

RESSIGNIFICAÇÃO E MEMÓRIA NOS FESTEJOS DA MISSÃO EM DIANÓPOLIS – TO

*Dayhan Camelo Lopes*¹

*José Rogério Lopes*²

*Reijane Pinheiro da Silva*³

Resumo: O artigo descreve os processos de formação social da cidade de Dianópolis e região, no estado do Tocantins, e evidencia uma trajetória de conflitos que estabeleceram arranjos locais e convergiram para uma formação identitária inscrita em suas tradições festivo-religiosas. Na sequência, busca descrever e analisar como essas tradições festivo-religiosas objetivaram materialidades e práticas religiosas incorporadas em formas sensoriais reguladoras, no âmbito da Festa do Divino Espírito Santo, em Dianópolis, e em correspondência com festas realizadas em outras cidades, nesse ciclo devocional. Por fim, busca analisar como algumas transformações contemporâneas afetaram a ideia de cultura, de religião, e seus agenciamentos entre atores individuais e coletivos, na medida em que possibilitaram reconstruir o passado e organizá-lo sobre a “base de uma coerência imaginária”, ou de “imaginações compartilhadas que se materializam através de formas estéticas corporificadas”, em novos projetos individuais e coletivos, que revisam registros memorialistas dos atores envolvidos e dão continuidade às ressignificações situacionais das práticas religiosas.

Palavras-chave: Festas religiosas; Formação identitária; Ressignificação; Memória.

¹ Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal do Tocantins, Brasil. E-mail: dayhan@mail.uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9533-4473>.

² Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. E-mail: jrlopes@unisinis.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4679-9666>.

³ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: reipinheiro@uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0636-9795>.

*MATERIALITIES, RESIGNIFICATION AND MEMORY IN THE MISSION
CELEBRATIONS IN DIANÓPOLIS – TO – BRAZIL*

Abstract: The article describes the processes of social formation in the city of Dianópolis and region, in the state of Tocantins, and highlights a trajectory of conflicts that established local arrangements and converged to an identity formation inscribed in their festive-religious traditions. Subsequently, we sought to describe and analyze how these festive-religious traditions objectified materialities and religious practices incorporated into regulatory sensory forms, within the scope of the Divine Holy Spirit Celebration, in Dianópolis, and in correspondence with parties held in other cities, in this devotional cycle. Finally, we sought to analyze how some contemporary transformations affected the idea of culture, religion, and their assemblages between individual and collective actors in the celebration. We highlight the assemblages that made it possible to reconstruct the past and organize it on the “base of an imaginary coherence”, or of “shared imaginations that materialize through embodied aesthetic forms”, in new individual and collective projects, which review memorialist records of the actors involved and give continuity to the situational resignifications of religious practices.

Keywords: Religious festivals; Identity formation; Resignifications, Memory.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta o contexto histórico das festas religiosas de São José e do Divino Espírito Santo que ocorrem na região da Missão, zona rural da cidade de Dianópolis – TO, e elabora uma análise a respeito da Festa do Divino, tendo como foco principal de discussão a relação entre formação identitária, materialização e memória dos atores participantes dos festejos.

Dianópolis é uma cidade situada na região sudeste do estado do Tocantins, a cerca de 340 quilômetros da capital, Palmas. Ela faz divisa com o estado da Bahia e possui, atualmente, pouco mais de 19 mil habitantes, segundo o último censo apresentado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE⁴.

⁴ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/dianopolis/panorama>, acesso em: 02/02/2022.

Trata-se de uma cidade que tem sua origem no período colonial, atrelada às práticas dos aldeamentos indígenas, organizados em missões religiosas pelo Brasil⁵. Também, pelo auge da mineração de ouro, em meados do século XVIII. O ouro era abundante por toda a região do antigo norte de Goiás⁶.

O processo de colonização foi muito doloroso, especialmente para os indígenas e para os negros, que tinham os seus modos de vida e seus costumes reprovados pela cultura europeia. A coroa portuguesa passou a enxergar nos aldeamentos uma possibilidade real de inserir a população indígena na sociedade colonial, ampliando as vantagens para expandir as fronteiras e garantir a soberania dos territórios conquistados, como também garantir a mão de obra necessária para diversas atividades do dia a dia.

As missões religiosas se espalharam pelo território brasileiro. Segundo Palacin (2001), os Jesuítas começaram a percorrer essa região navegando pelos rios Tocantins e Araguaia à procura de indígenas para serem aldeados. Porém, segundo Oliveira (2019), diversos conflitos entre indígenas e não indígenas foram registrados pela historiografia goiana e tocantinense.

Alguns grupos étnicos que habitavam o território estavam obstinados a impedirem a invasão dos colonizadores, é o caso dos Kayapó no sul e dos Akroá Canoeiro, Xavante, Xacriabá, e outros grupos indígenas localizados no norte da capitania de Goiás. No sul os Kaiapó inconformados com a invasão do seu território, foi a etnia que mais dificultou o processo de povoamento (Oliveira, 2019, p. 39).

Os indígenas não aceitavam abandonar os seus costumes, seus hábitos e suas maneiras de viver, para aderir a um modo de vida completamente diferente do que estavam acostumados. Eles não aceitavam a presença do colonizador, com a exploração econômica das suas terras, e as autoridades governamentais da colônia investiram na formação de bandeiras, prometendo títulos e honrarias aos aventureiros que descobrissem os metais preciosos ao longo dos sertões brasileiros.

⁵ Os aldeamentos indígenas foram instituídos em 1686 e eram organizados em missões religiosas, geralmente de Jesuítas. Segundo Oliveira (2019), os Jesuítas dominaram os aldeamentos indígenas no Brasil por mais de 210 anos, até que foram expulsos em 1759 pelo então rei D. José.

⁶ O estado do Tocantins foi criado em 1988. Antes, seu território pertencia ao estado de Goiás.

Na corrida pelo ouro, o território passou a ter várias capitanias com governos locais, incluindo as terras goianas, que teve o governo de D. Marcos de Noronha. O governador, a fim de combater as resistências indígenas, passou a administração temporal ao coronel Wenceslau Gomes da Silva, que já tinha fama de vitórias contra os indígenas. Contou também com a ajuda dos Jesuítas que tinham a autoridade religiosa do lugar. Em meados de 1751⁷, o governador D. Marcos de Noronha instituiu a missão Jesuíta São Francisco Xavier, com dois redutos: São José do Duro (Formiga), que foi instalada na região hoje conhecida por Missão, e São Francisco Xavier do Duro, nas proximidades da mina Tapuia⁸, hoje no centro de Dianópolis. Nesses aldeamentos, primeiramente os povos indígenas Akroá e Xacriabá foram aprisionados, após a invasão de algumas aldeias, que deixou um rastro de sangue, com mortes de homens, mulheres e crianças.

Os indígenas que já habitavam essa região, muito antes das expedições atrás do ouro e metais preciosos, passaram a atacar os invasores de suas terras, consequentemente causando prejuízos para os colonizadores. Oficialmente, o governo português proibia a escravização do índio, como também qualquer guerra contra eles, no entanto, na prática, eram escravizados e encarregados de atividades domésticas ou rurais.

As fugas e as revoltas dos indígenas foram constantes durante o período, bem como o revide aos ataques dos colonizadores. Isso, somado a outros motivos como o alto custo de manutenção dos aldeamentos, o desentendimento entre os religiosos e os militares, além de surtos de doenças contagiosas, fez com que os aldeamentos não prosperassem, durando pouco mais de 25 anos. O aldeamento São José do Duro (Formiga) virou um pequeno povoado após a sua desativação, habitado por poucos descendentes indígenas. Segundo Parente (2007), os poucos indígenas que restaram naquela redução foram transferidos para o aldeamento São José de Mossâmedes, no sul da capitania de Goiás,

⁷ Não há consenso entre os pesquisadores sobre a data correta.

⁸ Segundo versão popular, a mina foi encontrada por índias tapuias. Elas encontraram pepitas de ouro nas proximidades do aldeamento São Francisco Xavier do Duro e as levaram aos jesuítas, que ao identificá-las passaram a explorar o metal precioso.

criado em 1775 para abrigá-los. O aldeamento São Francisco Xavier do Duro também foi desativado, porém a atividade aurífera em torno da mina Tapuia continuou e atraiu muitos aventureiros em busca do ouro.

Até tornar-se cidade, o território de São José do Duro pertenceu ao município de Conceição do Norte. Em 1884, tornou-se uma localidade independente e o antigo arraial do Duro transformou-se na sede do município, que passou a ser categorizado como vila. O Duro permaneceu como vila até 1938, quando converteu-se à categoria de cidade e passou a se chamar Dianópolis⁹. Por muito tempo, apenas uma parte da história da cidade foi evidenciada, sempre com uma perspectiva positivista e estrutural, com narrativas de construção de heróis e engrandecimento de algumas famílias tradicionais do território. Isso aconteceu devido, sobretudo, à importância que a mineração de ouro e a criação de gado tiveram na historiografia da cidade, assim como a influência do coronelismo¹⁰ e a difusão do modelo de organização social patriarcal que o acompanhou.

Todavia, segundo Parente (2007), desde que o ouro de aluvião aflorou por essas terras formou-se um grande aglomerado de pessoas, escravos fugitivos, lavradores, mineradores, pecuaristas e demais pessoas que vieram de várias partes da colônia em busca de riquezas. As áreas de mineração foram exploradas e o comércio em seu entorno cresceu. O período aurífero foi intenso, porém, breve, e a região passou por um estado de abandono, sobrevivendo, a partir de então, de pequenas plantações.

⁹ O nome da cidade é uma homenagem a quatro mulheres integrantes de famílias tradicionais que viveram na cidade, no início do século XX. Elas tinham em comum o nome “Custodiana” e eram esposas de homens influentes politicamente naquela época. Essas mulheres eram conhecidas na cidade por “Dianas” (Almeida, 2019, p. 27).

¹⁰ O Coronelismo tem suas raízes na colonização do Brasil e foi uma prática comum na organização social durante a primeira República (1889-1930). Segundo Carone (1971), os coronéis eram grandes proprietários rurais com poderes absolutos, que exerciam a autoridade acima da lei. Eles eram a lei, a autoridade de fato de um vilarejo, uma pequena cidade, ou mesmo toda uma região. Sua palavra não poderia ser questionada, e a sua vontade política deveria prevalecer sempre.

Nessa trajetória, as festas religiosas de Dianópolis tornaram-se estruturantes para a identidade do local, principalmente para os moradores mais velhos que professam a fé católica¹¹. Na memória desses moradores, o mito fundante da região gira em torno de uma imagem de São José, encontrada pelos indígenas. Estes, que eram vistos como selvagens e empecilhos para o processo da mineração, que eram confinados e evangelizados pela igreja católica, fizeram de seus aldeamentos espaços de resistência às regras culturais impostas pelos religiosos e pelas autoridades responsáveis pela região (Oliveira, 2019). Andrade (2010) complementa essa referência histórica, afirmando que houve também um conflito entre indígenas de etnias diferentes e deles com os mineradores. Depois desses conflitos e de vários massacres, os indígenas abandonaram a região. Mas, mesmo com sua saída das missões, até os dias atuais, ocorre a celebração de São José, que se tornou padroeiro da cidade e é comemorado no dia 19 de março.

Mesmo que os aldeamentos da Missão de São Francisco Xavier não tenham prosperado de acordo como os interesses colonizadores, principalmente devido às práticas de resistência indígena Akroá e Xakriabá, a memória sobre esses redutos indígenas são ressignificados através da religiosidade popular, ou seja, da Festa a São José, que é comemorada tanto na cidade de Dianópolis como no povoado de Missões (Formiga), anualmente. São José foi escolhido patrono dos aldeamentos pelos jesuítas na época da implantação dos mesmos e de lá para cá todos os anos os moradores dos referidos locais, celebram as suas crenças religiosas populares. Outro festejo comemorado em Missões é a festa do Divino Espírito Santo, que acontece no mês de julho (Oliveira, 2019 p. 46).

Já a Festa do Divino Espírito Santo, também de origem colonial, foi inserida neste contexto a partir de viagens missionárias, no período em

¹¹ Desses, alguns ainda contam sobre a descendência indígena e a mistura entre os povos na região. Filhos de brancos com indígenas, brancos com negros e indígenas com negros se tornaram comuns na região, fusionando biotipos para as gerações seguintes.

que muitos grupos de devotos se espalharam por várias partes do território. A presença desses missionários católicos influenciou a difusão de uma “cultura bíblico católica” que se manifesta na crescente exteriorização da fé, em modelos devocionais diversos (Brandão, 1986). Um desses modelos, segundo Hoornaert (1983), se organizou em torno das festividades ao Divino Espírito Santo¹².

Essa Festa tem o intuito de celebrar o pentecostes, que, de acordo com a crença cristã, representa a manifestação do Espírito Santo no meio de seu povo. Na Festa, a igreja se apropria dos momentos da celebração para inserir as práticas cristãs e apagar os costumes considerados selvagens ou pagãos. No entanto, os costumes populares sempre estiveram presentes nos rituais dos festejos, repletos de pluralismo, de crenças¹³ tradicionais e manifestações corporais. Dessa forma, a Festa atraía muitas pessoas e em sua realização era comum confundir as práticas sagradas com as práticas consideradas profanas.

¹² Segundo Hoornaert (1983), a devoção ao Espírito Santo escapava ao controle da Igreja, no período colonial, devido ao seu caráter inspirador, emocionante e animador, que “se comunica através de uma experiência de vida e não tanto através da palavra”. As diversas e grandiosas festas ao Divino Espírito Santo, que surgiram nos períodos colonial e imperial, ganharam tanta aceitação que algumas permanecem grandiosas até hoje. “O tema do Espírito Santo fugiu à manipulação pelo poder dominante e emergiu com as manifestações sempre mais evidentes da religião popular em tempos recentes. A rápida aceitação – por parte do povo – da experiência extática cultivada em cultos sobretudo pentecostais demonstra que sempre houve uma conaturalidade entre o tema do Espírito Santo e a religião popular: o Espírito Santo se ‘manifesta’ pela expressão corporal, meio de comunicação próprio dos oprimidos aos quais a expressão verbal está sendo negada” (Hoornaert, 1983, p. 346).

¹³ Os modos distintos de uso do termo crença, aqui, se orientam pela crítica de Meyer e Houtman (2019) acerca da prevalência desse “conceito orientador no estudo da religião, com base no fato de que isso privilegia uma preocupação com a interioridade, o significado e a consciência [...] em detrimento de questões de poder, prática e materialidade” (p. 83). Reconhecida pelos autores como “uma noção crucial do secularismo” (p. 84), cabe examinar “as condições que moldam os sentimentos, os sentidos, os espaços e as manifestações da crença, isto é, as coordenadas materiais ou as formas da prática religiosa” (p. 85).

Entre processos econômicos (extração de ouro) que produziram relações desiguais entre categorias de sujeitos e processos de formação de atividades festivo-devocionais¹⁴, a religião católica se fez presente por toda a região dos arraiais, com a instalação de capelas, disseminação de rituais e práticas de orações. Além das missas, dos sermões e das procissões que caracterizavam a organização clerical das festividades regionais, como “formas autorizadas para se ter determinadas experiências religiosas, repetidamente”¹⁵ (Meyer, 2019, p. 170), as comunidades locais inseriam nas festas suas danças, suas crenças, suas brincadeiras e suas formas de celebrar, tornando-as espaços multifacetados e dinâmicos. Assim, conforme Abreu (1999), esses espaços podiam ser de solidariedade, de alegria, de prazer, de criatividade, de troca cultural, mas também espaços de luta e de resistência contra o poder e o privilégio de uma elite dominante que se reproduzia.

Essa diversidade de referências indígenas, de portuguesas, de missionárias, de negros e escravos, de bandeirantes, de mineradores e de coronéis presentes na região de Dianópolis gerou arranjos que convergiram à formação identitária¹⁶ de

¹⁴ Considerada uma das mais antigas expressões do catolicismo popular brasileiro, a festa em culto ao Divino Espírito Santo é encontrada em diferentes regiões brasileiras, com dimensões próprias e peculiares. Para Amaral (1998, p. 200), a difusão da Festa do Divino no Brasil está diretamente vinculada aos percursos da colonização portuguesa e parecem ter tido início no Brasil nas áreas de mineração do ouro, como Minas Gerais e Goiás.

¹⁵ Isso é reforçado no caso das Festas do Divino Espírito Santo. Segundo Abreu (1999), a festa em celebração à Pentecostes ou, como se conhece, Festa do Divino Espírito Santo, teve sua origem em Portugal com expansão do seu culto por toda a Europa Ocidental, durante o século XII, com grande influência fomentadora de ordens religiosas, como os franciscanos; o patrocínio do poder real e, por arrastamento, das classes sociais mais abastadas; o seu caráter caritativo do “bodo aos pobres», o que tinha grande popularidade; cortejos e cerimoniais ricos e suntuosos, com espetáculos impressionantes; e implementação desse culto, preferencialmente em zonas de influência dos grandes centros.

¹⁶ Formação identitária é entendida, aqui, no sentido que Meyer (2019, p. 53-54) elabora as noções de processos de formação e de formação estética: “processos de formação moldam sujeitos específicos através de imaginações compartilhadas que se materializam [...] através de formas estéticas corporificadas. O termo formação estética, então, ressalta a convergência entre processos de formação dos sujeitos e de constituição de comunidades – como formações sociais”.

suas comunidades e festas. Tais arranjos, por sua vez, se materializaram em formas de manifestações festivas (personagens, coisas¹⁷ e práticas), que foram decisivas para a formação de conexões sociais ao nível dos sujeitos e da comunidade local.

Embora pareça, à primeira vista, deslocada da origem memorialista das festividades da região, a Festa do Divino será aqui analisada, por dois aspectos: 1) ela incorporou referências dessa origem memorialista pelo deslocamento dos conflitos que nela emergiram e que foram ressignificados na trajetória histórica dos conflitos que se estabeleceram posteriormente, na região, sobretudo no período da mineração de ouro e, mais recentemente, pela modernização gerada na difusão dos meios de comunicação e das tecnologias de reprodução audiovisual; 2) enquanto a Festa de São José permaneceu e se reproduziu como manifestação local, associada à origem memorialista, a Festa do Divino se reproduziu como manifestação expressiva de uma constelação devocional que ultrapassa em muito a localidade¹⁸, embora em Dianópolis ela tenha gerado formas sensoriais¹⁹ peculiares.

¹⁷ “Aqui nós seguimos a sugestão de Bill Brown [...] de que nós imaginamos coisas ‘como o que é excessivo em objetos, o que excede sua mera materialização como objetos na mera utilização como objetos – sua força como presença sensorial, a mágica pela qual objetos se tornam valores, fetiches, ídolos e totens” (Meyer, Houtman, 2019, p. 111).

¹⁸ As festas ao Divino Espírito Santo se difundiram por outras cidades do antigo território de Goiás, realizando-se de janeiro a julho de acordo com as características de cada localidade, especialmente nas regiões sudeste e central do atual estado do Tocantins, nas cidades de Almas, Santa Rosa, Chapada de Natividade, Peixe, Silvanópolis, Paranã, Conceição do Tocantins, Palmas, Porto Nacional, Araguacema, Araguaçu, Monte do Carmo e Natividade, gerando o que Lopes (2014, p. 124) denominou de “fluxos identitários agenciados em uma constelação devocional”. Sobre as festas em Monte do Carmo e Natividade, ver Messias (2010) e Souza (2021).

¹⁹ A noção de formação sensorial foi elaborada por Meyer (2019) para melhor compreensão de como a religião funciona como “uma prática de mediação, para a qual as mídias, como tecnologias de representação empregadas pelos seres humanos, são intrínsecas” (Meyer, 2019, p. 60-61). “Trata-se de modos relativamente fixos, autorizados, de invocar e organizar o acesso ao transcendental, criando e mantendo, assim, ligações entre pessoas no contexto de estruturas religiosas de poder específicas. As formas sensoriais moldam tanto os conteúdos religiosos (crenças, doutrinas, conjuntos de símbolos) quanto as normas religiosas” (Meyer, 2019, p. 64).

MATERIALIZAÇÕES E PRÁTICAS NA FESTA DO DIVINO DE DIANÓPOLIS

Não é possível afirmar com precisão quando a Festa do Divino foi celebrada pela primeira vez na cidade, mas é certo que vários elementos materiais e simbólicos, fabricados em sua trajetória, são expressivos da realização e reprodução de seus rituais. Seguindo a perspectiva de estudos que analisam esses processos de fabricação (Meyer, 2019a; Lopes, 2014; Jurkevics, 2005; Toledo, 2001), aqui, consideraremos esses elementos como práticas de mediação através das quais

[...] as pessoas são vinculadas a formações estético-religiosas [...] que moldam ideias, emoções, disposições, valores e práticas comuns, e um ‘senso comum’ compartilhado por meio de modos habituais de percepção, técnicas corporais e um ambiente ou habitat material. Essas formações não se limitam a conectar pessoas com um ‘além’, mas também envolvem modos de conduta e uma ética de ação no mundo. (Meyer, 2019a, p. 195).

O conjunto das formas sensoriais expressivas na Festa do Divino de Dianópolis é variado, mas consideraremos três formas que denominaremos de reguladoras, devido à formação de circuitos e produção de fluxos sociorreligiosos que delas emanam: a Bandeira do Divino Espírito Santo, o cetro, a coroa e as vestimentas do Imperador e da Imperatriz da Festa, e a Folia do Divino.

A Bandeira do Divino é vermelha, com fitas que expressam os dons do Espírito Santo e a pomba branca que o simboliza. Já o cetro, a coroa e as vestimentas representam a autoridade e também a coroação do Imperador e da Imperatriz da Festa²⁰ (renovados todo ano). Tratam-se de elementos que caracterizam essa Festa e se presentificam nas principais atividades, como

²⁰ Segundo Lopes (2004), o modelo devocional do “Império”, nas festas do Divino Espírito Santo, foi implantado em Alenquer, região sudoeste de Portugal e distante 50 km de Lisboa. Este modelo teve papel de grande significância, pelo que a Rainha Isabel de Aragão espalhou o culto por todo o país nos séculos XIV e XV e, a partir do continente, chega às ilhas da Madeira e Açores, além das colônias portuguesas, como o Brasil, com continuidade até os dias de hoje.

missas e procissões, além de se reproduzirem na forma de flâmulas dispostas nos edifícios residenciais e comerciais da comunidade, no período festivo.

Essa presentificação das coisas rituais são negociadas em arranjos locais segundo a importância atribuída às performances dos sujeitos que encarnam papéis ou personagens de sua formação social, em suas formações festivas. No caso do Imperador e da Imperatriz da Festa do Divino de Dianópolis, as vestimentas são confeccionadas por cada casal de festeiros, mas a coroa utilizada no ritual de renovação anual dos festeiros é antiga e passada dos festeiros que encerram um ciclo festivo para festeiros que iniciam outro, de modo que sua posse é provisória. Esse uso é comum nas Festas do Divino em Goiás e Tocantins. No caso de algumas festas pesquisadas por Lopes (2014), Rodrigues (2006) e Toledo (2001), no estado de São Paulo, as coroas utilizadas nos rituais de renovação dos festeiros são fabricadas pelos próprios festeiros, que as guardam, após o encerramento do ciclo festivo, mantendo sua propriedade como um atributo de distinção pelo papel desempenhado.

Em que pese o valor atribuído às coisas como bens materiais, ou como acessórios rituais (Douglas e Isherwood, 2006), variar segundo o caráter negociado e atribuído às mesmas em cada situação, é lícito afirmar que nesses regimes de valor tais coisas se inscrevem como fabricações coletivas e, portanto, devemos considerá-las em sua mútua constituição com os sujeitos envolvidos. Segundo expõe Meyer (2019a), em diálogo com o significado positivo de “fetiche”, em Bruno Latour:

“em todas as nossas atividades, o que fabricamos vai além de nós” [...]. Fazer ou fabricar algo não é simplesmente um ato instrumental em que o criador não é afetado e está no controle; é um processo gerador, no qual os sujeitos e os objetos são mutuamente constituídos, tornando-se conectados e indistinguíveis uns dos outros, e que também produz excedentes ou excessos. Os seres humanos moldam o mundo material e são por eles moldados em tais dinâmicas (Meyer, 2019a, p. 184).

O que acontece em relação à coroa, nas distintas situações de realização da Festa do Divino Espírito Santo, ocorre também em relação às bandeiras.

Nesse caso, em Dianópolis, o Imperador e a Imperatriz de cada ciclo festivo costumam confeccionar suas próprias bandeiras e guardá-las, posteriormente, o que regularmente acontece nas festas realizadas em outras cidades, segundo temos conhecimento. A diferença, nesse caso, refere-se às formas de registrar a memória de realização das edições da Festa e de atualizar seus protagonistas. Enquanto em algumas festas do Divino tradicionais, como em São Luiz do Paraitinga (SP), ou em Pirenópolis (GO)²¹, materializam-se, progressivamente, lugares de memória (Nora, 1993) como espaços de reconhecimento dos antigos festeiros, de exposição de cartazes de realização das festas ou de quadros com fotografias dos festeiros, em Dianópolis esse registro é firmado no livro da paróquia local e na memória da população, sendo esta, ativada por diversos modos de correspondência entre a realização da Festa e os atos de memorialização (Naidu, 2010), ou atos de recordação (Ricoeur, 2007, p. 37) que ela possibilita. Assim, é possível reconhecer que, na festa, “lembrar é trabalho” (Bosi, 1987, p. 17), no sentido de que memória e trabalho são convencionalizados em determinadas práticas festivas, segundo o conceito de convencionalização de Bartlett (apud Bosi, 1987, p. 27), de “incutir-lhe o sentido de uma prática social específica”.

Duas formas sensíveis, que se desdobram regularmente da confecção de bandeiras pelos festeiros do Divino, podem objetivar essa convencionalização entre memória e trabalho. Uma se expressa na prática devocional de pessoas das comunidades, que prendem fotografias pessoais ou de familiares na bandeira dos festeiros do Divino, a cada ciclo de celebrações, seja em cumprimento de promessas, seja como uma “apropriação parasítica” (Meyer, 2019a, p. 151) do poder que se crê investido na bandeira do Divino. Outra,

²¹ “A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis é uma das principais manifestações de devoção religiosa popular do Brasil. Seu primeiro registro é de 1819 [...]. Reconhecida pelo Iphan como Patrimônio Cultural do Brasil em 2010” (Disponível em: <https://www.revistamuseu.com.br/site/br/noticias/nacionais/10798-24-03-2021-festa-do-divino-de-pirenopolis-go-sera-debatida-em-encontro-virtual>. Acesso em: 23/02/2022). A patrimonialização da Festa do Divino incentivou iniciativas e práticas de memorialização locais, geralmente discutidas nos Encontros virtuais de salvaguarda da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, como o ocorrido entre 25 de março e 17 de junho de 2021.

pode ser encontrada em uma inovação ritual inserida no ciclo das festividades, e que tem agregado-se regularmente em diversas Festas do Divino, inclusive em Dianópolis: o Encontro ou a Procissão das Bandeiras. Trata-se de um ritual realizado no início do ciclo festivo, reunindo os festeiros antigos ainda vivos, e seus familiares, com os festeiros do ciclo atual, todos carregando suas bandeiras. Essa reunião toma a forma de um cortejo que se inicia em frente da residência dos festeiros do ciclo atual e segue um roteiro pelas ruas da cidade, até chegar ao Império, local onde fica exposto o estandarte, a bandeira ou o andor do Divino confeccionado para a Festa daquele ano.

Essas formas sensíveis objetivadas na convencionalização entre memória e trabalho, em Dianópolis, promovem uma interação coletiva em torno das materializações religiosas, na festa, que busca evocar reminiscências, de forma a estabelecer uma técnica de conservação de memórias²². Mesmo que os seus procedimentos primários produzam ciclos de reconhecimentos comuns das coisas memoriais, “a memória aparecerá, cada vez mais, como uma realidade vaga, fragmentada e incompleta; o passado será concebido como ‘reconstruído’ e organizado sobre a base de uma coerência imaginária” (Rossi, 2010, p. 96). Essa base de uma coerência imaginária, ou de “imaginações compartilhadas que se materializam [...] através de formas estéticas corporificadas”, como indicou Meyer (2019, p. 53-54) na sua definição de religião como formação estética, também caracteriza a correspondência entre memória e arte²³ na Festa do Divino em Dianópolis, assim como em muitas outras.

Outra forma sensorial com destaque na Festa do Divino é a Folia. A Folia realiza um ritual extensivo que se inicia antes da Festa principal. Ela é formada por um grupo de pessoas (designam-se como mensageiros, em Dianópolis)

²² As festas religiosas atuais também se tornam momentos de reviver as formas anteriores de relacionamento. Por isso, a sociabilidade nas festas é feita por meio de conversas por longos períodos de tempo, compartilhamento de experiências, de causos e diversão. Enfim, a tradição torna-se um meio de compartilhar as raízes pessoais e as memórias coletivas da comunidade, envolvidas na celebração da fé.

²³ Aqui, seguimos Rossi (2010, p. 98), quando afirma que “A memória como arte serve para introduzir ordens e regularidades nas mentes, tem o escopo de organizar os pensamentos e os discursos”.

que utilizam vários instrumentos como pandeiros, tambores, violas, entre outros, e disponibilizam seu tempo para anunciar a Festa e recolher doativos nas casas da comunidade, oferecendo em troca cantos, danças e preces para os moradores. Os foliões desempenham diversos papéis entre eles. Há os que tocam, os que cantam, os responsáveis pelos materiais (arreios), e há o encarregado de levar a Bandeira do Divino, que é o Alferes.

O giro da Folia fortalece os vínculos familiares e de relacionamento entre os moradores de uma região. As performances da Folia, no contexto do ritual, e a experiência de seus atores, permitem uma análise pela perspectiva fenomenológica, compreendendo os acontecimentos por meio de percepções orientadas pelos foliões e por relatos descritivos das pessoas visitadas. No contexto e no período de realização do giro da Folia, além de animais, produtos alimentícios e dinheiro em espécie, que compõem a economia ritual da Festa, circulam também notícias, mensagens, propósitos, interesses, expectativas, sentimentos, músicas, crenças e outras coisas objetivadas como recursos mediadores para as práticas religiosas locais, o que também contribui para a formação identitária da comunidade e sua regular resignificação.

Segundo Silva (2001), a Folia é um desdobramento da Festa, do culto à divindade, caracterizando-se como um grupo ritual votivo que percorre, em forma de giro, regiões distantes como povoados, propriedades rurais e bairros, anunciando a Festa e coletando “esmolas” (donativos) para a realização dos festejos. Porém, aqui consideramos a Folia como uma forma sensorial reguladora de uma economia ritual das festas religiosas, na medida em que sua manifestação ultrapassa o ciclo devocional do Divino, reverberando materialidades expressivas de outros ciclos devocionais²⁴ e da própria formação social dos lugares em que elas se formam e se reproduzem.

Brandão (1983) já elaborou as bases dessa forma reguladora em seu estudo pioneiro sobre as Folias de Reis de Mossâmedes, em Goiás. Segundo ele, embora a fundamentação da Folia seja originária de fontes religiosas (Evangelho de

²⁴ Nesse sentido, é comum encontrar entre os foliões do Divino (em Dianópolis e outras cidades) pessoas que também participam de Folias de Reis, Reisados, e de outras formações performáticas devocionais, como Congadas e Moçambiques.

São Mateus), ela se objetiva enquanto condição autônoma de produção de um sistema de crenças que é eminentemente popular e desvinculado da liturgia e princípios de fé da igreja católica. Esta condição autônoma situa o saber adquirido na Folia como um conhecimento com o fim próprio de atender às relações que os fiéis estabelecem com os Santos Reis. É, então, pelo fato de a Folia rememorar a trajetória e a intenção dos Reis Magos, que o lugar de tal saber é o caminho que os foliões percorrem – no sentido de que o caminho é o ofício e o espaço do ofício destes foliões. Assim, a Folia é objetivada como mediação religiosa realizada em movimento e que, ao se movimentar, produz um sistema de crenças vinculante ao sentimento de comunidade.

Outro elemento basilar dessa forma reguladora reside na distinção entre “fazer a Festa” e contribuir para a sua realização. No estudo de Brandão (1983), enquanto quem “faz” a Festa, ou se responsabiliza por ela, é “rico” (fazendeiro), quem contribui para sua realização, através de oferendas, é “pobre” (diaristas, meeiros, agregados, lavradores). No caso da Festa do Divino de Dianópolis, tal distinção permanece, parcialmente, devido à trajetória de relações desiguais de sua formação social, sobretudo, pela premência de um sistema de poder coronelista e patriarcal que marcou um longo período na região. Porém, como evidenciaremos na seção seguinte, tal distinção deve ser relativizada, atualmente, em virtude das transformações contemporâneas que afetaram a ideia de cultura, de religião, e seus agenciamentos entre atores individuais e coletivos (Yúdice, 2006).

MISSÃO: RESSIGNIFICAÇÃO E MEMÓRIAS FESTIVAS NA CONTINUIDADE DOS ARRANJOS SOCIAIS

As festas religiosas realizadas na região de Dianópolis têm sofrido o impacto das transformações ocorridas em diversas esferas de interação social, nas últimas décadas. Os processos de globalização, de mundialização da cultura e de inovações digitais, nesse sentido, são importantes e produziram conexões materiais e simbólicas que ensejaram novas materialidades e práticas religiosas. Os avanços tecnológicos em comunicação e transporte, segundo

Harvey (1992, p. 142), geraram novas maneiras dominantes e simultâneas de experimentação do tempo e do espaço; as inovações digitais, segundo Meyer (2019), introduziram uma miríade de novos formatos midiáticos que impactaram várias formações sociais, entre elas, as das práticas religiosas; os processos de mundialização da cultura impulsionaram um movimento global das indústrias culturais, segundo Yúdice (2006) – que discursam pela preservação das tradições como forma de manter a biodiversidade – nas quais a cultura conteria e expressaria elementos importantes para os agenciamentos da sociedade civil, visando o desenvolvimento político e econômico²⁵.

O conjunto complexo de agenciamentos negociados na imbricação desses processos produziram dinâmicas situacionais distintas nas festas religiosas, segundo a escala assumida. Assim, o estudo de Rodrigues (2006), sobre a Festa do Divino em Mogi das Cruzes (SP), evidenciou que esses processos geraram distinções ambivalentes na produção contemporânea das festividades religiosas, que oscilam entre manifestação de fé e espetáculo. Por outro lado, o estudo de Lopes (2021) sobre a Festa do Divino de Dianópolis enfatizou que esses processos possibilitaram novas conexões estabelecidas pelos atores das festas religiosas, por meio de circuitos²⁶ e fluxos pelos quais eles circulam, em torno de criações artísticas compartilhadas. Sobretudo, o autor evidenciou como o trânsito de foliões do Divino entre festas religiosas tradicionais e atividades culturais emergentes diversificou a produção musical local e gerou distinções sociais na condição desses músicos.

²⁵ Nesse movimento, a concepção de “cultura como recurso” é elaborada pelo autor, desde a absorção da ideologia e da sociedade disciplinar (em perspectiva foucaultiana) pela racionalidade econômica e ecológica, na contemporaneidade. Compara-se à concepção de natureza como recurso, “[...] desde que ambas negociem através da moeda da diversidade” (Yúdice, 2006, p. 13). O quadro traçado por Yúdice supõe discutir, no passo das transformações contemporâneas, as noções de agenciamento e empoderamento, a performatividade do “cuidado de si”, o imperativo social do desempenho, os movimentos culturais e a posituação legal dos processos identitários locais frente às agências globais, e as correspondências fabricadas entre “[...] inovação como mola propulsora do acúmulo de capital” (Yúdice, 2006, p. 22) e cultura.

²⁶ Segundo Lopes (2014, p. 101), circuito é “um trajeto específico demarcado pela movimentação de atores significativos na produção do evento festivo”.

Para além da situação dos músicos, os circuitos e fluxos que emanam da Festa do Divino, em Dianópolis, expõem um campo dinâmico de materializações e práticas religiosas que podem ser consideradas agenciamentos culturais-religiosos objetivados em projetos individuais e coletivos, que adquirem uma conotação política (Velho, 1994). Para sua manutenção, esses projetos precisam movimentar recursos de uma rede de pessoas, cada qual com as suas necessidades, sentimentos e emoções pessoais, convergindo em uma realização coletiva.

O projeto e os agenciamentos pessoais de quem manifesta o propósito de ser Imperador da Festa do Divino são distintos dos de quem vai ser o encarregado da Folia, por exemplo. No entanto, os dois projetos se complementam mutuamente, caso convirjam com os projetos e agenciamentos dos demais participantes da Festa. O sucesso dessa mutualização representa a “interdependência de mundos, com suas fronteiras, na experiência” (Velho, 1994, p. 33), e assim responde às necessidades, sentimentos e intenções dos atores envolvidos na produção da Festa e em sua continuidade. Nesse sentido, o Senhor Jura, Imperador da Festa do Divino no ano de 2014, relata sobre a sua experiência pessoal:

Aí a minha experiência maior foi como Imperador e aí eu fiquei como coordenador, batendo a cabeça no muro aí, porque eu não sabia para que lado ia. Mas a necessidade obriga você. Porque tem pessoas que parece que torcem que as coisas não deem certo. E aquilo você vai descartando, vai deixando e vai seguindo. Eu fiz esse trabalho de coordenação aqui, aí foi um trabalho duro, mas gratificante, no final deixou saudade. Tive contato com o povo da zona rural, eles já ficam aguardando. O próprio padre você não dispensar ele, arrumar outra pessoa, tem isso tudo. Mas foi legal. E fizemos o festejo, recebemos as ajudas, aquelas pessoas que fizeram aqui umas doações em prol do festejo. O festejo, e a outra parte foi a gente mesmo que bancou. Tem um custo que ele não é baixo, é alto. Inclusive tive que fazer financiamento (Jura 2020, informação oral).

Essa “interdependência de mundos, com suas fronteiras, na experiência”, permite a mutualização de projetos, como também define o alcance dos recursos necessários e os agenciamentos que o ator se disponibiliza ou se compromete a operar com atores exógenos à festa, como no caso do senhor Jura, ou com

atores endógenos a uma das formas sensoriais da festa, como exemplifica o folião Erson, em seu depoimento sobre a organização da Folia:

Exatamente, porque começa do encarregado. O Imperador nomeia o encarregado, aí se ele aceitou, aí vai correr atrás para organizar a Folia. Que aí o encarregado tem a responsabilidade de convidar os foliões, ajeitar animais, ajeitar os instrumentos, que às vezes não é o pandeiro, mas tem que ajeitar a viola, tem que ajeitar a caixa²⁷. Então essa já é responsabilidade do Alferes. Sobre o giro também, a responsabilidade maior é o Alferes. Então, qualquer coisa que acontece na Folia, ninguém vai falar com o folião, vai direto no Alferes. O Alferes que responsabiliza, e do Alferes que ele só passa para o Imperador, que é a responsabilidade maior também, que é o Imperador que é o festeiro, é o que faz o acolhimento. E é isso daí (Erson 2020, informação oral).

Assim, quanto mais projetos operam agenciamentos na formação da Festa, maior se torna a complexidade de interações entre atores endógenos e exógenos, gerando uma reflexividade constante na produção da mutualização entre tais projetos. No caso da Festa do Divino de Dianópolis, essa reflexividade, como sugere Giddens (1997), evidencia que a tradição é repetição e algo mais, ela se estrutura como controle do tempo (ou das mudanças, daí seu caráter seletivo), pela integridade e continuidade das práticas consideradas autênticas pelos atores locais²⁸. Por outro lado, a correspondência entre tradição e autenticidade, quando agenciada pela reflexividade sobre a integridade e a continuidade das

²⁷ Esse cuidado na manutenção dos instrumentos da Folia relaciona-se com a expressividade que eles assumem na execução do ofício de folião e da mediação religiosa. Segundo Bosi (1987, p. 360), “Quanto mais voltados ao uso cotidiano, mais expressivos são os objetos: os metais se arredondam, se ovalam, os cabos de madeira brilham pelo contato com as mãos, tudo perde as arestas e se abrandam”.

²⁸ A tradição “[...] é um meio organizador da memória coletiva” (Giddens, 1997, p. 82), cuja integridade é explicitada ritualmente, de forma ativa e interpretativa, ao identificar laços que ligam o presente ao passado. Dessa maneira, a performatividade que caracteriza um ritual possui um poder causal derivado de “verdades formulares” (Giddens, 1997, p. 83) que podem ser expressas por guardiães (especialistas com um *status* no grupo, que permite intervenções no real ou sua determinação).

práticas dos atores locais, expõe outra característica: a premência das escolhas a que são submetidos os sujeitos, nas sociedades pós-tradicionais. Colonizando o futuro em relação ao passado, as escolhas possibilitam rever e equilibrar as emoções inertes de experiências passadas.

A Festa religiosa é, assim, um evento social denso de interações entre atores e projetos individuais diversos. Nele, a autenticidade das práticas de seus atores ora é estabelecida na recursividade de sua realização²⁹, ora passa por reflexividades que ressignificam essa autenticidade em escolhas negociadas na interdependência de mundos, com suas fronteiras, na experiência local, visando a integridade e a continuidade das práticas dos atores.

Enquanto a recursividade das práticas tradicionais autênticas evidencia uma ordem pressuposta de realidade, as práticas autênticas negociadas em reflexividades, que visam a integridade dos atores, formam-se de escolhas operadas em fluxos de agenciamentos regulares e complexos entre atores endógenos e exógenos à Festa.

Por sua vez, a oscilação entre uma ordem pressuposta da realidade e as escolhas operadas em fluxos de agenciamentos dos atores, no caso da Festa do Divino, em Dianópolis, repercute nas ordens hierárquicas das relações locais, estabelecidas na trajetória histórica dos conflitos que se sucederam na região. Assim, é possível afirmar que a posição hierárquica de cada ator, na Festa do Divino, resulta de uma situação biograficamente determinada e relacionada com o contexto social, econômico e cultural local, pelo que a realidade econômica dos candidatos a Imperador e Imperatriz é sempre levada em conta, porque “não sai barato arcar com as despesas do festejo”, como afirmou são Jura. Porém, como a ordem material de realização da Festa não coincide mais com a ordem hierárquica das relações sociais que buscam se reproduzir, sobretudo, pelo efeito dos agenciamentos contemporâneos operantes na Festa, emerge uma ordem hierárquica que, cada vez mais, se refere à capacidade daqueles que a promovem de negociar recursos com atores

²⁹ Daí os circuitos estabelecidos na Festa. Na recursividade das práticas tradicionais, os circuitos são definidos pelas especialidades dos atores festivos.

endógenos e exógenos. E isso repercute, na Festa do Divino de Dianópolis, em dois percursos, que ressignificam suas formas sensíveis reguladoras.

De um lado, a materialização e as práticas religiosas festivas que convergem à dinâmica de seus registros memorialistas – dos projetos individuais para os projetos coletivos – possibilitam ressignificar o caráter regulador de suas formas sensoriais. Esse caráter, não é mais centrado na distinção das condições econômicas entre quem “faz a Festa” e quem contribui para que ela aconteça, mas sim, na legitimidade das experiências dos atores que produzem a Festa, como função constituída na trajetória de sua realização. O folião Erson evidencia a importância dessa experiência. Ele narra que seu bisavô era folião e, desde então, os filhos, netos, bisnetos e até tataranetos continuam envolvidos com a Folia. O que legitima sua prática é a diversidade de experiências que ele viveu, juntamente com os fragmentos das memórias constituídas a partir da convivência com os outros foliões.

Tudo dentro da função, não tem um assim para dizer que não canta. Inclusive que é da família Batista, nós somos muita gente, que já pertence à tradição da Folia. Então a gente já é todos focados na tradição da família (...) foi meu primeiro giro, com 12 anos, eu era criança, e o primeiro giro meu, foi em Taipas, depois fui para Santa Rosa, numa atividade para lá. Aí continuei, aí desse tempo para cá, não parei mais, todo ano. Agora, assim, a gente empregado, não tem como girar quase, às vezes vai uns dois dias, mas eu nunca parei. Às vezes um dia, vou lá, ajudo o que eu posso e continuo ajudando. Canta, toca, o que não é violeiro, bate pandeiro, já fui encarregado, cacheiro, tudo nós somos, na arte nós todos fazemos um pouquinho. Eu já não fiquei nem para a viola e nem para a caixa, mas já de bandeira, já saí muitas vezes sendo Alferes. Falar que é pandeiro, já isso eu resolvo (Erson, 2020, informação oral).

De outro lado, ao analisar as memórias dos atores que produzem o ritual festivo, percebe-se como eles são afetados de forma distinta pelas materializações e práticas de uma trajetória de experiências comuns. Isso acontece na medida em que expressam emoções e motivações distintas, da mesma forma que investem recursos, como tempo e dinheiro, também de maneiras distintas.

Nessas memórias, com ênfase nos depoimentos das mulheres que acompanham ou passaram a participar da Folia do Divino, é possível perceber como formações sociais do patriarcalismo, que constituíram lógicas reguladoras das relações na comunidade e na região, são ressignificadas. Assim, para Dona Ana, hoje com setenta e sete anos de idade³⁰, que foi esposa de são Rosendo, sanfoneiro e folião por várias décadas nas festas da Missão, a forma de perceber e de narrar a sua participação na Festa é distinta da percepção de Dalva, que atua como foliã. Segundo Dona Ana, ela se envolveu com a Folia após o casamento e, no início, sequer participava da Festa, ficava em casa cuidando dos filhos e das atividades rurais e domésticas, no período em que seu esposo estava no giro da Folia. Somente nos anos recentes passou a acompanhar o trabalho dos foliões, atuando no apoio logístico ao giro da Folia. Já Dalva, filha e neta de folião, acompanha o giro da Folia desde a infância. No início acompanhando o pai, os tios e o avô e, posteriormente, como foliã. Segundo relata, ao se casar continuou girando na Folia, porque quando conheceu seu esposo Erson, ambos já eram foliões.

Trata-se, aqui, de experiências de participação que estavam sujeitas à lógica reguladora do patriarcalismo, e que foram desvinculadas dela, em proveito de outras lógicas vinculantes formadas e negociadas na interdependência de mundos e suas fronteiras, frente a experiência local de ressignificação dessa forma sensorial. Aqui também, a experiência coletiva no quadro de formação da Folia foi importante para que a legitimidade de participação das mulheres fosse reconhecida na comunidade local, por meio do desenvolvimento de práticas integradas. Essas práticas evidenciam que a formação social se tornou flexível. Aquelas que eram desaprovadas coletivamente, passaram a ser aceitas e vistas como boas pelo mesmo grupo de pessoas.

A participação das mulheres também assume outro papel regulador, na formação sensorial da Folia. Segundo a mesma Dona Ana, era comum e aceito socialmente que os foliões tivessem relacionamentos extraconjugais durante os pousos mais distantes das suas casas, no giro da Folia: “Olha, cansou de

³⁰ Depoimento coletado no ano de 2020, assim como o de Dalva, na sequência.

passar por aqui folião com rapariga, era, sabe, enquanto tivesse um pouso aqui perto, elas tava no pé”. Dessa forma, a participação das mulheres inibe comportamentos que “desvirtuem” a prática religiosa dos foliões.

Esses e outros preconceitos e discriminações de gênero, e/ou de cor, antes mais expressivos, continuam a se manifestar na região. Porém, os depoimentos dessas mulheres objetivam contraposições à reprodução de uma lógica dominante que está a cada dia sendo diluída nas ressignificações dessas práticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao introduzirmos o artigo com uma descrição dos processos de formação social da região de Dianópolis e da Missão, buscamos evidenciar uma trajetória de conflitos que estabeleceram arranjos locais e convergiram para uma formação identitária inscrita em suas tradições festivo-religiosas. Desde uma origem memorialista, até assumir novas configurações, essa formação identitária passou por deslocamentos históricos e ressignificações situacionais. Na sequência, buscamos descrever e analisar como essas tradições festivo-religiosas objetivaram materialidades e práticas religiosas incorporadas em formas sensoriais reguladoras, no âmbito da Festa do Divino Espírito Santo, em Dianópolis, e em correspondência com festas realizadas em outras cidades, nesse ciclo devocional. Por fim, buscamos analisar como algumas transformações contemporâneas afetaram a ideia de cultura, de religião, e seus agenciamentos entre atores individuais e coletivos, na medida em que possibilitaram reconstruir o passado e organizá-lo sobre a “base de uma coerência imaginária” (Rossi, 2010, p. 96), ou de “imaginações compartilhadas que se materializam [...] através de formas estéticas corporificadas”, em novos projetos individuais e coletivos, que revisam registros memorialistas dos atores envolvidos e dão continuidade às ressignificações situacionais das práticas religiosas.

Os rituais festivos, as materialidades e as crenças que são acionadas pelos atores que fazem a Festa do Divino da Missão, em Dianópolis, não pertencem a um passado que está sendo resgatado pela geração atual. Segundo Velho (1994, p. 102), o passado é descontínuo e “a consistência e o significado desse

passado e da memória articulam-se à elaboração de *projetos* que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações”. Desse modo, rituais, materialidade e crenças religiosas, na Festa do Divino de Dianópolis, objetivam-se como recursos na ressignificação coletiva pela qual os atores se situam na trajetória de uma formação social e legitimam projetos individuais e coletivos de produção da Festa.

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.
- ALMEIDA, Rosana Rodrigues. Estudo Etnotopônimo e Histórico do Município de Dianópolis. *Dianópolis: origem histórica, religiosidade e desenvolvimento regional* – ensaios acadêmicos- Goiânia: Kelps, 2019.
- AMARAL, Rita. *Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP, FFLCH, 1998. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php>. Acesso em 14/02/2022.
- ANDRADE, Karylleila dos Santos. *Atlas Toponímico do Estado do Tocantins*. Goiânia: PUC, 2010.
- BATISTA, Erson Moura. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 03 de fev. 2020.
- BEZERRA, Jurailde Pereira. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 05 de fev. 2020.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – lembranças de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp, 2. ed., 1987.
- BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo; um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos R. *A Folia de Reis de Mossâmedes; etnografia de um ritual camponês*. Revista Goiana de Artes, 4 (1), p. 1-58, jan./jun. 1983.

CARONE, Edgard. *Coronelismo: definição histórica bibliografia*. Revista Administração de Empresas, v.11, nº 3, p.85-92, set. 1971.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.

GIDDENS, Anthony. *A vida em uma sociedade pós-tradicional*. In: BECK, Ulrich;

GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva; política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. UNESP, p. 73-133, 1997.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *A cristandade durante a primeira época colonial*. In: HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRIJP, K. V. D.; BROD. B. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a Partir do Povo*, tomo II / I. 3.^a ed. São Paulo: Paulinas/ Petrópolis: Vozes, p. 245-411, 1983.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *DIANÓPOLIS é uma cidade que fica situada na região sudeste*. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/dianopolis/panorama>. Acesso em: 02/02/2022.

JESUS, W. C. *Fé e devoção no culto à nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo na festa da Sucupira – TO*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

JURKEVICS, Vera Irene. *Festas religiosas: a materialidade da fé*. História: Questões & Debates, nº 43, p. 73-86, 2005.

LOPES, José Rogério. *Festas e Religiosidade Popular: estudos antropológicos sobre agenciamentos, reflexividades e fluxos identitários*. Porto Alegre: Cirkula, 2014.

LOPES, Dayhan D. C. *Festas religiosas: identidade, memória, música e desenvolvimento nos festejos da Missão em Dianópolis – TO*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2021.

MESSIAS, Noeci Carvalho. *Religiosidade e devoção: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: http://portais.ufg.br/uploads/113/original_Tese_Noeci_Carvalho_Messias.pdf. Acesso em 23 ago. 2021.

MEYER, Birgit. *De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo*. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.) *Como as coisas importam; uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: EdUFRGS, p. 43-80, 2019.

MEYER, Birgit. *Mediação e a gênese da presença: rumo a uma abordagem material da religião*. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.) *Como as coisas importam; uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: EdUFRGS, p. 159-203, 2019.

MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. *Religião material: como as coisas importam*. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.) *Como as coisas importam; uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: EdUFRGS, p. 81-113, 2019.

NAIDU, Ereshnee. *Da memória à ação: um kit de ferramentas para memorialização em sociedades pós-conflito*. Brasília, DF: Ministério da Justiça/ Comissão de Anistia, 2010.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Jesuíza Bandeira. *A Implantação da Missão São Francisco Xavier no Norte da Capitania de Goiás: Revisitando a Historiografia Regional – Goiana e Tocantinense*. Dianópolis: origem histórica, religiosidade e desenvolvimento regional – ensaios acadêmicos- Goiânia: Kelps, 2019.

PALACÍN, Luiz. *O Século do ouro em Goiás*. Goiania: Editora da UCG, 2001.

PARENTE, Temis Gomes. *Fundamentos Históricos do Tocantins*. Goiânia: UFG, 2007.

RODRIGUES, Herbert. *Entre o espetáculo e a devoção; a Festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes, SP*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento; seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SANTOS, Ana Ricardo. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 05 de novembro. 2020.

SANTOS, João Rafael C. C. *A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: O Desafio da Cultura Popular na Contemporaneidade*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Mônica Martins da. *A Festa do Divino: Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: Instituto Goiano do Livro/ Agepel, 2001.

SOUZA, Poliana Macedo. *Turismo religioso em Natividade – TO; festas religiosas, agenciamentos e desenvolvimento local*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2021.

TOLEDO, Marcelo H. Santos. *Espaços Individuais e Coletivos de Sacralidade nos Meios Populares: Um Estudo sobre Imagética, Conflitos Simbólicos e Campo Religioso*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura; notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose; antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura; usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

Recebido em: 25/06/2022

Aprovado em: 12/09/2022