07 de janeiro de 1890, “determinou-se a separação total de Igreja e Estado, extinguindo o padroado (art.4º)” (MATOS, 2010, p. 255). Ao decretar a separação da Igreja Católica Apostólica Romana, o Estado estaria permitindo a liberdade religiosa, a manifestação de outros credos sem a sujeição de Roma.

Com o Estado laicizado e a perda de espaços de domínios, a Igreja reagiu convocando ordens religiosas para missões evangelizadoras. Essas missões tinham como propósito implantar a prática da oração, dos sacramentos, da santificação dos dias sagrados e transformar em ilusão a incredulidade e o protestantismo. O Padre Manoel José Gonçalves Couto³ (1819-1897), no livro *Missão Abreviada e Aditamento*, descreveu as características de um missionário e como ele deve proceder:

Este deve ser um Sacerdote de bom exemplo, e na falta d’elle qualquer homem ou mulher que saiba ler bem, e d’uma vida exemplar; [...] deve fazer a oração ao povo, pelo menos nos meses do inverno; isto pela manhã cedo, mas não de noite: sinal com o sino; enquanto o povo não acaba de chegar, vão-se fazendo as visitas ao Santíssimo Sacramento, e a Nossa Senhora; em seguida a Novena das almas (COUTO, 1900, p. 7).

No caso do sertão das gerais, eram também responsabilidades dos missionários, que para cá vieram, fazerem visitas familiares, batizados, casamentos, exéquias. Quanto às homilias, bem-feitas, possui um alto valor artístico e cultural; o que também faz com que muitos vejam a igreja como uma grandeza museológica do passado. (KASPER, 2012, p. 71) Nesta dissertação, a palavra Igreja será usada significando Igreja Católica Apostólica Romana.

³ Ordenado Padre com 25 anos de idade em Braga, no dia 21 de Dezembro de 1844, das mãos do seu Arcebispo, D. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Mello. De família de lavradores abastados, viveu pobre e desprendidamente, com uma única preocupação: viver e pregar a Boa Nova.

elas deveriam estar voltadas para a vida cotidiana, pois os missionários reconheciam ser nesse âmbito o local em que poderiam combater as práticas religiosas que consideravam desviadas dos dogmas e propósitos da Igreja, como o curandeirismo, as superstições e os casais amasiados.

Contudo, em suas andanças e visitas familiares, veem o povo com suas práticas costumeiras e comenta:

Os negrinhos vêm tirar as botas dos hospedes recém-chegados, enquanto empregadas trazem bacia de cobre que servirá para o banho, se necessário, após uma viagem a cavalo. Terminada a toalete, servem o inevitável cafpe em xícaras minúsculas, prelúdio e epílogo obrigatório de todas as refeições (GASPAR, 1903, p.12).

Nessas condições apresentadas, ou seja, nas formações sociais e religiosas em contraste com as europeias, apropriamos dos objetos da história cultural apresentados por Roger Chartier ao dizer que ela “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 2002, p. 16-17).

O marco inicial do nosso recorte temporal é o ano de 1890, período em que a nação brasileira tornou-se laica. Durante esse período, a Igreja em conflito com nações recém-laicizadas, estrutura ações para permanecer nos espaços conquistados e aumentar o número de fiéis em todo o mundo. Após esse movimento, o Arcebispo de Héraclée enviou uma missiva, datada de 06 de outubro de 1894, ao Apostolado do Brasil, com os seguintes dizeres:

Por intermédio de Sua Eminência o Cardeal de Estado,

nosso Santo Padre ordena-me fazer chegar ao vosso conhecimento o que se segue: “É desejo de Sua Santidade que as ordens e as Congregações abracem com amor a nobre tarefa de fundar casas na América Latina, a fim de cooperar de maneira eficaz na renovação do espírito cristão dessas populações e na reforma dos costumes públicos. Seria grande a consolação para o Santo Padre que a vossa Congregação se decidisse a responder positivamente aos seus desejos. (GASPAR, 2011, p. 11-12).

O sertão norte mineiro foi uma das regiões de Minas Gerais que recebeu essa atenção da Igreja; o envio de missionários, em atendimento ao pedido do bispo da Diocese de Diamantina, que afirmou precisar de padres para assumir uma das imensas paróquias sob sua responsabilidade, buscando convencê-los com o seguinte discurso:

Infelizmente, são inúmeras as paróquias que têm falta de padres que se ocupem das funções pastorais e o número delas aumenta sempre mais.

É por isso que, desejoso de ter colaboradores estrangeiros, vos escrevo esta carta, Reverendíssimo Pai, para que tenhais a bondade de enviar a esta importante messe, missionários Premonstatenses que assiduamente partam para suas fiéis ovelhas o pão da palavra divina e oncansavelmente façam o povo conhecer a doutrina cristã.

São dóceis e simples as população desta diocese de Diamantina e os padres são honrados por elas com grandes sinais de respeito”. ((GASPAR, 2011, p.38).

A busca de controle da religiosidade sertaneja que se inicia com os primeiros movimentos de laicização do Estado brasilei-

ro se estende até a década de 1930, período dedicado à romanização⁴ e a cristianização de diversos espaços rurais e urbanos de Minas Gerais, inclusive, do Sertão Norte Mineiro. Devido aos investimentos nesses espaços feitos pela Diocese de Diamantina e pela atuação de missionários estrangeiros em toda Minas Gerais, resultaram na formação de comunidades culturais que irradiou por toda região das gerais. Os sertanejos “sempre de Portas abertas, sorriso largo, disponibilidade para partilhar seu tempo, sua vida e seus conhecimentos, coisa cada vez mais rara nesse nosso mundinho urbano e mesquinho” (RIBEIRO, 2006, p. 14), criaram e desenvolveram suas próprias práticas cotidianas como as devoções religiosas locais, os reisados, os reinados e os rituais de fé, que, por muitas vezes, foram ignorados por serem considerados incompatíveis com a fé católica.

Vale salientarmos, que, nesse período destacado, de 1890 a 1930, encontramos o Brasil passando por uma série de transformações sociais e políticas pós-abolição da escravidão, pós-proclamação da República e a chegada de novos povos para compor o novo cenário étnico brasileiro.

Junto a essas transformações, a ação romanizadora foi fortemente sentida na região de Montes Claros, pois sendo o principal núcleo urbano do sertão norte mineiro, sediou uma ordem missionária encarregada de organizar e construir um sis-

4 Ao lado dos conceitos de ultramontanismo e de reforma católica, ele indica um período de profundas mudanças no catolicismo praticado no Brasil, principalmente, mas não só, em seu aspecto institucional. Apontaria para uma inserção da estrutura hierárquica da Igreja Católica do Brasil na estrutura burocrática da Santa Sé. Essa inflexão levaria a uma clericalização e sacramentalização das práticas religiosas do catolicismo no Brasil sem precedentes, em substituição ao caráter laico, festeiro, regalista e devocional do catolicismo praticado até esse movimento que teria se iniciado no século XIX, mas que se fortaleceu, de fato, a partir do fim do padroado. (AQUINO, 2011, p. 2)

tema educacional para o povo a partir de um enquadramento religioso. A prática constante desta ação, em todos os níveis sociais, foi uma ação evangelizadora por meio da introdução de novas devoções religiosas, desprezando, desta maneira, o catolicismo popular, acusando-o de praticar atos violentos que se tornaram alvos dos missionários europeus incumbidos de conscientizar, evangelizar e normatizar o cotidiano da população. Essa região rica em tradições religiosas pouco ortodoxas se tornou palco de disputas entre manifestações religiosas populares e a ação normalizadora da Igreja.

O combate à religiosidade popular, desencadeado pela Igreja, promoveu em homens e mulheres diferentes resistências. “Esqueciam os missionários, reguladores da esfera institucional, que a liberdade de criatividade possibilitava a recriação da fé em um ambiente cultural que a mesma estava sendo semeada” (SOUZA, 2007, p. 46). Dentre os costumes a serem combatidos estavam as devoções ligadas à religiosidade popular. Na época dessas manifestações, de acordo com o costume local, os homens se exibiam trajados e paramentados; levavam à frente estandartes do santo de sua devoção⁵. Esses atos públicos eram determinados, voltados para uma mística, fruto do *sincretismo religioso*⁶ e marca da religiosidade sertaneja. Eliminar esse tipo de prática exigiria desconstruir tradições, desfazer laços de soli-

5 Segundo o Dicionário Aurélio, devoção é o ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou entidade; sentimento religioso; culto, prática religiosa; dedicação íntima; afeição, afeto, objeto de especial veneração.

6 Fusão ou mistura num só sistema de várias doutrinas de origens diferentes. A palavra teve diversos sentidos ao longo da história cristã [...] Depois o termo foi usado para designar uma superficial mistura de ideias religiosas que na realidade eram incompatíveis umas com as outras [...] Contudo, um uso mais recente da palavra, empregada fundamentalmente na ciência comparada da religião, está sendo aceito como projeto de análise dos valores e doutrinas complementares das diferentes religiões. (NAVARRO, 2002, p. 320)

dariedade, atuar em profundidade na alma do povo.

O Sincretismo religioso contribuiu para a formação de um verdadeiro emaranhado genético que compõem as diversas etnias brasileiras, onde convivem mais de 70 nacionalidades, sem contar as dezenas de grupos ou de comunidades que se reúnem em torno dos mesmos ideais e costumes, entrelaçando-se e celebrando suas tradições, determinando a formação da nossa variada cultura popular. (CAPONERO, 2009, p. 72).

Dentro do nosso sincretismo, Leonardo Boff (2012) em sua obra *Igreja: Carisma e Podê* afirma que ele “remete ao lugar onde o observador se situa.” (BOFF, 2012, p. 193) Para o observador do sincretismo

Se se situa no lugar beneficiado do catolicismo, entendido como uma grandeza feita, constituída e fechada, então ele tende a considerar o sincretismo como uma ameaça que importa evitar. Se se situa num nível mais chão, lá onde se dão os conflitos e os desafios, no meio do povo que vive sua fé em osmose com outras expressões religiosas, entendendo o catolicismo como uma realidade viva e por isso aberta, digerindo elementos diferentes e se transformando ao criar novas sínteses, então o sincretismo é considerado como um processo normal e natural. (BOFF, 2012, p. 193-194).

A historiografia regional tem se debruçado em busca de entendimento sobre esse espaço norte-mineiro, lugar de nossa pesquisa. Nossa intenção foi entender a luta travada entre uma tradição arraigada no catolicismo popular e as adaptações feitas pelo catolicismo oficial. Tendo como objeto de estudo o papel desempenhado pela Igreja, assim como, seu relaciona-

mento com o poder político local e com o povo em relação ao enfretoamento de práticas culturais e religiosas enraizadas na população sertaneja da época em questão.

Esperamos que nossa contribuição para o conhecimento dos investimentos da Igreja no sertão norte mineiro revele a relação de forças aí estabelecida, bem como o entendimento dos efeitos dessa pressão sobre as práticas culturais, as conquistas alcançadas pela Igreja e as resistências opostas pela população do período pesquisado. É importante levar em consideração que as práticas religiosas com seus ritos marcaram a intensidade e a riqueza cultural dos sertanejos, e que eram exibidas nas ruas na forma de danças, nas missas cantadas, nas comidas tradicionais e nos ritos de agradecimentos aos valores pessoais transformados em permanentes dádivas da vida. Para a época anterior, Camila Fernanda Guimarães Santiago afirma que “negligenciar o viver festivo é fechar os olhos a importantíssimo aspecto da cultura” (SANTIAGO, 2003, p. 14), aqui revivida pelo Norte Mineiro e direcionada à valorização da memória.

A romanização foi um fenômeno religioso iniciado com a convocação do Papa IX (1846-1878); este “período é caracterizado por uma decidida contra-ofensiva às tendências liberais e laicizantes da época. Roma toma a liderança do movimento, empenhando-se na restauração dos sagrados valores tradicionais” (MATOS, 2010, p. 73). Mas para Boff, a romanização “não conseguia garantir, sozinha, a verdadeira Igreja, pois dava a impressão de se tratar de uma outra Igreja.” (BOFF, 2012, p. 228). Para atender os objetivos que a Igreja se propunha em sua estrutura eclesiástica, os padres premonstratenses, ao abandonar a Europa como missionários

religiosos, assumiriam a missão de cristianizar e evangelizar o mundo; como consequência dessa missão, fundaram associações leigas, criaram jornais, investiram na formação humana não perdendo a atenção à vida espiritual. Os registros deixados por esses missionários mostram os esforços despendidos no sentido de desclassificar a religiosidade popular, mas também, o constante movimento desta ordem, recriando tradições, construindo caminhos de integração e resignificando práticas externas de caráter impositivo.

Nossa intenção não foi descrever a religiosidade popular com seus símbolos e ritos, mas entender a construção e reconstrução social de práticas culturais de cunho religioso, responsáveis pela estruturação da sociedade em questão. Assim, visamos entender o papel das devoções religiosas para os sertanejos e as estratégias usadas para sua manutenção frente à oposição oferecida pela Igreja. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, a devoção à São Benedito e a devoção ao Divino Espírito Santo reforçam o vínculo do homem com a terra e, combatê-las, exigiria um enorme esforço por parte da Igreja. Dessa forma, destacaremos nesta pesquisa não só o papel dos missionários europeus no processo de transformar todo espaço delimitado com os seus labores e devoções religiosas em um espaço para o trabalho voluntário, para a solidariedade, para a devoção doméstica e para o estreitamento familiar, mas destacar a reação da Igreja ao combater as práticas consideradas desviantes e a reação do povo em defesa das festividades e demais práticas.

Em relação ao período deste estudo (fins do século XIX e as três primeiras décadas do século XX), Riolando Azzi e Klaus Van der Grijp destacam que a Igreja “julga-se nesse período

como a única e exclusiva representante da crença religiosa no país” (AZZI; GRIJJP, 2008, p.17) e, como tal, seus representantes vindos do continente europeu sofreram um impacto ao chegar ao Brasil, especificamente, no sertão; horrorizaram-se com as formas de agir e as atitudes cotidianas do sertanejo ao executar uma religiosidade, em que os rituais não eram considerados por eles como essencialmente católicos.

Com o Ultramontanismo⁷ e a romanização, todo o clero brasileiro passou por uma reformulação, “criaram-se os seminários, cuja função era gerar um clero diferente daquele tão criticado pelos protestantes, caracterizado pela ausência de convicção religiosa quanto ao desempenho pastoral” (ARAÚJO, 2008, p.47). Essa necessidade da Igreja se refletiu no interior de Minas, no presente caso, na Diocese de Diamantina, à qual a região de Montes Claros estava vinculada. A chegada dos missionários à região de Montes Claros seria uma preparação para a criação de uma nova diocese, estruturada no meio do sertão, destinada a aproximar mais a população da Igreja. Dentre os problemas que eles deveriam enfrentar estavam as práticas ligadas ao catolicismo popular que mostravam traços de variadas influências portuguesas, africanas e indígenas.

As devoções religiosas se caracterizavam pela diversidade presente nas cerimônias. Nelas, os sertanejos enfatizavam suas raízes ancestrais e colonialistas mais do que as determinações da Igreja. As cerimônias constituíam-se de ritos que, primei-

7 A questão do Ultramontanismo, política da Igreja Católica Apostólica Romana, que no Brasil ganhou força a partir da segunda metade do século XIX, “tinha suas raízes já na Reforma. partir daí, a Igreja Católica se firma numa atitude defensiva sendo que a Contra Reforma do Concílio de Trento foi o coroamento dessa atitude. O problema se exaspera até o século XIX com a condenação de todos os princípios liberais pelo Syllabus de Pio IX.” (RODRIGUES, 1986, p.125-126)

ramente, eram executados ao ar livre, para a purificação do espaço; o colorido e a singularidade de cada ritual estavam relacionados com as cores e com a origem de cada santo homenageado. O isolamento geográfico refletiu na formação de uma Religiosidade tipicamente Sertaneja vivida a partir da relação homem e natureza, resistente aos papéis sócio-religiosos impostos pela Igreja. A atuação dos missionários, ao incentivar novas devoções e investir na educação como forma de combater as religiosidades populares e diversas outras práticas religiosas, criou várias interpretações sobre o que seriam uma prática desviante e suas consequências no cotidiano.

Outras práticas religiosas consideradas desviantes, como o curandeirismo, as práticas demoníacas, as adivinhações e a presença de seres invisíveis não serão analisadas, neste estudo. É importante destacarmos que, até mesmo ao justificar estas práticas desviantes, os religiosos jamais abriram mão do combate a elas, pois entendiam que a cristandade não podia se misturar a esse tipo de culto. Nos relatos produzidos pelo Cônego Maurício Marcel Gaspar, ele sugere que a função dos padres era reelaborar os costumes da vida sertaneja por meio da ação catequizadora, perseguir e punir qualquer outro tipo de orientação religiosa.

O dia a dia dos missionários europeus como guardiões da fé cristã, no período da romanização do sertão, não foi nada fácil. Eles passaram dificuldades por não conseguirem articularem seus conhecimentos com o conhecimento do povo. Souza (2007), ao traçar algumas considerações sobre essas dificuldades, afirma que: “uma Igreja leiga tinha conquistado espaço. Este espaço conquistado pelos leigos servirá de entrave para a

consolidação de uma Igreja clerical. Estava no imaginário do povo que, ao poder religioso cabia apenas as funções ligadas às cerimônias e ao culto” (SOUZA, 2007, p. 51). A devoção popular, com suas particularidades, dispensava a presença do clero e, para completar, era portadora de uma liturgia própria.

Várias foram as correntes de pensamento que se debruçaram sobre a cultura popular em busca de definir seus campos e objetos. Neste trabalho, adotamos as críticas feitas por Carlo Ginzburg, no prefácio da edição italiana de sua obra *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*; ele afirma:

Com muita freqüência idéias ou crenças originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, e sua difusão entre as classes subalternas um fato mecânico de escasso ou mesmo de nenhum interesse, como se não bastasse, enfatiza-se presunçosamente a ‘deteriorização’, a ‘deformação’, que tais idéias ou crenças sofreram durante o processo de transmissão (GINZBURG, 1987, p. 17).

Esta concepção criticada por Ginzburg e reproduzida acima parece ter sido a adotada pelos representantes da Igreja naquele momento. As crenças encontradas no Sertão Norte Mineiro, praticadas pelas chamadas sociedades inferiores e em confronto com as originárias da sociedade europeia, em um espaço pós-colonial, pós-imperial e pós-padroado, foram consideradas inadequadas. O uso pelos missionários europeus do termo crença e não religião para denominar as devoções populares impediria a identificação da importância e do sentido das práticas religiosas conforme são vistas e representadas na

comunidade. A atuação dos missionários europeus na região de Montes Claros, nesse período, mostra, como já dito, que eles comungavam com aquela definição de cultura popular; concepção contrária a essa, pode ser percebida ao estudarmos as devoções religiosas dos sertanejos, pois estes, tomando-as como formas de resistência e sobrevivência da memória ancestral as defendem e preservam, mostrando que as consideram como autênticas e genuinamente populares.

A religiosidade popular servindo para expressar a organização social “não se trata só de expressões religiosas, mas também de valores, critérios, condutas e atitudes [...] e constituem a sabedoria de nosso povo, formando-lhe a matriz cultural” (GOIS, 2004, p.7). Lembrando que a devoção sertaneja como componente da cultura montesclarenses e norte mineira é nosso objeto de investigação, apesar da insistência da Igreja, no período selecionado, em descrevê-la como desviante.

Dentre os intérpretes da cultura popular norte-mineira, encontramos, também, diferentes maneiras de analisar o papel desempenhado pelas devoções religiosas. Para alguns, a forte ligação da religiosidade popular com as práticas da Igreja, com as religiões africanas e completadas com a religião indígena, foi interpretada como reveladora da mestiçagem presente nas configurações da fé no sertão norte mineiro “favorecendo o conagraçamento dos diferentes estratos sociais” (SANTIAGO, 2003, p.18). Segundo essa versão, os elementos católicos encontrados nas práticas religiosas com significados diversos dos assumidos pela Igreja unem os diferentes elementos culturais presentes na região, levando todos a obedecerem a uma lógica comum. Segundo eles, sob o forte fervor da fé nos quadros do

próprio cotidiano são representados por populares, quebrando barreiras sociais.

A essa interpretação de que as festividades eliminam barreiras sociais, opõe-se outra que considera que a religiosidade popular, ao destinar posições de destaque nos cortejos para os pobres, estaria enfatizando as diferenças sociais. Para esses, a confirmação da presença das diferenças na organização da sociedade mostra o desejo não de superação das desigualdades, mas de inversão da ordem estabelecida, com a elevação do *status* dos desfavorecidos e o conseqüente rebaixamento dos outros.

João de Deus Góis considera a religiosidade popular como forma de controle social. Para ele, ela “organiza-se de acordo com a vida do homem, que, como ser social, procura fazer as coisas com os outros, formando grandes ou pequenas comunidades” (GOIS, 2004, p.19). Vasconcelos postula que a religiosidade popular carrega uma disposição nos ritos, advindos da adaptação de uma mentalidade religiosa reafirmada na Igreja Católica Apostólica Romana. A forma de o sertanejo perceber o mundo, como um bem valioso oferecido pelo criador, faz com que o campo religioso consiga transformar a sociedade sertaneja em uma “organização social [...] impregnada de elementos religiosos”. (VASCONCELOS, 2006, p.22)

Apesar das discordâncias acima, apontadas, o valor cultural da religiosidade popular tem sido alvo de análises de muitos estudiosos. Enquanto práticas, de acordo com De Certeau, podem ser vistas como ordenadoras de um espaço distribuído e estratificado, “um espaço sócio-econômico, organizado por uma luta imemorial entre ‘poderosos’ e ‘pobres’”, (DE CERTEAU,

AU, 1994, p. 76), mas também como pontos de resistência e alvos de conflitos entre a religião dominante e a força do povo.

Pensar a religiosidade popular como prática cultural, implica em tentar entender a ideia de espaço sagrado e da apropriação dele em função das festividades. Levando em consideração que as festas ocorrem em espaços públicos, que não foram concebidos para aquela utilização, é preciso pensar em como elas são apropriados pelos populares. De acordo com De Certeau, Giard e Mayol, em tal espaço:

Podemos convidar os amigos, os vizinhos, evitar os inimigos, o chefe do trabalho, por tanto tempo quanto permite a frágil barreira simbólica entre o privado e o público, entre uma convivialidade eletiva, regrada pelos indivíduos, e uma socialidade obrigatória, imposta pelas autoridades. Aqui as famílias se reúnem para celebrar os ritmos do tempo, confrontar a experiência das gerações, acolher os nascimentos, solenizar as alianças, superar as provas, todo aquele longo trabalho de alegria [...], toda aquela lenta paciência que conduz da vida à morte no correr dos anos. (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 1996, p.206).

Considerando o sertão norte-mineiro como um espaço de conturbada vida social, sobretudo nas primeiras décadas do século XX, as práticas religiosas desempenharam importante papel na ordenação da sociedade a partir de representações que exprimiam códigos de moral, respeito e honra, cuja função era a “transmissão coletiva de valores espirituais e materiais, de padrões de comportamento e crença”. (FERREIRA; CAMPOS, 2008, p. 60)

Analisar as práticas religiosas a partir dessa perspectiva implica examinar a documentação não “como reflexo fiel do pas-

sado, mas como prática social exercida dentro de determinadas condições de produção” (ULHÔA PIMENTEL, 2000, p. 24). A representação será vista como concebida por Jodelet, para quem é uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e compartilhada, com um objetivo prático e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Igualmente designada de saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico (JODELET, 2001, p.22).

Dessa maneira, analisamos as representações construídas pelos participantes populares sobre as festas religiosas na região de Montes Claros, procurando entender como essas eram percebidas e vivenciadas por eles, e como a ordenação da sociedade se refletia nelas.

Sobre as festas como conquista de um espaço de convivência, “espaço sócio-econômico, organizado por uma luta imemorial entre ‘poderosos’ e ‘pobres’, [...] havia um espaço *utópico* onde se afirmava, em relatos religiosos, um possível por definição milagroso [...]”. (DE CERTEAU, 1996, p.76) e, ainda, afirma que, nesse espaço utópico, os vencidos podiam “sustentar a esperança de alcançar graças sob forma de golpes desferidos pelo céu contra os adversários” (DE CERTEAU, 1996, p.77).

Estas reflexões ajudam a entender as práticas religiosas como conquistas de um espaço social e como uma resistência interposta pela cultura popular às imposições dos poderosos. A importância dada a elas é tamanha que, os praticantes, durante os dias de festas, se dedicam somente às festividades e, portan-

to, as atividades cotidianas são esquecidas. A ação de quebrar as regras, de se furtrar à labuta do dia a dia, de retirar horas que deveriam ser dedicadas ao trabalho, significa escapar ao controle, deixar de se curvar às imposições do poder econômico. Isso só podia ser alcançado e sustentado pelo “espaço utópico” do milagre, ou seja, pela busca de soluções sobrenaturais para as injustiças mundanas.

A concepção de campo religioso, de Pierre Bourdieu, também parte da percepção da necessidade de ações mágicas para o enfrentamento das adversidades. Para ele, o campo religioso “tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é, o interesse religioso que leva os leigos a esperar de certas categorias de agentes que realizem ‘ações mágicas ou religiosas’” (BOURDIEU, 2011, p. 82). Esses agentes, ou líderes comunitários, seriam responsáveis por propiciar esse contato com o sobrenatural em busca da esperança de solução para as misérias da vida.

A festa como espaço do possível miraculoso pode ser interpretada a partir da concepção de tática de De Certeau. Para ele, os poderosos criavam estratégias de poder para controlar a exterioridade, ou seja, o outro, restando a esse “jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza uma força estranha” (DE CERTEAU, 1996, p.100). A apropriação do espaço público, estruturado pelos dominantes, indica que os populares encontraram brechas nessas estratégias de controle e que as preencheram com o uso de táticas, aqui entendidas como a arte do fraco que, para conseguir qualquer vitória, “tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário” (DE CERTEAU,

1996, p.101). Essas reflexões abrem a possibilidade de analisar a religiosidade popular como tática do povo para enfrentar as imposições da Igreja e dos poderosos locais e a apropriação do espaço como resignificação das finalidades para as quais haviam sido destinados. As práticas, sob designações religiosas, refletiam as necessidades e as aspirações populares e eram organizadas sob o manto do catolicismo. Um catolicismo mesclado, estropiado, mas fortemente arraigado no sistema de crenças sertanejas.

Essas práticas de religiosidade popular encontram-se enraizadas em nossas culturas. Para Roger Chartier, “compreender estes enraizamentos exige, na verdade, que se tenham em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, que não é de forma nenhuma passível de ser sobreposto ao espaço das hierarquias e divisões sociais” (CHARTIER, 2002, p.28). Concordando com esta análise, acreditamos que aqueles colocados numa escala social, à qual as instituições não destinam um espaço próprio, se apropriam das estruturas montadas com finalidades outras, resignificando-as, e dando-lhes atributos e significados diversos dos originais.

O argumento de Chartier justifica o comportamento dos missionários religiosos quando não veem com bons olhos as práticas devocionais. A falta do labor cotidiano, interrompido para a dedicação às festividades, era visto como desviante da vontade de Deus. O espaço ocupado pelas festas, tido como um lugar de diálogo entre os vários segmentos da sociedade foi visto como maculado, “a igreja (templo) deixa de ser o lugar exclusivo das práticas devocionais, surgem novos espaços para as manifestações e vivência da religião” (PEREIRA, 2011,

p.17) pois, eram utilizados de formas diferentes dos preconizados pela Igreja.

Imbuídos da missão de abafar os comportamentos dissonantes, os missionários europeus afirmavam que estas práticas eram demoníacas e cheias de más intenções. Esses espaços tornaram-se motivos de conflitos entre os missionários e os praticantes das tradições locais na tentativa de implantação de uma religião litúrgica. Mas as práticas europeias fizeram brotar sentimentos espirituais alinhados com posturas da Igreja romanizada. Sobre a eficácia da atuação dos missionários religiosos, podemos utilizar as reflexões de Bourdieu que esclarece:

Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que a produzem como daqueles que a recebem, a crença na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas. (BOURDIEU, 2011, p.54).

A partir dos esforços dos missionários europeus, outros festejos de responsabilidade da própria Igreja vão tomando lugar na vida do sertanejo. A introdução de novos santos e nomeação de santos padroeiros para as comunidades foram formas que os religiosos encontraram para combater a religiosidade popular. Apesar de terem alcançado sucesso, quanto à introdução de muitos novos hábitos, não tiveram muito êxito no sentido de desestruturar as práticas mais arraigadas.

Trabalhos desta natureza foram feitos em todas as comunida-

des da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição e São José, rurais e urbanas. Considerando o peso dessa prática, encontramos na obra de Lewis Hyde, a seguinte afirmativa: “costumes ou pressão social podem nos ligar a pessoas por quem não sentimos afeto verdadeiro, porém nem o fato de devermos algo a alguém nem a civilidade conduzem a laços duradouros” (HYDE, 2010, p. 121).

Como forma de tentar impor os procedimentos cristãos considerados corretos e adequados por Roma, os missionários europeus estabeleceram que o não cumprimento das práticas devocionais introduzidas por eles, uma delas era o respeito aos objetos sagrados da Igreja Católica Apostólica Romana, acarretaria em penitências e excomunhão. Houve alguns padres, durante o período mencionado, que acreditavam poder fazer do sertão uma nova Jerusalém e, pela conversão e confissão do sertanejo, transformariam o sertão em um território sagrado; porém, não obtiveram sucesso.

A não intervenção dos missionários nas festividades resultava em conflitos, nos quais, os fiéis expressavam suas vontades a partir da fé e dos costumes locais, portanto os padres discutiam negativamente sobre o uso desta fé e dos costumes; afirmavam, pois, sobre a falta de clareza do povo durante as festividades. Ao longo do trabalho, recorreremos aos escritos deixados pelos viajantes e memorialistas. Eles foram analisados enquanto forma de buscar um entendimento das intenções clericais de mudar o cotidiano sertanejo e apagar suas vivências espirituais.

O primeiro capítulo, intitulado “Em Busca da Religiosidade Sertaneja: o Espaço, o Lugar e as Pessoas”, trata do processo de romanização empreendido na região de Montes Claros pelos missionários europeus, religiosos da Ordem de São Norber-

to: os premonstratenses. É um capítulo heterogêneo, no qual fizemos um estudo sobre a cultura norte-mineira buscando identificar algumas práticas que, segundo os missionários europeus, deveriam ser enquadradas ou eliminadas. Neste capítulo, o processo de desnacionalização do clero, realizado na região, é tratado como tentativa de tornar a Igreja mais presente em local onde o Estado esteve sistematicamente ausente. Realizamos, também, um esforço no sentido de melhor delimitar o campo de estudo, ou seja, de explicitar em que sentidos são utilizados conceitos como o de religião, religiosidade e cultura popular.

No segundo capítulo, “A Busca da Religiosidade Sertaneja: As Festas de Devoção”, focamos nossos estudos nos registros das festas religiosas e do catolicismo popular no sertão antes da laicização do Estado e da política da Igreja, intitulada romanização. A análise dessas festas e suas práticas como forma de entender “as relações entre a crença e a eficácia simbólica das práticas ou das ideologias religiosas” (BOURDIEU, 2011, p.54), como elemento normatizador da sociedade, serão nossas maiores preocupações.

No terceiro capítulo, “A Busca da Religiosidade Sertaneja: As Novas Devoções”, analisamos as ações dos missionários estrangeiros no sertão norte mineiro, até o ano de 1930, período do fechamento do nosso recorte cronológico. A atuação deles, padres de batinas brancas, no processo de regulamentação da liturgia romana e ao combate de práticas não católicas manifestadas no cotidiano sertanejo. O não conhecimento da cultura local e tendo a cultura europeia como referência, fez com que entendessem as práticas e as festas religiosas como pagãs e desviantes da verdadeira religião que tomavam como modelos.

1. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE SERTANEJA: O ESPAÇO, O LUGAR E AS PESSOAS

Quadros do cotidiano – modos de fazer, pensar e representar suas práticas religiosas – difundem a imagem de um espaço consagrado e construído, encarado como se fosse natural e homogêneo. “Todas as crenças estabelecem áreas em que o terreno e o sagrado se juntam.” (COOGAN, 2007, p. 10). A naturalização desses procedimentos apaga a percepção das transformações operadas pela prática social específica de determinados grupos em determinados espaços e temporalidades. Entretanto,

Igrejas e santuários públicos e domésticos são o local do culto privado ou coletivo, dos rituais de vida (como batizados e casamentos), da educação religiosa e das festas e outras cerimônias, e neles estão centralizadas as atividades administrativas e hierarquia religiosa. (COOGAN, 2007, p. 10).

Os primeiros aventureiros no sertão norte mineiro, sempre em contato com grupos humanos, indígenas, africanos e outros “estrangeirados portugueses”⁸ fabricaram normas coletivas que, no cotidiano, estão sublinhadas como gestos “naturais”. As ações e as questões administrativas facilitaram na criação de múltiplos conceitos culturais para definir este espaço e o morador nele fincado. Possuidores de muitas crenças, esses homens

⁸ Termo usado pela historiadora Laura de Mello e Souza em ensaio intitulado *Revisitando o Calundu* – Parte de uma pesquisa mais ampla que, na forma de um auxílio integrado coordenado por Ronaldo Vainfas, contou com bolsa do CNPq.

veneraram “certos aspectos da natureza, como montanhas, rios e fontes, e com grande frequência a atribuição de santidade a esses lugares é bastante antiga.” (COOGAN, 2007, p. 10). As invocações desses homens revelam o medo acompanhado de um sentimento de perdão, fé, esperança.

De acordo com João Camillo de Oliveira Torres, o sertão norte-mineiro é um espaço complexo e pluralístico, marcado, na primeira fase da vida colonial, por uma “franca anarquia e por uma profunda dissolução” (TORRES, 2011, p.88). Essas duas características são vivenciadas em dois níveis; o primeiro, no social, na privação da identificação com qualquer outro grupo social estruturador e, o segundo, com o religioso, perdendo todo o sentido de identidade ou de relação com uma dimensão de experiência, existência e êxtase do que aqueles oferecidos nos lugares mais assistidos. “Um espaço constituído por organismos isolados, separados e mutuamente irritantes reunidos apenas pelo desejo (cru ou sublimado) e pelo medo (da dor, da morte e do tédio).” (CAMPBELL, 2010, p.337)

Como anunciadoras às vidas destroçadas do homem sertanejo, as associações leigas que se confrontaram entre as diversas práticas religiosas, “comunhão com a natureza, liturgias, lugares de culto em que se sai da vida cotidiana” (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p.11) para transformar a vida humana em um dom sagrado, criaram formas de expressar opiniões, gestos e modos de conduzir suas convicções religiosas.

Visando compreender melhor a consolidação destas convicções religiosas no sertão norte mineiro, nosso recorte histórico fica mais evidenciado a partir do final do século XIX. Nesse período, as práticas religiosas, ou o que pode ser chamado reli-

giosidades populares, construídas a partir da convivência entre tradições muito diferentes entre si, mas orquestradas pelo processo colonizador português, tomaram formas específicas na região.

Apesar de o nosso objeto ser recortado entre o final do século XIX e meados do século XX, Antônio Alvimar de Souza, enfatiza que “a história da religião no Norte de Minas Gerais é bem mais antiga e traz consigo muitas experiências de uma espiritualidade secular” (SOUZA, 2007, p.51).

O interesse pelo estudo da religiosidade regional foi despertado pela necessidade de entender a força manifestada por essas práticas que não foram dizimadas, em um primeiro momento, pelo projeto político da Igreja intitulado Romanização. O fenômeno da romanização colocou a Igreja no Brasil em estado de alerta. Desde o século XVI, ela vem sentindo os abalos das mudanças causadas pelas diferentes formas de expressões religiosas, pelas diversas manifestações culturais e demonstração de fé do povo pela religiosidade popular. A antiga estrutura da Igreja se via incapaz de conviver com a inevitável cultura urbana, crescente no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX.

Tendo em vista que, anterior a esse projeto, no Brasil “era quase nulo o relacionamento do catolicismo brasileiro com o papa e a cúria romana, pois, sob o regime do padroado, todos os assuntos eclesiais eram tratados e resolvidos por órgãos do governo, principalmente pela Mesa de Consciência e Ordens” (HAUCK, 2008, p.77).

O catolicismo foi declarado religião do estado na constitui-

ção de 1824, com seu caráter oficial, mas não exclusivista. No Artigo 5º consta: “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (MATOS, 2010, p.28). A Igreja buscou recuperar o poder que possuía durante todo período colonial.

A partir dessa recuperação de poder, em um “clima cultural do início do século XIX já não cabe mais um exclusivismo religioso”. (MATOS, 2010, p.31), ela investiu no controle da sociedade ao “sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da igreja e diminuir o poder dos leigos organizados em irmandades”. (ABREU, 1999, p. 312).

Segundo Scott Mainwaring “até a segunda metade do século XIX, a Igreja brasileira não mantinha vínculos fortes com o Vaticano, por isso desenvolveu-se de uma forma mais autônoma”. (MAINWARING, 2004, p.32). Assim, as regras e as condições para pertencer de uma forma mais eficaz ao meio religioso católico foram marcadas a partir da mudança operada pela Igreja em meados do século XIX. Primeiro pela política eclesial denominada de Romanização e, segundo, através do Concílio Vaticano I.

A romanização foi uma política da Igreja, que, no Brasil, ganhou força a partir do pontificado de Pio IX (1846-1878). Neste contexto, as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX foram marcadas por mudanças significativas com a uniformização do rito romano.

Destacaremos, aqui, os ritos de louvação aos santos de de-

voção dos negros e as devoções populares, combatidos no início, mas depois adaptados através de mudanças operadas na formulação da fé, dentro de um novo contexto sociocultural aos sertanejos daquele tempo.

A romanização se tornava efetiva na região das Gerais, na medida em que o clero ia desnacionalizando e combatendo aquilo considerado como seus maiores inimigos: a modernidade e as práticas irregulares da Igreja. Para atender a política romanizadora no Sertão das gerais, os padres estrangeiros investiram numa educação conforme o modelo cristão, por meio de informativos paroquiais os quais uniformizavam as práticas romanas com ações intensas do clero secular juntamente a dos religiosos que chegaram à região de Montes Claros combatendo as práticas irregulares.

Na perspectiva de Souza,

[o] Catolicismo do sertão de Minas Gerais assume uma face diferenciada com a ausência das irmandades, espaços sagrados delimitados e organização eclesial diferenciada. Tem uma proximidade com o Ultramontanismo na sua forma institucional de organização. Assim sendo, predominam as associações religiosas, ou seja, Legião de Maria, Apostolado de Oração, Liga Católica Maria e José, Filhas de Maria e Vicentinos. (SOUZA, 2007, p.28).

As manifestações do catolicismo popular eram vistas pelos padres belgas, como práticas ignorantes e supersticiosas responsáveis pela pobreza e atraso da região. A catequese preparada por eles apresentava ideal de natureza civilizacional e moral, sendo que seus informativos paroquiais eram usados

para criticar as práticas religiosas costumeiras. Viviam diante de um grande impasse, pois ao mesmo tempo em que buscavam serem defensores da verdadeira religião, tinham que ser tolerantes com as tradicionais festas religiosas e seus cortejos.

O entusiasmo, que vem junto à desconfiança em relação à religião praticada nas gerais, vem de experiências fracassadas por outras regiões do Brasil. No final da primavera de 1903, o Cônego Maurício Gaspar comenta a notícia da chegada deles ao sertão:

O novo campo de apostolado aberto ao zelo dos primeiros filhos de São Norberto no Sertão não tinha menos de 26 léguas de comprimento por doze de largura. Uma população de 20 a 25.000 almas (outros afirmam 30.000) achava-se ali disseminada. Treze capelas, fora da cidade requeriam cuidados em tempo oportuno. Assim se apresentava a nossos dois confrades, de modo um pouco confuso, a situação que, livremente e com um coração alegre, haviam aceitado. O belo entusiasmo de que estavam possuídos, ao se verem investidos de funções tão delicadas, provenientes da jurisdição do Bispo, não iria dar lugar a uma espécie de desencorajamento diante da amplidão da tarefa a cumprir e da responsabilidade dali decorrente? O que é certo é que os dois primeiros filhos de São Norberto, que se aventuraram até o extremo norte de Minas, se entregaram com entusiasmo a sua obra de evangelização. (GASPAR, 1903, p.23).

Com essas palavras, o cônego descreve o espaço no qual eles vão atuar e as pessoas com quem vão lidar. Para impor a superioridade religiosa, cultural e política, os missionários premonstratense investiram numa contínua e intensa aventura

evangelizadora. E para romper com a prática religiosa, que, segundo eles, oprimiam e afastavam da salvação, investiram na conversão do fazer diário, incluindo formas e tarefas consideradas por eles como legitimamente cristãs, no entendimento do que é ser religioso para o sertanejo.

Além disso, como argumentou Matos (2010),

Oficialmente, o catolicismo português e brasileiro apresenta-se como elemento de coesão e de aglutinação de uma população em si muito diversa. Ao mesmo tempo, a religião é valorizada como condição para a paz e a ordem, garantia da unidade nacional, da tranqüilidade e da moralização do povo. (MATOS, 2010.p. 29).

O Concílio Plenário dos Bispos da América Latina, convocado pelo Papa Leão XIII (1878-1903), com sessão inaugural celebrada na capela do Colégio Pio Latino-Americano em 28 de maio de 1899, teve a presença de treze arcebispos e quarenta bispos, dentre os quais, onze do Brasil, durante 43 dias com sessões solenes e reuniões plenárias, com o propósito a Igreja da América Latina aos moldes das diretrizes romanas. Seus decretos foram promulgados pelas Letras Apostólicas *Jesus Christi Ecclesiam*, primeiro de janeiro de 1900, por Leão XVIII.

Após o Concílio da América Latina, os bispos do Brasil que participaram do evento “expressaram a Leão XIII a conveniência de realizar uma assembléia análoga, mas específica, congregando todo episcopado brasileiro, com o objetivo de encontrar soluções para as questões mais urgentes e preparar o material de base para um futuro concílio nacional” (MATOS, 2010, p. 32).

Desta forma, os bispos brasileiros unânimes às orientações romanas investiram no combate de práticas religiosas populares interpretadas por eles como desviantes do verdadeiro caminho a ser seguido pelos fiéis e, para não jogar por terra a legitimidade do poder católico, afirmavam que os padres deveriam afastar da política e acabar com a violação do celibato, investindo em uma melhor formação católica aos fiéis. Para José Bittencourt Filho, a Igreja “estrategicamente diversificou suas diretrizes para atingir diretamente ou indiretamente o campo religioso brasileiro”, período chamado de romanização da fé. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 32).

Atendendo a proposta de romanização e cristianização do espaço rural e urbano do sertão norte mineiro, especificamente da região de Montes claros, os missionários europeus realizaram intervenções na vida cotidiana da população. No entendimento deles, apesar das festas do catolicismo popular, organizadas pelas irmandades leigas e repletas de manifestações profanas, serem momentos de sociabilidade, eram inadequadas e, por isso, deveriam ser adaptadas ou transformadas. Quanto às práticas autônomas, foram consideradas formas de resistência ao modo de ser cristão; portanto, deveriam ser enquadradas, ou seja, deveriam se adequar aos princípios da instituição.

Com intuito de atender aos bispos do Brasil que participaram do Concílio da América Latina, foi enviada uma carta datada de 06 de outubro de 1894 aos Abades Premonstratenses da Circaria de Brabant. Esta carta continha informações, como:

Sua excelência informava-lhes que a Santa Sé desejava vivamente que os Premonstratenses belgas erigissem missões na América do Sul. Entre as Repúblicas desse vasto continente, uma, sobretudo, chamava sua aten-

ção de sua Santidade o papa Leão XIII. Era o Brasil, que, cinco anos atrás. Em novembro de 1889, acabara de constituir-se em República Federativa. A bondade paternal e a sábia previsão do Papa para tudo o que se refere aos interesses gerais da Igreja, como o bem-estar das Igrejas particulares, manifestava-se, uma vez mais, neste convite feito a uma das ordens mais antigas da Europa. (GASPAR, 2011, p.11)

Apesar de esta carta ter sido enviada em 1894, somente em 1902 foram enviados os primeiros religiosos da ordem premonstratenses com perspectiva de um novo campo de ação missionária. Eles chegaram ao Brasil e se estabeleceram no estado de São Paulo, Santuário de Bom Jesus de Pirapora, primeira diocese a solicitar a presença da ordem. Durante a realização do Concílio Latino-Americano, Dom Silvério Gomes Pimenta manifesta-se pessoalmente o desejo de ter esses religiosos em sua diocese. Logo depois decidiram estabelecer uma missão no Brasil. “O povo é sensibilizado para que possa colaborar nas necessidades numerosas e urgentes que tal missão iria exigir” (SILVA, 2005, p.76).

Segundo Silva (2005), “a Diocese de Diamantina era grande e os padres eram poucos para as numerosas funções pastorais. Preocupado com a realidade da diocese, marcada por grandes extensões e populações espalhadas” (SILVA, 2005, p. 80) o Bispo Joaquim Silvério de Souza vai confiar a administração, por um tempo indeterminado, da paróquia de Montes Claros em pleno sertão das gerais, chamado, naturalmente, de mata brasileira, por Maurício Marcel Gaspar; segundo ele, o local apresentava características históricas, fruto de um isola-

mento geográfico, sendo uma região que “não possui nada de singular. É uma série de pequenas colinas. Os maus caminhos empoeirados, com ladeiras, penosos e expostos ao sol de todos os lados.” (GASPAR, 1903, p.12).

Para o Gaspar, “o traço mais saliente do caráter sertanejo é sem dúvida sua generosidade hospitaleira” (GASPAR, 1903, p.37). Ao postular a generosidade do sertanejo e ao mesmo tempo afirmar a escassez de bens materiais no dia a dia dele, o premonstratense afirma que os homens do sertão detêm habilidades consideradas rústicas e selvagens, possuem honrarias próprias e são donos de uma cultura e uma tradição típicas dos que vivem expostos ao sol de todos os lados e ao longe, “da longa cadeia de montanhas que serve de contraforte ao Planalto de Diamantina”. (GASPAR, 1903, p.12).

Da mesma forma que algumas outras regiões do Brasil, o Sertão Norte Mineiro apresentou um ecletismo religioso, resultante de um “isolamento geográfico”, da fragilidade das autoridades públicas, assim como da má formação do clero. Caio Prado Júnior (1983), assim expressa, quanto às razões da heterogeneidade que se estabeleceu no Brasil:

A autoridade pública é fraca, distante; não só não pode contrabalançar o poder de fato que encontra já estabelecido pela frente, mas precisa contar com ele se quer agir na maior parte do território de sua jurisdição[...] a própria Igreja e seu clero, que constituem a segunda esfera administrativa[...] também estão[...] na dependência do grande domínio. (PRADO JÚNIOR. 1983. p.287).

Um exemplo esclarecedor dessa questão, é a forma pela qual os colonizadores encararam a religião dos índios, divul-

gando a ideia de que entre os índios não havia crença. De acordo com Cristina Pompa (2001), essa percepção decorre da busca de identificar e classificar, de marcar a diferença entre o “eu” e o “outro”. Para ela, “a noção de fé é um produto histórico” (POMPA, 2001, p. 34), portanto, “os conceitos de fé ou de crença nascem da escolha cristã, onde a profissão de fé é a sua marca inseparável”. (POMPA, 2001, p. 34).

Construída historicamente, a fé foi sendo moldada. A diversidade de manifestações observáveis nas regiões do Brasil revela que a população, por meio das festas e comemorações, assumia uma maneira própria de viver seu espaço. A permanência de formas de relacionar com o meio e com os outros indicam que a moradia, o trabalho e o lazer, os rituais e a tradição eram transmitidos de geração em geração bem como sua religiosidade. Ao escrever sobre festas e comemorações no Brasil, João Fagundes Hauck (2008), na obra coletiva sobre História da Igreja no Brasil – Segunda Época (século XIX), afirma:

Todas as festas e comemorações, mesmo cívicas, assumiam caráter religioso; os rituais, pela tradição, eram religiosamente transmitidos de geração em geração: o modo de bater os sinos da Igreja, as músicas a serem tocadas nas festividades, a ordem de precedência nas procissões. Também as festas que hoje dizemos paralitúrgicas, mas que para o povo eram liturgia, atendiam a tradições que fixavam até os trajes: festa do divino, reisados, congada, rosário, procissão das almas, procissão da serração da velha. (HAUCK, 2008, p.99).

Analisando a historiografia sobre as festas religiosas populares, Martha Abreue Larissa Viana afirmam: “vistas como locais de encontro, janelas para a observação de uma dada conjuntu-

ra, caminhos de conflito e/ou formação de identidades (étnicas, locais e nacionais) são inúmeros os significados e interpretações que os historiadores lhes têm atribuído”. (ABREU, VIANA, 2009, p.235).

No caso da “religiosidade sertaneja”, percebemos algumas variações a partir, por exemplo, de práticas como o plantar e o colher ou de características do meio físico ou social em que se organizavam. Verificamos expressões de criatividade em homens e mulheres que, por meio de um sincretismo, executam práticas religiosas constituídas na confluência da hegemonia cristã europeia, junto às diversas práticas religiosas africanas e com o politeísmo indígena brasileiro. O sincretismo, na acepção, aqui, adotada, é visto como “a fusão e a simbiose de elementos culturais. Tal simbiose acontece como resultado de uma nova fisionomia cultural, na qual se combinam e se somam”. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.63).

O sincretismo religioso como modificador de atitudes e somente da cultura popular foi interpretado como sendo apropriado para promover homens e mulheres a seres sociais capazes de criar, organizar e “institucionalizar suas relações com a transcendência”. (MATA, 2010, p. 128). Por essa interpretação, ele pode ter sido o instrumento condutor de atitudes e de costumes os quais construíram no sertanejo um modo de vida com crenças e valores próprios.

Romanticamente e, ao seu estilo próprio, Darcy Ribeiro afirma que,

[o] europeu que, forçando a tradição bíblica, fizera do deus dos hebreus o rei dos homens, agora tinha de incluir aquela indianidade pagã na humanidade do pas-

sado, entre os filhos de Eva expulsos do Paraíso, e do futuro, entre os destinados à redenção eterna. (RIBEIRO, 2006, p. 53).

Esta passagem permite entender o processo de inclusão do novo em ideário previamente elaborado, ou seja, a dificuldade encontrada pelos cristãos em lidar com a série de elementos estranhos à doutrina incluída em seu cotidiano para tornar possível a lida com a nova situação. Esta citação permite também pensarmos que a inclusão de elementos tão estranhos ao imaginário europeu não seria possível sem certa condescendência da religião hegemônica. Para conseguir alcançar essa nova humanidade estranha, ela precisaria aceitar que o processo de adesão fosse feito de uma forma gradual. Aí entra a aceitação e, por vezes, o estímulo ao sincretismo.

Nesse contexto, a fé e os acontecimentos históricos foram transformados em sentimentos populares responsáveis pela criação e manifestação das coletividades locais. Os modos de habitar, de garantir as trocas e de fabricar objetos passaram a fazer parte de rituais ordenados, podendo cada um deles possuir diferentes significados. Seus praticantes, muitas vezes, associavam fazeres próprios aos atos mágicos revestidos de poderes sobrenaturais tanto benévolos quanto malévolos.

Considera-se como Mary Del Priore e Renato Venancio, que, “o sertão, significando na época as terras apartadas do litoral, era o palco dessa ocupação. A vida ali não era fácil. O cotidiano desenrolava-se sob sol ardente e em solo árido”. (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010, p.75). Sob influência da vontade política metropolitana, esse espaço foi transformado

em um mundo de lentidão pintado e teorizado por viajantes estrangeiros. Eles passaram e questionaram a vida cotidiana e as práticas culturais, não considerando “evidências de qualquer realidade social subjacente e, de fato, se a sociedade ou o social teve validade como objeto de investigação.” (DAVIDSON, 2011. p. 142).

Em lugar de analisar o comportamento de indivíduos, os viajantes estrangeiros estavam interessados em combater a cultura e a mentalidade estabelecendo conclusões que apresentavam a culinária, o artesanato, o pensar, o falar da sexualidade e a relação do homem com o divino, como práticas miseráveis. Os relatos desses estrangeiros se constituíram nos principais documentos usados para elaborar saberes sobre o homem e a mulher sertaneja. As várias visões de mundo encontradas em um espaço escasso de investimentos do dominante foram interpretadas como inadequadas e despidas de qualidades.

Encontra-se na relação homem/divino estabelecida pelos sertanejos, elementos que testemunham a forma pela qual eles foram capazes de incorporar novas práticas à memória dominante, de forma a defender sua vida e seu bem-estar.

Eric Hobsbawm (1998), ao analisar o processo de cristianização dos povos pelos europeus evidencia que “eles vieram até os incultos gentios em condições que muitas vezes pareciam ‘uma antevisão de como deveria ser o inferno’”. (HOBBSAWM, 1998, p.215). Continuando, afirma que, após travar conhecimento “com esses homens e mulheres independentes, auto-suficientes, relaxados e orgulhosos, e à vontade no mundo” (HOBBSAWM, 1998, p.215), perceberam a dificuldade em fazê-los renunciar suas crenças e práticas, já arraigadas em seu

modo de estar no mundo, em favor de Jesus.

Essa percepção foi confirmada, pois os sertanejos catequizados adaptaram-se à vida cristã, porém eivada de outras práticas religiosas forjando e criando um vínculo entre natureza e sagrado composto de elementos estranhos aos preconizados pelo cristianismo.

Para Jean Delumeau e Sabine Melchior-Bonnet, “existe um vínculo privilegiado entre a natureza e o sagrado”. (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p. 9). A natureza foi encantada também pelos sertanejos, que atribuíram a ela poderes e mistérios com os quais deveriam conviver. De uns precisavam se defender. De outros, se beneficiar.

Para os homens e mulheres sertanejas apegar-se ao sagrado era uma das muitas formas de se proteger do invisível ameaçador e ao mesmo tempo preservar o espaço místico e misterioso de características protetoras. A historiadora, Carla Maria Junho Anastasia (2005) aborda esse vínculo ao afirmar que: “Serras, caminhos, matas gerais, sertões na Capitania das Minas apresentavam perigos previsíveis e imprevistos, reais e imaginários”. (ANASTASIA, 2005, p.13).

A partir de Hobsbawm e Ranger (2008), pode-se refletir sobre a função social das práticas de religiosidade com suas aplicabilidades. Segundo eles, essas práticas ganham sentido quando interferem no destino do homem sertanejo, pois, sem elas, “parecia estar sujeito apenas às forças desde sempre desencadeadas sobre a humanidade por alguma divindade inescrutável”. (HOBSBAWM; RANGER, 2008, p.274).

As relações entre a natureza e o sagrado estabelecidas pe-

los sertanejos foram lidas pelos viajantes do século XVIII e XIX como propiciadas pela pobreza tanto do meio quanto dos habitantes dele. O Espaço sertanejo, diferentemente do litorâneo e dos locais de presença mais significativa das instituições dominantes, não é visto como um lugar de natureza exuberante, de animais exóticos, mas como um lugar propiciador de uma cultura que é fruto de uma ocupação surpreendente pela falta de condições oferecidas.

Procurando entender como o viés cristão interferiu na formação da espiritualidade comum aos sertanejos, encontra-se em Souza a seguinte explicação: “a espiritualidade do sertão se manifesta em uma Igreja onde a presença do leigo é muito expressiva em um universo de pouco padre, muita reza e pouca missa” (SOUZA, 2007, p.28).

As reflexões de Souza mostra que parte da responsabilidade pela má formação cristã dos sertanejos estava na grande extensão territorial das paróquias. Existia em cada paróquia um padre, com formação adequada, mas com um grande número de fiéis para orientar.

A Igreja, antes da Constituição da República, era

como ‘um departamento da administração civil’ e deve ser útil para o estado. O clero faz parte do funcionalismo público e é (mal) pago pelos cofres estatais. Tal fenômeno não deixaria de influir na mentalidade dos sacerdotes e em suas atividades pastorais, bloqueando a capacidade de iniciativas e sujeitando-os a rotina de trabalhos oficiais e sistematicamente controlados pelo Estado. (p.32-33).

Essa interpretação não corrobora com a noção de que a pobreza do meio e dos habitantes teria resultado em uma cultura também pobre. A partir do entendimento que a responsabilidade da má formação cristã era da própria Igreja que não disponibilizou material humano suficiente para catequizar adequadamente a população em questão, deu-se início ao processo de desnacionalização do clero.

Essas análises estão circunscritas à região de Montes claros, espaço marcado por tradicionais festas do catolicismo popular envolvendo catopês, marujos e caboclinhos. A partir das discussões supracitadas, pode-se interpretar que essas festas significam, com seu simbolismo, a força étnica e cultural na formação do povo sertanejo representando parte do catolicismo popular que tanto incomodou à Igreja. Podemos afirmar que a Igreja se sentia incomodada pelo fato de ela ter solicitado a intervenção de uma ordem religiosa europeia, conhecida por seu zelo apostólico, para cristianizar adequadamente a população em questão.

A região de Montes Claros, localizada em pleno sertão das gerais, é um espaço de antigas histórias, incluindo a forte presença dos poderes privados e eclesiais. Nela a disputa pela posse da terra foi muito intensa e foi interpretada como um dos motivos mais importantes para justificar o atraso socioeconômico-cultural. Enquanto os senhores de terras e donos do poder irmanados com o poder eclesial se preocupavam com a expansão das terras e a quantidade do rebanho, a participação do povo nas festividades religiosas crescia, ora para agradecer os benefícios alcançados, ora para buscar alentos para os infortúnios.

As festividades eram realizadas em espaços abertos, homem e natureza – espaço sagrado pelo mistério e majestade. “São nesses espaços sagrados que os fiéis constroem, projetam e localizam suas representações do mundo sensível.” (PEREIRA, 2011, p.10) Nos dizeres de Mircea Eliade (2010), “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”. (ELIADE, 2010, p.30).

Nesses espaços, o içar de uma cruz era suficiente para consagrar o local. Esses locais consagrados, porém, nem sempre eram fixos. Destacamos, neste sentido, a bandeira que cumpria sua função de consagrar, abrindo as moradas para as “práticas de religiosidade enquanto expressões vivenciadas cotidianamente”. (MARCON, 2003, p.229). No dizer de Rosendahl (2008), “os lugares simbólicos são lugares criados pela ocupação humana dos espaços e uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar”. (ROSENDAHL, 2008, p.14).

Segundo se depreende dos estudos históricos e culturais dedicados a entender a formação da religiosidade brasileira, tanto as religiões tradicionais quanto as novas modalidades religiosas, estabeleceram as condições pelas quais se daria a relação do homem com o sagrado. O catolicismo sertanejo teria se formado a partir do Cristianismo que chegou ao sertão com os bandeirantes. Eles tinham nessa religião respeito e confiança; acreditavam que o poder emanava do que era por eles considerado sagrado. O encantamento da natureza realizado por negros e índios contribuiu sacralizando outros objetos e práticas.

Os homens e as mulheres do sertão se apegavam ao que

consideravam sagrados como forma de proteção divina. Trabalhavam em grupo durante o ano inteiro e, no final de cada período, preparavam cerimônias articuladas com os santos da Igreja e com os cultos da natureza como forma de agradecimento. “Esses grupos, embora aparentemente distintos, possuem entre si estreitas ligações, que formam uma cadeia de relações dentro da vida religiosa.” (PEREIRA, 2011, p. 11)

Os instrumentos da romanização para desarticular o catolicismo popular estavam na educação católica, particularmente em colégios, em hospitais e na imprensa católica. A uniformização da missa, das práticas dos sacramentos e o aprofundamento do catecismo da Igreja romana beneficiaram o catolicismo popular. As primeiras investidas dos estrangeiros sobre esse catolicismo continham uma considerável dose de espanto porque os rituais eram vistos como algo impossível de ser mudado.

A Igreja afirmava ser a única detentora da verdade, desacreditando e desautorizando qualquer outra religião. A tarefa de padres ligados à Ordem fundada por São Norberto (os premonstratenses) na região de Montes Claros não era acolher as diversas práticas cristãs, mas dar uma versão única e verdadeira, através de eventos organizados para o enaltecimento dos santos padroeiros. Nesses eventos eram impostas as fórmulas que a Igreja romana usava para afastar as influências fundamentalmente africanas e indígenas, mas também algumas pré-cristãs que vieram com os próprios portugueses.

No período que se estende do pontificado de Pio IX (1846-1878) até a década de 30, do século XX,

[] oficialmente, o catolicismo português e brasileiro apresenta-se como elemento de coesão e de aglutina-

ção de uma população em si muito diversa. Ao mesmo tempo, a religião é valorizada como condição para a paz e a ordem, garantia da unidade nacional, da tranqüilidade e da moralização do povo. (AZZI, 2005, p.114).

Após a Proclamação da República no Brasil, o uso da expressão romanização da fé como forma de libertação da Igreja, a partir da laicização do Estado, mais que isso, era uma reação principalmente à submissão a que tinha sido submetida pelo padroado, durante todo Brasil Colônia e Império. Sobre este processo, o cônego Maurício Marcel Gaspar (2011) afirma:

Fundar uma missão num país onde, ainda ontem, toda comunicação com a Santa Sé tinha sido interceptada, onde a franco-maçonaria dispunha dos poderes públicos, onde a apatia dos caracteres e a indiferença das almas em matéria de religião podem parecer inauditas; que dificuldades a vencer, que obstáculos a transpor? (GASPAR, 2011. p.13).

Maria das Graças Ataíde de Almeida (2007), falando sobre a política de romanização empreendida pela Igreja afirma que “o fio condutor deste discurso constrói sentidos que se voltam para a ordem versus a desordem”. (ALMEIDA, 2007, p.271). A ordem era simbolizada pela adesão aos princípios cristãos e toda manifestação que arranhasse a integridade desses princípios era considerada como propiciadora da desordem.

Esta ação romanizadora da Igreja Católica Apostólica Romana pode ser interpretada como instrumento de luta pelo poder que ela avaliava como abalado pelas práticas heterodoxas. As elites locais aderiam ao projeto de romanização pelo mes-

mo motivo: estabelecimento ou restabelecimento de espaços de poder.

O sertão, marginalizado pela forma de organização adotada pela colonização, continuou sendo pouco considerado após a independência. Esse “abandono” contribuiu para que os sertanejos pudessem moldar, através de práticas religiosas, sua própria história, repleta de pequenos espaços e acontecimentos ritualizados no cotidiano.

Os sertanejos arquitetonicamente remetiam suas religiosidades às origens de seus fundadores, tendo como referencial religioso a etnia de origem europeia. Suas práticas eram realizadas nas Igrejas construídas em espaços urbanos privilegiados. Essas eram lugares majestosos e constituíam o “elemento fundamental para a formação do espírito urbano.” (TORRES, 2011, p.147).

A partir da arquitetura religiosa e das festas tradicionais e seus rituais, demarcaram-se fronteiras culturais para resignificar, no contexto cristão, componentes que agregam elementos de diversas categorias de pessoas com diferentes experiências religiosas trazidas para o sertão pelos negros, índios e padres europeus. Com o isolamento do território, e a ausência de comunicação, as festas religiosas adquiriram características e tomaram vidas próprias com vários significados e símbolos que são apresentados durante a execução dos ritos, reforçando a fé e a religiosidade na construção da identidade sertaneja.

Com uma população basicamente agrícola, o sertão a ser romanizado apresentou desafios ao movimento cristianizador do concílio Vaticano I. O sertanejo, que recebeu de braços

abertos os padres estrangeiros, que vinham trazendo a mentalidade pós-concílio e pós laicização do estado brasileiro, não imaginava o que viria a seguir.

Como descreve Cônego Maurício Marcel Gaspar (2011), o esforço do povo da região para receber os padres era evidente: “Longas filas de cavaleiros vão ao lugar marcado para o encontro, a uma distância bem grande, enquanto as irmandades lhe farão um cortejo de honra à entrada da cidade, toda enfeitada com guirlandas para a circunstância. Discursos, fogos, música, não falta nada.” (GASPAR, 2011, p.59).

O largo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição e São José, espaço reservado para as manifestações religiosas da elite local, circundado por antigos e enormes casarões que pertenceram a ricos comerciantes e donos das terras, simbolizavam uma história marcada pela violência e justificada pela fé. Nesse espaço, era representada a cavalhada, festa religiosa trazida pelos colonizadores, lembrando a luta entre cristãos e mouros.

A pequena Igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada na Rua do Jatobá (atualmente Praça Portugal) foi inaugurada no ano de 1834 a pedido da Ordem do Rosário. Ela foi marcada pela experiência de materialização da fé de pobres e negros, foi transformada em palco religioso pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos, representações culturais, frutos da miscigenação.

Nesse espaço, os populares impunham seus próprios sentidos, encarnavam personagens para preservar o lugar onde abrigavam relíquias e carregavam histórias misteriosas de fé como forma de não revelar as tramas do passado. Baseando em Carlos Alberto Steil (1996), nota-se que os padres sempre

atentos à cristianização e à imposição da definição do que é religião denominavam essas práticas de supersticiosas.

A religiosidade sertaneja pode ser entendida como a forma de adaptação realizada pelo sertanejo para que este tivesse uma experiência com o sobrenatural, de acordo com as condições em que vivia. Os Historiadores Del Priore e Venâncio referem-se à religião como “uma forma de identidade, de inserção num grupo social.” (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010, p.28)

Ao identificar práticas religiosas e ritos locais, procurou-se saber dos executores destas práticas qual é o sentimento externado durante as festividades e o que levam delas para o cotidiano. A importância do misticismo nas camadas sociais cuja fé tornou-se um instrumento para a manutenção da religiosidade popular é esclarecedor quando se percebe que as práticas religiosas estão presentes nos ritos domésticos parcialmente atingidos pela liturgia oficial do Concílio Vaticano I e Concílio Vaticano II.

Os praticantes, com suas danças, músicas e coreografias únicas, envolvem os observadores; mas a intenção é reverenciar o santo protetor como forma de agradecimento. A capacidade de expressão de cada um é colocada como uma manifestação sobrenatural que os transporta para um lugar comum que lhes confere maior dignidade e prosperidade. Essa manifestação sobrenatural acontece através de duas forças impulsionadoras: o Catolicismo Oficial e a religiosidade popular, com suas diferentes formas de reverência.

Outras práticas religiosas também ligadas ao hibridismo religioso, justificativa etnocêntrica apresentada pelos primeiros re-

ligiosos da Ordem Premonstratense tiveram grande influência na construção do imaginário religioso sertanejo. Os símbolos sagrados, próprios da expressão da sua fé, serão inseridos neste estudo, já que os devotos⁹ praticantes guardam, através do misticismo, objetos que espelham e transformam o que é simples em algo sagrado.

A região de Montes Claros foi escolhida para sediar uma missão dos premonstratenses, por estar muito isolada geográfica e politicamente e por apresentar características religiosas, culturais e sociais muito peculiares. No final do século XIX e início do século XX, era uma região discreta, mas já proeminente em relação ao seu entorno, cujos moradores careciam de uma formação cristã mais sólida. “As atitudes perante a vida e a morte, as crenças e os comportamentos religiosos, os sistemas de parentesco e as relações familiares, os rituais, as formas de sociabilidade” (CHARTIER, 2002, p.14) haviam sido formadas a partir de um catolicismo mimético incorporado pelos moradores ao imaginário religioso local, composto por suas fantasias e magias.

Religião, Religiosidade e Cultura Popular

Este tópico remete a três concepções polêmicas, que envolvem uma luta pelo poder de nomear e revelam dicotomias presentes nos conceitos usualmente utilizados. LieveTroch (2011) identifica “três dicotomias básicas: (i) elite *versus* popular; (ii) instituição *versus* religiosidade vivida e (iii) o *Self* *versus* o Ou-

⁹ Essa expressão se refere aos que atribuem poderes sobrenaturais, capazes de alterar a ordem natural das coisas, a lugares, objetos, pessoas, símbolos e ritos considerados sagrados e, portanto, realizam práticas devocionais capazes de atrair esses poderes para si e para seu grupo social. (MINAYO, 1994, p. 61)

tro.” (TROCH, 2011, p. 2). Afirmando que essas categorias são em si mesmas problemáticas, ela, assim, as apresenta:

O termo *religião/religiosidade* funciona na academia em diversos níveis. Já nos tempos romanos discutia-se o significado da palavra. Atualmente, também não há consenso na definição. Há muitas possibilidades: definições essencialistas, definições funcionais, definições fenomenológicas. Além disso, sabemos da tensão entre as definições institucionais e a religiosidade vivida. Cada uma dessas definições está devidamente relacionada com relações de poder.

O termo *popular/povo*, no mundo acadêmico, se torna facilmente o contrário da conotação da ‘elite’ e do ‘discurso dominante’. A academia/elite é quem usa, pois, o termo popular/povo. A auto-representação das experiências chamadas ‘populares’ não se efetiva, uma vez que surge sempre como representação através da fala e do processamento pela academia, pela elite e pela classe média. O mesmo ocorre, poderia-se dizer, na esfera política.

O termo *cultura*, igualmente, possui uma variedade de sentidos e se torna cada vez mais complicado defini-lo, em especial, devido às diferentes situações – pré-moderna, moderna e pós-moderna – que lhe atribuem significado. O sentido pré-moderno da palavra cultura refere-se a elementos folclóricos e produtos de um grupo. Já no discurso moderno, a erudição e a noção de identidade entram em jogo na definição de cultura. A situação pós-moderna, por sua vez, desconstrói as duas significações anteriores e traz ao conceito questionamentos atuais de globalização e migração, ao apresentar uma definição a partir da ‘mistura de identidades’ ou, talvez melhor, de culturas híbridas. (TROCH, 2011, p. 2-3, Grifos da autora).

Essa discussão supracitada dá a dimensão do problema que se pretende enfrentar, pois esse se mostra um campo de pou-

cas certas. Além dessas questões, a cultura popular apresenta “problemas de definição, explicações de transformações e, o mais evidente, a importância e os limites da própria variação regional”. (BURKE, 1999, p.16). A área em discussão, região Montes Claros, conhecida como sertão-mineiro, é um espaço multicultural, ainda não explorado por historiadores e estudiosos interessados nos estudos do que Burke chamou de “tradições orais e rituais”. (BURKE, 1999, p.15)

Jean Delumeau e Sabine Melchior-Bonnet (2000) afirmam: “as religiões tem um passado muito longo.” (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p.17) Elas estão presentes em todos os momentos da história dos povos. “Antes da invenção da escrita as pessoas transmitiam verbalmente (tradição oral) e por meio de pinturas e entalhes o registro dos acontecimentos que ocorriam durante as suas vidas, bem como o seu entendimento das suas próprias crenças e práticas.” (BOWKER, 2002, p.7).

O interesse acadêmico pelo estudo da religião, de acordo com Lieve Troch, liga-se ao fenômeno da secularização. Para ela,

[] pensava-se, até a algum tempo atrás, que a secularização haveria de encaminhar o fim das religiões. Contudo, aparentemente, isso não ocorreu: há muitas novas práticas religiosas, bem como muitas práticas antigas ainda existentes. A história estaria, por fim, se repetindo e não *progredindo*? Curiosamente, pois, a história se desenrola na contramão das expectativas e parâmetros da modernidade. Max Weber falava sobre um “desencantamento do mundo”, entretanto, percebemos, em nossos dias, um florescimento de práticas que não se encaixam na racionalidade moderna. Novas manifestações da religião e das chamadas Religiosidades Populares desafiam a crescente secularização. Verdadei-

ramente, a secularização não parece existir tal como os acadêmicos a imaginaram. (TROCH, 2011, p.03)

O termo religião apresenta uma ampla variedade de sentidos que, segundo Hans-Jurgen Greschat (2005), “serve para especialistas de diversas disciplinas, embora nem sempre – e nem em todos os lugares – denomine a mesma coisa”. (GRESCHAT, 2005, p.20). Utilizado para apontar o sobrenatural, o termo religião ganha cada vez mais a atenção de estudiosos. Numa sociedade multicultural como a essa, a questão ganha maior complexidade.

Partindo do pressuposto de que a ICAR influenciou em todos os lugares e de diversas formas a formação da identidade cultural do povo das gerais, buscou-se analisar como ela foi implantada e vivida no sertão. Na região deste estudo em Montes Claros existe uma marcante presença da ICAR no fazer religioso que é evidenciado a partir de cantos e gestos estabelecendo contatos entre o divino e os homens.

Os seres divinos, que são os principais elementos de uma religião, são evocados em espaços que se tornam lugares sagrados. Os homens e as mulheres do sertão transformaram a religião em algo alegre e festivo, que, vigorosamente, persistiu através da tradição oral e de práticas simbólicas. Os filhos e filhas dessa tradição apresentam um modo especial de celebrar a fé, a religião festiva que, aqui, assume a forma de religiosidade popular.

Essas formas de manifestação foram denominadas pela Instituição como religiosidade. Essa denominação surge a partir do momento, na Idade Moderna, em que a cultura escrita passou a ser valorizada e a tradição oral contestada e substituí-

da. A tradição oral, considerada de forma denegridora, como a manifestação do “outro”, “abrigava elementos contrários ao projeto sócio-religioso da Igreja católica, considerado o único portador da verdade.” (TROCH, 2011, p. 04).

Essa religiosidade popular destaca-se por apresentar e interpretar os ritos da cristandade romana, traduzindo, em outras linguagens e formas, o sentimento humano. Embora sempre apontados para o misterioso divino, reconheciam os valores da ICAR e as autoridades eclesiais dela, mas ultrapassavam suas pastorais através de novas expressões e significados religiosos. A religiosidade popular “neste universo ameríndio e africano representa o espaço de resistência de um povo que não encontrou lugar nos espaços institucionais”. (SOUZA, 2007, p.46).

As relações entre homem, natureza e sociedade tomam rumos diferenciados em cada momento da construção histórica do homem e da mulher sertaneja. Encontra-se no sertão fenômenos que marcaram essa construção particularmente manifestada no modo de viver, ligando o natural ao sobrenatural.

As representações do Divino Espírito Santo, uma das pessoas da Santíssima Trindade, através de símbolos a ele relacionados, mostram as principais características da cultura popular e da religiosidade, herdada dos portugueses, as quais, os padres, com seus ideais evangelizadores, acompanham, com respeito, os atos religiosos, numa demonstração de fé. Incentivam a participação ativa de todos, rompendo, pois, com a ameaçada romanizadora. Eles aparecem para proporcionar o surgimento de uma nova sociedade com novas formas de sociabilidade.

A Religiosidade Popular brasileira rica em suas manifesta-

ções, segundo Hauck (2008), brotou de três raízes:

A herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia-a-dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígena e africana, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual. (HAUCK, 2008, p.112).

Existem vários significados para o termo religiosidade popular, porém todos eles guardam a noção comum de que religiosidade popular é algo que não foi imposto, mas brotado da vontade própria de uma sociedade. Del Priore (1994) afirma que,

[o] estudo da religião e da religiosidade é fundamental para a compreensão da história do Brasil, além de ser um tema de grande importância entre os estudiosos de história de todo o mundo. O universo das idéias, das mentalidades, das crenças e dos ritos faz parte integrante do cotidiano e da consciência de nossa gente, como o fazem o trabalho, as relações sociais ou as instituições políticas. (DEL PRIORE, 1994, p.5).

Na região de Montes Claros, a religiosidade popular apresenta um determinado número de ideias fundamentais para a construção da identidade do espaço em questão e da personalidade do morador deste espaço. Para buscar um melhor entendimento, encontra-se no conceito apresentado por Gois (2004) um melhor entendimento da religiosidade sertaneja, quando ele afirma que a mesma seja:

[] uma expressão privilegiada da inculturação da fé. Não se trata só de expressões religiosas, mas também

de valores, critérios, condutas e atitudes que nascem do dogma católico e constituem a sabedoria de nosso povo, formando-lhe a matriz cultural. (Gois, 2004, p.7).

Nesse sentido, o termo refere-se apenas ao princípio religioso católico e o processo de dominação da fé em si, mas partindo do fato que deve-se entender a religiosidade popular a partir de outras vertentes. A religiosidade Popular, que se busca neste estudo, é aquela que, apresentada como um presente divino, foi mantida e apreciada por todos, independente do credo.

A maneira particular de como se lida com essas religiosidades pode ser mais bem entendida através de descrições memorialistas e narrativas cotidianas de antigos moradores. Uma citação sintomática dessa religiosidade está na obra “Chorografia Mineira: O município de Montes Claros”, de autoria do senhor Antônio Augusto Veloso.

Essa narrativa refere-se à administração eclesiástica do período em questão na região de Montes Claros e relata que ainda existem “[...] outras capelas não curadas, em diversos povoados e lugares do município, sob diferentes invocações, e onde celebram-se os ofícios divinos e festividades em certas épocas do ano”. (VELOSO, 1898, p.591).

A descrição memorialista, presente nessa obra, revela a situação do município antes da chegada dos padres belgas, marcada pela presença irregular do catolicismo romano e por uma forte presença da religiosidade criativa, fatores preponderantes para manutenção da identidade ancestral e seu campo religioso.

A religiosidade popular é manifestada por meio de festas religiosas e de ritos, que, para o antropólogo Arnold Van Gennep

(2011), são classificados como simpáticos e de contágio.

Os ritos simpáticos são aqueles que se fundam na crença da ação de semelhante sobre o semelhante, do contrário sobre o contrário, do continente sobre o conteúdo e reciprocamente, da parte sobre o todo e reciprocamente, do simulacro sobre o objeto ou o ser real e reciprocamente, da palavra sobre o ato. (VAN GENNEP, 2011, p.25).

A segunda classificação de contágio está fundada “na materialidade e na transmissão, por contato ou à distância, das qualidades naturais ou adquiridas”. (VAN GENNEP, 20011, p. 25). A religiosidade da sociedade sertaneja apresenta tanto elementos da primeira como da segunda. Entende-se que, os elementos, para fazer parte dessa religiosidade, são naturalmente valorizados, portadores de valores simbólicos, incorporados no cotidiano de homens e mulheres que se dedicam a exercitar o dom supremo da vida nas aquisições de valores morais e religiosos.

O estudo feito por Victor Leonardi (1996) acerca das “tradições e dos costumes antigos em algumas áreas sertanejas, entre eles, o tratamento respeitoso entre as pessoas (que normalmente se tratavam de ‘o senhor’, ‘a senhora’ e ‘vosmecê’, até início do século XX”, (LEONARDI, 1996, p.307) procede da relação do homem com o divino e as regras locais pertinentes a propriedades, histórias de conquistas e costumes ancestrais sob diferentes invocações sobrenaturais.

A religiosidade popular sertaneja transformou-se em um fenômeno social cujas transações são ao mesmo tempo morais, estéticas, religiosas e mitológicas, jurídicas e econômicas, cujo significado não pode ser descrito sob um único ponto de vista isoladamente.

Assim que os primeiros padres premonstratenses chegaram a Montes Claros, perceberam que os habitantes da região possuíam hábitos curiosos que não se igualavam aos seus, e o conceito de cultura europeu não se aplicaria no sertão. A Religiosidade popular seria um desses hábitos, ela oferecia aos padres missionários imagens que foram interpretadas como desviantes.

Corroborando com essa ideia, José D' Assunção Barros afirma:

As diferenças entre as diversificadas etnias negras, inclusive, não se afirmavam apenas através dos caracteres físicos herdados geneticamente. A cultura, de acordo com a perspectiva antropológica, faz parte do diferenciador étnico tanto os índices biológicos. Tanto as fontes da época como as conclusões de pesquisas já clássicas ou mais recentes têm contribuído para ressaltar o peso dos índices culturais na constituição das identidades africanas e, logo, na sobrevivência de algo destas identidades na realidade do escravismo colonial (BARROS, 2009, p.62).

O uso da imaginação foi a maneira que os belgas encontraram para divulgar melhor o que achavam certo e combater o que seria desviante. Estavam vivendo um futuro profético, deveriam despertar a sensibilidade para a salvação da alma e o desprezo pelas coisas do mundo dentro de uma sociedade que, anteriormente, “sobressaía imaginariamente o opulento grande senhor branco e o sofrido negro escravo – apesar de tantos homens livres pobres que pululavam no Brasil escravocrata” (BARROS, 2009, p.103)

A cultura popular se exprime mediante elementos religiosos, influenciando o povo ao criar caminhos tanto no terreno cul-

tural como no terreno religioso. Para Peter Burke (1999), em decorrência da dificuldade de encontrar uma definição adequada, o melhor “talvez seja de início defini-la negativamente como uma cultura não-oficial, a cultura da não-elite, das classes subalternas”. (BURKE, 1999, p.15).

Para Burke (1999), o conceito de cultura leva em conta o cotidiano. No caso do sertão norte mineiro, entre 1870 e 1930, o uso da dança para representar tanto o nascimento como a morte, a maneira de consumir os alimentos e a organização do espaço vital sofreram mudanças que ficaram registradas nas escritas dos padres missionários e guardadas nas memórias do povo.

Santiago (2003) acredita ser a cultura popular um adereço histórico por apresentar vínculos com o tempo ancestral, “re-memorando um passado impossível de ser situado com precisão no calendário”. (SANTIAGO, 2003, p.38).

As comemorações públicas, sem autorização da Igreja Católica Apostólica Romana, representavam e angariavam o reconhecimento social. Os brincantes, ao compartilhar seus bens, representavam o sobrenatural mediante símbolos a ele relacionados, como o estandarte colorido, capaz de torná-lo presente no meio povo. As festividades realizadas a partir da junção de outras culturas marcaram-se pelo rico cerimonial utilizado pelos praticantes.

Como em qualquer outra parte do Brasil, as rigorosas regras cristãs tornaram-se entraves para as festividades quais passaram a ser malvistas no tempo da romanização. Para Chartier (2002), “compreender estes enraizamentos exige, na verdade,

que se tenham em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, que não é de forma nenhuma passível de ser sobreposto ao espaço das hierarquias e divisões sociais”. (CHARTIER, 2002, p.28).

O aspecto fundamental da cultura no seio de uma sociedade implica no conceito em que cada povo dá para ela. No começo do século XVI, início da colonização portuguesa na América, o termo cultura “não significa mais um estado (coisa cultivada), mas uma ação, ou seja, o fato de cultivar a terra. Somente no meio do século XVI se forma o sentido figurado e ‘cultura’ pode designar então a cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la”. (CUCHE, 2002, p.19).

Mas durante os séculos XVII e XVIII, o termo cultura; no sentido figurado, foi pouco divulgado. No século XIX, ele “aparece como um conjunto de conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente e fundador de sua unidade”. (CUCHE, 2002, p.19)

Há vários conceitos distintos para a palavra cultura, para Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, ela “abrange todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo”. (SILVA; SILVA, 2005, p. 85). Não podemos comprá-la, não podemos adquiri-la por nossa própria vontade. Ela é concedida a um povo através do talento e aperfeiçoada por atos da vontade individual ou coletiva de uma determinada sociedade. Para Leslie A. White (2009), a cultura, numa concepção mais bruta, é o conjunto de “crenças, ideologias, organização social e tecnologia (uso de ferramentas)”. (WHITE, 2009, p.23)

Para Alfredo Bosi (1992), “cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. (BOSI, 1992, p. 16). Considerando o que foi supracitado, no sertão norte-mineiro, ela é o resultado de valores transmitidos que orientam homens, mulheres e crianças. Neste estudo, ela foi trabalhada com este sentido.

O cuidado na manutenção da cultura local dentro de uma sociedade moderna serve a vários propósitos não relacionados à religiosidade popular, mas com a sociedade como um todo. Quando, internamente, os valores são expostos através de trocas culturais, e o fazer e o agir atingem uma maturidade, elas podem ser consideradas experiências que se transformam com o tempo em “práticas e valores enraizados nos costumes de uma sociedade”. (SILVA; SILVA, 2005, p.405)

Luiz Gonzaga de Mello (2009), em *Antropologia Cultural*, aborda que a cultura:

resulta em um encadeamento lógico e inteligente, o que não significa dizer que ela própria seja produto de um procedimento predominantemente consciente. A cultura cabe o domínio do meio ambiente, a garantia da sobrevivência e do conforto humanos, bem como a satisfação humana, seja no domínio da estética, da inteligência, da biologia ou do sobrenatural. (MELLO, 2009, p. 61).

Até o final do século XIX, homens e mulheres, portadores de conhecimentos e práticas ligadas ao uso da terra, construíram com seus próprios esforços uma comunidade dentro de um espaço natural. A religiosidade popular é uma das manifestações

culturais de um povo, que, nesse caso, estabeleceu um sistema de valores no qual, homem e natureza eram vistos como presentes de Deus.

Pensando o objeto que está sendo estudado como tradição ou costume, torna-se necessário estabelecer os sentidos em que esses termos são usados. Segundo Piotr Sztompka (2005), tradição “é a substância, o conteúdo de tudo que herdamos do passado, tudo que nos é transmitido no processo histórico incremental e cumulativo, constitui a herança da sociedade.” (SZTOMPKA, 2005. p.115-116).

O termo tradição origina-se do latim, *tradio*. O verbo *tradire* significa entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de uma geração a outra geração. De acordo com Jorge Zahar, “os dicionaristas referem ao termo *tradire* como conhecimento oral e escrito, ou seja, de uma forma ou de outra forma deixaremos às outras gerações, um pouco do que temos como tradição.” (ZAHAR, 1987, p. 18) Querendo ou não, fazemos parte dessa tradição, somos entrelaçados a ela, a ponto de não conseguirmos nos soltar.

Eric Hobsbawm e Terencer Ranger apresentam o termo tradição, como tradição inventada, é usado no seu sentido amplo e definido, abrange tradições que surgiram de forma mais difícil de serem localizadas num período limitado e num determinado tempo, como também as realmente inventadas, construídas, que foram instituídas como uma importante tradição. Para os autores, as várias práticas que consideramos muito antigas seriam uma invenção. Eles definem que:

Tradição inventada seria um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras táticas ou abertamente

aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica; que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBWM e RANGER, 2008, p. 9)

Para Hobsbawm e Ranger (2008), a característica da tradição está na invariabilidade e deve estar nitidamente diferenciada do costume. “Neste aspecto, aliás, a diferença entre tradição e costume fica bem clara. “costume” é o que fazem os juízes; tradição... é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado.” (HOBSBAWM e RAGER, 2008, p.10).

Zygmund Bauman (2000), ao analisar o conceito tradição, afirma que é paradoxal,

Uma vez que ele fala de uma coisa mas prevê outra completamente diferente e não pode fazer senão isso; ele nega na prática o que afirma na teoria. Induz a crer que o passado amarra o presente; prevê, no entanto (e desencadeia) nossos esforços no presentes e futuros de construção de um passado pelo qual precisamos ou queremos ser amarados. (BAUMAN, 2000, p. 136)

Ao definir o conceito de tradição, em seu livro *“Tradição Viva*, Hampaté Bâ (1982), considera que os conhecimentos são transmitidos de boca a ouvidos do mestre para os discípulos, de pai para filhos, ao longo dos séculos. Para ele, na tradição viva, a oralidade se sobrepõe à escrita. A oralidade é vista como uma espécie de tesouro, pois é através da comunicação oral que a criança e o jovem vão recebendo informações sobre os conhecimentos acumulados da sua cultura, na qual vivem e

estão inseridos, para que mais tarde toda experiência adquirida seja repassada e transmitida aos demais.

A identidade de um povo toma e perde sua marca a partir do momento em que os costumes sofrem interferência, modificando a tradição. No caso da região de Montes Claros, eles estavam presentes no dia a dia do povo e, sob as ordens dos premonstratenses, foram vistos como o mal. Desse modo, os costumes deveriam ser recusados e esquecidos. Os religiosos ao estabelecer o rompimento com os costumes e com os saberes populares aconselhavam homens, mulheres e, principalmente as crianças, a recusarem qualquer tipo de intervenção que não estivesse referendada pela tradição católica.

2. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE SERTANEJA: AS FESTAS DE DEVOÇÃO

Ao analisar o Catolicismo Popular Sertanejo, perguntamos como os homens e mulheres que ocupavam o sertão, na região de Montes Claros, nos primeiros anos da República Federativa do Brasil, manifestavam a fé, especificamente, entre o final do século XIX e as três primeiras décadas do século XX. Neste capítulo, vamos buscar estas respostas analisando as festas aos principais santos da devoção local, realizadas pelos fiéis. Essas festas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e o Divino Espírito Santo contavam com forte devoção e se realizavam, respectivamente, em outubro, abril e agosto. Todas elas foram trazidas para a América pelos portugueses, extremamente católicos, devotos e ritualísticos. Cada festa era realizada nos dias dedicados aos respectivos santos, de acordo com a tradição e as características atribuídas a eles, o que leva à necessidade de tratar de cada um, separadamente.

Para os devotos destes santos, as palavras tinham o poder mágico de conservar, de criar, de destruir e de eleger espaços. Nesta perspectiva, faz-se uma ligação entre o homem e o sobrenatural através das palavras possuidoras de poderes importantes para manter as tradições, vistas como um catolicismo marginal que, nos dizeres de Pereira,

concentra a devoção marginal, que sai do território e do espaço sagrado previamente estabelecido, conhecido e reconhecido pela sociedade, que são as igrejas, capelas, os santuários ou templos consagrados, para ocupar

fronteiras do profano e dos locais incomuns, como os cemitérios, os espaços às margens de rodovias [estradas] ou outros locais não convencionais (PEREIRA, 2001, p.25).

Na atualidade, as tradicionais festas ligadas ao catolicismo popular são as mais significativas e expressivas ligadas à cultura Mineira. Essas tradições estão presentes na vida do povo desde o período colonial. As primeiras devoções, quando foram idealizadas, estavam ligadas à cultura rural, mas com o tempo elas transformaram em festas urbanas. No sertão de Minas, essas devoções acontecem quase em todas as localidades estendendo de janeiro a dezembro. Nestas festas, percebemos as tipicidades do homem sertanejo, ao tentar através do catolicismo popular, viver suas tradições, costumes e culturas. As Devoções são marcadas pelas presenças da música, da dança, do colorido e dos instrumentos; elementos que servem de canal para que o homem consiga demonstrar sua religiosidade e expressar a cultura local.

O Catolicismo Popular

Com a colonização da América Latina, a partir da segunda metade do século XV e início do século XVI, “descobridores, conquistadores e colonizadores chegaram em busca de novas rotas para as Índias e traziam em seus estandartes o sinal da cruz” (PARKER, 1995, p.17). Foi introduzido, no continente americano, o catolicismo, religião comum às duas grandes potências europeias, Portugal e Espanha, conhecidas, historicamente, pelos investimentos em grandes navegações e conquistas.

tas de novos territórios. Além de acumular riquezas e domínios, essas duas metrópoles assumiam também a função de catequizar os povos colonizados e expandir a fé católica. A partir de domínio dos povos e posse do território, os colonizadores desprezaram a idolatria nativa e começaram a se dedicar à divulgação do puro monoteísmo católico. A religião dos Conquistadores é imposta num primeiro momento ao ameríndio e logo depois ao africano, mão de obra escrava introduzida como força de trabalho. Assim, tem início à evangelização e cristianização do mundo não europeu. Na visão de Cristián Parker, “a chegada dos primeiros europeus à América foi produto renascentista aventureiro e da expansão do capitalismo mercantil mais do que dos anseios religiosos de expandir a fé aos infiéis” (PARKER, 1995, p.17).

Numa posição de vencidos, mas portadores de diferenças culturais e religiosas, os ameríndios e os africanos assumem a mensagem cristã como vítimas, “traduzem oposições binárias entre vencedores e vencidos, dominantes e dominados” (POMPA, 2003, p.22). A fé católica foi imposta como único e verdadeiro caminho para se obter a salvação, “deixam para os povos nativos apenas dois papéis, os de vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação da cultura” (POMPA, 2003, p.22).

A partir do século XVI, com a introdução da mão de obra africana no continente americano, as práticas culturais e religiosas trazidas por eles, somadas aos dos ameríndios, coloca o catolicismo oficial em constantes mudanças e adaptações devido à resistência na “reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais” (POMPA, 2003, p.22).

Os Espanhóis e os Portugueses, produtores do discurso

evangelizador, sentiam-se superiores a todos os povos não europeus, consideravam a Igreja Católica Apostólica Romana como a única e verdadeira. Para Cristina Pompa, durante os primeiros anos da colonização, “o catolicismo é visto como um sistema imutável, tanto quanto a suposta fé pré-colombiana dos índios” (POMPA, 2003, p.22).

O catolicismo introduzido na América, “levando à identificação de processos diferenciados de tradução entre universos simbólicos e de construções culturais, no interior de situações históricas específicas” (POMPA, 2003, p.24), usava símbolos, narrativas e dramatizações (autos) como forma de catequização. Os primeiros missionários que vieram com a função evangelizadora, além da missão catequética tinham que ensinar a língua oficial do dominador. Eram portadores de um catolicismo cheio de antigas tradições, precedentes à Reforma Protestante e ao Concílio de Trento.

Com uma fé voltada para as forças da natureza, ameríndios e africanos não se identificavam com o Deus Trino (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo), não falavam e não entendiam a língua do dominador, tornando a evangelização trabalhosa; o ensinar e o praticar religioso não ficavam muito convincente, segundo Pompa, os índios eram:

Rebeldes às idéias correntes sobre o que deviam ser os pagãos, esses índios em nada acreditavam. Ao mesmo tempo, porém, para justificar a evangelização, a cultura tupi era apresentada como portadora, em baixo-relevo, da possibilidade de uma religião monoteísta (POMPA, 2003, p.41).

Por causa destas dificuldades, a Igreja foi sendo reinterpretada pelos ameríndios e africanos, que, como todas as religiões,

também o faziam, despendiam um “esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido” (ALVES, 2011, p.9). Numa tentativa de entenderem a mensagem evangelizadora do colonizador, criaram formas de preenchimento das lacunas deixadas pelos catequizadores numa tentativa de aproximar o fazer religioso local com a doutrina pregada pela nova religião implantada.

Com o declínio do sistema colonial, a Igreja sentiu necessidade de reevangelizar e rever a interpretação do catolicismo implantado na América. Os mestiços tornaram-se a maioria da população; foi por meio deles e para eles que se encaminhavam as novas diretrizes catequéticas. A partir de análises culturais e históricas, João de Deus Gois afirma que “o catolicismo popular se exprime mediante elementos culturais, e as culturas populares, por meio de elementos religiosos. A simbiose, em alguns casos, é tão forte que não é fácil distinguir o que pertence à cultura do que pertence a religião” (GOIS, 2004, p.11). Para ele, religiosidade popular é fé cristã, frutos de diretrizes catequéticas, é uma herança latino-americana conservada como expressão de cultura oprimida, analisada como forma de resistência de um povo que não estagnou diante de uma fé institucionalizada e imposta.

Para entender o catolicismo popular, foi necessário entendermos com a religiosidade popular, o catolicismo normativo. Toda grande religião colabora no desenvolvimento de práticas populares de si mesma e o catolicismo popular é uma releitura dos ritos e doutrinas do catolicismo oficial. Pereira (2011), lembra que a categoria de devoção do popular brasileiro foi criada a partir de um imaginário devocional urbano, “destacando a

liberdade religiosa que existe nas bases da religião católica, que possibilita o fiel transitar livremente no campo religioso sem se preocupar com as fronteiras das religiões” (PEREIRA, 2011, p.16). Os fiéis reinterpretem as normas estabelecidas pela Igreja aproximando-as das suas necessidades. Dessa forma, sob o controle do catolicismo normativo, as expressões religiosas do povo são externadas de formas autônomas transformando-se em piedade popular.

Para alguns estudiosos, a religiosidade popular na América Latina aparece nas celebrações ligadas à terra: fertilidade, plantio e colheita. É externada a relação entre homem e o meio em que vive através de danças e gestos. Para Del Priore, as práticas religiosas africanas, em um primeiro momento, eram realizadas em casas humildes, cobertas de capim e com paredes de barro, preferencialmente, à beira de uma fonte ou de um córrego (DEL PRIORE, 1994, p.30).

Os homens reúnem-se em espaços públicos e transformam o corpo como forma de expressão, expondo um estado de espírito identificado com a vida cotidiana, o trabalho e labor diário. Para Gois, a “religiosidade popular é uma realidade demasiada variada e complexa e se torna extremamente difícil fixar os seus limites com precisão científica” (GOIS, 2004, p.11).

Os investimentos e a criação de estabelecimentos missionários marcaram o surgimento da religiosidade popular na América Latina; neles, os missionários entregaram-se à sua missão: “estudaram-se as línguas indígenas e percorreram-se regiões desconhecidas, expulsando os inimigos da fé católica, sobretudo os piratas franceses protestantes, combatendo a antropofagia e coibindo os abusos da escravização dos nativos” (DEL

PRIORE, 1994, p.11).

A religiosidade popular é vista como um ritual, transformada em folclore e suas expressões foram analisadas como fé simples e ingênua, perdendo, assim, sua importância com o passar do tempo. Neste contexto, a religiosidade popular teve suas primeiras manifestações na América Latina no final do século XVI, com festividades dedicadas aos Santos católicos a partir de suas responsabilidades salvadoras. As celebrações incluíam grandes banquetes, esmolas e sacrifícios religiosos.

No interior do Brasil, as primeiras manifestações da religiosidade popular foram registradas a partir do século XVII com as primeiras investidas dos bandeirantes e aventureiros da interiorização, responsáveis por desbravar o território desconhecido pela coroa Portuguesa; as primeiras formas de religiosidade foram precursoras das atuais festas tradicionais locais.

O Catolicismo Popular no Brasil

Desde o início da colonização do Brasil, Século XVI, o catolicismo Português foi usado como gesto impositivo aos habitantes das terras brasileiras sem restrições e preocupações ao já existente sistema religioso e social dos índios. Posteriormente, o mesmo gesto impositivo foi aplicado aos africanos trazidos como escravos para o Brasil; proibidos de professar a fé ancestral, os negros e índios a sincretizaram, adaptando suas divindades aos santos católicos.

A chegada dos Jesuítas na segunda metade do século XVI foi marcada pelo investimento em apresentações teatrais e musicais, com a finalidade de catequizar índios e africanos. Devido a

fatores culturais e teológicos, a metodologia jesuítica teve maior aceitação no meio indígena. Pois, estes, impedidos de expressarem outra fé senão a católica, tinham condições de atender as obrigações e ações nas execuções cotidianas do fazer religioso.

Marcelo Camurça (1996) afirma que, “a Igreja se identifica com a própria sociedade católica no modelo de cristandade associado ao projeto colonial português no chamado Padroado Régio.” (CAMURÇA, 1995, p. 3). Com o passar do tempo, esse modelo é transformado em catolicismo popular, assumindo um caráter predominantemente leigo e social. “O caráter leigo se dá, devido a escassez do clero no interior rural do país fazendo com que as populações de colonos organizassem por si mesmo [...] suas crenças e devoções.” (CAMURÇA, 1995, p. 3). Já o caráter social “se configura ao imprimir uma sociabilidade entre os colonos que habitavam sítios distantes uns dos outros.” (CAMURÇA, 1995, p. 3). O homem sertanejo viveu esse catolicismo popular através de uma linguagem simples, de fácil entendimento, claro e mais imaginativo, onde se desenvolveu uma religiosidade e uma cultura religiosa, buscando uma comunicação com os santos de devoção e com Deus, sem mediação do clero.

De acordo com Paulo Guenter Suess (1979), em sua obra *O Catolicismo popular no Brasil: Tipologia de Uma Religiosidade Vivida*, a noção de Catolicismo Popular deve ser pensada como membro de uma série: Igreja Católica, Catolicismo Popular e Religiosidade Popular. Para Suess, o catolicismo deve ser sempre concebido como um conjunto aculturado da fé, entendido por aquelas manifestações de vida de um povo, originadas da Igreja, em uma situação bem concreta da sua história em que

conserva essa instituição como sistema de referência. Sendo assim, o catolicismo popular é uma espécie de mediação da Igreja.

O catolicismo popular significa uma dupla tradução e especificação. O catolicismo é uma forma específica da religiosidade popular e o catolicismo popular representa uma forma específica do catolicismo. Este por sua vez, é um conjunto aculturado da fé que no catolicismo popular, sofre uma segunda tradução, uma aculturação específica de camada. (SUESS, 1979, p. 47).

Nos dias atuais, ainda de acordo com Lilian Sebastiani (1993):

A definição de religiosidade popular tornou-se problemática. Não basta dizer que se trata da religião do povo ou das classes subalternas, e o próprio conceito de 'povo' passou por profundas mudanças no decorrer das épocas históricas. O atual interesse pela religiosidade popular é fruto de uma sensibilidade inteiramente moderna e o estudo ocorre hoje em uma perspectiva multidisciplinar, impelido sobretudo pela antropologia cultural e pela psicologia social. (SEBASTIANI, 1993, p. 656).

Mauro Passos afirma que o

O catolicismo popular comporta diversas formas de manifestação. No reino mágico da lembrança, as parábolas da vida evocam presenças, pessoas, trajetos. A mística da religiosidade desvenda mistérios de tempos imemoráveis, lavra o fascínio de rituais sagrados, estria territórios nos afazeres da vida. (PASSOS, 2011, Texto apresentado no XII Simpósio da ABHR).

Quanto aos tipos de catolicismo popular no Brasil, Suess destaca que existem vários tipos. Dentre os quais, ele destaca

quatro: o catolicismo popular Ritual ou catolicismo de situação; catolicismo Festivo ou de dias de festa; catolicismo popular histórico ou de todos os dias e o catolicismo sincretista. Destacaremos, aqui, os três primeiros tipos, por ir de encontro com a realidade estudada.

No primeiro, Catolicismo popular ritual, a palavra tem um papel subordinado. A comunicação com o sagrado é introduzida pela ação ritual com um apoderar sem palavras. É um catolicismo mágico, que consiste em unidades de comunicação fechada em si. Nele não se trata da fala, mas de coações de atos ocasionais condicionados pela situação. Ele “expressa uma trama ordenada de símbolos, o que faz com que sua prática seja real e possa, ainda, dinamizar a vida de muitos grupos. A invocação dos santos e a persistência de muitas representações religiosas têm uma referência simbólica.” (PASSOS, 2011, Texto apresentado no XII Simpósio da ABHR).

Porquanto, o catolicismo popular festivo é aquele de durante os dias de festas, todas as manifestações de piedades se externalizam sobre símbolos sagrados do catolicismo oficial. As festas condicionadas pelas estações do ano e datas de nascimento ou morte dos santos passam a ser o centro das atenções. Este tipo de catolicismo tem como principal exemplo as devoções aos santos padroeiros, sendo o auge dessas devoções o dia dedicado ao santo e também nas festas que voltam nos ciclos do ano como Semana Santa e Páscoa. Outra característica do catolicismo popular festivo está centrada no calendário litúrgico que está separado entre dias comuns e dias de festas.

Já o terceiro tipo, o catolicismo popular histórico é formado por grupos de pessoas pertencentes tanto ao primeiro tipo quan-

to ao segundo tipo de catolicismo popular e, nas quais, existe uma influência recíproca, contínua, entre a religião e ação concreta. Este catolicismo está relacionado com o tempo contínuo. Para compreender a importância da religiosidade existente dentro do catolicismo popular histórico, buscamos em Maria Regina do Nascimento características atribuídas a ele, que:

Cumpriu papel fundamental na promoção da fé católica, por meio das festas em torno dos santos de devoção, e também eram agentes atuantes na construção de capelas e igrejas, no cuidado com a liturgia que envolvia os enterros, além de exercerem também a função de ajuda a gentes em penúria econômica ou de saúde. Eram, enfim, expressão máxima de um catolicismo que se dava por meio do associativismo. (NASCIMENTO, 2009).

Por final, o catolicismo popular sincretista, com base em estudo no capítulo anterior, é aquele que tem uma mistura entre vários sistemas religiosos. Seus adeptos colocam-se como católicos, embora frequentem outras formas de externar a fé. Dentro deste contexto, este tipo de catolicismo popular agrega elementos católicos, indígenas e africanos ao mesmo tempo.

Enfim, Souza (2007) aponta as quatro novas tipologias do catolicismo popular feitas por Parker (1995), são elas: Católicos tradicionais; católicos populares racionalistas; católicos populares renovados tradicionais e católicos populares renovados. Segundo o autor, o primeiro caracteriza-se pela figura que assume um núcleo central, composta por três elementos: crer em Deus, na virgem Maria e nos Santos. Já, o segundo, são aqueles que assumem os três elementos do primeiro, mas abandona a vivência dos sacramentos. O terceiro tipo foi caracterizado pelo

fiel que cria e intensifica sua adesão à comunidade, aumentando sua frequência aos sacramentos e uma maior participação na vida eclesial. O quarto tipo é do católico popular renovado que procura maior compromisso com as correntes mais avançadas da renovação eclesial, valorizando o compromisso social e libertador. (SOUZA, 2007, p.130).

O Catolicismo popular e Identidade Religiosa do Povo no Norte de Minas

A região do sertão norte-mineiro se apresenta diferente, comparando-se as outras regiões do Estado de Minas Gerais e até mesmo do Brasil. Esta distinção se aplica aos aspectos geográficos, políticos e culturais. A tipicidade da religiosidade sertaneja e norte-mineira, como um todo, é vista como consequência do processo de ocupação e povoamento pelo elemento colonizador.

Segundo o Antropólogo João Batista de Almeida Costa, devido a influência baiana e paulista, o sertanejo é possuidor de uma identidade transitória em um e outro, reproduzindo, culturalmente, a sua localização geográfica. Ao receber seus primeiros colonizadores, estes se mantiveram longe do poder do estado e do poder da Igreja. Segundo Ângela Cristina Borges Marques, a Filósofa e Cientista da Religião:

O território mineiro é visto pelo sertanejo como terra de gente rude e corajosa de camarada valente e sem medo onde a lei maior é a de quem pode mais: a daquele com maior força física e com maior proteção espiritual a fim de ter condições de viver a condição sertaneja. (MARQUES, 2007, p. 39).

Na visão da autora, o sertão tornou-se um território sem leis oficiais, criando suas próprias leis. Os sertanejos apegavam-se ao sagrado como forma de proteção e buscavam na religião condições para viverem o cotidiano sertanejo. A religião que investiu nestas duas condições é uma religião do povo.

No catolicismo popular brasileiro, a importância maior está no povo e não no clero. Era um catolicismo marcado por devoções populares, onde tudo é organizado pelo povo. Suess (1979) aponta que isso ocorre por causa da ausência física e espiritual da igreja oficial, podendo concluir devido a falta de padres e barreiras linguísticas. Quando há presença eclesial, a legitimação do mesmo é popular. Geralmente, as devoções são marcadas por festas onde oferecem muitas comidas, bebidas e danças; essas festividades não são vistas com bons olhos pela Igreja oficial, que já tentou por várias vezes acabar com estas devoções e outras práticas da religiosidade popular, porém não conseguiu.

As festas populares no sertão norte-mineiro podem ser vistas como uma rede de solidariedade em que todos se reúnem, ajudam uns aos outros quebrando as barreiras das classes sociais. Assim, vivem em comunhão, unidos, mais fortes e resistentes. Apresenta-se como uma religiosidade de pessoas simples; é através desta religião do povo, que acende vela para o santo devotado, de procissões e romarias, entre outras práticas, que o sertanejo firma-se como um humano crédulo. Nesta perspectiva, o catolicismo popular sertanejo é apresentado por uma resistência contínua.

Visto como um catolicismo leigo e festivo, o catolicismo popular sertanejo está marcado por inúmeras manifestações de fé

realizadas no decorrer de cada ano: Festas de Reis, Quaresma, Festas Juninas, Festas Marianas, Congadas (Catopês), dentre outras. Marcada pela ausência do poder religioso, até no início do século XX, o sertão norte-mineiro caracterizou por uma permanente participação do povo e a presença extremamente forte dos leigos nas decisões eclesiais.

As orações coletivas, terços e benditos, vinculados às festas dos padroeiros e às devoções aos santos dos pretos estavam associadas ao universo colonizador-colonizado (portugueses, africanos e indígenas). Quando os missionários europeus chegaram no sertão, os sertanejos já tinham devoção e confiança nos santos, tendo-os como protetores e milagreiros. As práticas religiosas costumeiras, a reza brava ou reza de espantar mal olhado, foram vistas como algo estranho e atrasado pelos missionários, mas para o povo, continuam tendo um significado mágico e fazem parte do cotidiano.

No final do século XIX e primeiros anos do século XX, o espaço da religiosidade popular no sertão norte-mineiro era composto por pessoas simples e podres, frutos da miscigenação; buscavam na fé energias para as lutas diárias, uma vez que não podiam contar com os poderes institucionais. Os missionários os tratavam com indiferença, suas práticas eram excluídas por apresentar ritos não litúrgicos.

A partir da miscigenação, o catolicismo popular sertanejo exerceu influências sociais, econômicas, políticas e culturais, apresentando características próprias, típicas do sertão norte-mineiro. De acordo com Souza (2007), uma das características da religiosidade norte mineira é que ela é eminentemente católica, possuidora de elementos que valorizam a cultura local. É

integradora e agregadora de valores, que socializam os membros da comunidade local. Adquiriu esses elementos na medida em que procurava traduzir a experiência humana, fazendo da tradição um elo de ligação com o povo, tornando-o mais resistente e unido.

Para Souza (2007), o catolicismo popular norte-mineiro tem o rosto do homem sertanejo que busca em suas festas marcadas pelas danças, coloridos e bebedeiras, força para sobreviver à vida sofrida do sertão. É um catolicismo típico das raízes culturais em que foi comum a todo Brasil, embora tenha sido visto com indiferença pelos missionários europeus, permaneceu e desenvolveu-se fora da Igreja oficial. Na região de Montes Claros, através da trilogia devocional: das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, Divino Espírito Santo e São Benedito, o sertanejo tem buscado, por meio de elementos culturais, manter a união e a resistência.

Os primeiros registros de existência de irmandades religiosas no Brasil estão registrados desde o século XVI e tinham como finalidade promover a devoção aos santos. Em Minas Gerais, o apogeu das irmandades aconteceu no século XVIII, com a exploração do ouro. “Vale lembrar ainda que o apogeu das irmandades religiosas teve como pano de fundo a arte barroca.” (DEL PRIORE, 1994, p.41). Continuando sua descrição sobre elas, Mary Del Priore afirma que as Irmandades Religiosas em Minas Gerais foram “criadas dentro de uma sociedade que se fundava na mais profunda desigualdade entre os homens e na exploração de um grupo social pelo outro.” (DEL PRIORE, 1994, p.40).

Segundo a Historiadora Del Priore, essas irmandades religiosas, “coroaram um ideal de beleza e exaltação religiosa, o

barroco, no qual o estilo artístico foi aberto, criativo, sem formas rígidas, tal como o provam a decoração das igrejas, a escultura e a literatura da segunda metade do Século XVIII” (DEL PRIORE, 1994, p. 41). E o que é mais importante:

As confrarias e irmandades demonstravam toda sua força vital por ocasião das festas. Tudo convergia para a festa: a decoração das ruas e das igrejas, a opa vermelha dos irmãos, o brilho dos tocheiros, das luminárias e dos fogos. As procissões saíam com carros alegóricos, músicos e bailarinos, misturando-se aos homens e mulheres que, compungidos ou alegres, faziam suas preces – um carnaval de fé. (DEL PRIORE, 1994, p. 42)

As desigualdades sociais que constituíam a sociedade se transpunha também para as irmandades que se formavam a partir dos extratos sociais e da cor. Dessa forma, havia irmandades de brancos e ricos; de brancos e pobres; de mulatos; de pretos livres e libertos; de escravos, separadas ou formadas por grupos próximos entre si. Todas elas faziam suas manifestações públicas e procuravam cercar de luxo e beleza suas procissões e festas. Uma das formas encontradas pela coroa para manter o ordenamento social era ostentando o poder e a riqueza. Os festejos das ocasiões solenes deveriam ser assistidos por todos, inclusive pelos pobres e pelos escravos. Segundo Silvia H. Lara,

A plebe e os escravos, que dificilmente podiam ser incluídos no corpo social, também precisavam participar desses eventos, apinhando-se pelas ruas e praças por onde as procissões e carros circulavam. É neste contexto que se pode compreender a constante presença dos cânticos religiosos e profanos, das danças e mascaradas, das procissões triunfais e dos cortejos solenes, dos espetáculos dramáticos e de pirotecnia, promovidos pelas corporações de ofício, irmandades ou câmaras [...] Assim, o cortejo

era pomposo para bem poder marcar a hierarquia entre as partes do corpo político, mas não podia prescindir da ostentação e do espetáculo para atrair uma plateia mais indiferenciada, que, por contraste, confirmava o ordenamento que regia aquela sociedade. (LARA, 2007, p. 55-56)

Em Montes Claros, como Lara percebeu em outras regiões de Minas Gerais, a existência das irmandades religiosas e “a presença e a importância da Igreja não se faziam sentir apenas nas procissões.” (LARA, 2007, p. 58). Elas duas, juntamente ao poder público, exerceram importante papel para a formação cultural e domínio territorial. Isso ocorria porque as freguesias¹⁰ “constituíam, de certo modo, a circunscrição espacial mais usada para localizar os moradores nas vilas e cidades. Definidas a partir da existência das igrejas paroquiais, elas serviam como elemento de identificação das pessoas.” (LARA, 2007, p. 58). Assim sendo, “[...] os nomes das devoções das igrejas e capelas associavam-se, assim, aos dos terços de auxiliares e companhias de ordenanças.” (LARA, 2007, p. 58). Esses terços, em Montes Claros, eram organizados espacialmente.

Devoção a Nossa Senhora do Rosário

A devoção a Nossa Senhora do Rosário surgiu, de acordo com Megale, no início do século XIII, na luta empreendida pelo cônego Domingos de Gusmão, encarregado pelo Papa Inocêncio III para combater a heresia dos Albigenses no sul da França. A resistência dos hereges somente teria sido debelada após uma visão da “Virgem Maria que ensinou-lhe um novo método

¹⁰ Bluteau....

de oração.” (MEGALE, 2003, p. 42). Ela diz que “essa devoção foi trazida para o Brasil pelos missionários e logo se espalhou, principalmente entre os negros escravos que usavam o rosário pendurado no pescoço” (MEGALE, 2003, p. 42) e que essa escolha se deve “à libertação de mais de 20 mil cativos, após a vitória alcançada sobre os turcos na batalha naval de Lepanto, em 1570, atribuída à oração ensinada pela Mãe de Deus.” (MEGALE, 2003, p. 42).

As devoções a Nossa Senhora do Rosário foram “transferidas da metrópole para a colônia; as confrarias do Rosário constituíram uma forma significativa de possibilitar aos negros o acesso à crença católica” (AZZI, 2005, p.102). De acordo com Julita Scarano, a devoção a Nossa senhora do Rosário foi incentivada pelos dominicanos. Segundo ela, o “seu culto tornou-se popular com a batalha de Lepanto e sua fama, bem como a repetição do terço, foram intensamente divulgadas pelos dominicanos.” (SCARANO, 1978, p.39).

Ela ainda afirma que “a Igreja, no seu esforço para integrar o africano recém-chegado numa sociedade católica e branca, atraiu-o para as irmandades mais capazes de interessá-lo.” (SCARANO, 1978, p. 40). Dessa maneira, as Confrarias do Rosário se tornaram a forma de acesso dos escravos à fé católica e foram, ao longo dos séculos, adaptadas às realidades por eles vividas. Essas confrarias permitiram aos escravos o estabelecimento de laços de solidariedade étnica e se tornaram instrumento para a obtenção de alforrias de seus membros, assim como de outros que estivessem em situação de maior opressão. (AZZI, 2005, p. 103).

Scarano diz que elas se constituíam em “uma ação protetora,

amparando seus membros, defendendo-se dos excessos do sistema escravocrata, embora não lhe fosse possível empreender uma ação direta e global sobre tal sistema.” (SCARANO, 1978, p. 147). Ela afirma, ainda, que, apesar dos benefícios obtidos ou pleiteados “não transformava e nem mesmo tentava pôr fim à escravidão, mas na medida de suas possibilidades procurava diminuir seus malefícios.” (SCARANO, 1978, p. 147). Essa é a posição defendida, também por Antonil, que, falando sobre como os senhores deveriam agir no trato com seus escravos, recomenda que:

Negar-lhes totalmente os folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do Orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juizes e juizas da festa houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que o podem licitamente ajuntar. (ANTONIL, 1997, p. 92).

Além dos dominicanos, os jesuítas também estimularam a devoção dos escravos a Nossa Senhora do Rosário. Azzi afirma que o Padre Antonio Vieira “exortava as escravas negras a utilizarem as contas do Rosário como adorno corporal, e sinal da proteção de Maria” (AZZI, 2005, p. 103) e que “aos negros em geral, estava reservada, especialmente a contemplação

dos mistérios dolorosos”, pois eles eram mais adequados ao estado em que viviam. (AZZI, 2005, p. 104). Ele se referia aos mistérios da dor, que deveriam ser rezados às terças e sextas-feiras, recordando o sofrimento de Cristo preso e condenado. Compreendia “1. Oração e agonia de Jesus Cristo no Jardim das Oliveiras (Mc 14, 32-43); 2. Flagelação de Jesus (Jo 18, 38-40); 3. Jesus é coroado de espinhos (Mt 27, 27-32); 4. Jesus carrega a cruz para o Calvário (Lc 23, 26-32); 5. Crucifixação e morte de Jesus (Lc 23, 33-47).” (ZANO, 2007, p. 245).



Ilustração 01: Imagem de Nossa Senhora do Rosário - 1833
Fonte: Dias (2013)

Scarano lembra ainda que “as associações do Rosário permitiam que o escravo e outros homens de cor se reunissem dando vazão às tendências gregárias ou lúdicas. [...] era na comemoração de seus santos protetores que o preto se torna o organizador, o ‘dono’ da festa, patrocinando-a a seu gosto.” (1978, p. 145). Foi esse o espaço de manifestação mais aberto permitido aos escravos e homens de cor, e ressignificado por eles a partir de suas próprias culturas.

Ilka Boaventura Leite chama a atenção para a divisão da própria igreja entre brancos e negros que foi percebida pelos viajantes. (LEITE, 1996, p. 144). Isso é explicado por Scarano quando ela analisa que “vinculadas à tradição medieval das confrarias, as irmandades brasileiras davam muito maior importância às categorias raciais e sociais, não se integrando em qualquer finalidade profissional.” (SCARANO, 1978, p. 24).

Matos nos lembra que as confrarias deviam ter seus compromissos aprovados pelas autoridades portuguesas antes de existirem institucionalmente. (MATOS, 2011, p. 226). Só após a aprovação podiam adquirir bens de raiz, edificar suas igrejas e realizar suas festas. A aprovação dos compromissos das irmandades de pretos estava condicionada ao cumprimento de algumas imposições, como a presença de brancos em posições chave:

A presença do branco na irmandade de escravos se deve basicamente ao desejo deste de controlar a vida da irmandade. Fica assim mais fácil controlar de dentro. Por outro lado, o próprio desconhecimento de certos saberes (ler, escrever) da maioria dos escravos forçava a escolha de um branco para o ofício de escrivão, tesoureiro e outros cargos vitais na direção da irmandade. Os compromissos das irmandades eram bastante claros a esse respeito. Os cargos importantes requerem habilidade que

os escravos de ordinário não possuíam. (SOARES, apud MATOS, 2011, p. 226).

Concordando com a interpretação de que a presença de brancos nas irmandades de pretos servia ao objetivo de controle, Abreu nos lembra que os senhores e as autoridades oficiais viam essas festas com preocupação e as cercavam de vigilância e regulamentações, visando controlá-las. Afirma, ainda, que em função delas surgiam entre eles discussões e conflitos internos. Ela traz, como exemplo, uma discussão travada na Assembleia Provincial da Bahia, a respeito da proibição ou não dos batuques. Os envolvidos se mostraram hostis aos batuques, mas não conseguiram aprovar a proibição, pois entenderam que se tratava de matéria de “moral e da paixão” que fugia da alçada dos legisladores. (ABREU, 2009, p. 236-237). Nos debates legislativos, nas posturas municipais e nos jornais, as festas negras eram denominadas de “folias”, “batuques”, “vozerias”, ou “tocatas de pretos”, mostrando como as elites e autoridades viam essas atividades. (ABREU, 2009, p. 240).

As festas aos santos padroeiros, notadamente em Minas Gerais, principalmente as dos santos dos pretos, apesar de celebradas dentro do calendário litúrgico católico, a partir da devoção católica nesses santos, é vista como um catolicismo negro. João das Neves diz que

o catolicismo praticado não é mais um catolicismo branco, mas negro. A celebração religiosa é negra. Toma a cidade com seus cantos, danças, com uma extraordinária e alucinante polirritmia. O sofrimento lembrado não é o do Cristo na cruz, mas o do negro no cativiero. (NEVES, 2006, p. 28).

Corroborando esta afirmação, Franscino Oliveira Silva, citando Azzi, coloca que “ao observar as práticas do catolicismo no Norte de Minas Gerais durante as primeiras décadas do século XX, é difícil estabelecer marcos divisórios entre o que é catolicismo oficial e popular, entre o que é catolicismo e já simplesmente sincretismo religioso.” (AZZI, apud SILVA, 2005, p. 257). Silva afirma que “as festas religiosas ou populares do Norte de Minas são expressões humanas de promessas, de esperanças, de convívio e fé. Tais comportamentos de fervor trazem e refletem o significado da fé cristã para as pessoas.” (SILVA, 2005, p. 258). Ele analisa também que os festejos eram compostos por rituais sagrados e profanos e que “dentro os rituais santos estão a presença das missas, procissões, sermões, bênçãos, rezas e ladainhas. Do lado profano das festas observavam-se as danças e o espetáculo dos fogos.” (SILVA, 2005, p. 258). Reconhecendo que as festas populares eram “mais alimentadas pela tradição leiga do que pelo incentivo do setor institucional da Igreja” (SILVA, 2005, p. 258). Silva diz que elas “muitas vezes foram vistas pelo clero com desdém” (SILVA, 2005, p. 258), que via “nelas expressão de ignorância religiosa.” (SILVA, 2005, p. 258).

Leite descreve estas festas e afirma que os viajantes que por aqui passaram no século XIX, como Spix e Martius, se referiram ao congado como sendo a festa mais importante dos negros e foi vista por eles “como uma manifestação patriótica, onde os escravos e libertos reviviam episódios de sua terra natal.” (LEITE, 1996, p.141). Ainda de acordo com Leite (1996), os viajantes referiram-se a estas festas como sendo um “episódio ‘bizarro’ à música como uma ‘algazarra infernal’, e se sentiam como se estivessem diante de um ‘bando de macacos’.” (LEITE, 1996,

p.142). Ela afirma que Castelnau deu pouca atenção a essa festa e que a considerou como um extravagante carnaval, uma mistura de reminiscência africana com costumes brasileiros. (LEITE, 1996, p.142). O viajante que, segundo ela “melhor registrou as comemorações da Festa de Nossa Senhora do Rosário” foi Burmeister, pois este se deteve “em sua significação a partir do ponto de vista do próprio negro, conseguindo dessa forma dar um enfoque diferente daquele dos outros viajantes.” (LEITE, 1996, p.142). Segundo ele, afirma Leite,

durante o período da festa, o escravo sentia-se numa situação distinta. Neste período via-se fora da sua condição de cativo, podendo divertir-se e sentir-se mais livre para retomar suas raízes africanas. [...] Acabado este período, a vida, segundo este autor, “entra novamente nos eixos”. O “rei” depunha a coroa, a “rainha” tirava o diadema, os “dignatários” despiam suas vistosas fardas, e as joias eram restituídas aos cofres de seus senhores. (LEITE, 1996, p.142-143).

Burton fez uma descrição da festa, interessante por ser mais detalhada, onde ele a apresenta a partir do seu olhar preconceituoso, como, aliás, o eram praticamente todos os dos europeus que aqui aportavam. Para ele,

A peça era uma representação das cenas que mais deleitam a pacífica e simpática raça negra: arranjos para uma caçada de escravos; a marcha, acompanhada de muita correria e entrecochar de espadas, que todos manejavam como facas de açougueiros; a surpresa, os prisioneiros arrastados, ordens de matar ministros e guerreiros patrões, envenenamentos e administração de antídotos – em resumo: a África selvagem (...) As falas eram recitadas em tom monótono, o idioma era o hanítico lusitano e havia uma tentativa de cadência e rima. Matar o inimigo e be-

ber o seu sangue eram tópicos favoritos, variados com espertas alusões ao superintendente e seus hóspedes (...) (BURTON, apud LEITE, 1996, p. 143).

O relato feito por Spix e Martius da festa dos escravos presenciada em Tejuco, fala da eleição do rei congo e da rainha xinga, das princesas e de toda a corte, das vestimentas vistosas usadas, das joias emprestadas que os adornavam, dos estandartes, da banda de música, da ordem seguida pelo séquito e da visita ao intendente do Distrito Diamantino que deveria simbolizar a recepção da nova dignidade pela autoridade maior do local. Segundo eles, a eleição do rei negro não provocava nenhuma reação desfavorável por parte das autoridades coloniais, pois era concedida a esse rei apenas uma “vaga dignidade” que não ameaçava a ordem vigente. (SPIX E MARTIUS, apud LEITE, 1996, p. 144-145). Leite analisa a relação momentânea entre a “autoridade” negra e a branca mostrando que mesmo nessas circunstâncias ficava flagrante a inferioridade frente aos brancos e o quanto era artificial a situação vivida por todos durante a festa. A participação da autoridade branca na “brincadeira” indicava sua benevolência, e a alegria dos negros frente a situação mostrava a gratidão e o respeito pelo intendente. (LEITE, 1996, p. 146-147).

Martha Abreu e Larissa Viana ressaltam, baseadas em Marina Mello e Souza, que

após a coroação, a corte festiva seguia para o espaço público realizando cortejos, cantos e danças dramáticas nos quais eram geralmente apresentados enredos relativos à conversão do reino do Congo ao cristianismo, memória que nos remete à expansão portuguesa sobre a África central no final do século XV. (SOUZA, apud ABREU e VIANA, 1996, p. 243).

Abreu e Viana chamam a atenção para o fato de que os compromissos das irmandades não registravam a festa com o nome de “congada”, mas que “essa denominação figurava nos livros de despesas das irmandades e aparecia nas descrições de viajantes estrangeiros, permitindo-nos supor que assim eram conhecidas tais festividades pelo público que as assistia e frequentava.” (ABREU e VIANA, 2009, p. 243).

Essas festas religiosas que remontam ao período colonial se constituem em celebrações inseridas no calendário cristão, mas realizadas de acordo com o catolicismo popular, organizadas por pessoas comuns à sua maneira. Nelas, os fiéis prestam homenagem aos santos de devoção em manifestação que caiu no agrado popular e que foi denominada congada. Ela recebeu inúmeros acréscimos e modificações com o passar do tempo e nas diferentes localidades onde se perpetuaram. As conhecidas e múltiplas festas de Congadas mereceram a atenção de Câmara Cascudo, que afirma que elas são tidas como “autos populares brasileiros, de motivação africana, representados no Norte, Centro e Sul do país.” (CASCUDO, 1984, p.242). A pequena presença de clérigos, o despreparo inicial dos mesmos, as interpretações das festas e rituais realizadas pelos negros e índios, contribuíram com o processo de transformação pelo qual esse tipo de manifestação passou. De acordo com Donald Ramos, “nessas cerimônias, minuciosamente descritas por muitas testemunhas, fica claro que os principais personagens eram africanos ou negros.” (SILVA, 2000, p.145).

Vários autores buscaram uma explicação para a adoção de uma tradição ligada a apenas ao reino do Congo em detrimento das demais regiões africanas. Abreu e Viana fazem um

apanhado das teses mais significativas a respeito e dizem que para Elizabeth Kiddy, as irmandades no século XIX distribuíam de forma equilibrada a liderança entre crioulos, e africanos de diferentes nações, como forma de minimizar conflitos, e que os provenientes das regiões do Congo e de Angola eram maioria; e que Kiddy considerava como elemento importante para explicar os reinados mineiros do século XIX o fato de os bantos serem mais flexíveis com relação à incorporação de novos símbolos religiosos que favorecessem a ventura e a harmonia, o que seria possível apenas com a presença de um soberano com poderes para impedir os efeitos da bruxaria. (ABREU e VIANA, 2009, p. 244). Sobre os estudos de João Reis, elas dizem que, para ele, na Bahia oitocentista já não havia divisão entre os africanos, favorecendo o fortalecimento da festa e que essa união os havia fortalecido frente às investidas das elites. (ABREU e VIANA, 2009, p. 244-245). Apoiando em Marina de Mello e Souza, as autoras afirmam que a explicação para a predominância do congado se deve “à própria dinâmica do tráfico e à distribuição espacial dos africanos de origem banto.” (ABREU e VIANA, 2009, p. 245). Ainda fazendo referência a conclusões tiradas por Souza, em seu estudo, dizem que

o rei Congo sobrepõe-se aos demais reis de nação, todos criações da sociedade escravista, à medida em que se torna designação genérica do chefe da comunidade africana cristianizada. A conversão do reino do Congo ao cristianismo nos primórdios do tráfico atlântico já era memória bastante distante do século XIX, mas ainda capaz de reunir em torno desse título (e dos mitos que veiculava) alguns anseios e identidades construídas pelas comunidades negras no Novo Mundo. (ABREU e VIANA, 2009, p. 246).

Abreu e Viana trazem ainda a contribuição de Marcelo Ma-cord, que analisa o entrecruzamento entre as irmandades e autoridades provinciais por ocasião da eleição pela 24ª vez de um preto liberto, d. Antonio Oliveira Guimarães, como rei congo em Recife, mostrando que os reis do Congo mediavam alianças e conflitos dentro e fora da irmandade. (ABREU e VIANA, 2009, p. 247). Para elas, essas abordagens apontam

outra perspectiva significativa para os estudiosos das festas negras no período escravista: “identidades recriadas”, “hibridismos culturais”, “produtos culturais mestiços” são algumas das formas usadas para analisar as estruturas e os possíveis significados das congadas oitocentistas. [...] o estudo dessas manifestações culturais, adverte Gilroy, impõe a difícil tarefa de criar hipóteses sobre a mestiçagem e a híbridas, recusando as abordagens centradas apenas na ideia das sobrevivências das culturas africanas na diáspora. (ABREU e VIANA, 2009, p. 248).

A respeito da preocupação com o controle a ser exercido sobre essas festas, Abreu indica que as questões mais prementes em cada época definiam o que deveria ser regulamentado e quanta vigilância necessitava mobilizar. Sobre o período de 1830 a 1840, ela ressalta que as constantes rebeliões escravas ocorridas colocavam senhores e autoridades em

“alerta contra os ‘ajuntamentos de pretos’, frequentemente encarados como encontros propícios à organização das revoltas por fortalecerem as lideranças e os laços de solidariedade no interior da comunidade escrava.” (ABREU e VIANA, 2009, p. 240).

Esse medo dividiu as elites, que se alternavam entre a busca de proibir os batuques e o ‘ajuntamento’ de escravos, e parcelas deles que viam no direito à festa, uma forma de controle mais eficiente sobre seus escravos. (ABREU e VIANA, 2009, p. 241).

O discurso sobre as festas negras muda radicalmente a partir da proibição do tráfico negreiro em 1850, e a conseqüente modificação das relações escravistas no Brasil. O argumento, ainda segundo Abreu, era de que elas deveriam ser controladas para “preservar a moral pública contra as ‘indecências’ e a ‘licenciosidade’ que supostamente animavam tais divertimentos.” (ABREU e VIANA, 2009, p. 241).

As primeiras manifestações da religiosidade popular na região de Montes Claros estão descritas na obra “*Viagem Pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*”, escrita por Auguste de Saint-Hilaire, primeiros anos do século XIX.¹¹ Ao chegar na Vila de Formigas, atual Montes Claros, ele assistiu uma manifestação religiosa muito significativa para o entendimento das festividades a Nossa Senhora do Rosário:

Achei-me em Formigas no primeiro domingo do mês (3 de agosto de 1817), e assisti ai a uma procissão que lá, como em todas as igrejas da província de Minas, se faz nesse dia em honra da Virgem. Essa procissão era precedida pela cruz, que duas crianças acompanhavam, levando cada uma delas, na extremidade de uma vara, uma lanterna de papel aberta na parte superior, e na qual havia uma vela. A Cruz era seguida pelos homens alinhados em duas filas. Depois destes últimos, vinha a imagem da virgem sobre um andor, cujos carregadores tinham em uma das mãos um cajado à maneira de muleta. O oficiante caminhava atrás do andor, levando um crucifixo, e era acompanhado por dois homens que estavam vestidos com um desses mantos de irmandades (opa), em que as mangas são substituídas por simples buracos, e que certos leigos costumam usar nas cerimônias de igreja. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 327)

11 Agradeço a indicação dessa obra a João Batista Costa (Joba).

O viajante Francês, ao escrever sobre a procissão, percebe que “durante a procissão cantou-se, segundo o costume, o pater e dez ave em português; após cada ave, soava-se uma pequena sineta e os fiéis paravam, ajoelhavam-se e entoavam-se um gloriapatri igualmente em português.” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 327). Ele ainda teve o cuidado de descrever o caminho percorrido durante o rito religioso: “a procissão fez o circuito da praça e duma parte da igreja, e recolheu-se em seguida; como de costume, celebrou-se uma missa ordinária, e em seguida todos entoaram o salve.” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 327)

Na região de Montes Claros, como forma de homenagear seus padroeiros, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e o Divino Espírito Santo, as irmandades, da mesma forma que as estudadas anteriormente, organizavam anualmente uma festa, ocasião em que participavam e acompanhavam as procissões feitas em honra aos santos. Ricamente vestidos, participavam dos cortejos dando origem às tradicionais Festas de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e o Divino Espírito Santo. Os cortejos eram compostos pelos Marujos, Caboclos e os Catopês – que acabavam por representar os outros dois anteriores e tudo mais que compõem as festas quando se falam nelas.

As irmandades, ao terminar as festividades religiosas no meio urbano, saíam pelos povoados e distritos cantando e dançando, dando início aos folguedos conhecidos em todo Brasil como congada, mas que na localidade, nas suas primeiras manifestações, receberam o nome de dançantes e, mais tarde, são apelidados de Catopês.

Segundo o memorialista Virgílio Abreu de Paula,

Embora da mesma origem dos congados, moçambiques

e outros similares de outras regiões, o nosso catopê, talvez por ter ficado isolado dos outros irmãos, com o tempo foi adquirindo características próprias, a começar do próprio nome, catopê, que seria o nome da dança ou do ritmo, como o batuque. (O Catopê de Montes Claros. Disponível em http://patrimonioculturalmoc.blogspot.com.br/2011_10_01_archive.html. acesso em 12 de abril de 2013).

A diferença fundamental entre a congada da região das Minas do ouro e os catopês das Gerais é que os reis eleitos nas irmandades; na primeira, são negros e adultos e, na segunda, são crianças comuns sem etnia definida. As divergências percebidas durante a escrita desta obra reiteram observações feitas por memorialistas em relação aos festejos locais e permite analisar as informações sobre irmandades religiosas em outras localidades de Minas Gerais.

As manifestações do catolicismo popular na região de Montes Claros revelam atividades rotineiras, incorporando a etnia indígena e a africana como parte integrante das comemorações destinadas a reafirmar a composição e formação do povo brasileiro. Nesse contexto, essas manifestações são os elementos marcantes e constitutivos da vida sertaneja, além de serem expressões vivas e dinâmicas da cultura popular. Através das manifestações populares, o sertanejo expressa o modo de vida sertanejo, atendendo a todos, independente da classe social. A vida Cotidiana expressa a cultura tradicional, material e simbólica como instrumento de identidade de um povo.

A Devoção a São Benedito

A devoção a São Benedito faz parte de um conjunto de rituais da religiosidade popular, apresentando especificidade em cada lugar onde ocorre com diferenças marcantes. Ela chegou ao Brasil no ano de 1743, antes de sua canonização, que só aconteceu em 1807. Trata-se de um santo nascido no século XVI e que devido à sua cor, foi associado à escravidão. No Brasil, sua devoção é realizada principalmente pelas comunidades negras, em atendimento a fé e lembranças das dores da ancestralidade escrava.



Ilustração 02: Imagem de São Benedito. Século XIX
Fonte: DIAS (2013)

Segundo SCARANO,

S. Benedito é o mais familiar dentre os santos de cor e o seu culto, desenvolvido na Europa, alcançou imensa aceitação no Brasil, por parte de escravos, forros, mulatos e mesmo brancos. Considerado o advogado dos negros, foi objeto de uma festa especial e solene, que ainda se realiza em algumas velhas cidades. (SCARANO, 1978, p. 38).

A influência africana nos rituais devocionais é percebida a partir da presença do ritmo dos toques de zabumbas e instrumentos de percussão responsáveis pela condução dos rituais de devoção e entoação dos cânticos. Ao descrever as devoções a São Benedito pelo Brasil, Luciano Delfini afirma que elas são:

Realizadas por comunidades quilombolas e pelas tradicionais irmandades dos homens pretos espalhadas por dezenas de cidades brasileiras, do litoral ao interior, as festas de São Benedito são legados legítimos de uma história que perpassa escravidão, catequização e resistência de um povo. A devoção dos cativos africanos e de seus descendentes a São Benedito está diretamente ligada às próprias raízes do Santo, que nasceu no século XVI, em uma família de escravos etíopes levados para a Itália e convertidos ao catolicismo. (DELFINI, 2011, p.117).

A partir da conversão dos africanos ao catolicismo, “o santo que era analfabeto e sofreu toda sorte de preconceito por causa da cor da pele, tornou-se um símbolo de proteção e conforto em meio à opressão.” (DELFINI, 2011, p.118). Da região mineradora, a devoção expandiu-se para outras localidades de Minas Gerais até chegar ao Norte de Minas Gerais, onde há registros de sua presença desde o início do século XIX. Sob as influências de outras localidades pertencentes à Diocese de

Diamantina, foi trazida por devotos oriundos da região de Diamantina e Serro Frio. São encontradas algumas devoções em comum, mas executadas nestas localidades, no que diz respeito à execução do ritual e à essência da devoção.

Essa devoção se perpetua até os dias atuais na região de Montes Claros. É festejada pelo Terno de São Benedito, durante as devoções ao santo; apresentam características singulares em relação a outros ternos de congados, “principalmente quanto aos seus aspectos plásticos e musicais.” (QUEIROZ, 2005, p. 46). Embalados por cantos, danças e ritmos extraídos de instrumentos feitos de madeira e pele de animais, os cortejos de São Benedito, assim como os de Nossa Senhora do Rosário, “têm raízes nos cortejos de coroação dos Reis do Congo.” (DELFINI, 2011, p.119)

Delfini (2011) explica que antes do século XIX as confrarias responsáveis “para que os negros, cativos ou libertos, pudessem manifestar sua religiosidade” (DELFINI, 2011, p.119) tiveram um papel fundamental para que esses seguimentos sociais saíssem do isolamento, uma vez que, a princípio, eram proibidos de participarem das missas e celebrações em Igrejas frequentadas pelos brancos. Os devotos de São Benedito aumentaram em todo o Brasil e saindo do anonimato mostraram-se nas ruas, as homenagens ao padroeiro com devoções que ocorriam logo depois do domingo de Páscoa, em abril. Na região de Montes Claros, antes da junção das festividades, essas devoções aconteciam entre setembro e outubro.

A Devoção ao Divino Espírito Santo



Ilustração 03: Divino Espírito Santo - 1817
Fonte: DIAS (2013)

A devoção ao Divino Espírito Santo é comemorada pela Igreja no Domingo de Pentecostes¹², data celebrada cinquenta dias após a páscoa. Segundo a tradição, esse dia foi marcado pela descida do Espírito Santo sobre as cabeças dos apóstolos, simbolicamente representado por uma pomba branca¹³ e por

12 Manifestação do Espírito Santo aos Apóstolos, descrita no livro dos Atos dos Apóstolos da Bíblia Cristã. Atos dos Apóstolos 2, 1-13.

13 Símbolo da paz. A pomba branca é símbolo da simplicidade, da pureza, do espí-

línguas de fogo representadas pela cor vermelha. A descida do Espírito Santo é considerada como um grande mistério da cristandade e o marco do início da Igreja. Esse mistério foi marcado pelo amor e pela experiência espiritual vivida pelos apóstolos; foi um momento interpretado como de intensa transformação social. Para Leonardo Boff,

Esta interpretação otimista proporcionou a elaboração do grandioso sincretismo católico: festas, ritos, tradições, conteúdos religiosos foram assimilados, incorporados, reinterpretados dentro do horizonte cristão e vieram compor a riqueza simbólica da Igreja Católica. (BOFF, 2012, p.201).

Segundo Azzi, “a festa do Divino tinha como elemento fundamental a confraternização ao redor da mesa.” (AZZI, 2005, p.183). Nesta perspectiva histórica, a devoção ao Divino Espírito Santo é “uma expressão concreta da solidariedade e caridade cristã, através da qual as pessoas mais ricas colaboram com as mais pobres.” (AZZI, 2005, p.184).

A devoção ao Divino Espírito Santo transformou-se em expressão de religiosidade popular do catolicismo brasileiro desde o início da colonização. Teve sua origem “em Portugal, estabelecida nas primeiras décadas do séc. XIV, pela Rainha D. Isabel¹⁴ (1271-1336).” (CASCUDO, 1984, p.294). Somente a partir do século XVII se tornaria um ato festivo, sob o reinado de D. João IV, “onde havia o compromisso de uma distribuição farta

rito santo na arte cristã; símbolo de Cristo Batizado, do mártir, da alma no estado da paz celestial (ROSA, 2013, p. 95)

14 Santa Isabel, rainha de Portugalno período compreendido entre os séculos XIII e XIV, que mandou edificar uma igreja do Espírito Santo na vila de Alenquer, possivelmente em 1296. Aí foi erigida uma confrariaem louvor do Espírito Santo e, nesse mesmo ano, foi realizada a primeira solenidade de coroação do imperador do Divino. (ROCHA, 2010, p.146)

de alimentos aos pobres.” (AZZI, 2004, p.293). Instalando-se na Ilha de Açores, essa devoção expandiu por todo domínio português através das Ordens Terceiras. Pertenciam a elas “os homens brancos ricos, os chamados ‘homens bons’. Possuíam belas igrejas, hospitais, muitos imóveis e tinha notável influência política.” (MATOS, 2011, p. 227).

Esta devoção com características distintivas ao terceiro elemento da Santíssima Trindade revela o movimento da população ao incorporar diferentes elementos da religiosidade africana. O início desta devoção no Brasil está registrado desde o período colonial e sempre contou com uma “participação expressiva dos ‘homens bons’ da sociedade colonial em manifestações religiosas de cunho social.” (AZZI, 2004, p.293)

A devoção popular em honra ao Divino Espírito Santo no Brasil, dentro da religiosidade popular, mistura elementos da cristandade portuguesa com elementos comuns representados pela fé e pela devoção do povo. Nesta devoção aparecem vários elementos que estão ligados à terra que, segundo Azzi,

Mantinha vinculação direta com a economia rural, especificamente com a época da colheita. [...] A coleta de alimentos feita pelos foliões, os leilões de prendas durante a novena e as fogueiras no decorrer da celebração festiva são alguns elementos de caráter rural. (AZZI, 2005, 184).

Segundo Cascudo (1984), a “devoção rapidamente propagada, tornou-se uma das mais intensas e populares [...]. Foi trazida para o Brasil no séc. XVI” (CASCUDO, 1984, p.294), apresentava um contraste entre riqueza e pobreza, diferenciando das outras festas populares, com dimensões próprias e peculiares.

Império do Divino, palanques, coretos armados para o assento do Imperador do Divino, criança ou adulto, escolhido para presidir a festa e que gozava de direitos majestáticos, libertando presos comuns em certas localidades portuguesas e brasileiras. (CASCUDO, 1984, p.294).

A devoção ao Divino Espírito Santo é uma devoção basicamente cristã. Na região de Montes Claros, seu início dá-se no Domingo de Pentecostes, sofrendo variações em diferentes regiões do Brasil, entre final de maio até o início do ano seguinte. Para certificar tal afirmação, apossamos dos registros históricos sobre a festa do Divino, deixados por Saint-Hilaire:

Passsei em Boa Vista o dia de Pentecostes. Um sacerdote ali chegara, vindo de nove léguas de distância, e todos os colonos da vizinhança se tinham reunido na habitação com os filhos e netos de minha hospedeira, para assistir ao serviço divino. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 238)

Em Montes Claros, diferente das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, que consagram e coroam reis e rainhas em homenagem aos seus santos padroeiros, os devotos do Divino Espírito Santo consagram e coroam um Imperador e uma Imperatriz, crianças escolhida no meio do povo, representando uma corte Imperial Simbólica. A tradição de coroação de um imperador fundamenta-se em tradições açorianas que além de escolher um membro do povo, distribuía alimentos aos necessitados, em tempo de racionamento, base da Festa do Divino. (AZZI, 2005, p.).

Para o Antropólogo João Batista de Almeida Costa (2005), a religiosidade popular na região de Montes Claros se consoli-

dou a partir da junção dos três festejos religiosos: o de Nossa Senhora do Rosário, o de São Benedito e o do Divino Espírito Santo. A partir da criação da Diocese de Montes Claros¹⁵, o Bispo reuniu no mesmo calendário litúrgico as três devoções religiosas que já existiam na cidade desde a época colonial com datas diferenciadas. “Assim, a festa do Divino, que ocorria no período de Pentecostes, e a festa de São Benedito, que acontecia no mês de setembro ou outubro, foram somadas à festa de Nossa Senhora do Rosário, que já era realizada no mês de agosto.” (COSTA, apud QUEIRÓZ, 2005, p. 46).

Ao unificar a religiosidade local, estabelecendo o período de festas, o Bispo evita disputas e cria argumentos para regular e celebrar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo em um único acontecimento que congrega os rituais de devoção, estabelecendo o que chamamos na atualidade de “Festas de Agosto.”

As Festas populares como expressão de Cultura Regional

A Festa de Catopé, conhecida também como “Festas de Agosto”, é uma festa marcada pelo catolicismo popular e acontece na cidade Montes Claros e, em algumas cidades da região, obedecendo às particularidades locais. Estas festas da religiosidade popular, ao travar um embate com o catolicismo popular secularizou, destradicionalizou, desqualificou e abalou os alicerces da Igreja. No entanto, ele colocou os indivíduos cada

15 É criada a Diocese de Montes Claros pela bula ‘Postulate Sane’, no Pontificado de S.S. o Papa Pio X. Foi instalada, a 8 de outubro de 1911, pelo seu primeiro Bispo, Dom João Antônio Pimenta, nomeado a 7 de março de 1911. (VIANA, 1962, p. 612)

vez mais perto de atos religiosos, onde novas maneiras de lidar com o sagrado e as novas formas de espiritualizar valorizam o mágico e o imediato, conduzindo objetos sagrados cheios de sentidos e permeados de significados. A partir desta observação, o sagrado fica estacionado no presente dando sentido à vida cotidiana.

A Festa de Catopê é uma celebração popular, organizada por leigos, em que se comemora o triunfo de três personagens do catolicismo oficial: São Benedito, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário. As “brincadeiras” acontecem no mês de agosto, e estendido às manifestações, estão atividades culturais e folclóricas como forma de manter as tradições locais. Essa festa sofre variações, sendo que cada localidade, de acordo com a devoção dos ternos, define o período das manifestações.

Saindo da vida cotidiana, o Catopê torna-se uma autoridade, quase uma divindade. Sai todos os dias, enfeitados com fitas e cores fortes passeiam por lugares públicos com o objetivo de cantar, dançar alegrando famílias e visitantes até o dia principal das comemorações coroado pelo levantamento do mastro. Para Ilka Boaventura Leite, “a dança era considerada extremamente marcante nas festas religiosas, coroando de expressão cênica o ritual e dando expressividade a cada ato” (LEITE, 1996, p.141).

A Festa de Catopês, onde pessoas reúnem para viver e atualizar os momentos da vida representados através de seus símbolos sagrados. Os três Santos Festejados são símbolos da fé cristã permeada por um hibridismo religioso. O símbolo em si não tem significação, mas o homem é quem lhe dá significados; ele é composto por duas partes; a primeira parte, é o aspec-

to formal e, a segunda, o conteúdo. A composição atual dos símbolos é uma adaptação das práticas ancestrais baseadas na estrutura social do meio, que são organizados pelo chefe do grupo, nomeando reis, rainhas, príncipes e princesas, não separando a religião do poder temporal. Ao lado desses espaços, onde reverencia três santos da Igreja com hegemonia, existem outras reverências que reagrupam uma grande parte da ancestralidade africana e indígena.

Trabalhando com os símbolos religiosos, Carl G. Jung afirma que “o papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem” (JUNG, 2008, p.111). Através da imaginação, os símbolos são as partes sensíveis das formas e das imagens, da superfície e da imaginação, eles são “a consciência de que a vida tem uma significação mais ampla que eleva o homem além do simples mecanismo de ganhar e gastar” (JUNG, 2008, p.111). A imaginação é abordada como algo essencial do homem. É o imaginário que se relaciona com a realidade e dá-lhe significados. “Toda essa porção imprescritível – que se chama imaginação – está imersa de simbolismos e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas” (ELIADE, 1991, p.15).

A palavra imaginação está ligada a “imago”, representação, imitação e reprodução. No contexto da religiosidade popular, a imaginação é uma repetição de modelos reproduzidos e os catopês são um símbolo, uma vez que os grupos reproduzem, imitam aquilo que acreditam que os ancestrais fizeram no passado. Essa experiência simbólica vivida por esses homens estão nas danças, nos gestos e nos rituais; são vivências e emoções que ultrapassam as fronteiras da individualidade. Os Catopês, Os Marujos e Cabloquinhos vêm carregados de símbolos e de significados.

Os grupos de Catopês são compostos por membros, na sua maioria homens, pessoas simples que tocam instrumentos musicais e saem pelos espaços públicos cantando e dançando, como forma de homenagear seus santos de devoção. Os instrumentos variam de grupo para grupo, sendo os instrumentos fabricados de madeira e couro, os mais utilizados. As violas, violões, sanfonas são utilizados como complemento ou acompanhamento. Os grupos costumam amarrar e enfeitar os instrumentos com fitas coloridas. Para cada santo existe uma cor em destaque. Para Nossa Senhora do Rosário, as fitas são azuis; para São Benedito, as fitas são rosa e para o Divino Espírito Santo, elas são vermelhas. Essas três cores dão o colorido às festas e à cidade durante os dias festivos.

A fita é um dos objetos sagrados para esses grupos de catopês. Todo brincante tem em seu corpo como ornamento fitas, que não podem ser tiradas durante os dias de festividades. Segundo eles, durante as festividades, os que batizarem as fita receberão graças do santo correspondente a cor. Na ordem de importância, a fita é o segundo objeto mais importante, perdendo somente para a bandeira. De acordo com os mestres, brincar para seus santos sem bandeira e sem fitas é uma maneira de desrespeito para com os santos e com a tradição. A bandeira com as fitas tomam uma dimensão muito grande, pois é através delas que é feita a ligação do homem com o espiritual, transformada em uma linguagem de fé.

A bandeira de um santo representa guia, direção e purificação. Ela é a primeira a sair, abrindo o caminho e purificando os espaços. O porta-bandeira ou bandeireiro vai à frente dançando e, pelos espaços por onde passam, homens, mulheres e

crianças os recebem reverenciando-os e beijando a bandeira. Em alguns momentos, eles adentram-se pelas casas, a partir do convite dos moradores, e entram em todos os cômodos como forma de purificação e rogando aquele santo representado na bandeira que derrame bênçãos naquele lar e dê vida longa àquela família. Esse ritual é repetido durante vários dias e em todas as casas onde são convidados e recebidos. O rito é inseparável da representação mítica, porque valoriza os símbolos que o próprio utiliza, elaborando seu significado. No seu Dicionário Temático do Ocidente Medieval (2006), Le Goff afirma que “o rito é uma seqüência ordenada de gestos, sons (palavra e música) e objetos, estabelecida por um grupo social com finalidades simbólicas” (LE GOFF, 2006, p.415). O rito é uma ação que assinala o comportamento padronizado. Ele “constrói na sua execução o espaço (uma igreja, uma praça, uma sala de banquete, a liça de um torneio etc) e o tempo (sua duração total, seus ritmos, as pausas e, em particular, os momentos de maior intensidade) que lhe são próprios” (LE GOFF, 2006, p. 415). A partir desta afirmação, o historiador destaca que:

Um rito é pluridimensional, ao mesmo tempo gestual, vocal, vestimentário, emblemático, e comporta a manipulação de objetos simbólicos (a coroa ou o cetro da consagração régia, o anel do casamento, o vinho e o pão do rito eucarístico). Ele é ordenado em ações sucessivas e hierarquizadas que comportam freqüentemente a repetição solene de gestos ou de formulas (bênçãos, incensamentos e aspersões, litanias etc) que prolongam o rito, retêm a ação, aumentam sua solenização, dramatizam os momentos essenciais (LE GOFF, 2006, p.415).

Para Le Goff, “com os ritos ou rituais, no plural, queremos simplesmente lembrar a extrema diversidade de todas estas en-

cenações, de acordo com os meios sociais, as circunstâncias, o grau de solenidade, a despesa efetuada, o que se pode perder ou ganhar” (LE GOFF, 2006, p.415). Eles são considerados sistemas simbólicos que remetem às estruturas da sociedade, são ações seguidas de consequências, apresentando uma linguagem específica e é algo mais do que aquilo que se vê. Os ritos religiosos apresentam gestos eficazes para externar elementos sagrados. Eles criam e se fazem por virtudes que lhes são essenciais, coagem diretamente às coisas, exercendo influências através de pedidos feitos via oferendas.

Clifford Geertz apresenta as atividades simbólicas como um sistema cultural. “No ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado, fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática” (GEERTZ, 1989, p.82). Ao analisar, a partir de Geertz, as festas dos Catopês podem ser consideradas como um ritual. Para o elemento “estrangeiro” e o público de uma maneira geral, elas são vistas como uma apresentação ou espetáculo, mas para os que participam, as têm como missão; porém, são nessas Festas de Catopês que homens e mulheres atingem o ponto máximo da fé externando-a através da religiosidade popular.

O ritual executado pelas ruas é elaborado da seguinte forma: Os “brincantes” cantam músicas de saudação para despertar e chamar atenção do público, dançando com a bandeira à frente do cortejo, purificando o espaço e pedindo permissão para passar. Durante o trajeto pessoas comuns prestam reverência e beijam a bandeira e batizam as fitas. “[...] São principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que

modelam a consciência espiritual de um povo [...]” (GEERTZ, 1989, p.83). Se alguma família se apresentar como festeira, eles visitam a casa, cantam e dançam, desejando saúde e vida longa para aquela família; mas é na capela que os devotos fazem as saudações e entoam cantos e “brincam” como forma de agradecimento e exteriorização da fé. Durante a presença na capela, cantam músicas religiosas ligadas ao cancionário regional; pessoas comuns participam dos festejos por questões pessoais, como pagamento de promessas por graças recebidas e, até mesmo, por devoção. Fora da capela, os Catopês dançam e cantam músicas folclóricas; o público é convidado a cantar e dançar junto, como forma de coroamento da missão.

Os grupos de Catopês, antigamente, preocupavam-se no planejamento e trajeto por onde passavam, escolhiam os locais para cantar e “brincar”. Os grupos de Catopês não saem para “brincar” sem antes reunirem-se para marcar o espaço por onde vão percorrer. Cabe ao Mestre avisar ao terno a data da execução dos atos de fé e definir os cantos a serem entoados durante as apresentações. Na origem dos ternos, os componentes reuniam-se na casa do mestre para definir a jornada de cada ano, onde e quando deveriam começar e onde iriam terminar a jornada.

Pela tradição regional, a jornada deve começar de um lado da cidade e terminar do outro lado. A explicação para isso, segundo Mestre Zanza, é que todos os espaços têm que ser purificados e abençoados. Os santos ficam felizes com tamanha preocupação. Ao falar desse mesmo assunto, Maria Jacina, vizinha do mestre e filha Catopê, afirma que, segundo os mais antigos, o caminho percorrido por um grupo de Catopê não pode

se coincidir com o caminho de outro grupo, “dá mal algo” se encontrarem durante a jornada. Para outros grupos, mestres e componente, ao se encontrar com outro grupo, deve ser feita a saudação como forma de satisfação e alegria. É através da dança e da música que um grupo de Catopê cumprimenta e, portanto, o outro deverá responder da mesma forma...

Ao analisarmos as falas dos entrevistados, percebemos como os detalhes são apresentados, mostrando a tipicidade de cada grupo de Catopê, embora estes sejam moradores e pertencentes da mesma comunidade. Nota-se ainda como é vivenciado as questões das superstições e das crendices populares, como o sagrado está presente na vida dessas pessoas. Nos grupos de Catopês, a música e dança são dois elementos sagrados; os mestres evitam qualquer forma de barulho ou algazarra durante a jornada; o cantar e o dançar têm um sentido religioso e sagrado.

Durante a jornada pelas ruas e casas, os Catopês, através do batismo das fitas, recebem donativos e dinheiro da plateia. Não existe quantia estipulada; os doadores entregam o donativo ou o dinheiro e, como forma de agradecimento, o Catopê oferece uma de suas fitas da cabeça. O doador faz um pedido milagroso seguido de um nó na fita, depois segue caminho. Mas a não oferta, não impede a manifestação religiosa; ela acontece da mesma forma com cantos e danças.

Os festeiros são os responsáveis pelo coroamento e encerramento da festa, com muita fartura: comida e bebida. A festa pode ser em qualquer lugar, desde que tenha espaço, comida e bebida para todos os Catopês e devotos. O encerramento acontece em data definida pelos organizadores. Antes das “fes-

tas de Agosto”, cada grupo de Catopê, Marujos e Cabloquinhos definem o início e o encerramento de cada festa.

Os Marujos formam o segundo grupo presente na prática da religiosidade local. É um grupo formado por homens adultos e adolescentes, não existe um número definido de participantes, exigindo somente o compromisso de estar presente durante toda a festividade.

Os Caboclinhos, formados por crianças e adolescentes, são um grupo misto, composto por pessoas do sexo feminino. Na sua origem, todos os membros tinham que ser do sexo masculino. Para manter a tradição do pai, a filha do mestre dos Cabloquinhos assume o grupo e aceita a participação de mulheres, permanecendo com o mesmo entusiasmo desde sua fundação.

Os brincantes, membros de cada grupo, formam filas; cada fila fica sob a responsabilidade de um contramestre. Vestidos, conforme as cores do santo de devoção, usam fitas, penas, camisas coloridas, chapéus de palha enfeitados e, como lembrança da etnia ancestral, usam adereços típicos de cada elemento étnico. Na frente de cada grupo de catopê fica seu mestre; eles levam sobre a cabeça e ao ombro objetos e adereços diferenciados para destacá-los perante aos outros membros do grupo.

Durante a festa de encerramento, reis e rainhas; príncipes e princesas formam o cortejo seguindo a imagem do santo padroeiro caminhando pela rua da cidade rumo à capela de Nossa Senhora do Rosário, ponto alto das comemorações. Assim, como a bandeira, a imagem do santo protetor também exerce o papel de proteger e guiar a todos, por ser a razão da devoção e estar à frente de todos durante o ano inteiro. As imagens são as

primeiras a saírem e primeiras a entrarem na capela. Nestas religiosidades, os devotos “formulam experiências de cunho místico e com uma exuberância de ritos, não obstante a estrutura singela da crença: a devoção de cada um a determinado santo, de quem se recebe proteção divina.” (ARAGÃO,...)

Em cada grupo pode ser percebido como é composta a matriz religiosa do povo brasileiro. Apresentando um hibridismo religioso entre o catolicismo oficial, imagens de santos; as religiões africanas, com cantos, danças e instrumentos musicais e a religião indígena, com a presença dos Caboclos representando a etnia nacional com seus adereços arcos, flechas e penas.

Os Catopês, os Marujos e Cacloquinhos começam a jornada festiva antes dos festejos oficiais e vão até o último dia das programações com o mesmo entusiasmo. A cada momento cantam e dançam como forma de saudação aos moradores das casas por onde passam. As coreografias e os ritmos são diferenciados por regiões. Acreditam que os ritos repetitivos, praticados a cada ano, foram feitos pelos ancestrais. Anunciam a paz e a vida, sempre desejando fartura durante todo ano bom.

Marcadas pelo catolicismo popular, as devoções não eram entendidas como festas e sim como um ato de fé. Os Catopês destacavam-se pela utilização de “diversos símbolos sagrados como o terço, a coroa, a farda ou vestimenta, os instrumentos, os cantos, a música, tudo a serviço da fé e da religiosidade do povo” (FERREIRA, 2006, p.32). Para Remi Klein,

Os símbolos são, pois, certamente, a primeira e a principal forma de expressão religiosa, visto que o ser humano só consegue compreender e expressar a sua fé utilizando-se do visível para falar do invisível, do presente para falar do ausente, do humano para falar do divi-

no, do imanente para falar do transcendente. (KLEIN, 2006, p.81)

Em sua obra *Um Deus Social*, Ken Wilber afirma que “os ritos e símbolos desempenham uma função muito necessária, útil e a propósito ‘verdadeira’. Ajudam a preservar e proteger a integridade e a coesão global do grupo (auxiliam o sistema a propagar-se).” (WILBER, 1993, p. 27). As histórias religiosas encenadas pelos catopês estão revestidas de símbolos que afrontam questões sociais e culturais, pois expressam na dança e na música lembranças ancestrais; a luta pela liberdade e o labor de gratidão transformam símbolos em realidade. “No mundo Sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada um, da mesma forma que o sexo, a cor da pele, os membros, a linguagem” (ALVES, 2011, p.11).

As devoções voltadas para o catolicismo popular, nas quais as pessoas manifestam o transcendental, ritualizam o viver através de momentos e símbolos sagrados; são momentos de externização da fé. Para Jung, um símbolo pode ser “um termo, um nome ou mesmo uma imagem que pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós” (JUNG, 2008, p.18).

“Para os escravos, a festa era uma vitória contra a escravidão, pois lhes permitia aliviar-se do cativeiro, reencontrar laços étnicos e tribais, tecer redes de solidariedade” (DEL PRIORE, 1994, p. 45). Os mestres de ternos eram nomeados autoridades religiosas e dedicavam exclusivamente a organização dos festejos com a ritualização e adoração de objetos sacros. “Além de

contribuir para aumentar o sincretismo religioso, aproximando diferentes crenças e cultos, as irmandades representavam uma das poucas formas de associação permitida à população não branca no mundo colonial.” (DEL PRIORE, 1994, p. 39)

A organização das festas dos santos protetores continuava sendo a mola mestra da vida das irmandades, grandes ou pequenas. Era o momento de afirmar a força da devoção, e a de seus membros, e de reunir os fundos necessários para a assistência, já que se aproveitava a ocasião para a cobrança das mensalidades atrasadas. (ABREU, 1999, p.36).

A partir de leitura dos viajantes, Leite afirma que, “o negro não possuía prestígio político nem civil sobre os seus súditos (LEITE, 1996, p.141-142). Contudo, o que fazia um rei nos festejos das congadas que se realizavam por todo o Brasil? Para Silvia Hunold Lara afirma que o objetivo era de “mostrar realeza e força por meio da escolha dos signos (trajes, cores, cenas, personagens e alegorias) que podem ser rapidamente decodificados pelos membros cultos da elite letrada...” (LARA, 2007, p. 180).

“Os rituais religiosos africanos predominavam na tradição popular que estava em formação” (SILVA, 2000, p.145). Para Donald Ramos, “podemos ver a junção das crenças e rituais africanos com os de origem portuguesa” (SILVA, 2000, p.146). Ao descrever as cerimônias religiosas da região de Montes Claros, o memorialista Hermes de Paula afirma que, tradicionalmente, os Catopês, como são chamados pelos moradores, apresentam aspectos diferentes dos encontrados em outras partes de Minas Gerais. As festividades e o Reinado do Divino Espírito Santo apresentam a figura de um Imperador ainda criança, com identidade específica e tempo limitado, algo transitório criado

e substituído a cada ano. Já nas festividades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, os devotos elegiam reis e rainhas que se apresentavam com vestimentas coloridas e alegria contagiante ao executar os ritos. O povo e as autoridades políticas locais eram figuras importantes no acompanhamento dos festejos. As figuras de Reis e Rainhas mirins, totalmente vinculados ao contexto religioso, e as figuras dos mestres de Catopês, pouco lembra a cristandade portuguesa, fortemente influenciada que foi pelo misticismo do povo africano e indígena.

Para Hermes de Paula, a origem das festas religiosas na região de Montes Claros inicia-se com a Construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário a pedido da Confraria dos Homens Pretos. A devoção a Nossa Senhora do Rosário é a mais antiga e, tradicionalmente, era realizada no mês de outubro. Os primeiros registros encontrados datam da década de 1830, permanecendo até os dias atuais. Dados sobre a construção da Capela podem ser consultados em livros de atas da antiga Câmara Municipal de Montes Claros. Eram três dias de festa, sem pressa, onde, sob o comando do mestre, o cortejo percorria a cidade apresentando seus príncipes e princesas, Catopês, Marujos e Caboclinhos. O cortejo do Imperador do Divino Espírito Santo, marcado pela alegria e pelas vestes vermelhas contrastando com o branco, o azul, o rosa e as penas; era o grupo mais elitizado.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário tem sua origem na ordem religiosa dos Padres dominicanos, seu fundador foi São Domingos. No Brasil, esta devoção aparece através da ação missionária da Igreja Católica nos primeiros anos da colonização portuguesa. Com a descoberta do ouro e com o crescimen-

to da economia mineradora, a partir do século XVIII, surgiram núcleos urbanos e, com a ausência de um clero regular, foram fundadas Ordens terceiras, confrarias e irmandade. Na região de Montes Claros, destaca-se a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, livres ou escravos, responsáveis pela construção da capela como sinal de devoção a santa.

Em quase todo Estado de Minas Gerais, as congadas são realizadas em abril, agosto e outubro. Na atualidade, devido aos incentivos e a desvincularização do calendário litúrgico, na cidade de Montes Claros, essas festas foram congregadas no mês de agosto como um festival folclórico. Com o apoio de alguns órgãos oficiais, interessados na divulgação e preservação da memória, Montes Claros transforma-se em cidade da Arte e da Cultura.

Esta festa religiosa estende-se para todas as idades, marcada pelas rezas, velas e cantos; grupos de homens e mulheres seguem os Catopês, pedindo força ou agradecendo pelos feitos realizados.

A “Festa de Agosto” seria, inicialmente, um festival folclórico, uma revivência no tempo, daquilo que os antigos Catopês faziam por toda a região. O ato religioso, devido ao processo de modernização da cidade, foi retirado das atividades paroquiais e conservou-se junto à Praça Portugal e à Capela do Rosário, a pompa da religiosidade popular. O clero não participa diretamente das festividades; porém de forma discreta, faz-se presença notória, mantendo-se presente, dentro, através do catolicismo popular.

3. EM BUSCA DA RELIGIOSIDADE SERTANEJA: AS NOVAS DEVOÇÕES

A discussão sobre as antigas e novas devoções incorporadas no cotidiano sertanejo apresenta aspectos da evolução do catolicismo no Brasil a partir do rompimento com o chamado padroado, dando início ao que hoje chamamos de catolicismo romanizado que veio tentar conter o catolicismo popular. Camurça nos apresenta uma periodização do catolicismo no Brasil, da seguinte forma:

O Catolicismo no Brasil pode ser apresentado em três grandes versões: Catolicismo Popular, Catolicismo Romanizado e Catolicismo Pós Vaticano II. Apesar dessas modalidades do catolicismo, surgirem cronologicamente nessa ordem: o Catolicismo Popular no período colonial, o Catolicismo Romanizado no final do século passado [referindo-se ao século XIX] e o Catolicismo Pós Vaticano II, na modernidade pós-conciliar dos anos sessenta, isto não significa dizer que ao entrar em cena uma nova modalidade, a outra se extinguiu. (CAMURÇA, 1996, p. 02)

Maria Cristina Caponero afirma que o Brasil imperial assistiu ao declínio das práticas religiosas católicas em decorrência da perda de poder das irmandades e da chegada de um novo clero. Isso teria levado a que

O novo clero, formado por padres advindos do norte europeu, seguia as normas dos ritos católicos romanos, desclassificando as práticas populares, pois via nas festas populares um foco de vagabundagem, estimulado

pelos barracos com jogos e apresentações teatrais. Esses padres achavam que o clero deveria ser moralizado, o poder da Igreja deveria ser reforçado e respeitado e, conseqüentemente, diminuíram o poder dos leigos que atuavam nas irmandades determinando a diminuição do caráter ostentatório nas procissões, reduzindo algumas festividades a simples reuniões paroquiais, muito centradas na religião. (CAPONERO, 2009, p. 66)

Foi nesse ambiente que a República foi proclamada e o contexto religioso do Brasil, de acordo com Henrique Cristiano José de Matos “passou por grandes transformações.” (MATOS, 2011, p.17). Segundo ele, “com a separação da Igreja e Estado, houve condições favoráveis para uma restauração da vida religiosa no Brasil.” (MATOS, 2011, p.37). Ivan Aparecido Manoel diz que a Igreja

Refeita dos abalos sucessivos por que passou desde da Idade Média e conseguindo sobreviver às perseguições religiosas e anticlericais do ciclo revolucionário, inaugurado com a Revolução Francesa, o grande projeto da Cúria Romana foi conquistar um lugar ou o lugar central da humanidade. (MANOEL, 1999, p. 207).

As ordens religiosas já existentes no território Brasileiro receberam ajuda de suas respectivas matrizes na Europa e outras foram estimuladas a se estabelecer no Brasil. O catolicismo da oralidade foi sendo abandonado aos poucos e a liturgia escrita passou a ser utilizada, da mesma forma que nas Igrejas europeias.

Segundo Fernando de Azevedo, “a religião Católica, penetrada de misticismo, já aprofundara como uma árvore frondosa, as suas raízes na terra e, [...] fazia dissolver, na unidade da fé,

as diferenças regionais, sociais e culturais do povo brasileiro em formação.” (AZEVEDO, 2010, p.285-286). Isso significa que, apesar de todas as dificuldades encontradas pelo clero secular e pelas ordens religiosas formadas na época por brasileiros para implantar a religião católica nesse extenso território, eles conseguiram, mesmo que de forma superficial e eivada de misticismos. A chegada de novas ordens religiosas europeias, ocorridas e incentivadas nesse período, foi também permeada de problemas. Um dos mais apontados foi “atuação de religiosos estrangeiros que frequentes vezes importavam ‘esquemas prontos’ de seus países de origem, sem o cuidado de adaptá-los convenientemente, [o que] suscitou em diversas ocasiões fortes críticas, mesmo entre líderes eclesiásticos.” (MATOS, 2011, p.39).

Com a laicização do Estado, a crença já não era mais exclusiva da Igreja Católica Apostólica Romana. Muito ao contrário, o Estado reconhece que na sociedade brasileira todos têm o direito de professar sua religião, mas só levavam em consideração as religiões oriundas da Europa. As religiões e outros elementos culturais africanos foram vistos com desconfiança e mesmo como perigosos para a sociedade. Isso aparece de forma clara e transparente no código penal de 1890 e Del Priore, assim se refere a ele:

O racismo dos tempos iniciais da República voltou-se também ao combate das tradições culturais. A capoeira e as várias formas de religiosidade africanas tornam-se, segundo o código penal de 1890, práticas criminosas, enquanto a culinária dos antigos escravos sofre severa condenação médica. Nem as festas escapam ao furor antiafricano. (DEL PRIORE, 2010, p. 223).

Vemos por esta citação que o Estado também se preocupava em controlar as atividades religiosas dos negros, permitindo

apenas que eles mantivessem aquelas atividades aprendidas com os brancos, como suas festas de devoção, que eram desvalorizadas, mas assim mesmo toleradas. Não é demais lembrar que esses eram os primeiros anos após a abolição da escravidão, e que as autoridades (as elites do país) estavam preocupadas com a possibilidade de perder o controle sobre a parcela da população que antes se submetia aos rigores dos chicotes dos seus senhores.

Não custa lembrar também, que, na época, as teorias raciais que diziam que a humanidade era dividida em raças com capacidades diferentes, justificando a hierarquia que colocava o homem branco em situação privilegiada frente aos negros e índios, tinha grande aceitação nos meios científicos. Só a partir da década de 1930 começaram as reações a essa tendência de explicação racial e, só a partir de então, as devoções negras voltam a ocupar um lugar mais visível, porém, vistas como folclore, cumprindo um papel social do negro. A aceitação dessas festas tem um tom de concessão dos poderosos para com os pobres.

Sobre a crise na Igreja Brasileira, no início do século XX, Fernando Azevedo diz que “em todo esse período, a religião não foi nem um estimulante nem um adversário do pensamento: daí uma indiferença mútua entre a cultura e a religião” (AZEVEDO, 2010, p.302). Apesar disso, ele aponta para o desconforto causado pelo desprezo, pela experiência do próprio clero nacional e afirma que sua influência foi primordial para o aperfeiçoamento e seus ensinamentos resultaram em um catolicismo popular.

O clero [...] desnacionalizava-se lentamente, quer pela entrada, já no século XX, de ordens monásticas, provenientes da França, da Bélgica e da Itália, quer pela infil-

tração progressiva de estrangeiros no clero secular, quer pela transferência aos frades alemães dos tradicionais mosteiros da Ordem de São Bento, com seus opulentos patrimônios. Essa ‘desnacionalização’ crescente do clero regular e secular, cada vez mais penetrado de elementos estrangeiros, não só afrouxava os laços antigos que uniam, como num só corpo, a religião e a sociedade, a Igreja e o povo, mas tendia, segundo alguns, a transformar o clero numa classe fechada, com interesses particularistas, e a imprimir-lhe a feição, ostensiva ou dissimulada, de um ‘partido político estrangeiro’. (AZEVEDO, 2010, p. 303).

Os missionários europeus, ao chegarem ao Brasil, buscaram criar um distanciamento do homem sertanejo com relação à devoção e a ligação com santos do catolicismo popular, pois desprezavam as devoções que, ao longo da história do Brasil, haviam sido consolidadas. Parker diz que, antes dos investimentos catequéticos pelos missionários europeus, as atividades relacionadas à fé trazidas pelos portugueses apresentavam “uma religião do rito e do mito, dos sonhos e da sensibilidade, do corpo e da busca do bem-estar intramundano.” (PARKER, 1995, p. 165)

De acordo com Azzi e Grijp, numa tentativa de exercer um controle doutrinário, os padres missionários realizavam homilias para promover a crença dos fiéis com devoções a outros santos e para fazer reparação dos pecados cometidos pelos homens ímpios ao Santíssimo Nome do Senhor Jesus. No entanto, no espaço público, não obtiveram sucesso e criaram em homens e mulheres sentimentos de frustração ao verem suas crenças e devoções desvalorizadas e desautorizadas. Sobre essas investidas, Azzi e Grijp (2008) afirmam que os bispos brasileiros queriam um Brasil regido por uma ordem Cristã para assegurar

a doutrina católica e para garantir a verdadeira cristianização da sociedade “deveriam ser eliminadas do âmbito nacional as crenças que não se mostravam estritamente fiéis ao pensamento cristão.” (AZZI e GRIJP, 2008, p.14-15).

Apesar de não serem proibidas pela Igreja local, as antigas manifestações populares, no início do século XX, “passaram a ser realizadas em locais cada vez mais distantes e com contornos cada vez mais populares, alimentando-se de um catolicismo ‘rústico’, sem nenhuma ostentação, mas mantendo a força como manifestação da cultura popular” (CAPONERO, 2009, p. 66). Elas sofreram restrições espaciais, deixando de ocupar as ruas e praças e recolhendo-se ao âmbito das igrejas e capelas. Na região de Montes Claros, a construção e constituição do catolicismo romanizado nesse mesmo período “consolidou-se historicamente em meio a uma série de fatores socioculturais.” (QUEIRÓZ, 2005, p. 31). As atividades devocionais “constituíram as raízes originárias dos costumes, das crenças, do ritual e dos demais elementos da performance dos grupos atuais de Catopês, Marujos e Caboclinhos” (QUEIRÓZ, 2005, p. 31). Dentro da limitação imposta pela nova ordem religiosa no Brasil, “as crenças e práticas retornam sem o prestígio social dos tempos coloniais” (GAUDITANO e TIRAPELI, 2003, p. 23).

No entanto, a estratégia dos missionários católicos europeus, no sentido de unificar a liturgia romana, incentivou a devoção em outros santos, elemento fundamental da política oficial de romanização. Orientando o povo, promoveram o afastamento do catolicismo popular e anunciaram um novo tempo apresentando uma religião que valoriza a família e incentiva as obras sociais, um catolicismo fiel à Santa Sé. Segundo Silva, os missionários

Deveriam responder a toda uma expectativa do episcopado que era aquela de dar continuidade ao processo de romanização [...] Num período curto de apostolado foram capazes de transformar a prática da religião na paróquia que lhes fora confiada. Eles conseguiram atrair as crianças para o catecismo e levar o povo a uma maior frequência sacramental. (SILVA, 2005, p.93).

Os novos santos apresentados pelos missionários, ou mesmo os já conhecidos, chegaram com uma nova roupagem e responsabilidade, tornaram-se grandes aliados dos missionários para atrair novos devotos. Estas novas representações se espalharam em vidas de pessoas comuns, por isso, mais próximas do cotidiano. Representavam seres obedientes a Deus e ao poder clerical com um incentivo ao espírito comunitário. Segundo Boff, “o espírito comunitário é uma tendência de toda a vida moderna: ao lado das grandes formações sociais, surgem por todo lado pequenos grupos que querem viver relações mais imediatas e fraternas”. (BOFF, 2012, p. 257).

Em Montes Claros, os novos santos apresentados para ajustar as tradicionais devoções populares estavam fundamentalmente responsáveis por práticas isentas de mesclas supersticiosas ou místicas. A apresentação ao povo de novos Santos com responsabilidades e protetores contra as maldições cotidianas caiu no gosto popular e, com o tempo, foram transformados em padroeiros de diversas localidades. Essa mudança de padroeiros revelam a ruptura da religiosidade popular e o estímulo à prática da religião institucionalizada pela Igreja.

Para eleger, a partir de incentivo dos missionários, um santo como padroeiro de uma localidade, era oferecido ao povo um

sistema de símbolos que apresentavam o santo como possuidor de virtudes importantes para o cristianismo, com poder de cura e ajuda aos mais necessitados. Como os religiosos não eram em número suficiente para atender prontamente a todas as localidades, “conseguiram pouco a pouco organizar a Igreja na paróquia de Montes Claros e outras vizinhas” (SILVA, 2005, p. 90). Para algumas, muito distantes, os missionários enviavam imagens de santos populares na tentativa de introduzir novas devoções. Muitos desses locais foram mais tarde visitados por eles, quando, então, se empenhavam em valorizar aquela devoção e fazer dela uma referência importante para os fiéis.

Em alguns casos, o envio da imagem de um santo não era acompanhado de informações suficientes, e a comunidade que a recebia a colocava em lugar de destaque no altar, mas não sabia quem era e nem tinha conhecimento de suas virtudes. Em alguns casos, as missões pastorais eram marcadas pela chegada de uma imagem milagrosa com a do santo padroeiro a uma localidade, que era comemorada com festas equiparadas aos festejos das irmandades religiosas. Deste modo, não diferente dos tempos medievais, “a ação quase necessária e sempre legitimadora dos poderes celestes se manifestava por ocasião da *inventio* miraculosa de imagens que, devido a esse fato, tornaram-se logo o centro de um culto” (SCHMITT, 2007, p. 202). A imagem sacra transportava o povo até o lugar das celebrações e lá podiam participar dos sacramentos, das instruções religiosas, bem como encontrar amigos e parentes que compareciam para participar dos atos religiosos.

As reformas propostas pelos missionários belgas e depois fortalecidas pelas Irmãs do Sagrado Coração de Maria na for-

mação e no processo disciplinador da Igreja colaboraram na construção do perfil da fé sertaneja. As contribuições dos missionários estrangeiros não se reduziām à introdução de novos santos, mas se dedicavam também a levar assistência espiritual às regiões mais distantes que não contavam com a presença frequente de sacerdotes. Além dos investimentos dos padres e irmãs belgas, é observada por Silva (2005), a participação dos padres Redentoristas com as pregações das *santas missões populares*¹⁶, que, para o povo,

Era uma experiência singular e a notícia de que haveria uma missa era sempre motivo de entusiasmo, pois a existência de apenas um padre, para atender a um extenso território paroquial, impedia-o de servir melhor às necessidades religiosas do povo. [...] Sem contar que a reunião de tantas pessoas para a festa era uma ocasião para rever parentes e amigos. Em todas as paróquias, o povo sempre participava das missões com respeito e devoção. (SILVA, 2005, p. 181).

Através de pregações e uma catequese direcionada para a vida dos santos, na qual estimulavam o conhecimento sobre a vida do padroeiro, as pregações das *santas missões populares* sugeriam que deveriam imitar suas virtudes e transmitiam aos fiéis ensinamentos que julgavam corretos. “Na realização das missões havia a pregação diariamente pela manhã e pela noite, terminando a pregação da noite com a bênção do Santíssimo.” (SILVA, 2005, p. 177). A intensificação do catecismo romano

16 As *Santas Missões Populares* pregadas pelos missionários redentoristas já dura quase 120 anos no Brasil. São iniciativas que acabam deixando marcas profundas nas pessoas e nas comunidades por onde passam. Por isso mesmo, as *Santas Missões* são uma urgência pastoral neste Brasil de maioria católica, mas de vínculos tão frágeis com a Igreja e em que os valores religiosos tradicionais se perdem. (<http://jornalsantuario.wordpress.com/2012/12/28/santas-missoes-populares>)

atingia parcialmente o povo, mas a constituição da mística das irmandades religiosas não desapareceu. Porém, é fundamental dizer que apesar da inclusão de novas práticas religiosas, as antigas festas das irmandades não foram proibidas. “A prática religiosa prosseguia. O povo simples continuava com seus santos e devoções, suas promessas e peregrinações, bem como a freqüência aos sacramentos quando isto era possível.” (SILVA, 2009, p. 170).

Desde o final do século XIX, “a hierarquia católica procurava a restauração católica do Brasil,” (SILVA, 2009, p. 187), o Estado De Minas Gerais despertou preocupações no Bispo de Mariana, interessado em estabelecer um maior controle sobre a população católica. “Esta postura mostra a comunhão do episcopado com a orientação geral da Santa Sé que fazia os seus esforços para reafirmar a presença da Igreja Católica no mundo, mediante a Doutrina da realeza de Cristo.” (SILVA, 2009, p. 187).

Apesar das resistências surgidas pelas rivalidades das tradições locais e a tensão existente entre o clero local e os missionários estrangeiros no interior das igrejas “que desmitifica um catolicismo, considerado por ele[s], carregado de superstição” (LIBÂNIO, 2011, p.120), a divulgação, difusão e devoção de novas imagens sagradas não frearam as antigas devoções. Lembramos, aqui, que, nas antigas irmandades religiosas, a imagem do santo de devoção tinha seu destaque. A história da imagem estava fortemente ligada ao contexto religioso, social, político e econômico.

O catolicismo popular, no entanto, tinha deitado suas raízes em todo o solo brasileiro e era muito comum encontrarmos

“santos locais” que nunca haviam sido canonizados, mas que caíam no gosto popular e eram cultuados e tidos por milagreiros. Del Priore fala disso no período colonial, mas podemos estender a prática até os dias de hoje. Para ela,

As necessidades espirituais das populações coloniais não eram completamente atendidas no contato oficial e formal com a Igreja católica e seus representantes oficiais – padres, bispos, etc. uma forma de religiosidade popular organizou-se em torno de eremitas, milagreiros e santuários, que procuraram incutir no coração dos pobres a certeza de uma vida eterna, a esperança de um lugar no céu e a idéia de que os homens são impotentes diante do poder divino. O messianismo indígena, o sebastianismo e outras formas de crença num mundo utópico a vir expressavam a angústia de camadas sociais que aspiravam a uma existência melhor. (DEL PRIORE, 1994, p. 69-70).

Segundo Del Priore, a história das religiosidades no Brasil foi “feita de uma mescla de gestos devocionais, de referências ao bem e ao mal, de componentes mágicos e milagrosos ou de aceitação do culto oficial, a história das formas de religiosidade aqui praticadas é parte tão importante de nossa cultura.” (DEL PRIORE, 1994, p. 70).

Diante dos esforços do catolicismo romanizado, cumprindo sua função de legitimadora da ordem social, a Igreja não descuidou de apresentar aos fiéis modelos de santidade que exemplificassem o cultivo das virtudes cristãs, tentando desclassificar as devoções consideradas incapazes de ajudar a seguir o caminho religioso mais recomendável.

A tentativa de mudança no cotidiano sertanejo, em fins do

século XIX, levou padres missionários a adaptar práticas já existentes do catolicismo popular e incorporar práticas cristãs que tinham como principais objetivos explicar o sentido da vida e mostrar os benefícios da cristandade. Eles usaram como foco a tradição da Igreja Católica Apostólica Romana do período pós-concílio Vaticano I.

Comentários do Cônego Maurício Marcel Gaspar, feitos no início do século XX, demonstram como até a simplicidade do povo sertanejo provocava estranheza. Silva diz que “valores comuns ao povo brasileiro daquela época era motivo de admiração quando eles fizeram a viagem de Diamantina para Montes Claros.” (SILVA, 2005, p. 82). Se esses valores comuns e as práticas cotidianas eram estranhos e tão diferentes dos trazidos por eles do continente europeu, como “entre esses, um dos que mais lhe chamou a atenção foi a generosa hospitalidade, considerada como um dos traços mais salientes do caráter do sertanejo” (SILVA, 2005, p. 82), imaginem a reação deles às práticas religiosas que encontraram.

A tradição e os costumes sertanejos apontavam para práticas que abrangiam desde a vida familiar, passando pelo trabalho, a cultura e, por fim, a religião com sua sensibilidade para entender e perceber a unicidade da criação divina manifestada na religiosidade local. No início do Século XX, “os missionários se comoviam diante da realidade do sertanejo, mas ainda estavam limitados à pastoral daquele tempo, hoje conhecida como ‘sacramentalização’” (SILVA, 2005, p. 86) e mostravam dificuldades em entender e aceitar práticas, consideradas, por eles, como surgidas da ignorância e desconhecimento da doutrina.

Os padres missionários estrangeiros chegam ao sertão nor-

te-mineiro sob os ensinamentos da *RerumNovarum*¹⁷, “obra sobejamente conhecida e que se conta entre as mais significativas, tornando-se, claramente, a base da doutrina social e política católica.” (CARVALHO, 2008, p. 34). Tidos como condutores da verdade, os missionários vão incorporar novas experiências religiosas, primeiramente, no interior das famílias. As pregações feitas por eles apontavam para a necessidade de reconhecer nas vidas dos santos, as formas de viver a santidade através de novas práticas. Os missionários tentavam conquistar os fiéis através de suas ações e os sertanejos apresentavam resistência baseada nas devoções locais.

Aqui, apresentavam-se ao Nosso espírito as confrarias, as congregações e as ordens religiosas de todo o gênero, nascidas da autoridade da Igreja e da piedade dos fiéis. Quais foram os seus frutos de salvação para o gênero humano até nossos dias. A História o diz suficientemente. Considerando simplesmente o ponto de vista da razão, estas sociedades aparecem como fundadas com um fim honesto, e, conseqüentemente, sob os auspícios do direito natural: no que elas têm de relativo à religião, não dependem senão da Igreja. (*RerumNovarum*).

A presença e atuação de missionários europeus no sertão norte mineiro “sob o controle da Igreja hierárquica” (HAUCK, 2008, p.119) colaboraram para a solidificação da Igreja romanizada, não perseguindo as organizações do catolicismo popular e subsidiando novas práticas religiosas que se diferenciavam do catolicismo até então desenvolvido no período colonial e imperial do Brasil. A evocação e manifestações ligadas

17 Encíclica papal de 1891, uma das maiores marcas deixada pelo Papa Leão XIII, apelidado de papa social. Conductor de um pontificado que marcou uma enorme mudança na posição católica sobre toda a sociedade, não só do seu tempo, mas também do futuro, até aos dias de hoje. (CARVALHO, 2008)

às novas devoções de santos com suas curas e o abandono das festas de rua, faz nascer uma nova religiosidade popular com devoções direcionadas aos problemas cotidianos.

Neste sentido, devemos lembrar que o surgimento e devoção, especificamente de santos populares, já era uma prática existente no Brasil desde o século XVI. No século XIX, muitos desses santos, já conhecidos do povo, são identificados com nova forma de devoção e como possuidores de poderes milagreiros. “Os santos têm, na religiosidade brasileira, importância capital: eles demarcam territórios, identificam profissões, nomeiam escolas, ruas, logradouros públicos e sobretudo serviram (e ainda servem) de instrumento de agrupamento étnico”. (NASCIMENTO, 2009, p. 126).

Uma multiplicidade de pequenas devoções familiares vão permear o cotidiano religioso sertanejo. O catolicismo popular era marcado pelas manifestações externas da fé, o romanizado busca implantar devoções familiares associado a reuniões em torno de imagens visitadoras e tinha “antes de tudo o objeto principal, que é o aperfeiçoamento moral e religioso.” (PAPA LEÃO XIII, 1891). Os missionários, dessa forma, paulatinamente, mudavam a rotina da Igreja na região de Montes Claros.

Para João Batista Libânio, a etapa entre 1889 e 1922, o Catolicismo Romanizado “produziu uma maior vinculação da Igreja Católica com Roma” (LIBÂNIO, 2011, p. 121) Para ele,

[o] processo de ‘purificação’ do catolicismo avança ainda mais com as novas devoções que os religiosos traziam da Europa. De natureza mais clerical e sacramental, substituem as antigas devoções populares. Organizam-se associações religiosas leigas em detrimento das antigas confrarias e irmandades. (LIBÂNIO, 2011, p. 121)

O Catolicismo romanizado ou novo catolicismo popular ajustado à Santa Sé passou a ampliar sua esfera de poder espiritual e religioso sobre o povo. Os missionários privilegiaram a criação de associações religiosas masculinas e com a ajuda de irmãs do Sagrado Coração de Maria criaram a Associação de Damas da Caridade e Mais Tarde a Sociedade de Mães de Família valorizando as devoções domésticas. “A Igreja privilegiou, como estratégia para sua restauração e posterior desenvolvimento, a formação de lideranças intelectuais católicas, voltada preferencialmente para as camadas médias urbanas em formação e ascensão.” (LIBÂNIO, 2011, p. 121).

Travou-se nessa onda romanizante plural um embate entre uma tradição brasileira de identidades porosas, de pouco rigor dogmático na formulação das verdades, ambivalências éticas e as tentativas de purificação de qualquer aderência sincrética, permissiva, tolerante. (LIBÂNIO, 2011, p. 122).

As novas associações religiosas, configurações das antigas irmandades e confrarias, formadas por grupos de leigos engajados na Igreja, sentiam de perto os efeitos da nova sensibilização da instituição com relação ao cultural e ao religioso. A constatação de que a religiosidade das irmandades eram responsáveis pela crise de identidade da Igreja vem desde meados do século XIX. A criação de associações com novas devoções aparecem como um “objeto estranho entrando nas engrenagens de uma instituição bimilenar.” (REINERT, 2010, p. 7).

Estas novas devoções que “iria ter profunda ressonância na alma do nosso povo” (HAUCK, 2008, p.220), cujos elementos

individuais se uniam através do exercício da solidariedade em associações religiosas. Homens e mulheres consagravam-se as devoções domésticas e se apresentavam em associações religiosas e em grupos sociais como agentes benfeitores. Servir a Igreja passa ser parte integrante da vida na comunidade e mesmo na vida familiar. “Tanto a proximidade como as diferenças entre o social e o religioso se manifestam mais diretamente naquilo que, nessas duas esferas, pode ser chamado simplesmente de ‘dever’.” (SIMMEL, 2010, p. 41)

A permissão para criação de novas associações religiosas causou um mal-estar entre as antigas irmandades e o novo momento cultural e religioso estruturado pela Igreja romanizada. Lembramos, aqui, que as antigas irmandades religiosas nasceram num contexto predominantemente rural e as novas associações foram eminentemente urbanas. A significativa participação em associações com edificações de prédios e capelas durante as três primeiras décadas foi um claro indício de satisfação do povo com a nova estrutura da Igreja apresentada pelos missionários europeus, que já não mais favoreciam uma parte da sociedade, mas atendiam a todos, a partir de apelos sociais.

A presença da Igreja romanizada, “na medida do possível, procurou marcar religiosamente a sociedade de então”, anunciando novas devoções em um tempo que sociedade, segundo Silva, “assistiam à impiedade, ao indiferentismo religioso, ao obscurantismo que queria avassalar tudo e corromper os costumes e as crenças.” (SILVA, 2005, p.173). As novas devoções religiosas passavam pelas famílias e amigos e chegava até a Igreja. A devoção ao Imaculado Coração de Maria, a dedicação das primeiras sextas feiras do mês e a coleta de donativos e distribuição aos

pobres, apresentaram um resultaram prodigioso e interessante, distinguem entre as demais devoções pela perseverança e edificação de espaços sociais e religiosos. Elas permanecem até os dias atuais.

Novas Devoções Populares

A modernidade eclesiástica trouxe uma perda de valores a partir das novas manifestações. Notou-se o crescimento de novas devoções a partir de conquistas de novos espaços e fundações de Capelas. O homem, enquanto ser simbólico dentro de suas necessidades, incorpora novos objetos para dar sentido à sua existência. As novas devoções atingem esses novos símbolos religiosos dando-lhes significados de caráter secular. Desta forma, as novas devoções e a modernidade social destronaram as antigas devoções populares.

De acordo com Roberlei Panasiewicz, “a cultura moderna nasceu plural,” (PANASIEWICZ, 1999, 27) está presente em todos os campos do saber, buscando sua autonomia para o exercício da razão. Em um mundo ordenado através de símbolos, gestos e representações nasce a experiência de ser sujeito na modernidade, abandonando a antiga experiência de ser objeto. O novo catolicismo popular, que se forma na experiência da romanização, vai-se articulando entre as experiências e “a construção de um novo homem e de uma nova mulher” (PANASIEWICZ, 1999, 27), emancipados das experiências coloniais e imperiais. Para Panasiewicz, “a libertação econômica será a âncora para a libertação em outros níveis – social, político, existencial e sexual – como também o ponto de estrangu-

lamento para a camada não burguesa da sociedade.” (PANASIEWICZ, 1999, 27).

A partir da libertação econômica, os novos espaços e a nova estrutura da Igreja foram sendo construídos, através de estratégias expansionistas e de preservação dos territórios capitaneados durante experiências anteriores. A presença da Igreja em espaços cada vez mais urbanos demonstra que as várias propostas organizacionais para manutenção de hegemonia da Igreja que preocupava em ligar o desenvolvimento do sagrado ao conjunto da sociedade. A missão evangelizadora dentro de uma sociedade plural impulsionou estratégias para atender as necessidades do homem.

Foi preciso, portanto, para que ele pudesse realizar o seu direito em todo o tempo, que a natureza pusesse à sua disposição um elemento estável e permanente, capaz de lhe fornecer perpetuamente os meios. Ora, esse elemento só podia ser a terra, com os seus recursos sempre fecundos. E não se apele para a providência do Estado, porque o Estado é posterior ao homem, e antes que ele pudesse formar-se, já o homem tinha recebido da natureza o direito de viver e proteger a sua existência. (PAPA LEÃO XIII, 1891).

Refletindo um pouco sobre o conceito de cultura popular em confronto com o novo catolicismo popular, Aldo Vannucchi afirma que a cultura popular “não é levantada pelo povo” (VANNUCCHI, 2002, p. 97) e que “para o povo que existe e interessa mesmo é a vida, o trabalho, a família, a luta cotidiana de sobrevivência, o descanso, a festa, a felicidade de viver.” (VANNUCCHI, 2002, p. 97). Não diferente do novo catolicismo popular que a ênfase maior está no homem. Por isso, na

união dos dois, não existe perda de atribuição do divino em relação ao humano.

Essas duas abordagens tratam-se, em primeiro lugar, de um problema de aceitação de como a cultura popular foi construída e, segundo, como o novo catolicismo popular se apoderou dessas práticas sem afetar o catolicismo oficial. A Igreja acreditava que o mito das antigas devoções seria substituído pelo conhecimento do novo catecismo e as novas devoções populares. A perda de alguns elementos tradicionais e a inclusão de novos não apagou os ritos tradicionais provocado pelo “pluralismo, gestado na modernidade” (PANASIEWICZ, 1999, 27), e pela dos bens simbólicos.

Na atualidade, essas abordagens apresentam olhares mais complexos sobre as relações entre tradição e a modernidade. Elas não estão atreladas, mas são dependentes entre si. Uma procissão com a imagem de um santo ou um cortejo conduzido por um imperador simbólico exerce o mesmo poder sobre o povo, seja para profanar, ou seja, para adorar. No início do século XX, a missão evangelizadora dos missionários europeus somada aos investimentos de Roma, transformou a religiosidade popular em cultura popular e folclore, ao contrário, revestiam de autonomia e poder as imagens, que foram objetos da evangelização da cidade e do campo. “Naquela ocasião, os missionários se comoviam diante da realidade do sertanejo, mas ainda estavam limitados à pastoral daquele tempo, hoje conhecida como ‘sacramentalização’.” (SILVA, 2005, p. 86).

A modernidade¹⁸, analisada a partir das novas devoções na

18 Refere-se a uma realidade cultural; significa o resultado do processo, o complexo de características que dele decorre nos indivíduos, nas instituições, nos países e nas culturas; diferente de modernização, que é o processo de transformação do mundo

região de Montes Claros, pode ser vista como uma valorização da questão feminina. As mulheres criaram associações femininas, conquistando um espaço que antes era masculino, conquistando o respeito em diversas áreas da sociedade que até então eram excluídas. Com as novas devoções a mulher ocupa seu espaço. A criação de associações exclusivamente femininas como as Damas da Caridade em 1920 e Associação das Mães de Família em 1925 são sinais da constante missão da Igreja rumo à romanização. Elas surgem no sertão como devoções Marianas que tinham como função receber donativos, levar às celebrações e depois destinar aos mais necessitados. Foram incrementadas a partir de novenas, tríduos e sermões populares direcionados à mulher, valorizando a maternidade divina e virginal de Nossa Senhora.

As devoções Marianas provocaram um enorme impacto na vida das mulheres e do povo de um modo geral revigorando a fé e as práticas católicas. Depois das aparições no século XIX e a valorização do papel de Nossa Senhora, o catolicismo oficial tomou rumos mais direcionados e alargados, e as devoções femininas tornaram-se o catalisador da vida religiosa familiar e do povo. O novo espaço ocupado pelas mulheres diferente dos homens não foge aos tradicionais costumes arraigados na sociedade em questão. A mulher continua sendo uma parte da sociedade com significativa representação masculina. Elas, além dos afazeres domésticos, estavam presentes nas celebrações e, juntamente aos maridos, prestavam serviços aos pobres, para o qual antes era uma atividade exclusivamente do homem.

resultante do crescente acervo de conhecimento dinamicamente traduzido em tecnologia. (apud AZEVEDO, 1981, p.15 apud PANASIEWICZ, 1999, 27)

A cultura moderna era nitidamente percebida nas procissões em honra a qualquer santo. O luxo e o brilho não estavam mais nas pessoas, mas nas indumentárias dos santos e nos andores festivos.

O significado da festa, como contexto social que favorece as relações antagônicas, torna-se mais nítido quando se observa que ela é cenário conveniente às afirmações de supremacia e destemor: é oportunidade para a realização de façanhas perante audiência numerosa e que tem em alta conta o valor pessoal. (FRANCO, 1997, p. 40).

Os leilões foram ressuscitados dando lugar aos pedidos de esmolas. As antigas devoções não são apreciadas como em períodos anteriores, perdem o sentido religioso e são transformadas em cultura. Elas foram perdendo o brilho, enquanto expressão de religiosidade, dando lugar a novas tradições ligadas aos padroeiros paroquiais. Segundo Mario de França Miranda, a cultura aqui apresentada é vista “como um processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática.” (MIRANDA, 2001, p. 47).

O modo de viver, sentir e pensar do sertanejo na sociedade passou por profundas mudanças marcadas pela romanização da fé. Outros valores passaram a dar o sentido à associação religiosa e à nova organização social. Para os missionários europeus, isso significou uma dessincretização com a delimitação do espaço sertanejo a partir da criação da Diocese de Montes Claros em 1910 e sob a orientação do Bispo e ajuda dos missionários europeus, a Igreja se fez presente tanto na zona rural como nos corações de fiéis moradores da cidade. Nesta moder-

nização, o poder do leigo é transferido para o clero, que passa a ser a figura central, detentor de todo poder, para falar sobre Deus e sobre as coisas de Deus ao contrário do catolicismo popular pregado durante o domínio português, qual produziu diversos objetos e conceitos sobre religião, agora, considerado, anti-eclésiástico e antirreligioso.

Dentro do processo de romanização e de levar as devoções para dentro das capelas e dentro dos lares, a Igreja mudou sua função social. O catolicismo oficial, entendido como uma ruptura e emancipação diante do Estado laicizado, desenvolveu ações individuais através de orientações gerais da vida. As orientações apresentavam situações em que se encontravam cada um, individualmente, diante dos muitos conflitos coletivos. Diante de uma nova possibilidade, o homem sertanejo não encontra mais sentido na prática religiosa coletiva. Os novos valores seriam encontrados em devoções particulares e familiares. Essas devoções particulares determinavam o modo de agir em diferentes momentos da vida. Elas passaram a ser a razão básica da difusão do catolicismo oficial, apresentaram uma identidade cultural argumentando que as antigas devoções se firmaram por muito tempo em um mundo sem o conhecimento.

As novas devoções religiosas dificultaram o monopólio das antigas irmandades religiosas, causando um pluralismo religioso, dessa forma, dificultaram também a situação dos fiéis dentro das igrejas. Eles passam a ter uma infinidade de possibilidade de escolhas devocionais. A transposição de foco das antigas devoções para as novas valorizou os momentos sagrados e diminuindo a importância das festas. O catolicismo oficial secularizou as anti-

gas manifestações religiosas, transformando-as em cultura popular e folclore. Manifestações em que o povo vai apenas para satisfazer desejos e prazeres (comer, beber, divertir).

Devido à complexidade da realidade do sertão norte-mineiro entre final do século XIX e início do século XX e em função da multiplicidade de informações, destacaremos neste capítulo, como no capítulo anterior, três devoções que consideramos básicas para o entendimento do período estudado. Vale lembrar que estas novas devoções podiam ser encontradas em vários lugares diferentes. Abordaremos a seguir sobre a devoção ao Imaculado Coração de Maria, do Sagrado Coração de Jesus e, por final, destacaremos a devoção a São Vicente de Paulo, a mais antiga e próspera sociedade leiga da região de Montes Claros.

O Imaculado Coração de Maria Como Expressão da Nova Religiosidade Popular Sertaneja

As devoções Marianas são tão antigas como qualquer outra devoção aos outros santos da Igreja. No Brasil ela surgiu desde os primeiros anos da colonização, com a dedicação de quinze sábados seguidos a nossa Senhora do Rosário pelas várias irmandades e confrarias. A partir da segunda metade do século XIX e início do XX, a devoção Mariana atingiu seu auge com novas aparições e com a criação do mês de Maria, favorecendo a criação de congregações religiosas e associações marianas. Juntamente ao Sagrado Coração de Jesus é acrescentada a festa do Imaculado Coração de Maria sob a invocação de Nossa Senhora e a inovação da Igreja.

Uma consideração sobre as novas devoções a Nossa Senhora, encontramos nos escritos de Dom José Alves Trindade a seguinte afirmação:

Após um começo nulo sob o ponto de vista marial, o séc. XIX conheceu uma renascença surpreendente em 1830 com a primeira duma série de aparições da virgem: Catarina Labouré recebe da virgem uma medalha miraculosa, cuja efígie parece dar o programa marial do século: Imaculada Conceição e Mediação.

Em seguida, 1854, Pio IX define a Imaculada Conceição como dogma de fé. Embora tenha sido consultado o episcopado universal, deve-se confessar que não houve grande preparação sob o ponto de vista teológico. Aliás todo drama religioso do séc. XIX é este: uma piedade ardente e autêntica em seu élan, é alimentada por uma literatura falsificada e artisticamente deplorável. (TRINDADE, 1965).

Na região de Montes Claros, essa devoção é marcada com a chegada das irmãs belgas, da Congregação das Irmãs do Sagrado Coração de Maria¹⁹, em 1907; segundo Silva, “despertaram a curiosidade e interesse dos montesclarenses.” (SILVA, 2005, p. 91). Tinham como missão promover a devoção dos fiéis para com as novas práticas da Igreja e fazer a reparação pelos ultrajes dos homens ímpios marcando presença evangelizadora e neste processo de romanização e atendendo às expectativas do episcopado, as irmãs

Religiosas recém-chegadas a Montes Claros preencheram algumas lacunas existentes no apostolado dos reli-

19 Criada por Maria Theresia Vermeyleen e Padre Henrique Francisco Haes, e oficializada por Roma em 1845, a Congregação das Irmãs do Sagrado Coração de Maria tem como missão marcar pela presença evangelizadora e amorosa na Educação, na saúde, nas paróquias e Pastoral junto aos mais necessitados.

(www.maria.org.br/missao)

giosos. Uma delas era o trabalho na educação a fim de oferecer uma formação cristã à juventude em contraposição ao laicismo da escola implantado com a República. (SILVA, 2005, p. 93)

A participação das irmãs religiosas na vida e formação feminina tornou-se mais atrativa a vida secular para as mulheres. As novas associações religiosas masculinas, coordenadas pelos padres e, especialmente, as femininas, coordenada pelas irmãs, experimentaram um relativo crescimento sustentado por trabalhos sociais. A iniciativa de criar a Associação de Damas da Caridade, voltado para o carisma da congregação, demonstra que a Igreja romanizada se envolve com questões sociais, econômicas e políticas. Uma Igreja conservadora e ao mesmo tempo transformadora que mantém os valores religiosos.

Com a Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* do Sumo Pontífice Leão XIII, a participação de mulheres nessas associações é permitida,

Desde que o marido é o cabeça da esposa, como Cristo é cabeça da igreja. E como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres a seus maridos em tudo. Para que ter filhos, devem eles submeter e obedecer seus pais e honrá-los por razões de consciência; e os pais, ao mesmo tempo, é necessário que eles consagrados todos os seus cuidados e a proteção de seus filhos e principalisimamente pensamentos para educá-los em virtude: pais, educar (de crescer) na disciplina e respeito para o senhor . Partir do qual pode-se inferir que os deveres dos cônjuges são poucas, nem leves; para bons maridos, por causa da virtude que o Sacramento, não será só tolerável, mas mesmo muito agradável. (LEÃO XVIII, 1898).

A novidade fundamental deste período na região de Montes Claros foi o desenvolvimento de festas Marianas com iniciativas femininas, sempre mais crescentes e solenes no sertão depois da chegada dos missionários europeus. Para Trindade, “as festas litúrgicas com hinos e homilias sobre os mistérios de Maria, fazem desaparecer os erros e explicitar três pontos importantes: santidade original de Maria, sua mediação e sua assunção.” (TRINDADE, 1965). Entre os sertanejos, a devoção ao Imaculado Coração de Maria surge lentamente e impulsionada pelos missionários.

A devoção ao Imaculado Coração de Maria, após apresentação aos fiéis da imagem de Nossa Senhora ao lado de Jesus, foi transformada em uma devoção do novo catolicismo popular. Na devoção ao Imaculado Coração de Maria, ao contrário das antigas devoções populares, é necessário da presença de autoridades clericais, com participação do povo. É a Igreja que organiza os atos devocionais, os cânticos, a novena e seleciona as rezas. Não é mais uma irmandade religiosa que interpretavam ritos a partir de uma oralidade ancestral, mas uma família de sangue ritualizada a partir do catecismo romano orientado pelo novo clero internacionalizado. Durante os dias da novena, a imagem do Imaculado Coração visita as casas dos familiares, após a reza do terço e das orações propícias, a imagem passa a noite na casa escolhida como forma de benção e proteção para aqueles moradores. É uma devoção que apresenta características próprias do catolicismo oficial, o jeito de cantar e a forma de rezar são algumas destas características.

A partir da introdução da festa do Imaculado Coração de Maria, ela se repete todos os anos, sempre na mesma data que

é liturgicamente celebrada no sábado a seguir ao segundo domingo de Pentecostes. Para a Igreja, o sagrado tem seu tempo, e o tempo de veneração ao ícone mariano é um tempo de permanência e penitência, são dias de invocações que voltam à origem do cristianismo. A submissão de Maria Mãe de Jesus, que “conservava cuidadosamente todos os acontecimentos e os meditava em seu coração”- Lucas 2,19 (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2004, p.1790), contribui para valorização da família patriarcal.

A imagem do Imaculado Coração de Maria foi decisiva para o processo de romanização, sobretudo depois da imagem do Sagrado Coração de Jesus, tornou-se um chamamento religioso, um sustentáculo de fé. É preciso ressaltar a nova orientação religiosa do homem sertanejo no universo no qual essa nova devoção foi inserida, “lugar fértil nas experiências da religiosidade popular típica do catolicismo sertanejo.” (SOUZA, 2007, p. 111).

Os espaços simbólicos criados pelas antigas irmandades religiosas foram substituídos por pequenos espaços domésticos em que ocorriam as devoções familiares, as ruas e as praças deixaram de serem referências. Através das catequeses e das homilias, os missionários europeus escreviam as novas orientações religiosas, quem quisesse participar de uma associação religiosa, tinha, antes de tudo, assistir missas em dias determinados, acompanhado de toda família. Embora tivesse uma liberdade formal para os fiéis do sexo masculino, faltava autonomia à mulher. As associações femininas estavam atreladas às relações domésticas.

Os primeiros anos do século XIX, a Igreja favoreceu a permanência de símbolos que imprimiam valores familiares e des-

te modo a imagem do Imaculado Coração conquistou seu espaço por representar o significado do universo feminino. Como exemplo para ilustrar o papel é retirado da Bíblia Sagrada os seguintes dizeres: “desceu com eles para Nazaré e era-lhes submisso. Sua mãe, porém, conservava a lembrança de todos esses fatos em seu coração.” - Lucas 2,51 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2004, p.1792).

Os acontecimentos e justificativas desta nova religiosidade se dão na naturalidade da vida. A instalação dela iniciada com o processo de romanização, em que durante as festividades litúrgicas iam construindo o novo modelo de família brasileira, lembra-nos as reflexões de Eliade, para quem:

Toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos primórdios. Participar de uma festa implica a saída da duração temporária ‘ordinária’ e a reintegração no tempo mítico reatualizado pela própria festa. (ELIADE, 1992, p.63).

Para o Bispo Dom José Alves Trindade, o desenvolvimento da devoção ao Imaculado Coração de Maria nos anos seguintes não estaria ligada a frutos de novas aparições, mas na combinação entre a relação de Maria Mãe com o Jesus Cristo Filho e a Igreja, “integrando a curva de privilégios que a escritura nos revela e que a revelação primitiva continha, a Igreja pôde mais claramente apreender o que ela já pressentia desde o começo, sobre Maria Santíssima.” (TRINDADE, 1965). A devoção Ao Imaculado Coração de Maria, como força espiritual de uma sociedade, assenta fundamentalmente em três pilares essenciais: fé, confiança e alegria.



Ilustração 04: Imaculado Coração de Maria²⁰
Fonte: Dias (2013)

20 A devoção ao imaculado Coração de Maria chegou ao Brasil praticamente junto à devoção ao Sagrado Coração de Jesus. No Norte de Minas essa devoção foi introduzida nos lares católicos juntamente com o Sagrado Coração de Jesus, demonstrando a união do Imaculado Coração de Maria ao Sagrado Coração de Jesus, seu Filho Amado e Salvador. Os dois ícones da Igreja Católica são inseparáveis; pois, onde está a mãe, está também o filho, tornando-se referência para as famílias cristãs católicas.

A devoção ao Imaculado Coração de Maria foi introduzida no sertão norte mineiro pelas Irmãs do Sagrado Coração de Maria. É uma nova religiosidade popular, que saiu do cenário público e foi para o interior das casas. É uma devoção que tem por objetivo unir as famílias e os amigos da família, valoriza a confraternização e a solidariedade, atuando como força auxiliar. Seus símbolos representam perseverança familiar, assumindo várias responsabilidades, inclusive no que se refere às práticas domésticas.

Deste modo, podemos dizer que a devoção ao Imaculado Coração de Maria, que se faz presente até os dias atuais dentro de uma perspectiva humana, é uma celebração da vida familiar, enaltecendo o poder masculino e subjugando a condição feminina. O povo adere às verdades religiosas e às verdades relacionadas com Maria, estabelecendo uma ligação à maternidade Divina com o “sim” a Deus e a permanência virginal, mesmo depois de ela se tornar mãe.

De acordo com Hauck (2008), ao longo da história da Igreja no Brasil, a devoção a Nossa Senhora, Maria Mãe de Jesus, assumiu papel importante na divulgação e consolidação do catolicismo no Brasil. Teve um grande avanço com as devoções familiares e a atitude de fé dos brasileiros com relação à mãe de Jesus foi a grande responsável pela mudança de hábitos e crenças que surgiram durante o período colonial. A devoção mariana, como mãe de Jesus e primeira intercessora, introduzida a partir da segunda metade do século XIX, foi uma das representações responsável pela transformação do catolicismo no Brasil. Para Hauck (2008), a devoção a Maria Mãe de Jesus foi introduzida no Brasil em “meados do século passado [século

XIX]”, com definição do mês de maio para a devoção a Maria, que, inicialmente, era, em algumas províncias, o mês de setembro, início de nossa primavera. Apesar dessas novas devoções, “na família, o catolicismo popular continuava marcado pelos batizados dos filhos, pelo ensino das rezas às crianças, pela primeira comunhão a que se dava então grande importância.” (HAUCK, 2008, p. 220).

Como forma de reorganizar o catolicismo popular, em 1920, “por iniciativa do cônego Maurício Gaspar, é realizada, ao meio dia, no consistório da Catedral de Montes Claros, reunião com a finalidade de fundar-se a Associação das Damas de Caridade.” (VIANNA, 1962, p. 19). A Associação de Damas de Caridade, representada em períodos anteriores por irmandades religiosas, símbolo da moral e dos bons costumes²¹, externaram a simbologia e devoção de vários santos no espaço doméstico. As várias crenças religiosas com seus inúmeros significados, não foram combatidas, mas transformadas em elementos da religiosidade popular. Elas foram relacionadas e vistas como criação coletiva de um grupo de pessoas que professavam uma fé não esclarecida. Os missionários não as combatiam, mas as tratavam com indiferença, construíram um mundo de representações, discriminando objetos, tempo e espaços, edificando com o dos novos grupos devocionistas uma muralha sagrada com que separa o mundo da salvação e o perigo do inferno.

21 No contexto puramente histórico, a moral e os bons costumes são os padrões de conduta que as sociedades civilizadas desenvolveram para poder viver com um mínimo de civilidade. Para os cristãos, é algo mais profundo, que diz respeito não apenas ao comportamento exterior, mas aos pensamentos, emoções e motivações. Os cristãos acreditam que a fonte da moral e dos bons costumes é Deus e que, pelo contato com Ele e seus santos, são implantados no coração humano.

A Devoção ao Sagrado Coração de Jesus

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus, da maneira que foi prática nos primeiros anos do século XX, tem suas características no século XIX salientada na consagração por inteiro ao Salvador. Seu efeito restaurador de virtudes e responsabilidades se fez necessário devido aos supostos vícios presentes nos homens. O resultado dessa devoção a modificação da espiritualidade católica do sertanejo. Nas manifestações, os fiéis se apresentam como culpado e portadores de heresias. Por um bom tempo, a influência dos missionários europeus na formação da alma sertaneja estava condicionada a devoção ao Sagrado Coração no território contaminado por religiosidades não católicas.

As tentativas de mudanças no cotidiano sertanejo levaram os missionários europeus de ordens religiosas a adaptar práticas cristãs, onde os principais objetivos eram explicar a sentido da vida e mostrar os benefícios da cristandade. O processo de secularização dos costumes e a liberdade religiosa impulsionada pelo Estado, que explodiu em todo mundo ocidental, provocou no Brasil maior aproximação com Roma. Para atrair mais fiéis, os missionários usaram como foco a tradição da Igreja já destacada com a política ultramontana e o período pós-concílio Vaticano I. Em uma de suas primeiras investidas, os religiosos em andanças pelo sertão, veem o povo com suas práticas costumeiras e comentam:

Os negrinhos vêm tirar as botas dos hospedes recém-chegados, enquanto empregadas trazem a bacia de cobre que servirá para o banho, se necessário, após uma viagem a cavalo. Terminada a toailete, servem o inevitável café em xícaras minúsculas, prelúdio e epílogo obri-

gatório de todas as refeições. (GASPAR. 1903. p.12).

Já no início do século XX, foram feitas várias tentativas de promover a cooperação entre o clero com o povo. A preocupação com a fé e cristianização de pessoas no sertão fez com que os missionários europeus se apegassem aos símbolos da Igreja, numa tentativa de substituir os símbolos erigidos e consagrados pelo povo. Sobre os símbolos da Igreja Católica Apostólica Romana Jonathan Wright afirma que

Em tempos de crise e sublevação, a Igreja Católica, ansiosa por promover unidade e coragem, sempre recorreu a seus símbolos e que em fins do século XIX, o Papa decidiu falar sobre o sagrado coração de Jesus como 'um símbolo e uma imagem delicada do amor infinito de Jesus Cristo'. (WRIGHT, 2006, p.240).

A mudança de foco entre as irmandades religiosas tradicionais, saindo de manifestações públicas, passando de devoções coletivas para individuais, as confrarias de devotos do Sagrado Coração de Jesus buscaram fundir as antigas práticas com a nova linha da igreja. Contudo os devotos foram mais além, tratando a associação como um espaço político. Sob influência da Igreja pós-laicismo, eles passaram a investir em obras sociais, considerando evidências de qualquer realidade social.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus, propagada no Brasil depois da segunda metade do século XIX é intensificada pelos missionários europeus. Essa intensificação se deu através de medalhas, orações e meditações. De acordo com suas pregações, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus tinha o

poder de libertar casas mal assombradas, curar doentes, salvar as lavouras das enchentes e curar as mulheres dos males da mente. A devoção foi tão perseverante que os missionários europeus fundaram uma confraria de homens em honra ao Sagrado Coração de Jesus. Ainda é comum encontrar nos lares católicos sertanejos a imagem do Sagrado Coração de Jesus como forma de proteção familiar e confirmação religiosa. “O ritual não surgia como algo socialmente relevante, já que nem o domínio do social existia como algo independente, autônomo, construindo uma área apropriada para a reflexão” (VAN GENNEP, 2011, p.11).



Ilustração 05: Sagrado Coração de Jesus²²

22 Componente no processo de cristianização do mundo a partir da segunda metade do século XIX, a devoção ao Sagrado Coração Jesus é marcada pelo significado sentimental que tomou no fim do século XVIII, e mais forte no século XIX. O coração na política da Igreja representa a vontade humana, o propósito humano é a santidade humana.

O catolicismo oficial vai preocupar com a ritualização da fé, sempre presente nas visitas pastorais desde o período colonial, e os esforços missionários para compreender cada vez mais a expressão sertaneja; os missionários europeus manifestam através da devoção ao Sagrado Coração de Jesus a necessidade da fé do povo, encontraram espaço; primeiro dentro dos lares e, mais tarde, dentro das Igrejas locais, independente da ação pastoral.

O historiador Francino Oliveira Silva, em sua tese de doutorado *Sub Umbra Alarum Tuarum*, afirma que quando os missionários “partem para Montes Claros, já experimentaram um pouco da realidade do Norte de Minas. Mesmo assim, como era comum aos estrangeiros, eles se sentiam sempre maravilhados com as novidades do Brasil.” (SILVA, 2005, p. 82).

Para os missionários europeus, “o que falta sobretudo ao povo brasileiro, não é a fé, mas uma fé esclarecida” (GASPAR, 1903, p. 63), acreditavam que eles seriam “os guias capazes de dirigi-lo em caminhos que, para ele, estão apenas traçados, e onde corre o risco de se desviar para as regiões da superstição ou da franco-maçonaria” (GASPAR, 1903, p. 63).

Os missionários, em seus trabalhos de evangelização pelo sertão, encontraram apoio ao dedicarem catequeses e homilias a partir da vida de santos; estes, devidamente canonizados pela Igreja e com grande aceitação entre a população. A falta de uma fé esclarecida e das verdades fundamentais da religião foram fatores frequentes vinculados pelos evangelizadores. Esses dois fatores foram juntamente a outras práticas não cristãs, os principais responsáveis pela perda do sentido de pecado. Analisada pelos padres premonstratenses e classificada como cultura popular, detentora de valores que poderiam enriquecer

a vida religiosa e a condição humana, a religiosidade popular, com seus valores, não estava purificada e era composta de elementos alheios à fé cristã.

Devoções a São Vicente de Paulo

Fundada em 1833 na França, por Antônio Frederico Ozanam, a Sociedade São Vicente de Paulo é uma conferência de ordem social ligada a Igreja, seus membros são leigos e tem como finalidade ajudar os mais carentes com recursos materiais. Recebe o nome de Conferência Vicentina, porque foi inspirada na vida de São Vicente de Paulo. Apesar de ser um movimento leigo, é submetido à autoridade do bispo. É uma sociedade internacional, existente em vários países do mundo. Diante das transformações nas relações sociais da época, afirma Chizoti (1991) que sociedade cria um regulamento próprio elaborado em 1835, conhecido como Regra da Sociedade de São Vicente de Paulo. Essa sociedade definiu seus princípios e objetivos até o ano de 1967, quando sofreu alterações a fim de adaptar-se à nova realidade social, cultural, política e econômica, respeitando as especificidades de cada país.

No dia 04 de agosto de 1872, foi fundada no Rio de Janeiro a primeira associação Vicentina do Brasil. Porém, somente depois de mais de 20 anos de estabelecida no Brasil, chega ao Sertão Norte Mineiro a Sociedade Vicentina “organizada a 15 de maio de 1904.” (VIANNA, 1962, p. 240). Esse episódio de solidariedade e voluntariado adquiriu rapidamente grande importância local, significando evolução e modernização para a Igreja local. Vianna (1962), assim, destaca a organização da

Sociedade Vicentina: “A fim de descrever não só os festejos e homenagens que lhe foram prestadas [Dom Joaquim Silvério de Sousa], como as obras pias Poe fundadas nesta cidade, destacando-se, dentre elas, a beneficente Confraria de São Vicente de Paulo. (VIANNA, 1962, p. 240).

Criada a partir da visita episcopal do bispo da Diocese de Diamantina, a Sociedade Vicentina na região de Montes Claros adquiriu bens, provenientes de coletas entre os mais ricos. Pautada no ideal da caridade e de ajuda aos pobres, seus membros deveriam dedicar todos os esforços para ajudar e amparar pessoas pobres material e espiritualmente. O grande feito desta conferência foi a construção do Asilo de São Vicente de Paulo, inaugurado no dia primeiro de maio de 1927.

É solenemente inaugurado o edifício do Asilo de São Vicente de Paulo, mantido pela Associação de São Vicente de Paulo, na cidade de Montes Claros. Saiu da Catedral, às 17 horas, a procissão conduzindo a imagem de São Vicente de Paulo para a Capela do Asilo, tocando, durante o cortejo, a banda de música Euterpe Montesclarensense. Chegada ao prédio, ali se encontravam Suas Exas. Revmas. Dom Joaquim Silvério de Sousa, Arcebispo de Diamantina, Dom Serafim Gomes Jardim, Bispo de Araçuaí e Dom João Antônio Pimenta, Bispo de Montes Claros. Seguiu-se a bênção do prédio, realizando-se logo após o jantar dos pobres, no pátio do asilo, servido por senhoras e senhoritas da sociedade montesclarensense.

[...]

O edifício do Asilo ora inaugurado é confortável, medindo 12 metros de frente por 28 de fundo, com três vastos salões para dormitório, sala de sessões e amplas dependências para a Diretoria, almoxarifado, cozinha, banheiro, etc. Está situado na esquina da rua Dr. Veloso com a Rua General Carneiro, tendo sido a sua construção executada por Francisco José Guimarães. (VIANNA, 1962, p. 226).

Os confrades leigos pertencentes a esta conferência eram todos do sexo masculino, atuam no Brasil desde o Período Imperial, construindo diversas obras de caridade. Seus maiores feitos estão na construção de asilos com o objetivo de abrigar pobres e moribundos que se aglomeravam pelas ruas.



Ilustração 06: São Vicente de Paulo²³

Fonte: DIAS (2013)

23 São Vicente de Paulo nasceu em 24 de abril de 1581, na aldeia Pouy, sul da França. Batizado no mesmo dia de seu nascimento. Era o terceiro filho do casal João de Paulo e Bertranda de Moras, camponeses profundamente católicos. Desde cedo se destacou pela notável inteligência e devoção. Foi ordenado sacerdote, aos dezenove anos, em 23 de setembro de 1600.

Desde o início de sua fundação, a Sociedade São Vicente de Paulo proporcionou diversas mudanças no cenário urbano de Montes Claros. A partir da aplicabilidade das suas regras, permitiu e incentivou maior participação dos mais favorecidos da sociedade em atividades coletivas para amenizar o sofrimento dos mais necessitados. Essas mudanças foram reflexos da nova sociedade brasileira e das investidas da Igreja. Suas ações estavam ligadas a qualquer tipo de ajuda, independente de raça, cor, devoção ou posição social. Através dessas ações, o vicentino combatia a miséria e tentava remediar as situações que a gera.

O primeiro regulamento, escrito no século XIX, proibia a participação de mulheres. Para os vicentinos, “os homens estariam mais preparados para evangelizar outros homens, porque seriam estes que ocupariam os cargos e empregos de maior influência na comunidade.” (SILVA e LANZA, 2010). Para a sociedade da época, a evangelização, a restauração da fé e da ordem eclesial eram funções masculinas. As mulheres continuariam com os afazeres domésticos, dedicavam as pequenas devoções domésticas e incentivavam os maridos a participarem da Sociedade Vicentina.

A partir do discurso de caridade divulgado pela Igreja, a Sociedade Vicentina incentivou a classe mais rica a fazer doações de bens e imóveis, visando combater a pobreza. Os incentivos recebidos pela Sociedade transformaram-na na mais rica sociedade filantrópica da região, haja vista que, a maioria dos voluntários eram proprietários de terrenos no espaço urbano.

Vale lembrar que o aceleramento do processo de urbanização do espaço sertanejo provocou o aumento da pobreza,

criando situações fora de controle da municipalidade. Na atualidade, o maior espaço de identificação da miséria e da violência está localizado em terrenos pertencentes à Sociedade São Vicente de Paulo. Vale ressaltar, ainda, que, esse espaço povoado não foi fruto da solidariedade, mas resultado de incentivos nada legais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Religiosidade Popular faz parte do cotidiano rural e urbano com “suas próprias possibilidades e limitações como força vivificante que atua na vida pessoal, coletiva e histórica do povo” (PARKER, 1995, p. 166). Ela apresenta um potencial importante para a construção da identidade territorial. Organizada para moldurar o mundo em que vivemos, é ela a responsável para oferecer explicações “a respeito das causas naturais e sociais de seus males e uma compreensão mais autoreflexiva de suas próprias possibilidades e limitações.” (PARKER, 1995, p. 166) Essa forma tradicional se enveredou por vários caminhos, ilustrando o mundo, o espaço vital e o imaginário de diferentes formas, sempre esteve junta a religião oficial, “porém, trata-se de uma religião que se afirma na transcendência, e não num agregado de superstições e de magia” (PARKER, 1995, p. 166), sendo, pois, as responsáveis pelas construções distintas da sociedade moderna. No entanto, a religião popular “é um âmbito de condensação simbólico-semiológica que manifesta, na esfera da relação com o transcendente, uma mentalidade que atravessa e constitui as culturas populares.” (PARKER, 1995, p. 167). A religião popular e a cultura popular nem sempre se relacionaram bem; em épocas passadas, viveram momentos conflituosos.

No processo de ocupação e construção do sertão norte mineiro, a religiosidade popular e a Igreja mantiveram relações complexas. Durante o Período Colonial e o Período Imperial viveram momentos amistosos, fruto da oficialização da fé católica pela Coroa Portuguesa no primeiro período e permanência

pelo período seguinte. Na tentativa de organizar a Igreja após a laicização do Estado brasileiro, a relação entre essas duas tradições tornaram-se conflituosas. As irmandades religiosas com suas diferentes maneiras de externar a fé foram criticadas e apontadas como desviantes do catolicismo oficial. A partir desses apontamentos, os missionários europeus investem numa catequese para identificar e enquadrar essas práticas desviantes.

Dentre as práticas desviantes mais identificadas estavam os curandeiros, feiticeiros, bruxos, benzedeiros, rezadeiras e tiradores de espíritos com seus objetos mágicos e as irmandades religiosas com as suas formas de homenagear seus santos padroeiros.

Religiosidade popular e cultura popular passaram a ser vistas como práticas incompatíveis com o novo modelo de sociedade desenhada durante as primeiras décadas do século XX. Esse novo modelo, que apresenta novas devoções voltadas para a valorização da família, criou uma forte luta entre a religiosidade popular e o catolicismo oficial. A religiosidade popular é defendida pelo clero local composto por padres quase que na sua totalidade brasileira.

Para a implantação de seus métodos, enfrentando a dificuldade da língua e da linguagem simples do sertanejo, entenderam que deveriam adotar uma abordagem diferente: o catolicismo oficial não deveria interferir nas práticas da religiosidade popular, mas, também, não as deveria apoiar.

No sertão norte mineiro, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria foram identificadas

como modelo de virtudes responsáveis por transformações familiares e sociais. Conforme escritos de Dom José Alves Trindade, “com as devoções a Cristo e a Maria, os missionários alcançaram à meta do itinerário missionário.” (TRINDADE, 1964). A “pobreza” do sertanejo obtém seu sentido cristão. A partir da fraqueza humana, rogam a misericórdia dos altos para obtenção do perdão e absolvição dos pecados.

Em épocas anteriores, na tradição católica, o homem aparecia sempre como o pecador frente aos esplendores divinos. Porém, o culto à Virgem Maria, valorizado desde o século XVI, e com novas roupagens na primeira metade do século XX, a intimidade com a divindade Marial, transformada em solução para as aflições do cotidiano direcionou o povo a um padrão religioso, percebido nas orações coletivas. Tal direcionamento foi percebido nas orações rezadas durante os ofícios. Enfim, destacamos com a oração final do Ofício de Nossa Senhora, rezado por ocasião das rezas e festas familiares:

Santa Maria, Rainha dos Céus, Mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo, Senhora do Mundo, que a nenhum pecador desamparais nem desprezais. Ponde, Senhora, em mim, os olhos de vossa piedade e alcançai-me de vosso amado filho, perdão de todos os meus pecados para que eu, que agora venero, com devoção, vossa santa e imaculada Conceição, mereça na outra vida alcançar o prêmio de bem-aventurança, por mercê de vosso benditíssimo Filho, Jesus Cristo, Nosso Senhor, que com o Pai e o Espírito Santo, vive e reina para sempre. AMÉM. (OFÍCIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO).

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *O Império do Divino – Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ABREU, Martha e VIANA, Larissa. *Festas Religiosas, Cultura e Política no Império do Brasil*. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial – 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p.233-270.

ALMEIDA, Maria das Graças Ataíde de. *A República Cristã: Fé, Ordem e Progresso*. In: HOMEM, Amadeu Carvalho (org.). *Progresso e Religião: A República no Brasil e em Portugal – 1889-1910*. Coimbra: imprensa da Universidade de Coimbra: 2007. p.271-284.

ALVES, PC e MINAYO, MCS (Orgs). *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Geografia do Crime: Violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. 3ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

AQUINO, Maurício. *Romanização, Historiografia e Tensões Sociais: O Catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923)*. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais. Maio/ Junho/ Julho/ Agosto de 2011 Vol. 8 Ano VIII n° 2 ISSN: 1807-6971 Disponível em: www.revistafenix.pro.br

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. *Discurso, Disciplina e Resistências: As visitas Pastorais no Maranhão Setecentista*. São Luis: Edufma, 2008.

AZEVEDO, Fernando. *A Cultura Brasileira*. 7 ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2010.

AZZI, Riolando. *A Teologia Católica na Formação da Sociedade Colonial Brasileira*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

AZZI, Riolando e GRIJP, Klaus Van der. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a Partir do Povo: Terceira Época – 1930-1964*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

BAUMAN, Zygmund. *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. 3ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7ed. São Paulo: perspectiva, 2011.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna – Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CAPONERO, Maria Cristina. *Festejando São Benedito: A Congada em Ilhabela, Recurso Cultural Brasileiro*. São Paulo: Dissertação de Mestrado/ Universidade de Paulo, 2009.

CARVALHO, José. *Católicos nas Vésperas da I República – Os Jesuítas e a Sociedade Portuguesa: o Novo Mensageiro do Coração de Jesus (1881-1910)*. Porto-Portugal: Civilização, 2008.

CASCUDO, Luiz da Camara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural – Entre Práticas e Representações*. 2ed. Lisboa: Difel, 2002.

CHIZOTI, Geraldo. *Os operários da caridade: a Sociedade de São Vicente de Paulo em São Paulo, 1874 - 1946*. 1991. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

COOGAN, Michael D. (org.) *Religiões: História, tradições e Fundamentos das Principais Crenças Religiosas*. São Paulo: Publifolha, 2007.

COUTO, Manoel José Gonçalves. *Missão Abreviada e Aditamento*. Porto: Livraria Popular Portuense, 1900.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru-SP: EDUSC, 2002.

DAVIDSON, John. *História, Identidade e Etnicidade*. In: LAMBERT, Peter e SCHOFIELD (Org.). *História: Introdução ao Ensino e a Prática*. Porto Alegre: Penso, 2011. p.237-248.

DELFINI, Luciano. *Festas Populares do Brasil*. São Paulo: Europa, 2011.

DEL PRIORE, Mary e VENANCIO, Renato. *Uma Breve História do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.

DELUMEAU, Jean e MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Loyola, 2009.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – A essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Ângela Marins e CAMPOS, Karla Celene. *Montes Claros – Retratos Poéticos*. Montes Claros-MG: Editora Montes Claros, 2008.

FERREIRA, Carlinhos. *Uma Análise da Cultura Popular*. In: *Cadernos de Agosto*. Montes Claros: Secretaria de Cultura de Montes Claros, 2006. V.4.

FOSTER, George M. *As Culturas Tradicionais e o Impacto da Tecnologia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura Brasil, 1962.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 4. Ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

GASPAR, Maurício Marcel. *30 anos de Apostolado no Brasil pelos Premonstratenses do Parc*. Montes Claros-MG: Editora Unimontes, 2011.

_____. *No Sertão de Minas*. Montes Claros-MG: Prelo, 1903.

GAUDINO, Rosa e TIRAPELI, Percival. *Festas de Fé*. São Paulo: Metalivros, 2003.

GOIS, João de Deus. *Religiosidade Popular*. São Paulo: Loyola, 2004.

HAUCK, João Fagundes (org.). *História da Igreja no Brasil – Ensaio e Interpretação a partir do povo: Segunda Época, Século XIX*. 4ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

HERMET, Guy. *Cultura e Desenvolvimento*. Petrópolis-RJ: vozes, 2002.

HYDE, Lewis. *A Dádiva – Como o Espírito Criador Transforma o Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção da Tradição*. 6ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque e CAMPOS, Pedro Moacyr. *O Brasil Monárquico*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971. Tomo II, V. o4.

JODELET, Denise. *Representações Sociais: Um Domínio em Expansão*. In: JODELET, Denise (org.). *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JUNG, Carl G. (org.) *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica- Essência, Realidade, Missão*. São Leopoldo-RS: Ed. UNISINOS, 2012.

KLEIN, Remi. *O Lugar e o Papel dos Símbolos no Processo Educativo-Religioso*. In: *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 2, p. 74-83, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem: Escravos e Libertos em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LEONARDI, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos: História Social nos Sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15, 1996.

LIBÂNIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MALUF, Marina. *Ruídos da Memória*. São Paulo: Siciliano, 1995.

MANOEL, Ivan Aparecido. *A Ação Católica Brasileira: Notas para um Estudo*. Maringá-PR: Ed. Universidade Estadual de Maringá, v.21, n.1

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História – 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Tomo 02: Período Imperial e Transição Republicana).

MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural: Iniciação, Teoria e Temas*. 17ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

NASCIMENTO, Mara Regina. Religiosidade e Cultura Popular: Catolicismo, Irmandades e Tradições em Movimento. In: Revista da Católica. Uberlândia-Mg: 2009,p. 119-130. Catolicaonline.com.br/ revistadacatolica

NAVARRO, Juan Bosch. *Dicionário de Ecumenismo*. Aparecida-SP; Santuário, 2002.

OFÍCIO da Imaculada Conceição da Virgem Maria. <http://www.paginaoriental.com>. Consultado no dia 08/08/2013.

PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista: Outra Lógica na América Latina*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: Rumo ao Encontro Inter-Religioso*. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.

PAPA LEÃO XIII. *Carta Encíclica RerumNovarum – Sobre a Condição do Operário*. www.vatican.va/holy_father/leo

PASSOS, Mauro. *A Mística do Catolicismo Popular – A tradição e o Sagrado*. Juiz de Fora-MG: Trabalho apresentado no XII Simpósio de ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 18.

POMPA, Cristina. *As Muitas Línguas da Conversão: Missionários, Tupi e Tapuias no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Revista Tempo, 2001. V.6, n. 11. p.27-44.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 18ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

QUEIRÓZ, Luis Ricardo Silva. *Catopês, Marujos e Caboclinhos no Contexto Social de Montes Claros: Uma História de Música, Festa, Devoções e Fé*. In: Revista Verde Grande. Montes Claros-MG: Editora Unimontes; 2005. pp. 28-53

REINERT, João Fernandes. *Pode Hoje a Paróquia Ser Uma Comunidade Eclesial – Repensando a Paróquia em Diálogo com a religiosidade Pós-moderna*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Sertão, Lugar Desertado – O Cerrado na Cultura de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ROCHA, Maria de Fátima Sopas. *O Divino Espírito Santo D'Aquém e D'Além Mar: Estudo Terminológico*. In: Revista Língua Portuguesa: Ultrapassar Fronteiras, Juntar Culturas. Évora-PT: Universidade de Évora; 2010

RODRIGUES, José Carlos. *Idéias Filosóficas e Políticas em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia; 1986.

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis e Procissões; o Sagrado e o Espaço*. In: Religião e Cultura – Departamento de Teologia e Ciências da Religião – PUC-SP. São Paulo: Paulinas, 2008. V. VII, n.14. p.9-20.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem Pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *A Vila em Ricas Festas: Celebrações Promovidas pela Câmara de Vila Rica – 1711-1744*. Belo Horizonte: C/Arte, Face-Fumec, 2003.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2ed. São Paulo: Nacional, 1978.

SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens – Ensaios Sobre a Cultura Visual na Idade Média*. Bauru-SP: EDUSC, 2007.

SILVA, Cláudia Neves da e LANZA, Fábio. *Sociedade de São Vicente de Paulo: Caridade Católica aos Problemas Sociais?*In: História vol.29 nº 1. Franca-SP: on-line version. ISSN 1980-4369, 2010.(Dossiê: História e Religiosidades)

SILVA, Franscino Oliveira. *Sub UmbraAlarumTuarum – História da Criação e Organização da Diocese de Montes Claros (1903-1943)*. Belo Horizonte: FUMARC, 2005.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.

SIMMEL, Georg. *Religião – Ensaios*. São Paulo: Olho D’Água, 2009. Vol. 1/2

SOUZA, Antônio Alvimar. *A Igreja Entrou Renovadamente na Festa: Igreja e Carisma no Sertão de Minas Gerais*. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias – Um Estudo Antropológico Sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.

SUESS, Paulo Guenter. *O Catolicismo Popular – Tipologia de Uma Religiosidade Vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

SZTOMPKA, Piotr. *A Sociologia da Mudança Social*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

TORRES, João Camillo de Oliveira. *O Homem e a Montanha: Introdução ao Estudo das Influências da Situação Geográfica Para a Formação do Espírito Mineiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

TRINDADE, Dom José Alves. *Pode-se Definir a Igreja? Roma-Itália: escritos avulsos*, 1964. Pasta Pobreza na Bíblia.

TRINDADE, Dom José Alves. *Desenvolvimento do Dogma Marial*. Tradução Livre em escritos avulsos, 1965. Pasta Cristologia, Mariologia, Escatologia.

TROCH, Lieve. *Religiosidades populares – entre consolidação e resistência Explorando métodos, perigos e desafios*. Texto apresentado na XIV Semana de História e II Simpósio Internacional de História com o tema Cultura e religiosidade: abordagens e métodos em Três Lagoas MS em 28 de outubro de 2011.

ULHÔA PIMENTEL, Helen. *A Construção das Diferenças: Casamento e Sexualidade em Paracatu, MG, no Século XVIII*. Dissertação de Mestrado Defendida no PPGH UnB, 2000. (mimeo)

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. 2ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

VASCONCELOS, Sérgio Douets. *Sincretismo e Construção de Identidade*. In: Da Tradição Inventada ao Sincretismo Assumido – Hibridismo Religioso em Discussão. Revista Religião e Cultura. São Paulo: Paulinas, 2006. v.5. nº 10. (p. 21-32).

VIANNA, Nelson. *Efemérides Montesclarenses – 1707/1962*. Belo Horizonte: Pongetti, 1962.

VIANNA, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. Volume: 01.

WHITE, Leslie A. *O Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WILBER, Ken. *Um Deus Social*. São Paulo: Cultrix, 1993.

WRIGHT, Jonathan: *Os Jesuítas Missões, Mitos e Histórias*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2006. WILBER, Ken. *Um Deus Social*. São Paulo: Cultrix, 1993.

AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas contribuíram de modo inestimável para a conclusão desta obra direta ou indiretamente.

Em primeiro Lugar, quero agradecer João dos Reis Canela e Antonio Alvimar Souza, e através deles agradecer a todos os meus amigos e amigas da administração superior da Universidade.

A Maria Ivete Soares de Almeida, professora do Departamento de Geociências da Universidade Estadual de Montes Claros e Ex vice-reitora, cabe o mérito da minha vitória, ao insistir que eu planejasse e inscrevesse em um programa de mestrado, apesar de minha relutância inicial.

Um agradecimento sincero aos professores do Departamento de História e todos aqueles que completaram minha formação no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Montes Claros. Especialmente aos professores Carla Maria Junho Anastasia, Regina Célia Lima Caleiro, Jeaneth Araújo, Ilva Ruas de Abreu, Renato da Silva Dias, aos quais devo minha formação na área de Pesquisa de História Social.

Muitos amigos contribuíram com paixão e esforço para que eu estudasse, a partir de um olhar mais crítico, a cultura e a religiosidade do povo sertanejo. Alguns deles colaboraram comigo diretamente, assinalando pistas interessantes para a trajetória do conhecimento e da teoria ao abordar esta temática: Cláudia de Jesus Maia e Franscino Oliveira Silva.

Não poderia deixar de agradecer Laurindo Mékie Pereira, Simone Narciso Lessa, pelo apoio indireto, não teria iniciado o estudo da religiosidade sertaneja sem o apoio deles.

O apoio de Monsenhor Ozanan e Padre Jorge Gray na abertura do Arquivo Arquidiocesano de Montes Claros. Eles representam todos os agentes pastorais, clero e leigos, que foram selados pela convivência e amizade durante o tempo desta difícil tarefa, conflitiva e ao mesmo tempo apaixonante o nosso pé e a nossa mão.

Aos funcionários do Centro de Pesquisa e Documentação Regional da Universidade Estadual de Montes Claros, em especial, o estagiário, por ter presteza e disponibilidade no atendimento.

Muitos amigos me respaldaram de múltiplas formas nesta empreitada: Eduardo Junio Santos Moura, WaldikFária, Geraldo Euler, Geraldo Carlos, Cristiano Leonardo Dias, Jenilson, Leonardo Jardim. A Paróquia São Sebastião de Montes Claros: Marcelo Wendel, Ana Cristina, Wanderson, Padre Valdomiro Machado, Padre Fernando Soares de Almeida, Padre Junior Scarcella, atualmente espalhados por outras partes da cidade, que me acolheram em torno do meu viver. Agradeço também as Ordens religiosas, dos Padres da Ordem Premonstratense, Os Padres da Companhia de Jesus e em especial os Frades Franciscanos do Convento São Benedito e ao Seminário Maior “Imaculado Coração de Maria” na figura do seu Reitor Monseñor Silvestre José de Melo.

Um grupo seletivo de amigos, com os quais compartilhamos o anseio de uma vida diferente, entre os quais desejo mencionar

Luana Balieiro Cosme, Railde da Glória Fernandes, Fabiano Cordeiro Cesar, Susi Carla Almeida Santos, Luiz Fernando Figueiredo Ramos, Luiz Carlos Mendes Santiago, Anna Isabel de Carvalho, Leila Cordeiro de Aquino, Jonathan Martins Ferreira, Cynara Rodrigues Soares Silva, Frederico Alves Mota, Getúlio Dias Malveira, Karine Rodrigues Dias, Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte, meus colegas do Mestrado de História.

De modo especial, os funcionários do Centro de Educação a Distância da Unimontes: Fernando Guilherme Veloso Queiróz, Maria Ângela Lopes Dumont, Betânia Maria Araújo Passos, Maria Aparecida Pereira Queiróz, Zilmar Santos Cardoso, Erika Silva Pôrto, Mayara Gomes de Souza, Renata Rocha Ramos, Lilian Carla Dias Coutinho, Fernanda Oliveira Santos, Livia Fernandes Ruas.

Devo agradecer de modo singular a Joeli Teixeira Antunes que colaborou diretamente na redação, na revisão e Wal copiadora pela impressão e encadernação desta dissertação. Uma consideração especial merece à Wal copiadora, sem a qual todo esforço não seria realizado.

Quero, aqui, agradecer minha família, meus irmãos e irmãs, meus sobrinhos e sobrinhas, porém de modo particular, a Aline Marques e Dilma Marques, que, durante esses anos, desenvolveram boas doses de paciência e de carinho para encher minha vida com o calor no trajeto rumo à realização pessoal e familiar.

Agora, ao cabo de dois anos desta brincadeira, após compartilhar ideias e experiências vitais e estudos sistemáticos da religiosidade popular e da cultura popular sertaneja, nunca poderia deixar de agradecer a duas pessoas que acreditaram e

apostaram em mim: HELEN UHÔA PIMENTAL (Orientadora) e ANETE MARÍLIA PEREIRA (Coorientadora).

Não poderia deixar de registrar uma palavra de agradecimento às mulheres que, desde a década de 1980, se dispuseram a ouvir e conversar sobre as amenidades da vida: Jonice dos Reis Procópio, Márcia Beatriz Inácio, Marisa Cantídio, Elizabeth Santana e Solange Ribeiro Prates.

Por último, agradecer a todas as pessoas, mulheres, homens, jovens, adultos, pessoas anônimas que vivem a religiosidade popular e que, a partir dela, afirmam sua fé em Deus. Não sabemos seus nomes, mas conhecemos suas vozes e suas palavras. Eles, são, literalmente, as raízes de toda este trabalho.

MUITO OBRIGADO!!!