

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

RAFAEL LINO ROSA

DOR E SACRIFÍCIO: O IMAGINÁRIO RELIGIOSO CATÓLICO VILABOENSE

GOIÂNIA

2016

RAFAEL LINO ROSA

DOR E SACRIFÍCIO: O IMAGINÁRIO CATÓLICO VILABOENSE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Linha de Pesquisa: Cultura e sistemas simbólicos

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Irene Dias de Oliveira

GOIÂNIA

2016

R788d

Rosa, Rafael Lino

Dor e sacrifício[manuscrito]: o imaginário católico
Vilaboense/ Rafael Lino Rosa.-- 2016.

238 f.; il. 30 cm.

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Ciências da Religião, Goiânia, 2016

Inclui referências f.232-238

1. Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos (Goiás,
GO). 2. Semana Santa - Cidade de Goiás(GO). 3. Religiosidade.
4. Quaresma. 5. Imaginário. I.Oliveira, Irene Dias.
II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-565.5(043)

DOR E SACRIFÍCIO: O IMAGINÁRIO CATÓLICO VILABOENSE

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
26 DE SETEMBRO DE 2016 E APROVADO PELA BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente) Irene Dias de Oliveira

Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás Clóvis Ecco

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás Eduardo Gusmão de Quadros

Dra. Nei Clara de Lima / UFG Nei Clara de Lima

Dr. Clóvis Carvalho Britto / UFSE Clóvis Carvalho Britto

Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Suplente) _____

Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG (Suplente) _____

AGRADECIMENTOS

A você Alex Mendes, que com seu carinho e paciência comigo, foi meus dois braços na escrita desta tese. Seu amor e dedicação se fizeram presentes nos momentos mais difíceis e estressantes.

Aos meus pais.

Ao Sr. Bom Jesus dos Passos.

A Irmandade dos Passos na pessoa de seus provedores: Edmundo Saddi Calil (*in memorian*), Iron, Rafael Fleury, Elias, que me abriram totalmente os arquivos da Irmandade.

Ao Sr. Bispo da Diocese de Goiás, Dom Eugene Adrien Lambert Rixen, pela confiança de sempre.

Aos Irmãos e Irmãs dos Passos do passo e do presente que me ensinaram o *modus operandi* de nossa Irmandade.

A Paulo Bertan (*in memorian*), grande amigo e mestre que me incentivou sempre a prosseguir.

Ao IPEHBC, ao Arquivo Histórico do estado e à Fundação Frei Simão Dorvi, pela disponibilidade em fornecer documentos às minhas pesquisas.

Ao convento Dominicano da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, na Cidade de Goiás, por seu apoio.

Ao Mosteiro da Anunciação do Senhor, na Cidade de Goiás.

À Paróquia Matriz Catedral de Sant'Ana, na Cidade de Goiás.

Ao Dr. Clovis Carvalho Britto, companheiro de escrita, conselheiro e amigo que sempre me auxiliou nos piores momentos e esteve presente nos bons. Agradeço pela nossa caminhada.

À população da Cidade de Goiás e de todo o estado, pelo acolhimento de sempre aos humildes e abastados, tradicionais ou não, no dizer de Cora, gente menor, agradecemos sempre o amor com que nos trataram em nossas pesquisas.

E finalmente a você, Dona Anna Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, Cora Coralina, por ter, com seus textos, me inserido no imaginário vilaboense.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, pela confiança em me dar um título de mestre e pela oportunidade dada de poder tentar me tornar doutor.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Irene Dias de Oliveira, pela oportunidade de estudar a fundo as raízes da religiosidade goiana.

DEDICATÓRIA

A todos (as) vocês que não acreditaram em mim dedico essa escrita. Aos que não valorizam as manifestações religiosas do nosso estado de Goiás. A vocês que por muitas vezes quiseram me tirar do caminho escolhido e traçado por mim desde o início. Às adversidades, obstáculos, dificuldades financeiras, de saúde, às dores e aos sofrimentos sentidos e vivenciados cotidianamente. Aos falsos amigos (as)... A vocês minha eterna gratidão! Pois sem vocês eu não teria coragem de seguir em frente! Obrigado, obrigado, obrigado.

Ó glorioso Deus altíssimo, iluminai as trevas do meu coração, concedei-me uma fé verdadeira, uma esperança firme e um amor perfeito. Dai-me, Senhor, o (reto) sentir e conhecer, a fim de que possa cumprir o sagrado encargo que na verdade acabais de dar-me. Amém.

Ofício da Paixão do Senhor, escrito por São Francisco de Assis, p. 130.

[...]

E a gente se apegava aos santos,
tão distantes...

Rezava. Rezava, pedia, prometia...
O tempo foi passando,
os santos, cansados, enfastiados
economizando os milagres do passado.
No fim os compradores de antiguidades
acabaram mesmo levando os oratórios
e os santos, que fossem de madeira,
dando lugar à TV, ao Rádio RCA Victor de sete faixas.

Moinho do Tempo, Cora Coralina (fragmento). Do livro Meu Vintém de Cobre: Meias Confissões de Aninha.

“Tudo que é imaginário, existe. É. E tem”.

Estamira Gomes de Souza. (7/4/1941, Fazenda Jenipapo, Jaraguá, GO — † 28/7/2011, Cidade do Rio de Janeiro). Personagem real de um documentário de 2005, **Estamira**, de José Padilha. Ficou famosa após esse filme, que apresentou o seu discurso misturando esquizofrenia e intensa lucidez, em temas a respeito de Deus, existência, destino do homem, entre outros assuntos. Vítima de abusos físicos, sexuais e psicológicos, foi prostituta e acabou morando num depósito de lixo, no Rio de Janeiro, onde faleceu há cinco anos.*

RESUMO

A religiosidade vilaboense é focada no sacrifício vicário de Cristo, o culto às suas dores é um dos principais fatores de identidade do vilaboense e do goiano. A investigação é sobre imaginário e identidade, envolve instituições, pessoas, religiosos oficiais e laicos. Isso perpassa a ação da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, a Diocese de Goiás, os poderes públicos e sua atuação nesse período, em que há manifestações carregadas de um profundo sentimento de pertença e de piedade, fazendo parte do Patrimônio Histórico Imaterial na cidade. Todas essas ações constituem um modo com o qual se expressa a fé através de um intenso sentimento de dor, de martírio, num ambiente lúgubre carregado de emotividade e cultura. Busca-se compreender e estudar, através do objeto da pesquisa, o ciclo religioso pelo qual ele passa: a Semana dos Passos com suas procissões e missas; a Semana das Dores com seu tríduo e procissão; a Semana Santa e suas procissões; o Canto do Perdão; as narrativas, lendas e o imaginário em torno desse período, a Procissão das Almas e, por fim, outras manifestações culturais populares próprias da cidade feitas em âmbito privado ou público. A dor e o sacrifício de Cristo estão inseridos no imaginário e se manifestam de maneira mais forte, no período Quaresmal, e eventualmente no cotidiano dos cidadãos vilaboenses. Além disso, faz-se necessário identificar e compreender as relações de poder entre Igreja oficial e população, que envolvem as manifestações religiosas e culturais da Semana Santa, enfatizando as possíveis ações de interdição, silenciamento, além de compreender como a imagem sacrificial de Cristo perpassa o período Quaresmal e atinge o cotidiano vilaboense. Busca-se, também, inventariar e categorizar as manifestações culturais que acontecem no Período Quaresmal. O imaginário vilaboense está atravessado pela dor e sacrifício de Cristo, cujo martírio e morte se tornou o motivo da fé vilaboense, no lugar de sua ressurreição. Para tal, estrutura-se a pesquisa a partir de três eixos: formação histórica da religiosidade vilaboense, ritualização da dor e sacrifício, imaginário e identidade.

Palavras-chave: Cidade de Goiás, religiosidade popular, catolicismo, quaresma Irmandade dos Passos, imaginário

RESUMEN

La religiosidad vilaboense es enfocada no sacrificio de Cristo, en el culto a sus dolores, unos de los principales factores de identidad del pueblo de Goiás. La investigación es sobre el imaginario e identidad, es sobre instituciones, personas, religiosos oficiales y laicos. Eso pasa por la acción de Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Diócesis de Goiás, los poderes públicos e suya actuación en ese período, en lo cual hay manifestaciones llenas de un profundo sentimiento de pertenecer y de piedad, lo que hace parte de Patrimonio Histórico Inmaterial en la ciudad. Todas esas acciones constituyen un modo con el cual el vilaboense expresa su fe a través de un intenso sentimiento de dolor, de martirio, en un ambiente lúgubre lleno de emotividad y cultura. Buscarse comprender y estudiar, por el medio del objeto de pesquisa, el ciclo religioso por cual ese objeto pasa: La Semana dos Passos con procesiones, La Semana das Dores con triduo y procesiones, La Semana Santa con procesiones, La Procissão das Almas e el Canto do Perdão; las narrativas, leyendas y otras manifestaciones culturales de la Cuaresma y eventualmente en el cotidiano de los ciudadanos vilaboenses. A empezar por eso, es necesario comprender las tensiones puestas entre el pueblo y la Iglesia oficial, evidenciadas por disensiones y discordancias cuanto al cumplimiento de las festividades religiosas y culturales. Además de eso, se hace necesario identificarse y comprender las relaciones de poder entre Iglesia oficial y pueblo, que envuelve la Semana Santa, enfatizando posibles acciones de interdicción, silenciamiento y violencia simbólica, además de comprenderse como la imagen sacrificial de Cristo pasa por la Cuaresma e atinge el cotidiano del pueblo de la ciudad. Se busca, también, inventariar y categorizar las manifestaciones culturales que acontecen en na Cuaresma. El imaginario de la ciudad está atravesado por el dolor e el sacrificio de Cristo, cuyo martirio y muerte se cambió en la razón de la fe, en remplazo de la resurrección. Para tal, estructurase la pesquisa en tres ejes: formación histórica de la religiosidad, ritualidad del dolor y sacrificio, imaginario y identidad.

Palabras clave: Ciudad de Goiás, religiosidad popular, catolicismo, cuaresma Hermandad de Pasos, imaginario.

ABSTRACT

The religiosity from City of Goiás is focused on vicarious sacrifice of Jesus Christ, the worship of his pain is the main factor of people's identity. The investigation is about imaginary and identity, it involves institutions, persons, official and laic religious people. This passes along the action of Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Diocese of Goiás, public government and their acting during this period when there is manifestation full of a profound feeling of piety, it is part of the Immaterial Historical Heritage. All these actions constitute a way of people express their faith through a intense feeling of pain and martyrdom, in a lugubrious environment, full of emotion and culture. The research aims to comprehend and study, through the object, the religious cycle it passes through: dos Passos Feast, Dores, Holy Week and Canto do Perdão, narrations, legends and the imaginary around it, the Procession of Souls (Almas) and, in the end, other cultural and popular manifestation of the city, in private and public scope. Pain and sacrifice of Jesus are inserted in imaginary and manifest in a strong way, during Quarantine and eventually in citizens daily live. It is necessary to comprehend tensions between people and official Church, made evident by disagree and dissensions about how to perform religious and cultural feast. Besides, it is necessary to identify and comprehend relations of power between official Church and people, that involves Semana Santa, emphasizing possible actions of interdiction, silencing and symbolic violence, besides the emphasis in the way the sacrificial image of Christ goes through this period and gets the daily of the city. The research aims to inventory and categorize the cultural manifestation that happen during Quarantine. Imaginary of the people is permeating by pain and sacrifice of Christ, whose martyrdom and death had become the reason of the people's faith, in place of his resurrection. For this, research structures itself by three axes: historical information, ritualization of pain and sacrifice, imaginary and identity.

Key words: City of Goiás, popular religiousness, catholicism, quarantine, Irmandade dos Passos, imaginary

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1	Brasão do estado de Goiás	27
Imagem 2	Estatuto da Irmandade dos Passos	56
Imagem 3	Estatuto da Irmandade dos Passos	56
Imagem 4	Estatuto da Irmandade dos Passos	56
Imagem 5	Estatuto da Irmandade dos Passos	56
Imagem 6	Estatuto da Irmandade dos Passos	57
Imagem 7	Estatuto da Irmandade dos Passos	57
Imagem 8	Compromisso da Irmandade dos Passos	59
Imagem 9	Compromisso da Irmandade dos Passos	59
Imagem 10	Compromisso da Irmandade dos Passos	59
Imagem 11	Compromisso da Irmandade dos Passos	59
Imagem 12	Bilhete	60
Imagem 13	Ficha de adesão à Irmandade dos Passos	61
Imagem 14	Recibo de pagamento de anuidade	62
Imagem 15	Diploma de membro	66
Imagem 16	Mesa erudita da Irmandade dos Passos	71
Imagem 17	Sala do Consistório	73
Imagem 18	Sala do Consistório	73
Imagem 19	Imagens da Igreja São Francisco de Paula cobertas	75
Imagem 20	Senhor Bom Jesus dos Passos	76
Imagem 21	Igreja de São Francisco de Paula	76
Imagem 22	Ritual do Encerro	77
Imagem 23	Descendo o Senhor dos Passos	78
Imagem 24	Montagem do andor	78
Imagem 25	Montagem do andor	79
Imagem 26	Senhor Bom Jesus dos Passos. Detalhe	80
Imagem 27	Montagem final do andor	81
Imagem 28	Montagem final do andor	81
Imagem 29	Detalhe bordado em fios dourados no baldaquim	82
Imagem 30	Senhor dos Passos encerrado no baldaquim	83

Imagem 31	Programa da Festa de Passos	89
Imagem 32	Senhor dos Passos, detalhe do rosto	90
Imagem 33	Senhor dos Passos em Pirenópolis	91
Imagem 34	Senhor dos Passos em Pirenópolis	91
Imagem 35	Pendão da Irmandade dos Passos	92
Imagem 36	Motetos dos Passos. Partitura	93
Imagem 37	Motetos dos Passos. Partitura	94
Imagem 38	Procissão do Encontro	95
Imagem 39	Procissão do Encontro	96
Imagem 40	Rafael Lino Rosa segurando anjinho de procissão	98
Imagem 41	Anjinho de procissão	99
Imagem 42	Criança vestida de Senhor dos Passos	99
Imagem 43	Mãe e filho vestido como Senhor dos Passos	100
Imagem 44	Imagem de ex-voto	100
Imagem 45	Imagem de ex-voto	101
Imagem 46	Ex-voto ao Senhor dos Passos	101
Imagem 47	Imagem anônima de ex-voto de menino	102
Imagem 48	Ex-voto infantil, índia Carajá	102
Imagem 49	Ex-voto infantil	103
Imagem 50	Ex-voto infantil	103
Imagem 51	Ex-voto infantil	104
Imagem 52	Balandrau	105
Imagem 53	Balandrau	105
Imagem 54	Irmãos dos Passos usando murças	106
Imagem 55	Irmãos dos Passos usando murças	106
Imagem 56	Senhor dos Passos	107
Imagem 57	Pinha decorativa	107
Imagem 58	Nossa Senhora das Dores	112
Imagem 59	Nossa Senhora das Dores, detalhe	112
Imagem 60	Nazarenos de Sevilla	115
Imagem 61	Nazarenos de Sevilla	116
Imagem 62	Os Nazarenos	116
Imagem 63	Gitanos de Granada	117

Imagem 64	Farricocos portando archotes em procissão	119
Imagem 65	Concentração de voluntários para vestir os farricocos	120
Imagem 66	Farricoco vestido	120
Imagem 67	Farricoco portando archote	121
Imagem 68	Estandarte pintado com a imagem de Cristo	121
Imagem 69	Penitente vestido para Procissão	124
Imagem 70	Cruz e turíbulo	126
Imagem 71	Procissão em beco da Cidade de Goiás	128
Imagem 72	Procissão no Cruzeiro	128
Imagem 73	Cristo para ser descendido da cruz	130
Imagem 74	Descida da Cruz	136
Imagem 75	Esquife do Senhor Morto	137
Imagem 76	Autoridades eclesiásticas	138
Imagem 77	Farricoco diante do esquife	138
Imagem 78	Do privado ao público	154
Imagem 79	Passos permanentes	155
Imagem 80	Passos permanentes	155
Imagem 81	Igreja de São Francisco de Paula	171
Imagem 82	Irmandade dos Passos	172
Imagem 83	Propaganda para a eleição de Diretoria	194
Imagem 84	Dom Eugênio Rixen, Rafael Lino, Dom Tomás Balduino	208
Imagem 85	Verônicas e alfenins	212
Imagem 86	Verônicas	212
Imagem 87	Confeitos de amendoim	213
Imagem 68	Doce de leite em pó moldado como verônicas	213
Imagem 69	Verônica com os símbolos	213
Imagem 90	Verônicas	214
Imagem 91	Fecha-corpos	215
Imagem 92	Fecha-corpos	215
Imagem 93	No Domingo de Páscoa	229

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Itinerário da Procissão do Depósito	84
Figura 2	Itinerário da Procissão do Encontro ou dos Passos	97
Figura 3	Itinerário da Procissão do Traslado	108
Figura 4	Itinerário da Procissão das Dores	111
Figura 5	Itinerário da Procissão do Fogaréu	118
Figura 6	Itinerário da Procissão dos Penitentes	129
Figura 7	Itinerário da Procissão do Enterro ou Senhor Morto	135

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	15
1 O REINO ENCANTADO DA CIDADE DE GOIÁS	23
1.1 AOS PÉS DA SERRA DOURADA, ENCRAVADA NO CERRADO DOS GOYAZES: UM RELICÁRIO DE SAUDADES	23
2 E A GENTE SE APEGAVA AOS SANTOS, TÃO DISTANTES... A RELIGIOSIDADE POPULAR NA CIDADE DE GOIÁS	54
2.1 MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DO PERÍODO QUARESIMAL	70
2.2 A IRMANDADE DOS PASSOS E SUA RITUALÍSTICA PRÓPRIA DA DOR E DO SOFRIMENTO	72
2.2.1 <i>O Ritual do Encerro</i>	75
2.2.2 <i>O Ritual do Depósito: fora da sua Igreja, o Senhor dorme</i>	80
2.2.3 <i>O Ritual da Procissão do Encontro: de duas dores, de dois sacrifícios</i>	88
2.2.4 <i>A volta para casa: guardado ali, onde o imaginário vilaboense reside, ele espera pacientemente seu sacrifício, no próximo ano</i>	102
2.2.5 <i>Motetos e Procissão das Dores</i>	106
2.3 A SEMANA SANTA EM GOIÁS	111
2.3.1 <i>A Procissão do Fogaréu</i>	112
2.3.2 <i>A Procissão dos Penitentes</i>	122
2.3.3 <i>O Canto do Perdão</i>	127
2.3.4 <i>A Procissão do Enterro ou do Senhor Morto</i>	132
3 A VIOLÊNCIA E O SAGRADO: DOR, SACRIFÍCIO, CULPA, EXPIAÇÃO	138
4 PRODUÇÃO DA IDENTIDADE VILABOENSE: A RITUALIZAÇÃO DA DOR E DO SACRIFÍCIO	150
4.1 CATOLICISMO VILABOENSE: TRADIÇÃO DA DOR E SOFRIMENTO NA DEVOÇÃO AOS PASSOS	169
4.1.1 <i>O Santo, o Sino e a Igreja no imaginário religioso vilaboense</i>	170
5 A DOR E O SACRIFÍCIO COMO ETHOS E IDENTIDADE DA FÉ VILABOENSE ..	196
5.1 ATOS DA LITURGIA DOMÉSTICA NA QUARESMA: O IMAGINÁRIO NA INTIMIDADE VILABOENSE	207
5.2 IMAGINÁRIO QUARESIMAL E A EXPIAÇÃO DAS CULPAS E DOS PECADOS	216
CONSIDERAÇÕES FINAIS	222
REFERÊNCIAS	232

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho foi resultado de pesquisas cujo objeto era a religiosidade popular católica vilaboense. De maneira alguma se desprezou ou se esqueceram outras manifestações de origem afroamericana, indígenas ou mesmo de outras vertentes cristãs, como os protestantes, pentecostais, neopentecostais que, num ambiente de dinamismo social, muitas vezes se *esbarram*, sem perder a sua identidade, no entanto. Há uma Cidade de Goiás contemporânea, que passou de uma realidade do século XVIII, quando era impossível se pensar na diversidade religiosa, para a realidade atual, quando se permite essa diversidade de modo plural, totalmente diferente de quando se começa a contar essa história. As manifestações religiosas e culturais estudadas deram origem a três livros publicados com a participação e organização desse pesquisador, alguns artigos e mais um livro no prelo. O recorte de minha pesquisa é minucioso, pontual, isso não quer dizer que não haja outras manifestações importantes e que estão em interação com o catolicismo e com elas mesmas entre si. O próprio mote ecumênico da Diocese de Goiás, herdado do predecessor Dom Tomás Balduino e de vários outros representantes de diferentes religiões da cidade, sempre foi um grito de luta para que as manifestações de cunho religioso e cultural acontecessem, de fato. Existe, na cidade, uma configuração sócio-histórica e cultural própria, que deixa ser e que faz com que todos ganhem, lucrem, se beneficiem dessas manifestações.

A tarefa árdua, porém, grata de pesquisar o imaginário católico vilaboense frutifica-se neste trabalho, onde se pretende demonstrar os resultados da investigação sobre as expressões do sofrimento de Cristo no período Quaresmal: a Festa de Passos, a Semana das Dores e Semana Santa, onde acontecem a Procissão do Fogaréu e a Procissão do Senhor Morto. Com isso, pesquisa-se as manifestações religiosas e culturais desenvolvidas nas três últimas semanas do período Quaresmal na Cidade de Goiás, que gravitam em torno da figura martirizada de Cristo.

A investigação é sobre imaginário e identidade, envolve instituições, pessoas, religiosos oficiais e laicos. Isso perpassa a ação da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, a Diocese da Cidade de Goiás, os poderes públicos e várias organizações de religiosos laicos ou de moradores da cidade. Pesquisa-se a atuação desses grupos nesse período, em que há manifestações carregadas de um profundo

sentimento de pertença e de piedade, ações religiosas e culturais relacionadas ao Patrimônio Histórico e Cultural Imaterial¹ na cidade. Todas essas ações constituem um modo com o qual o vilaboense expressa a sua fé através de um intenso sentimento de dor, de martírio, num ambiente lúgubre carregado de emotividade e cultura. Busca-se compreender e estudar, através do objeto da pesquisa, os ritos pelos quais ele passa: a Semana dos Passos com sus procissões e missas; a Semana das Dores com seu tríduo e procissão; A Semana Santa e suas procissões; o Canto do Perdão; as narrativas, lendas e o imaginário em torno desse período, a Procissão das Almas e, por fim, outras manifestações culturais populares próprias da cidade feitas em âmbito privado ou público.

Tudo isso é oriundo do imaginário religioso católico quaresmal vilaboense que delimita um espaço e um tempo sagrado, separado do tempo profano. A pesquisa desenvolvida buscou cobrir uma série específica de manifestações culturais desse período: Quaresma (período que se estende da Quarta-Feira de Cinzas ao Domingo de Ramos, com especial foco nas duas últimas semanas desse período, a Semana dos Passos e Semana das Dores) e a Semana Santa. Apesar de se buscar o ineditismo de uma pesquisa inovadora nesse campo, apoia-se ela em trabalhos anteriores e na dissertação de Mestrado. Assim, essa pesquisa nasce da ampliação de uma primeira e de fatos e *insights* que ela trouxe, que não poderiam ser pesquisados sob os primeiros objetivos e problema. Esse recorte partiu da observação ao longo de anos das manifestações quaresmais vilaboenses, o que se permitiu determinar aquilo em que elas são iguais a de outras paróquias regulares e em que elas são diferentes, além do motivo dessa diferença.

¹ O artigo 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) entende por patrimônio cultural imaterial:

[As] práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

A conceituação do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil acompanha de perto essa formulação. O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o registro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, compreende o Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam. Essa definição bem indica o entrelaçamento das expressões culturais com as dimensões sociais, econômicas, políticas, entre outras, que articulam estas múltiplas expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção de identidades sociais (CASTRO; FONSECA, 2008. p. 11-12, itálico meu).

Apesar do recorte da pesquisa buscar as manifestações quaresmais, é importante não limitar a elas as formas de religiosidade existentes no local. A cidade possui a Paróquia de Santa Rita, ligada à religiosidade local, mas geograficamente fora do centro histórico que é palco dos eventos da Quaresma. Os habitantes do bairro onde está a paróquia podem e participam das festividades no centro histórico, não como convidados, mas também se mesclam aos habitantes do cenário da Quaresma para compor a massa de trabalhadores, agentes, atores, colaboradores, artistas que compõem o espetáculo da Semana Santa, por exemplo.

Santa Rita é uma paróquia, isso significa que gere seus recursos captados das doações e dízimos, tem autonomia relativa. Além disso, a paróquia está localizada num espaço físico distante do centro, populoso e atende convenientemente uma parcela da população que, independentemente de seu poder aquisitivo, identifica-se com formas de catolicismo diversas da Paróquia de Sant'Ana, do centro histórico. Santa Rita possui um movimento carismático e possui um afluxo de fiéis aparentemente maior que a paróquia do Centro e suas capelas históricas. Isso se deve pela conveniência da localização, que deixa os fiéis dali livres da tarefa que os outros têm de manter tradições imateriais por uma quase obrigatoriedade, já que elas tomam a frente das expressões católicas oficiais ou não, litúrgicas ou não.

Outros ritos quaresmais também foram estudados em separado, a Semana Santa como patrimônio cultural imaterial também tem sido esporadicamente estudada por alguns pesquisadores, o que pode entrar como referências a essa pesquisa, cuja abordagem é inédita, pelo seu recorte e ênfase, pelo estudo integrado da Quaresma e Semana Santa, passando pela ação da Irmandade dos Passos e sua *Festa*, e a Semana das Dores, mesmo que se ocupe de objetos já antes pesquisados sob enfoque diferenciado.

Nesse ínterim, é importante se destacar a importância da manutenção de documentos históricos, periódicos, obras em geral que, estando à disposição, proporcionaram boas condições, algumas delas ideais, de pesquisa. Agradece-se o apoio e disponibilidade do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC), e ao seu diretor Antônio César Caldas Pinheiro pela disponibilidade de atender a este pesquisador ou a tantos outros que possibilitaram a caminhada dessa pesquisa. O apoio do IPEHBC segue sendo a mais importante colaboração da Pontifícia Universidade Católica para essa pesquisa, além, claro, de possibilitar a

existência do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e sua Coordenação.

A pesquisa tem um ponto central: a ação da Irmandade dos Passos, ainda que ela não seja o objeto direto e exclusivo da pesquisa, porque tem uma relação intrínseca como o objeto em si e um papel de profunda integração entre. A religiosidade e as manifestações religiosas vilaboenses ainda não têm atenção acadêmica o suficiente. Boa parte do material escrito usado para referenciar a pesquisa foi produzido durante o período da pesquisa e publicado pouco tempo antes dela. Sobre a Cidade de Goiás e sua religiosidade, por parte das universidades goianas, ainda paira um certo silenciamento, ou mesmo olhares estereotipados, voltados muitas vezes para fatos mais externos da religiosidade e menos para a raiz de sua identidade e simbologia.

O culto ao Cristo Padecente é pertencente à Quaresma. Esse período é marcado pela constante rememoração do sacrifício de Cristo. Nesse momento, o foco da mensagem Cristã se move. O foco não é mais na salvação que Cristo propicia por sua ressurreição. Enfatiza-se o seu sacrifício. Na Cidade de Goiás, esse aspecto de dor e sofrimento se sobressai, na cultura cristã local, a qualquer outra forma de expressão cultural da cristandade, por seu caráter dramático e fúnebre. Por isso é colocado como o eixo de sua cultura o Cristo padecente, martirizado, desfigurado, humilhado e não o Cristo glorioso, ressuscitado. A observação preliminar e as produções bibliográficas apontam para um esforço de romanização, por parte da Igreja. Não obstante, há constantes tensões, conflitos de interesses entre a Igreja e a comunidade. Essas mesmas tensões abordadas, até certo ponto, são condicionantes da composição das ações culturais, advindas do imaginário vilaboense.

A dor e o sacrifício de Cristo estão inseridos no imaginário e como se manifestam de maneira mais forte, no período Quaresmal, e eventualmente no cotidiano dos cidadãos vilaboenses. A começar por isso, é necessário compreender as tensões postas entre a população e a Igreja oficial, evidenciadas por dissensões e discordâncias quanto ao cumprimento das festividades religiosas e culturais, incluindo a Semana dos Passos, Semana das Dores e a Semana Santa. Além disso, faz-se necessário identificar e compreender as relações de poder entre Igreja oficial e setores da sociedade, que envolvem as manifestações religiosas e culturais da Semana Santa, enfatizando as possíveis ações de interdição, silenciamento, além de compreender como a imagem sacrificial de Cristo perpassa o período Quaresmal e

atinge o cotidiano vilaboense. Busca-se, também, registrar e analisar as manifestações culturais que acontecem no Período Quaresmal, desde as ações culturais oficiais, realizadas pela Igreja, passando pelas ações culturais laicas², inclusas no calendário da Quaresma, até as ações culturais mundanas, coletivas, mas ligadas ao imaginário Quaresmal e ao cotidiano dos fiéis.

O imaginário vilaboense está perpassado pela dor e sacrifício de Cristo, cujo martírio e morte se tornou o motivo da fé vilaboense, no lugar de sua ressurreição. Para se analisar como isso ocorre, de fato, foi necessário estruturar a pesquisa a partir de eixos, que geraram os capítulos da tese. Eles problematizam a dor e o sacrifício, que não são expressões religiosas do catolicismo, apenas. Outras tradições religiosas incluem-nos em seus ritos, símbolos e significados, como na religião grega, romana, no paganismo europeu ou nas religiões africanas que deram origem ao Candomblé, no Brasil. O modo como o cristianismo os ritualiza também não é somente em torno da figura de Cristo. O martírio dos Santos, as práticas ascéticas herdadas do judaísmo e das tradições helênicas na verdade podem ter inspirado a necessidade de se fazer Cristo sofrer para que houvesse expiação, fato esse que será analisado mais à frente. É importante esclarecer que as manifestações da fé do período quaresmal vilaboense encontram semelhantes em solo brasileiro. As manifestações de religiosidade popular do Nordeste, as manifestações das cidades do ciclo do ouro em Minas Gerais, por exemplo, são, em certa medida, similares, porque usam símbolos semelhantes, rituais em certa medida parecidos, acontecem durante o mesmo tempo sagrado. No entanto, há particularidades que se desenvolveram apenas na Cidade de Goiás, devido a uma série de fatores humanos e históricos, contingências e limitações que criaram particularidades, não somente aqui, como nesses lugares específicos. Vale acrescentar que sempre houve um isolamento muito grande da região central do Brasil, que durou até o século XX, o que propiciou a criação de modos próprios e manutenção de formas tradicionais de religiosidade. Isso, em Goiás, criou uma singularidade em seus rituais, notoriamente no fazer sagrado da Irmandade dos Passos, na Procissão do Fogaréu, na Semana das Dores e Semana Santa.

² Entende-se por laico aquele ou aquilo que não é clerical. Corresponde ao ramo da Igreja que realiza trabalho sagrado, mas não se liga a ordens de sacerdotes, monges, freiras, por exemplo. Os trabalhadores laicos ou leigos são membros e fiéis da Igreja, assim como os clérigos, mas não possuem esse tipo de vínculo com a instituição. No entanto, o laicato também é um tipo de vínculo e representa a ação da Igreja oficial em muitas situações.

Na tese, nos dois primeiros capítulos aborda-se aspectos da história da Cidade de Goiás e do estado, focando-se na sua formação na formação de sua religiosidade. A partir de sua fundação, tenta-se recompor a história da religiosidade vilaboense, falando-se sobre a paisagem e o espaço físico da cidade, em sua relação com o espaço sagrado e a existência dos templos religiosos. O texto também discute alguns mitos criados a partir da formação do estado, imbuídos de religiosidade mágica e misticismo, as tentativas de civilização e progresso, abandonadas com a decadência da mineração, a instalação e insistência dos poderes temporais e religiosos na cidade, o atravessar conturbado do século XIX, as dificuldades do século XX (transferência da capital, manutenção as tradições culturais e religiosas) e o adentrar polêmico no século XXI. O foco desse capítulo não é exatamente na criação de uma narrativa linear, mas no estabelecimento de planos encaixados que possam fazer o leitor visualizar um cenário complexo e inacabado. Além disso, conceitua-se religiosidade popular em sua relação com as manifestações estudadas (BRANDÃO, 2007; PARKER, 1996) e segue-se a um detalhamento histórico de cada uma manifestação quaresmal estudada. O capítulo é concluído com a discussão das manifestações a partir dos conceitos de sagrado, dor, sacrifício e culpa, conceitos centrais na compreensão da Quaresma e sua presença nas manifestações do imaginário local.

O terceiro e quarto capítulos se ocupam da ritualização da dor e do sacrifício como fator identitário, retomando a discussão sobre rito e sacrifício. A simbologia quaresmal, a teologia soteriológica, os ensinamentos oficiais da Igreja são postos em contraste com as práticas populares, tomando-se por base uma extensa análise feita a partir de teorias do imaginário de Ruiz (2004) e Durand (1982; 2001; 2011a; 2011b). Nesse ponto, se aprofunda a análise antropológica e filosófica sobre a ação da Irmandade dos Passos e sua importância para a identidade vilaboense.

O último capítulo, por fim, ocupa-se do aprofundamento na identidade e no imaginário, passando pelo sagrado e pelo fenômeno religioso (TERRIN, 1998; 2003; 2004a; 2004b). Novamente, a abordagem histórica da religiosidade brasileira pelos escritos de Lima (2003); Mott (1997); Priore (1997) e Mello (1986) servem de suporte para a análise de como o rito da dor e do sacrifício acontece microscopicamente, entre o público e o privado, entre avanços e retrocessos da romanização, entre conflitos que envolvem os estratos sociais, gênero e etnia. Uma análise sobre tabus, abstenções e outras formas de sacrifício pessoal e coletivo ajudam a ampliar as análises mais gerais do segundo capítulo, passando para o particular, confrontando-se os fatos e dados

com a hipótese de que o imaginário perpassado pela dor leva à constatação de uma contradição: a cidade a ter como *ethos* religioso não a ressurreição e esperança no Cristo vivo, mas o martírio e morte do Filho de Deus, mostrando de que modo esses elementos se relacionam com o catolicismo oficial e como se constituem a fé popular.

A Irmandade dos Passos ocupa um papel importante no Período Quaresmal e mesmo fora dele. Por um lado, ela mostra-se como o modelo de expressão de fé laica de ação e participação constante na comunidade. Por outro ela age como detentora de modos de fazer da cultura e identidade do município, por meio da religiosidade que tem raízes no passado, que traz para o presente uma tradição em ação. Sua permanência, desde 1745 até agora, resistindo ao apagamento que fez sumir tantas outras irmandades e organizações laicas de sua época é um forte indício de que ela tem uma importância maior do que o trabalho religioso que realiza em si. Essa pesquisa retoma esse tema sob a ótica de uma análise mais detalhada da identidade vilaboense.

Por fim, faz-se necessário entender a identidade como uma forma de relação do indivíduo com sua cultura, mediada pelo simbólico: religiosidade, discurso, arte. A investigação sobre a identidade religiosa vilaboense faz com que se debruce sobre seu imaginário, um imaginário de forte presença católica. O recorte da pesquisa é sobre esse imaginário católico expresso no conjunto de imagens, imaginações, produções coletivas de discurso, formas comuns de pensamento e compreensão, expressões culturais. O imaginário é a parte imaterial da realidade concreta que se vive por meio da cultura, não pode ser reduzido a uma de suas expressões, a imaginação, ou a arte, ou mesmo a fé, a religiosidade, mas não pode ser apartado de nenhuma delas. O imaginário católico é parte imaterial, a fé em si, em movimento, mas não é somente ela, pode prescindir dela por um instante, focar-se em outros elementos e a ela voltar. O imaginário católico delimita-se, no entanto, por ser atinente a essa fé, por delimitá-la, ao colocá-la em contraste com outras formas de fé. É o lugar de onde tiramos o sentido da cruz, da igreja, do Santo, do tocar do sino, dos percursos da fé.

1 O REINO ENCANTADO³ DA CIDADE DE GOIÁS

Filiæ Jerusalem no lite flere super me sed super vos et super filios vestros⁴.

A Cidade de Goiás é o berço da gente goiana, pois foi a capital do Estado até 1935, e surgiu como polo de extração mineradora que fez nascer a província, o povo e a autonomia com relação a Minas e São Paulo. Erigida como arraial às margens do Rio Vermelho, tornou-se vila e cidade, sobrevivendo às poucas décadas de mineração. De 1726 até os dias atuais, a cidade não cresceu muito. Passou de Arraial de Sant'Ana a Villa Boa de Goyaz a Cidade de Goiás. Ou seja, passou de uma simples povoação a um lugar que possuía uma freguesia, uma quantidade de pessoas que poderiam pagar dízimo a uma capela e ter serviços religiosos que se constituíam no registro de nascimentos, casamentos e posse de terras, a cargo da Igreja, na época. Depois passou a Vila, com autonomia maior, até ser cidade e por fim, capital da província. Esse movimento acompanhou o desvinculamento de Goiás da Capitania de São Paulo, além de ter sido possibilitado pelas rendas auferidas pela exploração do ouro.

Ainda era uma pequena urbe interiorana quando da transferência da capital, em 1935. No entanto, sobreviveu a essa e tantas outras tentativas de apagamento,

³ Expressão popular cunhada para representar a Cidade de Goiás e suas características ligadas ao imaginário, ao simbólico. Refere-se à sua secularidade, à sua história que começa com as entradas e bandeiras do final do século XVII e continua até hoje. A palavra *reino* para designar esse local surge principalmente nos escritos de Cora Coralina (2001), em sua obra *Vintém de cobre*, na qual escreve dois poemas à cidade caracterizando-a como um *reino*, ou seja, um lugar muito particular, autônomo e com características e regras próprias que não podem ser encontradas em outros lugares. Reino também faz referência indireta a domínios de reis e rainhas, à memória do Brasil como Império, que fora transformado em República no mesmo ano em que Cora Coralina nascera Anna Lins dos Guimarães Peixoto, nesta cidade, memória ainda muito fresca na mente dos que a criaram. Refere-se também essa designação aos lugares dos contos de fadas e histórias fantásticas, a mundos mágicos em que o imaginário dominava. Daí a expressão *reino encantado* para se referir a Goiás, colhida da fala popular do local, utilizada como se fosse da criação da própria Cora, que é autora apenas da sua primeira metade. Não é incomum também referir-se às paisagens agrestes, bonitas, rurais ou semirurais do sertão como *reinos encantados* de beleza, visão romântica do mundo rural e selvagem, onde o homem poderia viver em certa harmonia com a natureza, como está na letra da moda de viola que tem esse nome, *Meu reino encantado*, de Valdemar Reis e Vicente Machado, cuja letra retrata um mundo rural que era a referência de Cora Coralina e de seus contemporâneos, durante todo o século XX. Nesta tese de doutoramento pede-se ao leitor a licença de se usar uma designação lúdica para se referir à cidade e sua esfera de existência por essa expressão, uma vez que o imaginário, universo onde se faz as investigações, onde está o objeto dessa pesquisa, é também lúdico. Compreender o imaginário através das ciências humanas é também dilatar os limites e regras dessas ciências para que elas possam ser capazes de analisar ou descrever aquilo que se lhes apresenta. Por isso, pede-se a compreensão pela momentânea quebra do protocolo científico neste título de capítulo e em outras seções do documento.

⁴ Motetos dos Passos. *Filiæ*.

conservando sua história e tradições, resistindo ao tempo e às mudanças de modo singular. A permanência da Cidade de Goiás, sua resistência ao tempo e ao apagamento, sua história e memória chamam a atenção do ponto de vista histórico e antropológico, uma vez que várias tentativas de apagamento de sua memória e história, o que aconteceu por intermédio de várias perdas, ao longo de sua existência: a diminuição da produção aurífera, as condições precárias para se exercer economia de subsistência, o esquecimento das autoridades da metrópole e posteriormente, da Capital do Império e da República, a saída do império

A religiosidade vilaboense é, por esse motivo, singular: sua base é formada por crenças comuns a várias cidades brasileiras do período aurífero (século XVII e XVIII). Sobre esse alicerce, várias práticas têm sido desenvolvidas, inventadas e reinventadas ao longo do tempo, num importante desenrolar de fatos e eventos que cobre um período de quase três séculos. Conhecer essa história é um passo importante na compreensão dos fenômenos que são estudados. O recorte histórico é a primeira evidência de que haja relevância antropológica na religiosidade vilaboense. Partindo disso, adentra-se na análise do imaginário religioso em torno da Quaresma e sua importância cultural e identitária, adentra-se num lugar de narrativas, lendas, crenças, histórias. Entra-se num *reino encantado*.

1.1 AOS PÉS DA SERRA DOURADA, ENCRAVADA NO CERRADO DOS GOYAZES: UM RELICÁRIO DE SAUDADES

O simbólico, o mítico, o religioso é algo muito importante para o vilaboense. A própria cidade se funda num mito que até hoje se faz presente no imaginário não só do vilaboense, como de todo goiano. O mito do Anhanguera⁵:

A história do Arraial de Santana, mais tarde Villa Boa de Goyaz e atual cidade de Goiás, remonta ao século XVIII, época das bandeiras em busca de índios e metais preciosos e em que, no interior do Brasil, os paulistas e os portugueses criaram uma povoação cuja abundância de ouro tornou-a núcleo de diversas outras áreas mineradoras. Diz a história,

⁵ Historicamente registra-se que 1592, Sebastião Marinho atravessou as terras do Planalto Central Brasileiro. Em 1596 foi a vez da bandeira clandestina de João Pereira de Souza Botafogo. Depois vieram as bandeiras oficiais de Domingos Rodrigues em 1596, Belchior Dias Carneiro em 1607, Antônio Pedroso de Alvarenga em 1615 e 1618. Parte dessas bandeiras se destinavam aos sertões de Mato Grosso e passavam pelo território dos Goyazes. Em 1682 vem a Bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, o pai e quarenta anos mais tarde, o filho (ABREU, 2004, p. 37). Por isso refere-se ao Anhanguera como figura mítica, a começar pelas incoerências históricas de sua ação bandeirante como a primeira de todas, como a descobridora. Esse fato histórico, da presença dos bandeirantes em solo goiano, foi escolhido como uma espécie de mito fundador do povo goiano.

insistentemente defendida ou combatida, que Goiás nasceu de um artifício encontrado por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, para intimidar os índios a revelarem a região aurífera: “Evém a Bandeira dos Polistas.../ num tropel soturno/ de muitos pés de muitas patas./ Deflorando a terra. Rasgando as lavras/ nos socavões./ Esfarelando cascalho,/ ensacando ouro,/ encadeiam Vila Boa/ nos morros vestidos/ de pau-d’arco./ Foi quando a perdida gente/ no sertão impérvio/ riscou o roteiro incerto/ do velho Bandeirante./ E Bartolomeu Bueno/ — bruxo feiticeiro —/ num passe de magia/ histórica,/ tira Goyaz de um prato de aguardente/ e ficou sendo o Anhanguera”⁶.

O que se sabe é que a cidade de Goiás é um testemunho significativo de um dos momentos fundamentais da história do Brasil: a ocupação do interior do país. A criação da cidade, a oeste da linha demarcatória do Tratado de Tordesilhas, contribuiu para a formação de outros núcleos urbanos, dilatando assim, os limites destinados aos portugueses na América do Sul e tornando-se referência na ocupação do Centro-Oeste entre os séculos XVIII e XIX. Goiás foi a vila mais importante desse território isolado, atravessando, com o *status* de capital, a história da Colônia, do Império e da República, até 1937 (BRITTO; SEDA, 2009, p. 15-16).

Goiás, não só a cidade, como o estado, nasce envolta em lendas, onde o imaginário da população as perpetua, até mesmo na figura do brasão do estado⁷ (Imagem 1), onde a bateia, ou bacia de aguardente em brasa do *Velho Bruxo* Anhanguera (Diabo Velho na língua indígena) se encontra representada. Goiás, essa cidade encharcada de mitos, lendas e histórias vem sobrevivendo graças a sua gente nesses 288 anos de fundação, sendo uma espécie de relicário, onde se preservam intactas os certos saberes e fazeres da religiosidade popular. Testemunha viva das mudanças ocasionadas desde a sua fundação no ciclo do ouro, enfrentando os infortúnios da queda da produção das lavras e veios auríferos, Goiás, essa cidade passa para a história da humanidade como local de extrema beleza natural e de muita fé, alimentada todos os anos por um cabedal enorme de festas religiosas se torna hoje

⁶ CORALINA, Cora. *Meu livro de cordel*, p. 32.

⁷ As Armas de Goiás foram projetadas por Luiz Gaudie Fleuri e, após algumas modificações, adotadas pelo governo do presidente Dr. João Alves de Castro, conforme a Lei nº 650 de 30 de julho de 1919. A figura central é composta de um coração, representando a posição central do estado no coração do país, cingido por anéis que representam, horizontalmente, as três bacias principais do estado – Amazônica, Platina e Francisca – e, verticalmente, os 12 principais rios do estado que correm para o sul: S. Marcos, Veríssimo, Corumbá, Meia Ponte, Bois, Claro, Vermelho, Corrente, Aporé, Sucuri, Verde e Pardo. Na parte superior do coração há uma paisagem que representa o meio rural, com a silhueta bovina, denotando o potencial agropecuário goiano. Aliás, a capacidade agrícola é expressa ainda pelos ramos fumo, milho, arroz, café e cana-de-açúcar que ladeiam e encimam a figura central do brasão. A parte inferior é composta pela bateria do garimpeiro e a chama do fogo com a qual Bartolomeu Bueno assustou os índios ameaçando conseguir pôr fogo nas águas do rio. O cometa de Biela figura na parte inferior esquerda do coração representando o Rio Araguaia e à direita um vermelho sobre campo amarelo, representando por um losango o ouro aqui encontrado. Disponível em: <http://www.goias.gov.br/paginas/conheca-goias/simbolos/brasao>. Acesso em 20-ago-2016.

em cidade turística tombada como Patrimônio Histórico e Cultural Mundial, sendo possuidora de um imenso Patrimônio Histórico material e imaterial⁸.



Imagem 1: Brasão do estado de Goiás.

A noção de *patrimônio imaterial* inclui o simbólico, a memória e a identidade à herança histórica, monumentalizando saberes, e fazeres:

[As] práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

A conceituação do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil acompanha de perto essa formulação. O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o registro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, compreende o Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam. Essa definição bem indica o entrelaçamento das expressões culturais com as dimensões sociais, econômicas, políticas, entre outras, que articulam estas múltiplas expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção de identidades sociais (CASTRO; FONSECA, 2008. p. 11-12).

Entende-se que essa noção foi se constituindo, se autogerindo e se fazendo na vivência da população em contato com seu patrimônio material. O imaterial preenchia

⁸ Esse patrimônio ainda enseja registro e tombamento, processo deflagrado na Semana Santa desse ano, com base no INRC que o inventariara. Autoriza-se falar de patrimônio imaterial nessa tese por seu conceito, não exatamente pela existência de seu registro oficial em órgão governamental.

os espaços físicos com sentidos e símbolos que eram também guardados enquanto se guardava a arte, a arquitetura, o traçado urbano. Dessa forma, a preservação da identidade, da história e da memória também fazem parte dos esforços de patrimonialização. Em Goiás, a fé e as tradições populares em torno do calendário cristão católico-romano possuem um valor de patrimônio religioso, porque têm essa função: a criação e construção de identidades sociais; é um cabedal de saberes artísticos que passam por esses grupos e são a referência de identidade desses mesmos grupos, quando eles são interpelados por definições a respeito de si próprios.

A noção de identidade é algo caleidoscópico, porque inclui a cultura, a memória e a história, num âmbito onde os indivíduos, os sujeitos fazem suas escolhas, orientam-se e procuram dar sentido às suas vidas e ações, sozinhos e em grupo. Nesse sentido,

[...] atualmente, as grandes interrogações sobre identidade remetem frequentemente à questão da cultura. Há o desejo de se ver cultura em tudo, de encontrar identidade para todos [...]. De maneira mais precisa, a recente moda da identidade é o prolongamento do fenômeno da exaltação das diferenças que surgiu nos anos setenta e que levou tendências ideológicas muito diversas e até opostas a fazer apologia da sociedade multicultural [...] (CUCHE, 1999, p. 175).

A ideia de que se devem ter identidades mantidas por patrimônio, relaciona-o, suas estruturas físicas e simbólicas às pessoas de maneira objetiva. Todas as identidades, num dado meio social, existem em constante negociação e/ou embate, isso porque a identidade é o ponto de partida do qual se podem ter grupos diversos em variadas culturas. No entanto, observar a dinâmica identitária é fazê-la a partir de vários eixos que incluem vários recortes sociais: idade, poder aquisitivo, local onde se reside, tudo isso tem uma relação necessária com aquilo por que os indivíduos se definem, relação essa mediada por símbolos:

Independentemente da comunicação, os símbolos têm outras modalidades de influência sobre a vida social, principalmente na medida em que se servem para concretizar, tornar visuais e tangíveis realidades abstratas, mentais ou morais da sociedade. Contribuem, desse modo, para lembrar e manter os sentimentos de pertença para suscitar ou assegurar a participação adequada dos membros, segundo a posição e o papel que cada um ocupa, para manter «a ordem social natural» e a solidariedade que ela implica [...] estes símbolos não só ajudam a representar concretamente coletividades como podem também servir para provocar ou alimentar o sentimento de pertença e a solidariedade dos membros (ROCHER, 1971, p. 167).

A identidade é marcada e deixa marcas no espaço físico, molda e é moldada pela paisagem e condições exteriores, mas tem na sua origem os símbolos e as

significações tomadas como herança cultural de um grupo social. O que trouxe o europeu, já transmutado em paulista, brasileiro, para o sertão goiano foram valores e símbolos ligados à civilização, um projeto ligado à economia material e à fé, fonte do suporte simbólico, do ideário que possibilitaria a existência de atividades humanas diversas nesse local. A fé, por sua vez, escolhe muitas formas de se manifestar, uma delas é a religião e suas múltiplas formas de aparecimento e funções:

Podemos dizer que é uma forma de produção simbólico-cultural, caracterizada por sua auto-referência a uma realidade transcendente. Os agentes sociais produzem e reproduzem um conjunto de sentidos codificados. Esses agentes estão localizados num contexto sócio-político determinado.

Dependendo de cada situação social ou histórica, a religião assentada numa cultura popular pode ser fator de alienação, de identidade popular, de resistência diante da cultura dominante ou oficial, reforço ético para uma ascensão social ou para um projeto de transformação social (PALEARI, 1993, p. 57-58)

A *função* da religião na sociedade, e na produção das identidades, no caso do qual se ocupa essa pesquisa, variou ao longo do tempo, mas notoriamente mostrou-se presente desde o início da história registrada do estado de Goiás. A religião, nesse caso o cristianismo católico romano, como definiu Paleari (1993), foi fator de todas essas coisas: alienação, formadora de identidade, resistência à cultura dominante ou oficial e projeto de transformação social.

Desse modo, a religiosidade, a religião e suas estruturas, são indissociáveis de um projeto histórico de civilização dos sertões. A princípio, liga-se à exploração cruel da terra e seus recursos humanos. Posteriormente, serve como fator de coesão, como produtora de sentidos que une o que remanesce dessa primeira devastação numa organização social produtora de sentidos e identidades. A despeito dessa exploração, a busca pelo ouro inicia-se com a investigação, a perscrutação das bandeiras, atrás de recursos economicamente interessantes.

Essa exploração incluía, entre outras coisas, o domínio sobre as populações humanas existentes no local. Primeiro de todos os achados dos portugueses na terra descoberta em 1500, as populações indígenas marcaram profundamente na mentalidade europeia a sua condição de sociedades primitivas, iletradas e de cultura inferior. Essa visão preconceituosa tornou-se um problema muito grande, impossibilitando qualquer outra compreensão positiva a respeito desses povos, seus costumes e culturas, principalmente daqueles que já desapareceram. A respeito disso, apenas estudos contemporâneos, a partir do século XX, tentaram compreender os

processos de ocupação dos solos brasileiros por indígenas, início da nossa verdadeira história, não documentada, mas viva e aparente, movimento que, de acordo com Bertran e Faquini (2002), começou há vinte mil anos, contrariando teorias já consolidadas mostravam a ocupação do continente americano tendo sido iniciada por asiáticos vindos pela borda do Polo Norte:

As populações pré-históricas mais antigas, cujos restos se encontram em abrigos a cerca de 2 metros de profundidade, não deveriam ser grandes e seguiriam um estilo de vida nômade, uma vez que a variedade paisagística das savanas, embora se assente em variações da fauna e da flora que cobrem todo o período anual em matéria de fontes alimentares, tendem, porém, à escassez. Talvez sequer fossem mongóis, e sim africanos, os pré-históricos mais antigos, a exemplo do homem de Lagoa Santa.

Já os indígenas adeptos de culturas agrícolas parecem surgir mais recentemente, ao longo dos últimos 3 mil anos. Seriam já de raça asiática mongólica, pelo menos esses mais recentes, encontrados pelos colonizadores nas Américas (p. 11).

Os estudos de Wüst e outros colaboradores (*apud* BARRETO, 2011) a respeito da ocupação do Brasil Central confirmam a tese de Bertran (2002): a ocupação da região do Estado de Goiás e Mato Grosso por aldeias circulares e semicirculares formadas por grupos de agricultores da mandioca e ceramistas. A ocupação do território e o desenvolvimento de práticas de uso do solo por grupos seminômades datam dos séculos anteriores à era cristã até uma data recente, historicamente falando, cerca de 800 a 1200 anos depois de Cristo (p. 68).

Os indígenas goianos eram de diversas tribos, a maioria do tronco linguístico Jê, grupo da maioria dos índios aqui encontrados, ferozes, ariscos e inimigos de brancos e de outros índios do tronco linguístico tupinambá:

No Centro-Oeste, em quase toda a área do Cerrado, eram sobretudo índios Jês, cercados por todos os lados pelos Tupis em expansão, recentes no litoral. Era o império Jê, o império Tapuia do Cerrado. Um índio bravo, eminentemente caçador, raramente seduzido pelos colonizadores, aos quais assediou ferozmente durante 50 anos de lutas. De língua, etnia, de costumes diferentes dos tupi-guaranis do litoral brasileiro. Eram os índios Goyases — de onde o nome do atual estado — os Crixás, os Acroás e outros extintos. E reduzidas comunicantes sobreviventes deles: os Caiapós e Xavantes instalados no Xingu e no Rio das Mortes; os Xerentes, com reservas em Tocantins; os Xacriabás, no norte de Minas e os Carajás, no vale do Araguaia. Os índios Goiaeses, ou Guaiases, ou Goiás pareciam ser, para Diogo de Vasconcelos — o grande e esquecido historiador mineiro que bebeu em fontes orais e documentais auridas [*sic*] por ele ainda na segunda metade do século 19 — índios provenientes das atuais Guianas, e que se espalharam pelo Brasil inteiro. Seu principal alimento seria o caranguejo — goiá em tupi. A exemplo de seu alimento favorito, abrigar-se-iam em tocas escavadas na terra — casas subterrâneas —, das quais os arqueólogos encontraram vestígios no sul do país e Binômio Costa Lima, no sudoeste goiano. São muitos os nomes tribais antigos no Brasil derivados do étimo goiá ou guaiá:

Goitacazes, goianazes, talvez cataguazes (por eufonia) (BERTRAN; FAQUINI, 2002, p. 12).

O povo indígena foi a primeira riqueza dos sertões a ser explorada pelos colonizadores, tendo entrado no ciclo mercantilista como mercadoria, numa época em que os escravos africanos eram raros, devidos a uma série de fatores históricos que contiveram o tráfico negreiro:

Sem grandes obstáculos naturais, o território goiano oferecia-se aberto à penetração pelo leste, partindo de São Paulo — ou também do Rio e Bahia —, e pelo norte, remontando a corrente dos rios amazônicos. Os grandes obstáculos haveriam de ser as enormes distâncias, os desertos de vida em longos trechos do sertão, na viagem por terra, os rápidos e cachoeiras na vencida das águas; os índios hostis em ambos os casos. Dificuldades graves, mas não insuperáveis havendo uma força motivadora.

Até o século XVIII, esta motivação foi predominantemente, o índio. Durante todo o século XVII, a extinção do índio nativo nos grandes centros colonizadores da costa — Pernambuco, Bahia, Rio —, a dificuldade de importação, em certos períodos, de negros da África pela hostilidade holandesa, empurrava os paulistas a dedicarem-se, cada vez mais, a negócio tão lucrativo, como resultava o ciclo comercial do índio. Voltados principalmente para o sul, para as missões jesuíticas, mais densas de população indígena, não deixaram, por isso, de percorrer o norte e o leste em suas expedições escravagistas. Em Goiás, as bandeiras chegaram a familiarizar-se com regiões tão distantes como o médio Araguaia — ilha do Bananal — e confluência com o Tocantins. Como subproduto destas expedições, retornavam as bandeiras, algumas vezes, com pequenas quantidades de ouro de aluvião dos rios do norte, especialmente das areias do Araguaia (PALACIN, 1979, p. 14-16).

As entradas e bandeiras “bugreiras” foram as primeiras formas de conhecimento e exploração do sertão goiano, reconhecimento dos rios e dos acidentes geográficos importantes, e foi esse tipo de exploração que provavelmente levantou a suspeição de que havia ouro para se explorar:

No fim do século XVII, o território de Goiás era suficientemente conhecido, tanto em São Paulo, como em Belém, os caminhos de penetração se achavam descritos nos roteiros que corriam de mão e mão, e os rumores sobre suas riquezas auríferas não faziam senão avolumar-se — apesar do limitado êxito das bandeiras neste aspecto —. Num relatório de 1687 escrevia Gomes Freire de Andrade governador do Pará, sobre a região goiana do Tocantins: “... e finalmente é opinião assentada por tradições e por escrito naquele partido deste estado se ocultam as mais abundantes e multiplicadas minas que pode produzir a natureza, e descobrir a diligência”.

Faltava que se concretizassem estes elusivos sonhos, para que Goiás entrasse, definitivamente, a formar parte do Estado do Brasil. O descobrimento do ouro em Minas, primeiro, e depois em Cuiabá, ofereceu uma base sólida a estas especulações: a bandeira de Anhangüera foi sua consequência (PALACIN, 1979, p. 17-18).

A partir desse evento, pode-se afirmar que essa terra tem sido explorada desde 1682, com a finalidade de buscar metais preciosos e índios escravizáveis, a partir do

fim do século XVII, Goiás passa a ser o objetivo das bandeiras, que antes aqui tinham vindo de passagem, como nos dizem Bertran e Faquini (2002):

Na bandeira de 1682, as bandeiras de Manoel de Campos Bicudo e de Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera-Pai, com profundas consequências para o futuro descobrimento das minas de Mato Grosso e de Goiás. Faziam-se os dois chefes acompanhar por seus filhos adolescentes de 12 e 14 anos, Bartolomeu Bueno da Silva, o futuro Anhanguera-Filho, e Antônio Pires de Campos, o Pai-Pirá dos índios, o primeiro da alcunha, pais-de-todos na língua tupi.

Na bandeira de 1682, o itinerário escolhido por Anhanguera é razoavelmente identificável nas Memórias de Silva e Souza, pois é possivelmente o mesmo caminho terrestre das entradas anteriores de Luís Castanho de Almeida e de Antônio Soares. Saindo, em 1681, da Vila de Parnaíba-SP, viria a bandeira sobre Goiás atravessando os rios Paranaíba, Corumbá e Meia-Ponte, montando roça ainda nesse ano em Anicuns, onde a bandeira estacionaria a colheita. Pela Páscoa, ganharia o rio Vermelho até o Araguaia, onde se ocupariam os bandeirantes, de maio a outubro, em explorações e preias diversas. Retornariam, por volta de novembro, pelo rio Vermelho, onde nova roça seria montada no sítio da cidade de Goiás. Passa-se ali o inverno com os índios aprisionados no Araguaia e reduzem-se outros. Feita a colheita, em abril de 1683, dá-se o retorno a São Paulo.

Esse roteiro pode ser válido para muitas das pequenas que devem ter percorrido Goiás entre 1673 — data da grande bandeira de Sebastião Paes de Barros — 1694 — data do descobrimento do ouro em Minas Gerais. São vinte anos de pequenas e médias entradas, das quais pouco ou nada se conhece. É pouco provável que o Tocantins e o antigo batedor de índios da confluência do Araguaia ainda fosse visitado, visto a bravura dos Bilreiros ou Caiapós, provada pela poderosa bandeira de Paes de Barros e, ainda, a ação da polícia jesuítica sobre a confluência. Ademais, eram nesse período os paulistas chamados para as guerras indígenas em quase todo o Nordeste, devassando parte de Minas Gerais. A tradição mineira atribui ao Anhanguera-Pai o devassamento dos sertões do Paracatu e do rio Carinhonha. Rodrigues Ferreira atribui o apelido Anhanguera como corruptela do nome dos índios Inhenguara, do Tocantins paraense, onde o bandeirante perdeu um olho em refrega. A atribuição de *diabo velho* ao primeiro Bartolomeu seria postíça e posterior. O episódio atribuído ao Anhanguera de meter fogo em álcool dizendo aos índios que o mesmo faria com as águas de seus ribeirões, Pedro Taques atribuía, em meados do século 18, a outro sertanista, Francisco Pires Ribeiro, sobrinho e companheiro do grande Fernão Dias no descobrimento das Gerais, e ambos nada têm a ver com Goiás. Tradições, traduções, traições (BERTRAN; FAQUINI, 2002, p. 14-15).

A partir disso, começa um movimento para a oeste. A primeira de muitas histórias. Os relatos a seguir fazem parte de uma tradição. Aquela de narrar a história do estado e sua formação a partir do ponto de vista do conquistador paulista, herdeiro do europeu. O nada que existia antes era formado pela natureza pujante do cerrado e das matas, pelas nações indígenas, algumas pacíficas, outras beligerantes. A chegada do elemento europeizado, civilizado e cristão trouxe toda uma dinâmica social que perturbava a dinâmica aparentemente equilibrada da relação entre o homem e a natureza, equilíbrio fruto de uma visão romântica do índio e da natureza,

como fatores neutros ou mesmo passivos numa relação dificultosa que produzia a nossa história.

Os historiadores possuem visões variadas sobre esses fatos. Mas é uma espécie de consenso narrar que as entradas e bandeiras trouxeram os Anhangueras, pai e filho a essas regiões à cata de metais e pedras preciosas, que compõem uma espécie de mito de fundação. E esse movimento teria trazido também um projeto de civilização que pretendia controlar a exploração do ouro por meio da cobrança de impostos e do estabelecimento de um mínimo de estrutura social que garantisse a lei e a ordem. Nesse pacote, o Anhanguera pai que no local esteve junto com outros Bandeirantes que atravessaram o Rio Paranaíba trouxeram em suas bagagens devoções que depois se alicerçaram no local:

Sempre houve dúvidas quanto ao primeiro arraial montado em torno a um ou outro desses garimpos, o que é irrelevante em verdade, pois todos tiveram suas provisórias rancharias de palha mais ou menos concomitantes — tornados arraiais os mais populosos —, em função da densidade das lavras vizinhas. Além disso, o que em verdade diferencia e crava a decisão e permanência dos acampamentos de palha é a capela — nem tanto para rogar a Deus (existem os oratórios portáteis) — mas para prover terra consagrada para o endereço último dos mortos. Sepulturas. As antigas igrejas, verdadeiros mausoléus...

Em 1729 o vigário Pedro Brandão — eminência parda do Anhanguera descobridor e superintendente — jacta-se de escolher a invocação de Santana para a nova capela rústica, provavelmente coberta de palhas, do lugar das Cambaúbas. Estando a mineração da Barra ocupada pelo Anhanguera e seu genro Ortiz, e Ouro Fino e Ferreiro talvez pela gente que logo deve ter-se feito mais populoso do que os outros.

Vencido pela evidência dos fatos, o plenipotenciário Anhanguera mudou para lá seu domicílio, depois da delegação frustrada, passada ao sobrinho Antônio Ferraz, homem de gênio inflamado, de aplacar as turbulências no novo arraial (BERTRAN; FAQUINI, 2002, p. 39).

E também:

Pode-se perguntar por que não foi escolhido São José de Botas como padroeiro da Cidade de Goiás, já que o mesmo é padroeiro dos Bandeirantes. O orago escolhido foi o da Senhora Sant'Ana por ser a devoção de Bartolomeu Bueno, o Anhanguera Filho. Este primeiro, o responsável por tirar Goiás de uma bacia de aguardente em chamas, causando o espanto dos índios Goyazes que ao temerem que seus rios pegassem fogo, informaram ao bandeirante o local onde havia ouro (ROSA, 2011, p. 188, nota de rodapé n.º 86).

O seu apogeu e seu perigeu nunca se desvincularam da devoção. Práticas devocionais davam um alento, suspendiam momentaneamente a dureza dos dias de trabalho, a escassez, as doenças:

Tendo na minha *Viagem ao centro do Brazil*, descripto a capital goyana, apenas terei agora de citar o que de mais interesse possa attrahir a atenção do leitor.

Nestes cinco annos, Goyaz tem tido mais ou menos algum augmento, e nos seus arrabaldes foram abertas novas ruas; comtudo, é para lamentar o numero de vidas que annualmente d'alli desaparecem por causa da insalubridade local. Ultimamente tem apparecido frequentes casos de beri-beri, e outras molestias vão surgindo sem character endêmico, como a tuberculose, febres, etc.

Havia falta de medicos bons e delicados que soccorressem a população menos abastada. O medico e o padre necessitam possuir certos predicados que os tornem recommendaveis ao povo. A falta de caridade n'um padre é tão notada como é a falta de agrado e delicadeza no medico (LEAL, 1980, p. 61-62).

Voltando a falar do mito fundador, o Anhanguera pai teria sido o autor da famosa ação de ameaçar os índios com fogo:

Em 1682 Bartholomeu Bueno da Silva, da família de Amador Bueno de Rivera, em companhia de um filho seu de igual nome e que contava apenas 12 annos de idade, tendo conhecimento de um roteiro de Manuel Correia, empreendeu uma viagem ao sertão dos guayazes.

Sertanista notavel e avesado a essas perigosas excursões recebeu Bueno o appellido de Anhanguéra, por haver, uma vez, empregado o estratagem de deitar fogo na aguardente, ameaçando abrasar todos os rios, caso os índios não se submetessem ao seu domínio; e depois de uma longa travessia, ganhou o domicilio dos índios guayazes, onde está actualmente a capital goyana.

Demorando-se algum tempo neste logar, reconheceu sua riqueza depois de várias explorações, de que tirou grande resultado. Passado algum tempo, retirou-se para S. Paulo com grande quantidade de ouro e seguido de numerosa comitiva de índios que tinha aprisionado (ALENCASTRE, 1987, p. 38-39).

Talvez seja esse o item mais imaginário religioso mais antigo que o goiano, o vilaboense, alimenta. O pai, o primeiro, o paulista, era de dura cerviz, o filho, o que menos queria era problemas com os índios. Um usa do artifício de colocar fogo em seus rios para conseguir duas coisas: respeito e saber onde existia ouro. O outro trouxe o oposto, a civilização. Conforme Bertran (2002):

O primeiro Anhanguera, de pouca importância para a história goiana, da geração paulista de terríveis bugreiros aprisionadores de índios é mais importante — com seus truques de atração indígena — para a história do São Francisco mineiro do que para Goiás — devassador que foi dos Sertões do Casca, do Carinhanha e do Paracatu.

O segundo Anhanguera, sim, é o homem admirável de que tratamos aqui, o velho de 70 annos que implantou as minas de Goiás, e que, à vista de tanto ouro, a última coisa que desejaria era ter problemas com os índios. Sua casa na Cidade de Goiás situou-se, concorda toda a historiografia antiga, onde se ergueu depois a atual Igreja da Boa Morte, vis-à-vis com o futuro Palácio Conde dos Arcos. (BERTRAN; FAQUINI, 2002, p. 34).

A figura do Anhanguera II, sua morte e seu possível local de sepultamento alimentaram lendas em trono do seu nome e muitas vezes confusões históricas, pois tanto o pai quanto o filho receberam dos índios o mesmo nome, *Anhanguera*, *Diabo*

Velho. Ser vilaboense, e em certa medida, ser goiano, é acreditar ou dar certo crédito a essa história. O mito fundador é representado no brasão do estado, o ouro está lá presente, também. A história da qual os goianos poderiam se orgulhar, no entanto, é também a história do fracasso, da guerra, da expropriação, da degradação ambiental. No entanto, não parece ser útil, do ponto de vista da criação e manutenção da identidade, que os indivíduos desse grupo, os goianos, os vilaboenses, entendam-se como vilões, exploradores de índios, de negros escravos vindos da África, por exemplo. Ficam os atos heroicos, os feitos bravios de quem venceu dificuldades, de quem resistiu arduamente a dificuldades, a inimigos. Fica a astúcia, a resistência, a luta de quem domou uma terra ingrata, difícil, que não ofereceu o ouro de graça, que resistiu aos esforços de civilização e implantação de uma fé justa. Esse ponto de vista, do conquistador, é um dos fatores que temos que levar em consideração na identidade e no imaginário do vilaboense.

Historicamente, Goiás se marca como originário da sistemática e rápida exploração do ouro superficial que existia no leito de seus rios, ribeirões e córregos. Terminada essa febre, remanesce uma vila pequena, mas já estabelecida como a capital de uma vasta província:

No ultimo período do governo de Sarzedas, a renda da capitação atingira proporções gigantescas.

Foi durante seu governo que Amaro Leite Moreira achou no sitio de S. Antonio do Campo uma folheta de 90 marcos⁹, que foi enviada de presente a D. João V.

Ao conde de Sarzedas sucedeu D. Luiz de Mascarenhas, homem de grande actividade porém muito subserviente á politica que lhe inspiravam de Lisboa. Não estando ainda cumpridas as disposições da carta regia de 11 de Fevereiro¹⁰ de 1737 e sendo urgente atender a sua necessidade, partiu D. Luiz, em Abril, de S. Paulo e em Julho de 1739 installou a villa a que denominou Villa Boa de Goyaz.

[...] Por alvará de 8 de Novembro de 1744 fiu creada a capitania de Goyaz, sendo pouco depois dispeado D. Luiz Mascarenhas do governo de S. Paulo e ordenado a Gomes Freire de Andrade que governava Minas e Rio de Janeiro que extendesse sua jurisdição a todas as captianias do sul, inclusive a de Goyaz, recentemente creada.

[...] Durante o seu governo¹¹ as rendas decresceram excessivamente. A casa de fundição de S. Felix quase não funcionava e a de Villa Boa pouco rendia e em 1796 foi aquella transferida para Cavalcanti; mas essa transferênciã, longe de melhorar as rendas, serviu apenas para diminuil-as com mais rapidez porque, em 1792, a casa de fundição de S. Felix dera de quinto 114 marcos, e trez anos depois de estabelecida em Cavalcanti¹² rendeu apenas 9 marcos (ALENCASTRE, 1987, p. 42-53).

⁹ Barra de ouro com peso aproximado de 19.594,89 gramas.

¹⁰ *Sic.*

¹¹ Governo de Tristão da Cunha Meneses, que durou de 27 de junho de 1783 a 25 de fevereiro de 1800.

¹² *Sic.*

Geograficamente, a paisagem goiana se marca pela presença de muitos cursos d'água, mesmo no município da Cidade de Goiás. O bioma¹³ do Cerrado e o relevo de altitudes modestas também marca o estado. A Cidade de Goiás se encaixa nessas características gerais. Situada numa rebaixa de serras, um vale, que serve de berço metafórico a um grupo, a um lugar aonde iremos buscar compreender as manifestações do imaginário religioso de uma época entre os séculos XVIII e XXI. Para apresentar a cidade numa época passada, importante para se compreender a formação da identidade vilaboense, há a visão de Raymundo José da Cunha Mattos, nomeado pelo Ministro da Guerra do Império para ser “governador das Armas” do estado, assim a descreve, quando veio trabalhar em 1824:

A cidade de Goiás, os arraiais maiores da comarca do Sul e quase todos os do Norte foram examinados por mim com os fins próprios dum militar, que podia ver convertido em teatro de operações marciais aquele mesmo território que, como filósofo esquadrinhava. É por isso que tudo quanto digo em objetos corográficos¹⁴ ou topográficos nasce da minha inspeção ocular, ou de informações de pessoas práticas e habitantes dos mesmos lugares de que eu pretendia tratar. Os ofícios dos comandantes dos registros e presídios; as indagações feitas pelos comandantes dos distritos; alguns esboços ou configurações mal delineadas de várias porções de território; os mapas da província, ainda que cheios de erros crassos; os diários e roteiros dalguns viajantes naturais e estrangeiros foram os materiais de que me vali e com que tenho trabalhado: verdade é que em muitos deles falta exatidão, mas fico contente de ir melhorando o que se tem publicado; e tempo virá que que outro escreve com bom acerto, e pouco a pouco se leve a Corografia da Província ao grau de perfeição que é de se desejar (MATTOS, 1979, p. 19).

Sem pudores causados pelo cargo de chefia que acabava de ganhar, o autor faz uma descrição pontual da cidade focando-se nas suas características mais marcantes, quer boas ou más:

A cidade chama-se Goiás por haverem habitado nesse lugar os índios do mesmo nome.

[...]

A cidade de Goiás está situada na latitude de 16° 20', e na longitude de 329° 10', nas encostas de dois montes, que formam um pequeno vale atravessado pelo Rio Vermelho, e córrego de Manoel Gomes: a leste há uma alta montanha denominada Monte de S. Gonçalo, e agora Monte de D. Francisco, por haver o conde da Palma D. Francisco de Assis Mascarenhas mandando ali construir uma casa cujos vestígios ainda hoje se descobrem: ao norte ficam os altos montes do Cantagalo: tanto estes como aqueles são ramos da serra Dourada, que corta boa parte do distrito da cidade. A oeste acham-se outros montes pouco elevados além do rio

¹³ Unidade biológica que está num espaço geográfico e sob a influência de um determinado clima, altitude e a mesma tipologia vegetal, tipo de solo, com a presença ou não de fogo natural, como é o caso do Cerrado. O bioma é a comunidade de plantas e animais e seres vivos em geral de um determinado local.

¹⁴ Corográfico vem de *corografia*, expressão em desuso que designa a descrição geográfica de uma região, local, cidade, estado ou país.

Bagagem em que existe grande ponte para passagem dos comboios do Cuiabá. Esta cidade tem muitas e não desordenadas ruas pela maior parte mal calçadas; uma grande praça em que está a bela casa do conselho e cadeia, e perto dela o chafariz com três bicas e tanques para os animais, construído por ordem do general José de Almeida Vasconcelos, o quartel da tropa de linha e outras indiferentes propriedades. Esteve toda esta praça arruada de arvoredos, que foi deitado abaixo por ordem do governador e capitão-general D. João Manoel de Menezes: tem mais a praça do Rosário, pequena e guarnecida de várias e elegantes casa; a praça do Palácio, e igreja matriz também elegante, posto que menor do que a praça da Cadeia. É sede do governo e residência ordinária das primeiras autoridades constituídas da província (MATTOS, 1979, p. 26-27).

Na descrição de Cunha Mattos (1979), não se deixa passar o fato de que havia no local um número muito grande de igrejas dada a pequena população.

Foi fundada com o título de arraial de Sant'Ana em 1726 por Bartolomeu Bueno, primeiro capitão-mor regente da província; alcançou o título de vila em 1739, e o de cidade em 17 de setembro de 1818: tem três pontes de madeira sobre o rio Vermelho, e uma da mesma qualidade no Manoel Gomes; vários templos, cuja descrição se achará no competente lugar [...] (MATTOS, 1979, p. 27).

O autor descreve os templos em lista, mostrando a importância da religiosidade católica romana e apontando alguns de seus principais agentes, no século XIX:

Os edifícios sagrados da cidade de Goiás são:

1ª A igreja matriz ou catedral da prelazia dedicada a Sant'Ana: é mui espaçosa e tem 9 altares. O altar-mor é obra soberba. Tem colunas de madeira de grandeza notável, e acha-se muito bem dourada. Os altares colaterais são mui asseados, e nenhum deles está em capela funda. Nesta igreja e em todas as outras da prelazia não há catacumbas: os cadáveres enterram-se nas igrejas; e pelos campos há vários cemitérios para gente pobre, que falece distante dos lugares em que há igrejas.

Há ricas peças de prata nesta igreja, e tem as confrarias do Sacramento, Sant'Ana, Santo Antônio dos militares e empregados públicos; e a do Senhor dos Passos em uma grande capela na parte posterior dos altares colaterais do lado da epístola.

2ª Igreja da Senhora da Boa Morte: tem três altares; o 1º é dedicado a Nossa Senhora da Boa Morte, o 2º à Senhora das Dores, o 3º à Senhora do Parto. Tem uma confraria de homens pardos da Boa Morte. Este templo é pequeno oitavado, e teve pinturas a fresco de alguma elegância. Não é rico.

3ª Nossa Senhora do Rosário. Tem três altares: capela mor profunda e bem ornada. Há aqui uma irmandade; e nos domingos faz-se um terço que dá volta à cidade. Tem alguma prata e dois campanários.

4ª Nossa Senhora da Lapa, com um rico e bem ornado altar; fica próxima ao Rio Vermelho, a Ponte do Teles.

5ª Nossa Senhora da Abadia, com um altar. É mui pobre, tem campanário com relógio feito pelo prodigioso e preguiçoso artífice José da Maia.

6ª Nossa Senhora do Carmo, com três altares, pobríssima; tem irmandade de pretos de Santa Efigênia.

7ª S. Francisco de Paula. Tem um altar e junto a ela ficam boas casas mui próprias para habitações do prelado ou para um hospital. É pobre, mas está muito decente, e tem grande adro.

Todas estas igrejas estão dentro da cidade, e são filiais da matriz ou catedral.

Fora da cidade, cousa de 300 braças, está edificada em terreno elevado e ermida de Santa Bárbara com um altar. E pobre, mas conserva-se em bom reparo. Teve dois campanários. Desfrutam-se deste lugar os mais belos golpes de vista (MATTOS, 1978, p. 97-98).

Essa descrição das igrejas e da Cidade de Goiás objetiva estabelecer as raízes da fé católica e seu imaginário, tomados como objeto. Além disso, faz-se necessário estabelecer as raízes históricas desse imaginário, das práticas culturais, da fé vilaboense como um todo. Nesse cenário, o espaço geográfico e o espaço sagrado são importantes.

Os prédios citados subsistem até hoje, com exceção da Igreja de Nossa Senhora da Lapa, destruída por uma enchente em 11 de fevereiro 1839. A Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte atualmente é um museu, não tendo mais função religiosa, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a Catedral tiveram seus templos substituídos por outras construções mais modernas, no mesmo espaço sagrado e continuam com os mesmos oragos; a Irmandade do Senhor dos Passos tem sua sede na Igreja de São Francisco de Paula, não mais na Catedral. O estudo do imaginário vilaboense nos leva para além dos limites da cidade, o imaginário que se descobriu não está encerrado nos limites do município. Apenas a Cidade de Goiás é delimitada pela Serra Dourada, pelo morro do Cantagalo e pelo morro Dom Francisco. O seu imaginário, no entanto, abre-se além, na mente dos vilaboenses que saíram mundo afora, além da Serra Dourada, e nos seus descendentes que souberam alimentar esse sentimento religioso de fé, dor e sofrimento. Dissociar a história, desde o Arraial de Santana, da religiosidade de sua gente seria amputar um membro importante desse corpo.

Hoje, a Cidade de Goiás, já não podendo mais contar com a exploração do ouro, mantém-se na casa dos vinte mil habitantes graças ao turismo e ao médio comércio que é desenvolvido por sua população que teve que saber se adaptar depois a transferência da capital na década de 1930, obra do Interventor Pedro Ludovico. A construção de Goiânia coloca a Cidade de Goiás num ostracismo benéfico porque permitiu preservar seus casarios, ruas e templos do avanço do futuro, que poderia ter posto em risco seu patrimônio histórico. Relatos da época da transferência da Capital apontam as características geográficas do local, seu clima inóspito (na verdade, o clima típico da região do Cerrado, com longas secas e grande amplitude térmica), seu

terreno acidentado e a pouca oferta de água potável como empecilhos para que a cidade pudesse se desenvolver. Esse pensamento era correlato de uma ideia maior, aquela que mostrava o estado numa situação total de abandono. É outro item importante do imaginário vilaboense, e também do imaginário goiano. A decadência. Muitas vezes imposta pelo olhar do viajante, do estrangeiro ou mesmo pela frustração do colonizador ou mesmo das autoridades nomeadas pela metrópole ou capital do império, essa ideia adentrou o século XX, tendo sido sabiamente questionada por Chaul (2002) ao mostrar, em seus estudos, a construção de um estado, de uma identidade possível, apesar da evasão das riquezas e da escassez dos recursos após a exploração aurífera, apesar da demora da chegada das novidades da época, que preferia, nesse tempo, vir sobre os trilhos das ferrovias e se negou a chegar na cidade em lombo de muars. Os marcos da história do Brasil que trouxeram novidades da metrópole, desenvolvimento e crescimento na verdade pouco foram sentidos em Goiás. A produção aurífera decaiu após a década de 1790. O século XIX e seus eventos marcantes ficaram longe da cidade, por mais que se soubesse ou que se sentisse algum efeito das mudanças. Assim foi com a vinda da Família Real para o Brasil, a Independência, a Abolição ou mesmo a Proclamação da República. Apesar de os goianos não ficarem isolados totalmente ou ignorantes desses fatos, fica clara a falta de importância deles para a vida em geral naquela época, e em muitos casos, a pouca valência na modificação do estado das coisas. O atraso era consequência do descaso e do desvio de recursos do país para regiões consideradas mais importantes para a época. Após a decadência da mineração, a pecuária extensiva se estabelece como a principal atividade econômica, realizada sob o signo da falta de recursos e outras condições limitantes, mas claramente uma fonte de riquezas e receitas para a região, capaz de fazer com que na cidade existissem condições para a vida humana, mesmo que não pudesse se rivalizar com o café do Sudeste, o cacau do Nordeste ou a borracha do Norte:

[...] A pecuária foi o setor que conseguiu romper as barreiras de toda ordem que impediam qualquer saída para a economia goiana. Com a produção, venda, comércio e exportação de gado, apesar de as cifras não serem altas, notamos um importante desenvolvimento econômico em Goiás, se comparado ao período inicial que sobreveio ao fim da mineração.

Não se trata aqui de uma recuperação econômica nos moldes do desenvolvimento experimentado por tantas outras regiões do país, que não a tornava, porém, desprezível para as receitas de Goiás. A pecuária fazia aponte de acumulação e de desenvolvimento inicial do mercado interno. Foi capaz de proporcionar um maior ímpeto à agricultura em seu ascensional trajeto pelas terras de Goiás.

Desta forma, não se deve pensar em colapso econômico ou atraso ou qualquer outra ideia que venha ressuscitar a decadência da economia goiana na transição dos séculos XIX e XX, e no decorrer deste. O que se pode observar é um lento, mas contínuo, fluxo de crescimento econômico nos moldes e possibilidades de Goiás, visando atender às demandas dos centros econômicos mais desenvolvidos que absorviam a produção goiana e aos quais se subordinava em termos de exportação. Sem elevar a pecuária goiana a um patamar que exagera e até mesmo força uma ideia de progresso como forma de amenizar a crise econômica de Goiás após a mineração, temos um exemplo capaz de refutar a representação que se fez, por tanto tempo, da suposta decadência de Goiás (CHAUL, 2002, p. 100).

O estado de Goiás experimentou algum desenvolvimento nos anos que se seguiram ao fim do Império. A República marcou o início de uma era de desenvolvimento, a luz no fim do túnel (CHAUL, 2002, p. 113) para a economia e a sociedade goianas. Não a ideologia republicana, em si, mas o projeto de desenvolvimento do país que se seguiu a esses eventos, que não são exatamente associados a república, nem eram a diferença entre esta e a monarquia, mas que aconteceram pela tentativa, independentemente do modo de governo, de se inserir Goiás numa pauta de desenvolvimento na qual o país inteiro estava. O que a República trouxe de novidade, que no Império não havia, era a federalização, um processo de autonomia, a única e real ruptura no processo histórico brasileiro em curso até então. Com essa configuração, o estado pode se tornar autônomo e utilizar para si o resultado de suas receitas, pagando impostos ao governo federal. Esse feito é resultado de um longo processo, intensificado após a Guerra do Paraguai, culminando no fim do Império em 1889, por meio de um golpe de estado das Forças Armadas (CHAUL, 2002, p. 114). É ingenuidade, no entanto, se pensar que a República trouxe toda uma novidade que amplificou o desenvolvimento e Goiás estava no meio. Na verdade, esse desenvolvimento foi forjado como a principal forma de estabelecimento da República, uma forma de impor fim da monarquia e seus laços com a colonização europeia. Correndo por fora da supremacia estadunidense no continente americano, o Brasil apostava em si como uma nação grandiosa na qual os valores espirituais suplantariam o econômico, propondo uma nova forma de desenvolvimento que questionava o materialismo liberal importado dos estados Unidos da América, criando assim, um modelo *nosso* de desenvolvimento, compartilhado também por outras nações da América Latina. O atraso dos latino-americanos, brasileiros e goianos era, portanto, filho da ótica que nos interpretava com conceitos estrangeiros e inapropriados (p. 116-117). No entanto, ainda por

algumas décadas, a perspectiva de desenvolvimento para o estado não mudava muito de figura:

Quanto a Goiás, representante memorial do atraso dentro de um país supostamente atrasado, havia a expectativa do desenvolvimento econômico por meio da pecuária, como forma de sair do marasmo, fruto do esgotamento da mineração. Era necessário ao estado percorrer um longo caminho para se recuperar da decadência econômica, pois a ideia mais repisada pela historiografia, [...] era a de necessidade de superação da decadência no século XIX, e do atraso, na Primeira República (CHAUL, 2002, p. 117).

Questionava-se, por um lado, o modelo monárquico do Império e a novidade norte-americana com seu desenvolvimento extremamente liberal. Essa via alternativa foi possível graças à forte presença da Igreja Católica, como uma das fortes tendências constituintes do cenário político brasileiro. Do ponto de vista econômico, a Primeira República traz o desenvolvimento da agricultura e tentativas de diminuir as distâncias do estado com o resto do país, esforço marcado pela construção de um ramal da estrada de ferro no estado: “República e estrada de ferro eram duas pontes que poderiam ligar Goiás ao país, com a intensidade que requeria seu potencial econômico” (CHAUL, 2002, p. 119). No entanto, essa proposta retilínea de desenvolvimento não aconteceu dessa forma. E ela seria o motivo para a formação de um imaginário que reforçaria ainda mais a ideia de atraso político e decadência econômica, por sua vez ideário motor da transferência da capital para Goiânia, décadas depois.

O *atraso político*, por sua vez, foi marcado por uma configuração histórica interessante. A política goiana, durante a Primeira República foi marcada por um vai-e-vem no apoio aos primeiros presidentes da nação. A família Bulhões, detentora do poder e com grande influência em nível federal, ascendeu de vez ao poder na presidência do estado com a entrada de Floriano Peixoto. Esse processo foi questionado pela família Caiado. Essa luta entre famílias teve como palco a capital do estado, a Cidade de Goiás, envolvia diretamente cidadãos numa luta corpo a corpo que durou até a década de 1930. As principais marcas do que se chamava de *atraso político* era a formação de alianças por influência mais do que por qualquer outra forma de mérito político. Havia também a prática de se fazer casamentos por interesse (CHAUL, 2002, p.119-121). A disputa entre os Bulhões e os Caiado pelo poder não era exatamente uma luta de concepções políticas diferentes “Nota-se que essa disputa, a exemplo de outros estados, não envolvia questões ideológicas e sim a

ambição pelo poder” (p. 122). Portanto, não era uma exclusividade de Goiás. O *atraso político* também acontecia em outros locais do país. Essa guerra, no entanto, trouxe alguns frutos de desenvolvimento como a criação da Academia de Direito e a construção da estrada de ferro até Catalão.

Por outro lado, o atraso político se constituiria um empecilho ao desenvolvimento do estado. De acordo com Chaul (2002), ainda é corrente a tradição historiográfica em se opor os políticos oligárquicos dos Bulhões, Caiado e aliados ao desenvolvimento. Um mito histórico criado era a sua oposição à construção da estrada de ferro, que ligaria o Sul do estado ao Centro-Sul do país, ou ao desenvolvimento de qualquer outra atividade econômica que não fosse a pecuária. Essas posturas, no entanto, não levavam em consideração toda uma série de fatos. A começar pela rentabilidade da pecuária que crescia e atendia bem ao mercado interno brasileiro, ela não se constituía como uma atividade atrasada, sua manutenção interessava aos pecuaristas que constituíam o grupo político dominante. À medida em que essa classe se convenceu dos benefícios desse meio de transporte, passaram lutar por ele. É importante se ressaltar que a construção de um ramal ferroviário ligando Goiás ao resto do país já tinha sido autorizado por decreto pelo Império em 1880, os planos eram ligar o norte do estado a Minas e São Paulo (p. 123-124). A demora em se tirar isso do papel, em se fazer isso apenas na Primeira República, notoriamente no século XX, não era exatamente uma proposta dos governos local ou federal, mas um delicado jogo de interesses que envolvia a desconfiança dos governadores ligados à agropecuária ou mesmo o desejo de manutenção do estado de coisas dos comerciantes de Araguari, Uberaba ou outras cidades do Triângulo Mineiro, que dominavam o comércio goiano e não tinham interesse em ver atravessar sozinhas o Rio Paranaíba as mercadorias que vendiam para Goiás (p. 128-129). Mesmo assim, o fato aconteceu.

Outra faceta do suposto *atraso político* seria o governo oligárquico, cujo poder era aristocrático, concentrado na mão de poucas famílias, interessado na manutenção de uma pequena ordem local atrasada, que manteria o voto de cabresto, a dominação econômica e condições para que o poder jamais transitasse, mudasse de mão ou de classe social. Essa mentalidade produziu uma série de justificativas históricas para o desnível de desenvolvimento encontrado entre Goiás e seus estados irmãos. Essa ideia parece ter servido de justificativa histórica para o evento que mais marcou a Cidade de Goiás no século XX: a transferência da capital para Goiânia. Para Chaul, a

ideia corrente na historiografia goiana revela um olhar específico sobre o estado de Goiás e sua história:

[...] entendemos que a questão do atraso é uma derivação, ou uma correlação, da ideia de decadência, [...]. Para uns, Goiás seria decadente; para outros, atrasado. Estas formas de explicar o processo histórico constituem representações, cujo significado nos cabe desvendar. Foram construídas a partir de modelos externos (Europa) que, por sua vez eram o parâmetro de referência por meio do qual os viajantes reproduziram toda uma visão que parecia se perpetuar sobre Goiás, norteando a maior parte dos estudos feitos sobre a região (CHAUL, 2002, p. 174-148).

Essa ideia de decadência e atraso certamente se apoiou no sentimento de derrota trazido pela transferência da Capital. O golpe que colocava Getúlio Vargas no poder e fazia ascender Pedro Ludovico Teixeira, novo representante de um Goiás agrícola, impulsionado pelo desenvolvimento absurdo das regiões Sul e Sudeste (CHAUL, 2002, p. 155). No entanto, no imaginário vilaboense as mudanças geraram uma expropriação, o roubo, a destituição da capital. A ascendência de Pedro Ludovico ao poder significou o reviver de velhos conflitos de Goiás. O *fantasma* da mudança da capital para outro local do estado. O Conde dos Arcos sugeriu essa mudança ao governo português, em 1754, justificando-se pela as dificuldades de acesso e o clima terrível do local (p. 204). A história também registra a tentativa de Miguel Lino de Moraes, segundo governador do império [1827-1831], que propôs mudar a capital para Água Quente, local melhor povoado e com melhores condições de clima e desenvolvimento (p. 205). Esses projetos, no entanto, não foram à frente, mas passaram a povoar a mente dos líderes e legisladores de Goiás durante os anos que se seguiram. Chaul (2002) mostra que Pedro Ludovico utilizou essa ideia entre outras, como estratégia de mudança, plano delicado que envolvia, entre outras coisas, a utilização de seus conhecimentos médicos para justificar a necessidade de mudança da capital:

Naquele momento da vida política nacional e estadual, mudar a capital significava erguer uma bandeira de luta em torno de uma ideia, e não havia outra. A mudança da capital passava ao seu significado mais global: um símbolo de ascensão ao poder, uma representação do progresso, do moderno, um divisor de águas entre o velho e o novo Goiás. Assim Pedro Ludovico resgatava as ideias de mudança da capital dos séculos XVIII e XIX e as utilizava para sua plataforma de ascensão política. O saber médico voltou à baila, neste outro contexto, usado agora para sedimentar o discurso mudancista, nova estratégia de poder. Segundo Campos, "Goiás é examinado como a um doente". Como já pudemos observar, a estratégia de consolidação pessoal no poder, via saúde pública, inviabilizou-se pela falta de recursos, mas a ideia de mudar a capital se concretizou, confirmando Pedro Ludovico na política estadual. Dentro dessa nova estratégia, Pedro Ludovico Teixeira resumia seus ataques às deficiências e ao marasmo da cidade de Goiás. Os ataques à

velha capital, porém, não atingiam apenas a cidade decante, mas também o centro de poder dos grupos políticos depostos. Atacar Goiás era uma forma de atacar o núcleo de poder da Primeira República. Paralelamente, armava-se uma sintonia com os anseios econômicos dos grupos políticos do sul e do sudoeste do Estado (p. 210)

A ideia do atraso do estado agora encarnava-se completamente na sua capital, que deveria ser mudada com urgência. Não é exagero se afirmar que Pedro Ludovico tenha transformado a decadência e o atraso goianos em verdades cristalizadas que seriam repetidas nas posturas historiográficas ou mesmo no imaginário popular. A suposta estagnação da Cidade de Goiás imposta pela transferência da capital é fruto de uma propaganda ideológica que elege Pedro Ludovico como governador do estado. Somada à ideia do atraso, estava a ideia do espólio, da expropriação, alimentada pelos opositores (CHAUL, 2002, p. 217). A resistência da cidade de Goiás foi grande. A luta ganhada com a eleição de Pedro Ludovico não garantiu facilidades no processo de transferência. O governo enfrentou a oposição do judiciário (p. 223) e do legislativo, que propôs que Pedro Ludovico renunciasse em troca da aprovação da transferência na Assembleia Legislativa, já que o governo não contava com a maioria na câmara para a transferência definitiva (p. 223). As tentativas de oposição, no entanto, foram respondidas da pior forma possível. Acostumado a ser interventor, Pedro Ludovico não pensou duas vezes em usar a violência contra a Cidade de Goiás (p. 223-224), aprovando a mudança da capital à força e se estabelecendo como um chefe centralizador e todo-poderoso no executivo. Sua aproximação com o governo de Getúlio Vargas foi definitivamente consolidada. O governo federal aprovava a atuação de Ludovico, o ideário da construção de Goiânia é novamente amarrado nos moldes históricos do romantismo da visão das bandeiras do século XVII, bem à moda do ideário nacional getulista, nacionalista e ufanista.

O esquecimento tomou conta da Cidade de Goiás, que viu seu patrimônio humano e poderes irem embora junto com a estrutura de governo da qual Goiânia não poderia prescindir. Esse abandono, no entanto, não significou que a cidade tenha ficado totalmente abandonada, mas com recursos inexpressivos, que a tornaram impotente para se resguardar do tempo e das agruras da história, conforme vaticinavam os opositores, por volta de 1930, em sua campanha contra Ludovico, conforme texto panfletário da época:

A mudança arruinaria a todos (Vilaboenses): comércio, lavradores, rentistas etc. Com a mudança, a cidade iria converter-se numa tapera, em breve não seria senão um vasto cemitério de casas despovoadas (...)

votar nos candidatos da Coligação Libertadora é desagrar a Cidade de Goiás de todas humilhações que tem sofrido. Nada de contemplações: pau nos mudancistas (CHAUL, 2002, p. 217).

Parece que foi impossível, até certo ponto, evitar esse *entapramento*, a transformação da cidade numa espécie de cemitério da memória. Goiânia era um espaço novo e de novos costumes. Por um lado, esse quase-esquecimento (a cidade manteve moradores, a relação com os que foram para Goiânia se mantinha, apesar da mudança) permitiu uma preservação do patrimônio, porque havia pouco interesse em mudar a cidade, que já não era mais capital, e não precisava se modernizar. Por outro manteve um imaginário de perda e derrota que pode ter sido intensificado por fatores que serão discutidos adiante.

As perdas da cidade foram imensas. Perdeu o título de capital e logo em seguida assistiu a uma diminuição grande de seu território, graças à emancipação de muitos de seus distritos, oito dos doze existentes, até 1960 (TAMASO, 2007, p. 40-41). Esse ciclo parece se encerrar com a patrimonialização da cidade. Movimentos pequenos visando o tombamento do Largo do Chafariz e a manutenção das fachadas no estilo colonial já existiam, mas somente após a instauração da transferência simbólica da capital, ação realizada por Mauro Borges Teixeira, filho de Pedro Ludovico Teixeira, por sugestão de sua esposa, Lourdes Stivallet Teixeira, em 1961 (p. 142-143). Isso tirou a cidade de uma estagnação que parecia ter sido imposta pela transferência da capital, mas também é, aparentemente consequência da preservação do patrimônio. Essa dinâmica não é a mesma da zona rural, nem tampouco das povoações e distritos que formam seu município, embasam-se no patrimônio material da cidade, e são seu patrimônio: a religiosidade popular vilaboense é urbana e rural, intensa nos dois âmbitos. Suas manifestações urbanas se marcam pelo Ciclo Quaresmal, pelas inúmeras Festas de Santo da cidade e pela parte urbana da Folia do Divino Espírito Santo. As manifestações rurais se marcam pelas inúmeras Festas de Santo e pela parte rural da Folia do Divino. Na Quaresma, os habitantes da zona rural e dos distritos vêm para as festividades, notoriamente, para Semana dos Passos e Semana das Dores. O que há de se ressaltar é a presença humana em todas essas manifestações religiosas que como disse anteriormente, ultrapassam a Serra Dourada e hoje são as maiores divisas do Estado, assim como o ouro foi um dia.

Hoje, além do turismo religioso, histórico, gastronômico e ecológico, a cidade se destaca por seu reconhecimento como Patrimônio Histórico e Cultural Mundial,

fator esse que ajuda na manutenção de práticas religiosas alicerçadas na oralidade e na ação de grupos, sejam grandes ou pequenos que organizam a Semana Santa e a Procissão do Fogaréu; a Irmandade dos Passos que desde 1745 cultua seu padroeiro doloroso, o majestoso Senhor dos Passos, e grupos como os foliões do Divino Espírito Santo, das diversas folias (Reis, São Sebastião, Abadia), o Congo, os Tapuios e tantas outras instâncias da religiosidade popular. Todos esses grupos têm relações diversas com o patrimônio e constituem-se como formas variadas de manifestação de cultura popular. Tamanha importância tem esse movimento na cidade que o IPHAN fez um levantamento de todo o práticas que se produzem no núcleo urbano e na zona rural do município da cidade de Goiás, registrada num Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)¹⁵.

De acordo com o IBGE, a população de Goiás, pelo censo de 2010 era de 24.727 habitantes, sendo que 75% de sua população, aproximadamente, vive na zona urbana e 25% na zona rural¹⁶, contrariando a crença geral na cidade de que o tamanho reduzido da população residente seja por causa de uma população rural muito grande. A projeção de população do IBGE para o ano de 2015 revela um número menor do que o do censo de há cinco anos atrás: 24.439 habitantes¹⁷. Esse dado parece concordar com a crença popular de que a cidade diminui ano após ano. Habitantes mais antigos, em seus relatos, durante a observação de campo, fazem questão de mostrar que pessoas ou famílias inteiras se foram da cidade, jovens atrás de estudo, pais atrás dos filhos que precisavam de cuidados e alguns não voltavam mais, e muitos voltavam para as festas mais importantes e para manter contato com os remanescentes das famílias. É comum também nesses relatos, ouvir-se de casas há muito tempo fechadas, vendidas a pessoas estrangeiras ou de outros lugares que não assentaram residência na cidade. Igualmente, jovens reclamam da falta de emprego e da pouca oferta de cursos superiores, apesar de haver instituições públicas de ensino superior na cidade. Uma parte da população vilaboense vive na zona rural em pequenas propriedades, vilas, distritos, pré-assentamentos e assentamentos. Apesar

¹⁵ Há um INRC da Cidade de Goiás, conforme o registro Disponível no site: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/681/>> Acesso em 9-dez-2015.

¹⁶Dados demográficos do censo de 2010, retirados do site do Censo do IBGE. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=520890&idtema=1&search=goias|goias|censo-demografico-2010:-sinopse->>> Acesso em 28-nov-2015.

¹⁷ Dados do IBGE, de acordo com a sua Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais – COPIS. Projeção disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=520890&search=goias|goias|infograficos:-informacoes-completas>> Acesso em 28-nov-2015.

dessa distribuição da população, é importante notar a mobilização de todo o município na Quaresma, principalmente nas últimas semanas: a Semana dos Passos e das Dores e a Semana Santa.

Desde o passado, certos elementos da paisagem vilaboense têm assinalado os espaços e servido como referenciais no plano objetivo e imaginário. No Arraial de Sant'Ana e na antiga Vila Boa, o Rio Vermelho era seu principal marco e divisor de espaços:

Do antigo Arraial de Sant'Anna, surgido nas décadas iniciais do século XVIII às margens do **Rio Vermelho**, propunha-se como traçado inicial da ocupação o percurso que alcançava um largo onde se ergueu em 1743 uma capela destinada ao orago da padroeira local que posteriormente seria também a santa patrona dos goianos. No ano seguinte, o núcleo foi elevado em termos administrativos a designação de Vila Boa, enquanto Goiás passava à condição de Capitania [...].

Uma das primeiras referências visuais da antiga Vila Boa data de 1751, compõe o acervo pertencente ao Arquivo da Casa Ínsua (Portugal) e foi amplamente divulgada em Reis Filho (2001), onde é possível perceber **três elementos que ainda são identitários para os vilaboense**: a matriz, atual Catedral, sendo emoldurada pelo **Rio Vermelho** e pela Serra Dourada (CURADO; LÔBO, 2015, p. 38, negrito meu).

Hoje, o Córrego da Prata e o Ribeirão do Bacalhau delimitam o Centro Histórico do centro comercial do bairro do João Francisco e dos diversos bairros e distritos satélites, onde se encontra também uma considerável parcela de habitantes. A distância física não impede que as festividades Quaresmais aconteçam, nas quais vemos a dor e o sofrimento sendo expostos ao máximo, e nem impede que sejam realizadas de acordo com a tradição: com pompa e zelo por todos, existe sim a *micropolarização* religiosa entre paróquias e grupos durante o ano, mas há um esforço na Quaresma para que a prática da religiosidade popular seja feita. Na Quaresma existe uma rede emocional invisível onde as rixas das comunidades são deixadas de lado para o exercício de alimentar o imaginário religioso e encharcá-lo de dor e sofrimento. A união que a Quaresma proporciona, por um lado parece ser uma espécie de dever cívico do vilaboense, principalmente do católico, que esquece diferenças mínimas

O cenário religioso vilaboense, é dinâmico e possui em seu interior disputas internas. O espaço religioso é dividido entre grupos, igrejas, paróquias, capelas: Devotos do Divino, Irmãos dos Passos, engajados na Semana Santa, párocos de Santa Rita, devotos do Rosário, todos competem entre si nas suas festas patronais. Embora haja circulação de membros entre esses grupos, há uma notória disputa entre

eles pelo espaço sagrado e por seus bens materiais e espirituais. A Quaresma consegue aplacar esse embate: um loteamento de poderes que, durante o ano, é bem visível, é substituído por uma espécie de acordo tácito que o suspende sem extingui-lo. Não se acaba, mas diminui, afrouxa-se, aproxima grupos diferentes da cidade, diminuindo as tensões religiosas internas do catolicismo, fazendo com que o oficial, romano e o popular convivam em seus espaços e se respeitem, ou mesmo que grupos ligados a um ou outro orago específico estejam em conjunto. Nesse campo, vê-se em relações múltiplas as práticas consideradas oficiais as populares. Essa dicotomia é incapaz de compreender a complexidade dos fenômenos, é preferível abordá-los sob a teorização de Brandão (2007), que divide a religiosidade em erudita, de mediação e popular. As práticas oficiais são eruditas, as práticas populares são de mediação ou populares de fato, de acordo com o nível de participação das classes menos abastadas. Essa discussão se fará mais à frente, em capítulo apropriado.

A história do Estado de Goiás, ou mesmo do Brasil, inclui pouco a respeito da espiritualidade indígena. Os relatos escritos existentes geralmente são relatos de viajantes ou de padres jesuítas que tentaram compreender as crenças dos índios a partir de uma lente de observação turvada pela crença cristã atrelada ao processo civilizatório da colonização europeia. Como afirmam Bertan (2002) e Palacin (1979), em Goiás, o contato entre índios e forasteiros teve a tensão da luta pela terra e seus recursos, foi marcada pela escravização e pelo extermínio. Isso não possibilitou o reconhecimento do índio como um ser inserido num contexto cultural próprio, mas como algoz ou mercadoria.

Sob um ponto de vista ainda colonizador, pode-se pensar a religiosidade como uma manifestação de um *sagrado selvagem* (BASTIDE, 1992) com elementos e formas que vários pensadores e pesquisadores acharam entre as sociedades *primitivas*:

Durkheim, ao mostrar a origem da religião dos estados de efervescência coletiva, é em parte responsável pelo erro que se comete quando se define os transe primitivos como pura efervescência. Mas basta reler *As formas elementares da vida religiosa* para perceber que os exemplos que dá em favor de sua tese se voltam contra ele, porque o transe só aparece em certos indivíduos, ele começa e termina em hora fixa, ele se desenrola segundo o cenário dado de antemão e que não muda de uma cerimônia para outra, ele só faz representar na terra o que se passou outrora no mundo do sonho; quando há orgia, o que é raro, a orgia obedece a regras estritas.

Entretanto, mais que Durkheim, certamente são os exploradores, os viajantes e os missionários responsáveis por esta imagem de selvageria no encontro extático dos homens e dos Deuses — sobretudo quando estes viajantes eram médicos ou ainda mais, psiquiatras, porque eles

chegaram de um mundo “outro” com seus preconceitos de ocidentais, que desconfiam da linguagem do corpo. O seu cristianismo mais ou menos maniqueísta os impele a identificar os Deuses e os demônios e a ver, conseqüentemente, nos cultos de possessão, um fenômeno análogo àquele dos possessos da Idade Média pela legião de Satã — com uma educação médica que lhes havia feito conhecer apenas crises de histeria que, desse modo, só podiam pensar o transe através da única categoria que clínica lhes havia revelado na Europa ou nos Estados Unidos (p. 144).

Certamente, o mesmo acontecia no século dezoito, quando finalmente os olhos dos conquistadores para cá se volveram. O selvagem possuiria, para o europeu, uma espiritualidade condenada, afeita à loucura ou ao mal representado pelo diabo. Os rituais indígenas da América, dos africanos, asiáticos e dos povos oceânicos eram marcas de uma espiritualidade atrasada e maléfica que deveria ser combatida com a catequese, já que era um desafio à racionalidade ocidental. Possivelmente, assim encaravam as crenças dos nativos americanos, e possivelmente elas se manifestavam como o *sagrado selvagem* de Bastide (1992), por apresentar estados de transe, a utilização de música em rituais específicos, e o foco no uso do corpo, entre outras características próprias dos rituais *primitivos*. Nesse âmbito, os conquistadores ibéricos ingoravam ou combatiam de maneira dramática a fé indígena, rotulando-a de inferior e incompreensível. No entanto, isso não pode revelar aos olhos dos europeus uma estrutura de significados específica e importante, que se deduz haver nos rituais religiosos indígenas daqui; um modo específico de controle do sagrado bruto, que poderia estar presente nos rituais das sociedades de índios daqui: Caiapó, Carajá, Goiá, entre outros. Os rituais indígenas atuais, das tribos que se pode observar, seguem esse roteiro de Bastide (1992):

O que definirá, portanto, as sociedades tradicionais em relação à nossa sociedade ocidental, não será tanto a não-existência do sagrado selvagem, quanto o esforço para submetê-lo a um controle da coletividade desde que este se manifeste; a necessidade deste controle responde a todo um conjunto de razões que são tanto de ordem social quanto religiosa.

A primeira, é que este sagrado selvagem não é interpretado como uma crise de loucura, mas como um chamado divino. Ora, é inútil insistir sobre esse ponto bem conhecido: todo ritual é comemoração de um mito. É o mito que o funda, que o estrutura e que o explica. Com diz Van der Leeuw: “A vida primitiva é uma vida representativa. Agir de modo primitivo é reexecutar o ato original... Enquanto o homem moderno pensa que pode se arvorar, mais ou menos, em criador criando o mundo, o homem primitivo sabe que não pode senão repetir”. A iniciação tem justamente por mote manipular a tendência ao transe do candidato para “construir” no seu corpo cum certo número de gestos estereotipados, que são ditados pelos mitos e que aparecerão cada vez que este indivíduo for “montado” por seu Deus. Será muito longo insistir sobre o conjunto de sequências que vão condicionar esta futura representação de papel. Digamos apenas que os sacerdotes que dirigem a iniciação são sensíveis aos perigos que

ameaçam o equilíbrio psicológico do indivíduo e que temem, muito mais do que eles suspeitam, a aparição de crises selvagens incontrolláveis. [...] A segunda razão é a importância do sentimento de vergonha nas sociedades não cristianizadas [...]. Logo, o comportamento de transe, como todos os outros comportamentos, segue as leis das boas maneiras. A crise selvagem não é aceita, porque ela não pode, por definição, obedecer a este código superior do permitido e não permitido, ao qual as sociedades tradicionais atentam particularmente pois toda ordem social é constituída sobre o respeito a esse código (p. 145-146).

Essa noção de uma religiosidade que organiza a vida social, que a representa, a noção do mito fundante como produtor de sentido coletivo não estava ao alcance dos colonizadores, bandeirantes, mesmo dos mais ricos e abastados que vieram para cá. Talvez fosse objeto de suspeição dos religiosos que entraram em contato com os índios, os missionários, mas não se pode ter certeza a respeito de tal coisa sem documentação comprobatória.

O que se sabe é que nada restou desses mitos dos indígenas extintos. Se os Goiás tinham um deus, se criam em formas elementares de manifestação sagrada, se tinham uma crença complexa, ela se foi com a sua cultura extinta. Apesar das tribos concentradas e com identidade que há hoje pelo Estado e o país, possivelmente os índios Goiás eram dispersos em pequenas aglomerações familiares sem grandes tribos, tabas ou aldeamentos, não aparecem registros de terras de grande alcance ocupadas por um grupo grande desses índios, ao contrário, eles pareciam estar por todo o território goiano, mas não em locais específicos que pudessem ser uma grande área a partir da qual eles pudessem se organizar e permanecer. Assim, as pequenas tribos familiares possivelmente sucumbiram ante a presença do colonizador, suas armas e sua ferocidade. Os que não foram escravizados, provavelmente desapareceram, comprimidos entre os colonizadores e outras tribos indígenas hostis. Assim os Goiás foram varridos do mapa, enquanto outras tribos ainda permaneceram, mas testemunhas mudas de um processo civilizatório que elas viram, presenciaram, mas não registraram por escrito para a posteridade. Assim surgiu a civilização no sertão dos Goiás (Goyazes): calcada na opressão do colonizador que fez desaparecer por completo todo e qualquer traço de uma cultura Goiás que pudesse ser reconhecida depois nos traços da cultura vilaboense.

Assim formou-se o fator humano da paisagem vilaboense. O encontro trágico entre os índios e os colonizadores, a presença do negro africano, escravizado, a imposição da crença cristã como elemento civilizador. Isso deixou marcas profundas na história da região e do Estado. Na Cidade de Goiás, não passa despercebido o seu

passado trágico de lutas, o preço que foi cobrado em vidas humanas, numa época em que não havia a consciência que negros, índios, pobres e outros excluídos eram seres de direito.

A paisagem humana se desenvolveu a partir dessa história. As décadas do ouro e da exploração degradante dos recursos naturais e a pecuária extensiva não foram suficientes para que houvesse uma modificação tão radical na natureza circundante. A ocupação humana teve seus limites, tornando possível a existência de um lugar de belezas naturais e criadas pelo homem, que resistiu, ao longo dos séculos, por motivos já expostos, a uma ocupação humana que viesse a descaracterizar as belezas naturais do local. Assim, uma paisagem ainda predominantemente bucólica e natural junta-se à paisagem da cidade histórica, que vai se tornando moderna à medida em que se afasta de seu núcleo original, mas que é interrompida por não possuir uma população tão numerosa.

Apesar de ser uma cidade de belezas naturais e humanas incomparáveis, engana-se quem acredita que a Cidade de Goiás seja pacata. Há um grande dinamismo marcado pelas festas religiosas e seu poder de movimentar as pessoas. Isso se encontra na figura dos festeiros das Dores de Cristo, nos membros da Irmandade e nos atores que todos os anos trazem às ruas o espetáculo da Paixão de um Deus sacrificado e as dores e sofrimentos de suas vidas, fazendo da Quaresma um momento da contemplação da fé (ROSA, 2012, p. 52). Na medida em que os atos de fé e de produção das festividades sejam entendidos como cultura, sua existência vai além do religioso e passa a formas complexas e ainda não identificadas de uma espécie de poética das Dores de Cristo (ROSA, 2012, p. 52). Isso se manifesta em fazeres múltiplos: cantos, encenações, práticas de oração coletivas e múltiplas práticas individuais, sejam difundidas coletivamente ou não. Um fio condutor passa por todas elas: uma poética das Dores, da Paixão ou mesmo ainda uma poética Quaresmal, revelada nas manifestações culturais artísticas específicas tomadas como um conjunto que define a Quaresma vilaboense, e a integra em seus múltiplos significados, tais como: sacrifício, dor, penitência, reparação, expiação de pecados, atos de fé e agradecimento, discutidos em capítulo apropriado, quando se trata da ritualística da fé.

A respeito dessa *poética*, é necessário definir a poética das *dores* e da *paixão*, é necessário se definir o que seja uma poética. O conceito literário de estudo da criação artística por meio da linguagem pode ser extrapolado para o universo cultural,

uma vez que os processos literários de narração e construção por meio da linguagem também se fazem presentes na construção de mitos, valores, meta-narrativas (narrativas para além das narrativas conhecidas, que são narradas de um lugar anterior e assumem-se formadoras de estruturas e discursos que usamos sem questionar, como o racionalismo iluminista, o determinismo biológico ou mesmo o marxismo, por exemplo). O processo de construção da espiritualidade vilaboense é formado por narrativas históricas, pela narrativa da manutenção da tradição e dos valores, e isso tem um fazer que utiliza a linguagem, o discurso, por isso se organizam como uma *poética*. O discurso é fundador das realidades, por isso o modo como se constrói, a poética de sua estruturação é evidente nas práticas culturais, aliás, elas se organizam por um discurso, definem-se por ele e criam-se e recriam-se seguindo o roteiro dado pelo discurso, que por sua vez, liga-se ao sistema social que produz as identidades, que autoriza as verdades, que alimenta os poderes por consequência dos saberes em curso.

A partir disso, tem-se uma *poética das dores, da paixão, do sofrimento* de Cristo que se relaciona com a produção de manifestações culturais que a representem. Ora, essas manifestações não seguem um roteiro igual a de todos os lugares, aliás, pode-se antecipar que cada lugar onde se representa a Paixão de Cristo tenha seu próprio modo. Na Cidade de Goiás, não é apenas um modo próprio, mas uma narrativa própria, que valoriza o aspecto da dor e do sofrimento em detrimento de outros fatores da história sagrada de Cristo. O foco é representar a dor e o sofrimento como um espetáculo de cores e luzes, panos roxos e cantos lúgubres, caminhadas e itinerários que nessa cidade possuem uma configuração única, essa é a *poética* das dores e do sofrimento, essa é a sua ênfase. Seus elementos envolvem as cerimônias dos Passos e Dores ainda dentro da Quaresma e o modo como eles se organizam nesse lugar, o que é objeto dessa pesquisa. Há manifestações quaresmais de inspiração barroca em outros lugares do país, mas aqui assumem uma determinada dinâmica e significado. O discurso que move essas manifestações costura as ações culturais num todo significativo que termina em si mesmo de modo a recortar-se do todo da crença cristã vigente. A espiritualidade vilaboense enfatiza, produz cultura e significados de forma singular, como não faz durante outras festividades católicas de importância doutrinária e teológica capitais, como o Natal e a esquecida Páscoa, tragada pela Festa do Divino e obliterada totalmente por manifestações de fé popular mediadas pela Igreja que precisa fazer essa mediação para estar parcialmente no controle dessa fé, para que

tudo isso possa ser entendido como manifestações do mesmo catolicismo. Essa poética das dores e do sofrimento também determina um tempo sagrado à parte do calendário litúrgico, antecipa-se a ele e faz surgir manifestações esporádicas desse discurso na literatura, na música, na linguagem cotidiana, nas romarias a santos, nos sacrifícios pessoais, promessas, entre outras coisas. A *poética das dores* organiza uma narrativa coesa e coerente da manifestação e manutenção das tradições apesar do tempo, apesar das interdições da fé católica oficial.

E A GENTE SE APEGAVA AOS SANTOS, TÃO DISTANTES...¹⁸ A RELIGIOSIDADE POPULAR NA CIDADE DE GOIÁS

*Pater mi, si possibile est, transeat a me calix: veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu*¹⁹.

Assume-se que as manifestações quaresmais vilaboenses sejam, na sua maior parte, fenômenos de religiosidade popular. Essa constatação se faz por dois motivos principais: o primeiro deles é a intensa participação popular; o segundo motivo é a relativa autonomia da ação popular em relação à Igreja oficial, conseguida porque as manifestações quaresmais estão num espaço de médio entre o popular e o oficial, erudito.

O conceito de religiosidade, religião e Igreja oficiais se relaciona à religião institucionalizada, estruturada, possuidora de hierarquia e clero. Define-se isso para que não se confunda com outro sentido dado ao termo “oficial” nesse campo, referindo-se à religião oficial de um país ou nação, que mantém relações institucionais com o estado. Em estados laicos, não há religião oficial, que goze de privilégios expressos na legislação vigente. Quando o texto utilizar o termo “oficial” diante de religião, religiosidade ou Igreja, é para se referir às religiões de base erudita e institucionalizada. O conceito de religião oficial (institucionalizada) deve ser entendido como: o oposto ao popular (BRANDÃO, 2007); aquilo que mantém práticas definidas por sua organização eclesiástica e teológica, não somente pela tradição ou cultura de uma população (PARKER, 1990); legitimadora dos valores morais e espirituais relacionados ao ideal na sociedade (BERGER, 1985). A partir da noção que popular e oficial se opõem, pode-se construir um conceito de religião oficial pela negação do popular, pela oposição a seus valores. Na prática, não há exatamente oposições que se anulam, mas relações que podem incluir imposição, hegemonia e resistência, além de negociação entre as partes. A religiosidade popular não se marca exatamente por se opor à oficial, mas por se recortar por ela.

Religiosidade popular advém da religião popular que em Brandão (2007) compreende dois tipos específicos de categorias: religiões de mediação entre o erudito e o popular; e religiões que se organizam em torno de um agente sem títulos,

¹⁸ Verso do poema *Moinho do Tempo*, de Cora Coralina (2001, p. 32), de sua obra *Vintém de Cobre, Meias Confissões de Aninha*.

¹⁹ Motetos dos Passos. *Pater mi*.

formas de crença e culto cujo fazer é simples, cotidiano e até certo ponto vulgar, e de poucos recursos (p. 256-258). Esse último caso é o tipo mais simples de religiosidade popular aquele que possui nenhuma ou quase nenhuma mediação de agentes letrados ou de uma classe social superior:

Conforme os temas de cada momento de seu poder de resistência, o popular varia a maneira como abomina a Igreja, tomada como agência-padrão da religião erudita e desconfia dela como desconfia da sala do patrão ou do prefeito, do fórum e da delegacia. Um dos traços mais importantes do mundo religioso dos bairros “de baixo” é que, ao reforçar relações de resistência ao domínio das igrejas, ele luta por ser um mundo à parte, da mesma maneira como os modos de vidas subalternos [...] são dependentes mas também, *à parte*, de seus limites (BRANDÃO, 2007, p. 271).

Esse conceito é importante, pois as suas características e a maneira como contribui para determinar atitudes, valores, contribuindo também para a construção do ethos de uma sociedade (GEERTZ, 2008) ajuda a definir a sua identidade. Para Parker (1995, p. 133), o que caracteriza a religiosidade popular latino-americana é que práticas tradicionais têm sido preservadas, mesmo em épocas em que movimentos aproximaram a religião da luta de classes e dos problemas sociais, mesmo em tempos onde houve novas propostas de espiritualidade.

Para as sociedades criadas a partir da colonização ibérica, a religião é algo muito importante, uma espécie de cimento social. Na América Latina, hispânica e portuguesa, o catolicismo sempre teve muita importância na coesão dos grupos sociais. A validade suprema das instituições nas sociedades ocidentais é devido ao caráter religioso de suas verdades (BERGER, 1985, p. 46). Ir contra a ordem religiosa é também ir contra a sociedade, ou seja, “é sempre se arriscar a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão” (BERGER, 1985, p. 52). Isso explica a importância da religião para as pessoas. A religião vai além do papel de ser portadora das verdades sociais mais nobres. A ação humana é permeada pela religião, nas sociedades cristãs. A religiosidade popular carrega esse traço importante do passado, quando sociedade e religião eram ainda mais imiscuídas, a ponto de não se separar a função religiosa da civil. As práticas religiosas populares regulam-se por um tempo religioso que um dia também foi o tempo civil. Falar de um ciclo quaresmal é fazer referência a um tempo sagrado que a religiosidade popular ainda conserva como tal, mesmo que hoje em dia as atividades religiosas sejam menos intensas ou sigam outra forma de organização do tempo, diferente daquela do passado.

Do mesmo modo como a religião produz a sociedade, a sociedade também produz a religião (BERGER, 1985, p. 61). Os símbolos postos em movimento e disseminados pelo discurso através da religião tem a função de dar sentido ao grupo social: “Estes símbolos não só ajudam a representar concretamente coletividades, como podem também servir para provocar o alimentar o sentimento de pertença e a solidariedade dos membros” (ROCHER, 1971, p. 169). A ideia de religião como cimento de formas sociais tradicionais, repositório do erudito e forma de dominação não deve ser tida por sua função única. Religião tem a sua autonomia, não é produto de conflitos sociais, somente, mas pode tomar parte deles, ser sua motivadora, ou pouco se influenciar com os conflitos. A relação da religião com a hegemonia de uma classe ou cultura pode parecer direta e óbvia, mas pode também parecer completamente indiferente, ou ainda oposta.

Nesse ponto, é importante se caracterizar as manifestações religiosas quaresmais da Cidade de Goiás. Devem ser entendidas como populares, uma vez que dependem da participação da população e põem em curso símbolos que a fazem divergir em vários graus da religião institucionalizada, ainda que mantenha com esta uma relação de identidade necessária. No contexto histórico dado, entendemos as manifestações quaresmais como uma forma de manutenção de tradições que remontam à religiosidade do século XVI, do período da exploração aurífera. Essas manifestações acionam um imaginário de um tempo passado, mas ainda feito presente pela manutenção dessas tradições.

Brandão (2007, p. 240) categoriza os sistemas simbólicos em três domínios: o erudito, o de mediação e o popular, conforme se explica a seguir. Para o autor, aspectos relacionados ao popular e outros aspectos relacionados ao erudito não indicam, exatamente, crenças diferentes para grupos diferentes agindo no campo religioso, os conflitos podem acontecer entre grupos sociais equivalentes e confessionalmente divergentes [isto é, de religiões diferentes] que entram em embate com grupos sociais divergentes e confessionalmente equivalentes, que tem mudado, no Brasil, a lógica da religião.

A *religião de mediação*, para Brandão, é onde se apresentam os seguintes elementos: “Ali é o lugar em que, mesmo quando a massa de fiéis é demograficamente subalterna, a *mesa* é ou tende a ser erudita ou pelo menos, reprodutora dos valores de um comando erudito e colonialista à distância” (BRANDÃO, 2007, p. 254-255). Entende-se por *mesa* o grupo dirigente de uma manifestação, organizado em torno

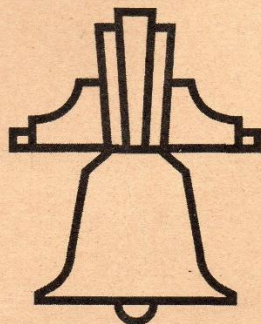
do profeta, sacerdote ou médium, que respondem a uma necessidade específica do campo religioso, a imposição de uma demanda, a organização de um mercado, a criação de um capitalismo da fé (p. 238) que faz com que os sistemas religiosos transitem “do sistema não agenciado de redes sociais de trocas de serviços para agência de clientela e, daí, para o movimento sectário” (p. 239). Nessa organização temos uma lógica da economia simbólica mostrada por Brandão. Uma fé cada vez mais voltada para a prestação de um serviço religioso especializado precisa de um grupo gestor. *Mesa erudita* é quando esse grupo se volta para valores institucionalizados, mesmo que tenha um público “subalterno” (p. 254), formado por grupos “de gente pequena” (p. 255). A religião de mediação é um lugar de encontro entre o popular e o erudito, sendo que os fiéis são a parte popular, esses agentes representam demográfica e geograficamente a camada pobre da população e os dirigentes apresentam valores religiosos eruditos, fazendo-os conviver com o popular. Para Brandão, a religião de mediação é uma expressão colonizada de fé (p. 255).

A religião de mediação, portanto, não é exclusivamente o ponto de expressão do popular, mas o ponto de encontro entre estratos populares e os valores que eles precisam adotar, dada a direção da imposição cultural hegemônica. A religião de mediação, no entanto, é acessível, uma vez que, embora os valores se polarizem para o erudito, são vivenciados por pessoas de classes econômicas inferiores na sociedade. *A religião popular*, a terceira categoria de Brandão por sua vez, estende seus serviços aos mais pobres, de origem humilde e camponesa (p. 255); enquanto a *religião erudita*, para o autor, compreende as religiões dominantes.

ESTATUTO

da

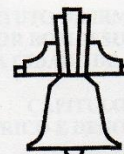
IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS



1745

Fundada em 1745

Cidade de Goiás



1745

ESTATUTO

da

IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS

Cidade de Goiás

- 2005 -

ESTATUTO DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS DA CIDADE DE GOIÁS

CAPITULO I HISTÓRICO E DENOMINAÇÃO.

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos da Cidade de Goiás, foi fundada em 1745, pelo padre espanhol Dr. João Perestello de Vasconcelos Spindola, solteiro religioso então domiciliado nesta Cidade de Goiás, funcionando desde aquela época até 1870, na antiga Catedral de Sant'Ana, transferindo-se naquele mesmo ano seu padroeiro e a sede de sua Irmandade para a Igreja de São Francisco de Paula desta Cidade.

Essa Igreja, construída em 1761 é propriedade da Diocese de Goiás, sendo Monumento Tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tendo sua guarda e zelo sempre feitos pela Irmandade desde que nela se instalou.

CAPITULO II FINALIDADES E ADMINISTRAÇÃO

Art. 1º - A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos é uma entidade de caráter religioso e social, com duração por tempo indeterminado com sede permanente na Igreja de São Francisco de Paula, através do Decreto Episcopal. Tem o objetivo de congregar os católicos devotos do Senhor dos Passos, interligados na Pastoral da Diocese de Goiás, buscando a santificação pessoal, familiar, e social, bem como o serviço do Reino de Deus e

- 03 -

Art. 31º - Os distintivos insígnias, costumes e datas festivas usados pela Irmandade são de acordo com a tradição ou sejam:

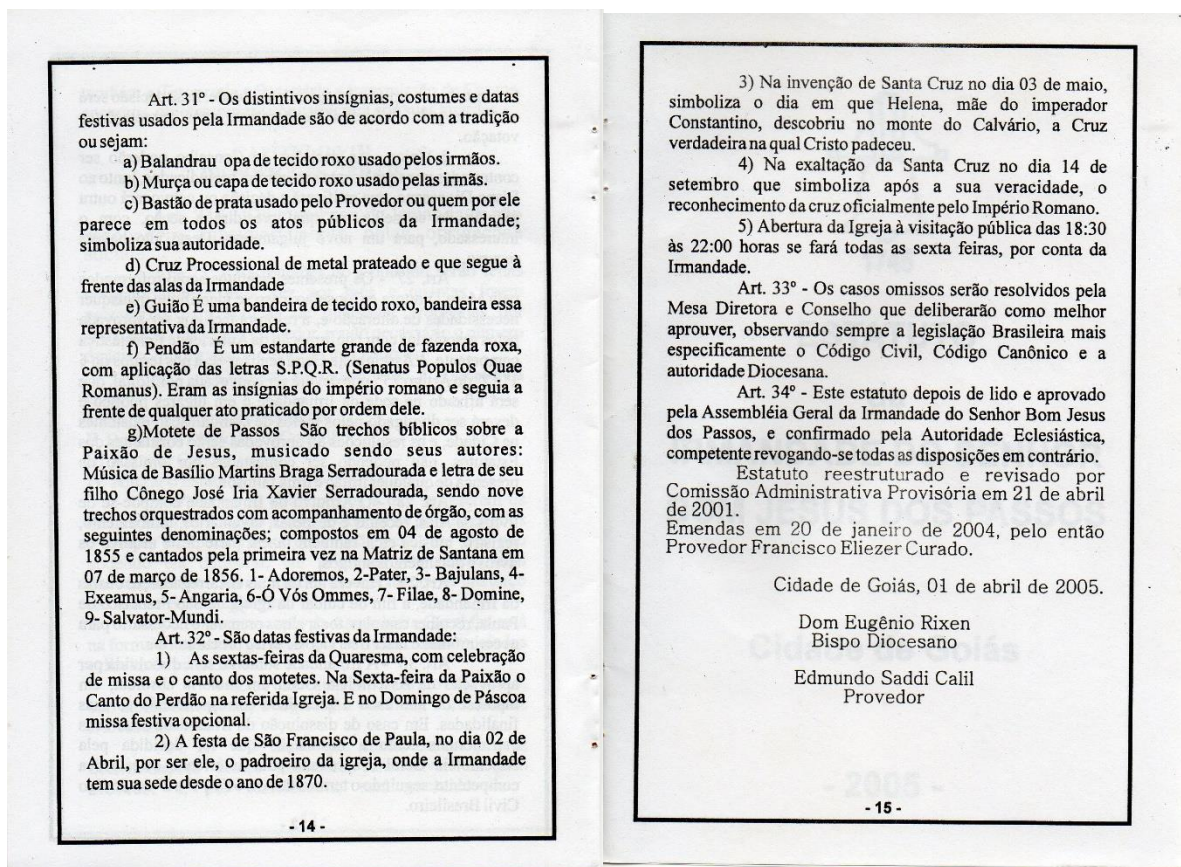
- a) Balandrau opa de tecido roxo usado pelos irmãos.
- b) Murça ou capa de tecido roxo usado pelas irmãs.
- c) Bastão de prata usado pelo Provedor ou quem por ele parece em todos os atos públicos da Irmandade; simboliza sua autoridade.
- d) Cruz Processional de metal prateado e que segue à frente das alas da Irmandade
- e) Guião É uma bandeira de tecido roxo, bandeira essa representativa da Irmandade.
- f) Pendão É um estandarte grande de fazenda roxa, com aplicação das letras S.P.Q.R. (Senatus Populus Quae Romanus). Eram as insígnias do império romano e seguia a frente de qualquer ato praticado por ordem dele.
- g) Motete de Passos São trechos bíblicos sobre a Paixão de Jesus, musicado sendo seus autores: Música de Basílio Martins Braga Serradourada e letra de seu filho Cônego José Iria Xavier Serradourada, sendo nove trechos orquestrados com acompanhamento de órgão, com as seguintes denominações; compostos em 04 de agosto de 1855 e cantados pela primeira vez na Matriz de Santana em 07 de março de 1856. 1- Adoremus, 2-Pater, 3- Bajulans, 4- Exeamus, 5- Angaria, 6-Ó Vós Ommes, 7- Filae, 8- Domine, 9- Salvator-Mundi.

Art. 32º - São datas festivas da Irmandade:

1) As sextas-feiras da Quaresma, com celebração de missa e o canto dos motetes. Na Sexta-feira da Paixão o Canto do Perdão na referida Igreja. E no Domingo de Páscoa missa festiva opcional.

2) A festa de São Francisco de Paula, no dia 02 de Abril, por ser ele, o padroeiro da igreja, onde a Irmandade tem sua sede desde o ano de 1870.

- 14 -



Imagens 2 a 7: Estatuto da Irmandade dos Passos.

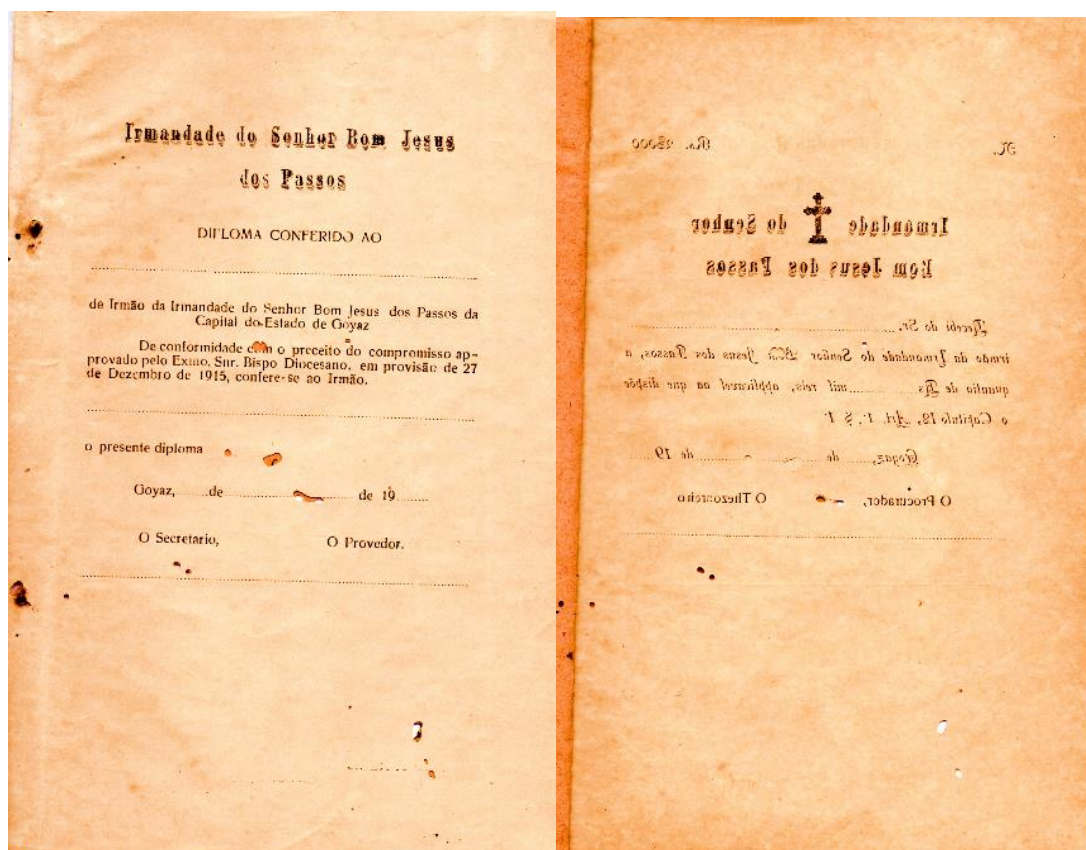
A religião de mediação não é a religião dos excluídos, dos fiéis do assentamento, dos mais pobres e iletrados, mas abre-se a esses também, por apresentar uma hierarquia. Seus dirigentes podem ser, e geralmente são, de uma classe diferente da popular. Essa definição mostra as características de *entre-lugar*²⁰ das manifestações quaresmais vilaboenses, a saber: Semana de Passos, Semana das Dores, além da Semana Santa, fora desse período, que se marcam por sua relação tensa, ora de aproximação, ora de afastamento da religiosidade oficial, por se caracterizarem como a manutenção de tradições de séculos anteriores. A tensão existe por vários motivos. Um deles é certamente o histórico: práticas religiosas que já entraram em desuso na religião oficial são mantidas com apreço pela população,

²⁰ De acordo com Homi Bhabha (1998), teórico indiano, entre-lugar é um espaço de existência, de participação e também exclusão, onde as pessoas são alocadas quando não podem estar entre polos definidos por uma estrutura aparentemente binária, bipolar de significação ou poder. Pensamento contemporâneo, visa responder à demanda de explicação das identidades e subjetividades em épocas de fluidez de conceitos e significados, de ausência de fixidez. A religião de mediação de Brandão (2007) é um desses entre-lugares, uma vez que atende a esses quesitos de fluidez e ausência de fixação. A religião de mediação é, ao mesmo tempo, popular e erudita, estando num e se marcando por ser um entre-lugar, que permite também a existência de identidades com a mesma complexidade.

tornaram-se sua identidade e permanecem como monumento, patrimônio de toda uma população, não apenas de uma classe social.

A categorização de Brandão (2007) explica a religião de mediação como possuidora de uma mesa erudita e de fiéis populares. Apesar de ser o melhor lugar para se encaixar as manifestações quaresmais vilaboenses, essa categoria nem sempre dá conta da dinâmica e peculiaridades que elas possuem. Em dados momentos históricos, fica clara a direção erudita do movimento. Em outros, essa direção é leiga, apegada a valores eruditos do passado. Isso acontece porque há tensões entre grupos sociais que se refletem na alternância dos líderes e agentes religiosos e culturais. A influência da Igreja oficial também se faz sentir em diferentes intensidades. Todas as atividades religiosas da Semana Santa estão sob a direção da Igreja, mas nem sempre sob o seu controle direto. Nesses casos, a Diocese teve de ceder, num longo processo histórico, às manifestações populares, permitindo o protagonismo popular. Isso descaracteriza a manifestação como essencialmente de mediação, porque está sob controle popular, também. É um sistema de relações e poderes que não se fixa. O controle, nesse ponto, é diferente de direção. A Igreja Oficial exerce controle ou direção em momentos específicos da história. Nas práticas analisadas, a tendência dos fazeres do período Quaresmal é que venham a acontecer sob a *direção, supervisão* ou, no máximo, *observação* da Igreja Oficial, que não pode mais decidir sobre a sua realização, sobre o que deve acontecer, sobre os excessos paralitúrgicos, entre outros elementos. A discussão sobre esses limites de ação acontece nos capítulos sobre a ritualística de cada evento da Quaresma e Semana Santa. O controle, ação de esquadrinhamento, contenção, em suma, um poderio mais aplicado sobre as ações e práticas não existe mais, por parte da Igreja, está pulverizado em diversas camadas e setores da população. Pertence ao popular na mesma medida em que ao erudito, pois a mediação é uma direção. A Igreja media, junto com populares. A Igreja oferece e tenta oferecer os valores que os fiéis devem perseguir, orientando suas práticas, mas, na maioria das vezes, sem decidir por que itinerário eles devem andar para chegar aonde precisam. No entanto, a escolha pela categoria de mediação se dá pela postura oficial, documentada. A exigência de se ser um bom católico romano está destacada ficha de adesão à Irmandade (Figura 2). A autorização eclesiástica para funcionamento da Irmandade é feita pela Diocese, vem do bispo o *Imprimatur* dado ao seu Compromisso e Estatuto, o que torna a sua

direção, nos termos de Brandão (2007), sua *mesa erudita*, pelo menos em teoria, pelo menos oficialmente.



Imagens 8 a 11: Compromisso da Irmandade dos Passos. Século XX.

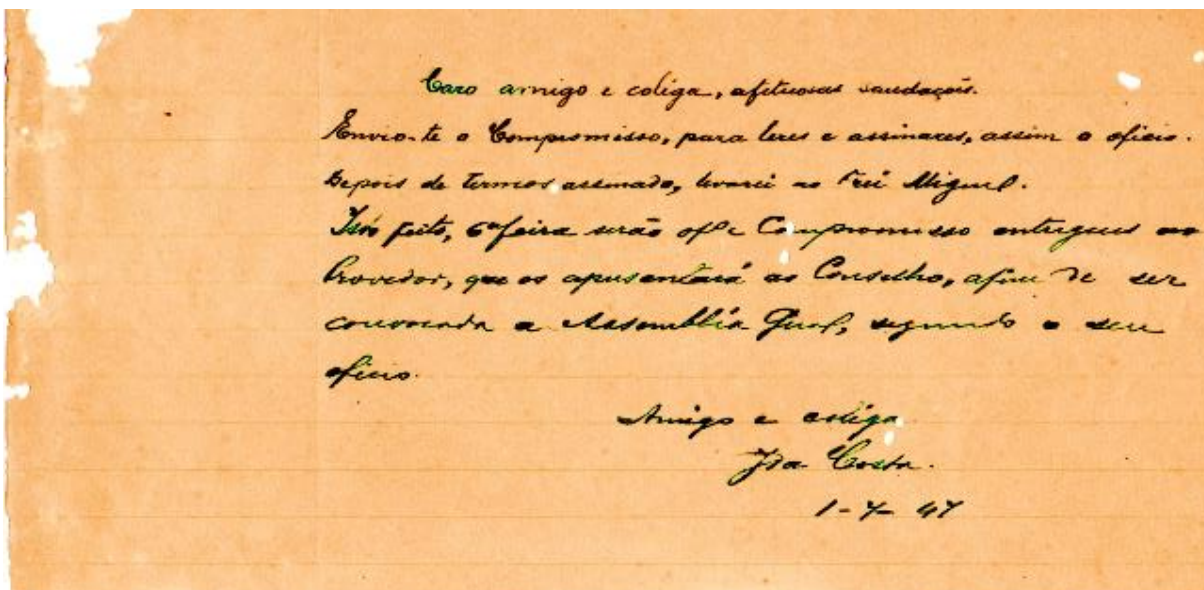



Imagem 12: Bilhete em que um Irmão dos Passos manda o compromisso a um futuro irmão, instruindo-o a entregá-lo ao Provedor, depois de assinado.

No caso específico da Festa de Passos, a sua suposta base erudita está firmada em valores religiosos históricos, oitocentistas, de inspiração barroca, aparentemente anacrônica, e muitas vezes em choque com a religiosidade católica do presente século. A Irmandade dos Passos, ao longo do tempo, perdeu a sua característica de elite cultural e religiosa e se popularizou, passando do erudito à mediação. A mesa, o grupo que dirige a Irmandade, pode ou não conter membros da elite. Nesse caso, mesmo que tenha características, elementos de uma manifestação de religião de mediação, podemos caracterizá-la como predominantemente popular. Pode-se estender essa caracterização às outras manifestações quaresmais, uma vez que pertencem à população, à mesma cultura. Os eventos da Semana das Dores, dos Passos, Semana Santa envolvem, de maneira mista agentes culturais de várias esferas. Caracterizam-se por sua predominância popular, ocupantes de um espaço que veio por meio de conquista. A religiosidade vilaboense, no tocante às suas manifestações do período quaresmal, caracterizam-se por essa transição entre o erudito e o popular, por estar num campo de disputas entre a instituição religiosa oficial e setores da população.

A respeito da religião de mediação, é importante mostrar que claramente, a religiosidade da Irmandade dos Passos é acolhida pelo catolicismo oficial, mas difere dele por manter uma ritualística considerada anacrônica se comparada com a atual; possui exageros e ênfase inadequada em um aspecto do sacrifício vicário de Cristo,

enquanto a doutrina católica enfatiza a ressurreição e obra salvífica centrada na Páscoa.



IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS

----- CIDADE DE GOIÁS -----

1745

Exmo. Senhor Provedor e demais membros do Conselho Deliberativo da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos da Cidade de Goiás.

Eu _____
 Nacionalidade _____ Estado _____
 Natural _____
 Filho de _____
 e de _____
 Nascido no dia _____ de _____ de _____
 que, sendo Católico, Apostólico Romano, desejando fazer parte da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos da Cidade de Goiás, vem requerer a sua inclusão na mesma, prometendo cumprir as exigências prescritas no Compromisso e no Estatuto.

Pelo que,
 P. deferimento
 Cidade de Goiás, _____

 Assinatura do Candidato

Residente à Rua _____ N.º _____
 Cidade _____ Estado _____ Fone _____
 C.P.F. _____ C.I. _____

ATESTADO

Nós, infra assinados, irmãos da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos da Cidade de Goiás, atestamos, de ciência própria que _____
 _____ Natural de _____
 Estado _____ Com _____ anos de idade, Estado Civil _____
 _____ é Católico Apostólico Romano de bons costumes e de conduta idônea.

Cidade de Goiás, _____

APROVAÇÃO

Votado e Aprovado em Reunião de _____
 _____ / _____ / _____

 Provedor

Imagem 13: Ficha de adesão à Irmandade dos Passos. Ainda é obrigatório ser membro da Igreja Católica e mostrar idoneidade moral para ser aprovado.

Essas diferenças caracterizam a fé da Irmandade como destoante, porque desobedece a determinações do catolicismo romano que aconteceram durante dois séculos. Essa resistência, no entanto, acontece por meio de negociações. Dessa forma, a fé da irmandade passou por influências ultramontanas, que deixou marcas em sua organização estatutária, na forma como admitia membros e no modo como trabalhava em colaboração com a Diocese, mas manteve a participação laica e popular, deixando existir uma permeabilidade que permitia que grupos marginais à fé católica pudessem participar de ações que os igualavam (mulheres, por exemplo), até certo ponto, ao poder e prestígio do qual apenas sacerdotes gozavam.

Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos Cidade de Goiás
Recibo de Pagamento Anuidade

1745

Data 27/03/2009 R\$ 10,00 ±

Recebi do irmão Rafael Bruno Rosa a quantia de dez reais a saber:

JOIA	R\$	—
ANUIDADE DE <u>2009</u>	R\$	<u>10,00</u>
DIPLOMA	R\$	—
EMBLEMA	R\$	—
DOAÇÃO	R\$	—
SOMA R\$		10,00

2876

Catiana mundim B. Cali
 Provedor ou Tesoureiro(a)

Gráfica Araguaiá - Telefone: 371-2200 - Cidade de Goiás

Imagem 14: Recibo de pagamento de anuidade, Irmandade dos Passos, Goiás.

É importante, nesse ponto, fazer definições a respeito de conceitos já utilizados, para o melhor esclarecimento do assunto. Em primeiro lugar, o conceito de *irmandade*, surgidas após o Concílio de Trento, como agentes religiosos da época da fundação da Cidade de Goiás, que são

[...] associações cujo objetivo era o de congregar pessoas, que escolhendo um santo protetor comum, passariam a contar com sua proteção especial em meio às lutas terrenas. O compromisso mútuo era o de promover e manter a devoção ao orago dentro de um determinado espaço, não apenas formal ou concreto como capelas e igrejas, mas também como espaço mental que se constituiria quase como um espelho da sua auto-imagem, de sua identidade como grupo. Pode-se presumir as principais finalidades ou objetivos das associações religiosas, afirmando que, a par das atividades assistenciais a seus membros, por exemplo, a criação e manutenção de hospitais, hospícios, asilos e orfanatos, e até

mesmo, o auxílio financeiro para os funerais e para casamento, elas também os assistiam no âmbito de vida espiritual ou religiosa, verbi gratia, estimulando-as a participar das missas e festas de guarda da Igreja Romana, determinando cuidarem das celebrações em louvor do seu orago, a participar das reuniões da mesma associação, quando fosse o caso, a cumprir as suas demais normas estatutárias e, até mesmo, prepará-los, quando possível, para morrer bem.

[...]. Conforme as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide estabeleceu uma distinção entre associações de obrigação e de devoção. As de obrigação, que possuíam estatutos com normas próprias, estavam sujeitas a toda legislação das jurisdições eclesiástica e real, devendo prestar contas de suas realizações às respectivas autoridades competentes. As de devoção estavam apenas sujeitas à jurisdição temporal-espiritual haurida no Padroado régio (MORAES, 2011, p. 25-26).

A partir dessa definição, entende-se a irmandade como uma associação de obrigação, por possuir estatutos e normas próprias, o que ensejava, no século XVIII, manter atividades religiosas de importância social e civil, uma vez que trazia notoriedade aos seus membros porque desempenhavam um papel importante, do ponto de vista religioso, que era exatamente atuar na encenação da Via Sacra, dos Passos da Paixão. Notoriamente, o início de toda e qualquer irmandade é o seio da *Igreja Oficial*, a Igreja institucionalizada, representada nos locais onde está pelo pároco, bispo, por seus auxiliares e detentora do poder religioso, representante dos dogmas e da verdade a respeito das crenças, que também se pode chamar de oficiais, na medida em que estão ligadas aos oficiais da Igreja, e eles, por sua vez, a Roma. A Igreja é formada por *fiéis*, esse grupo, por sua vez pode ser de representantes diretos do poder religioso da Igreja ou os membros simples. Todos, de certa forma, podem realizar o trabalho sagrado em funções específicas. Por isso, dividem-se os fiéis em dois grupos: *leigos* e *clérigos*.

Clérigos são os oficiais da Igreja, a sua classe eclesiástica que se difere dos fiéis comuns pela *ordenação*, podem pertencer a ordens específicas com regras próprias e costumes diferentes umas das outras, mas, por regra, subvencionadas a Roma. Os clérigos ocupam uma posição superior às dos fiéis comuns por suas atribuições de ministros dos sacramentos, algo que também pode ser atribuído aos fiéis comuns de modo mais restrito. Os leigos, por sua vez, não recebem ordenação, mas são um grupo ligado ao trabalho sagrado, geralmente realizando funções determinadas pela Igreja, ou apoiadas por ela, quando surgem da iniciativa dos fiéis. A liberdade de se fundar associações, sejam elas, pias ou de caridade, é uma das liberdades concedidas pela Santa Sé ao leigo, um braço da Igreja, pois aonde a Igreja

não chega, os seus ministros instituídos não vão, lá está o leigo como testemunha do corpo místico de Cristo. De acordo com o Código de Direito Canônico (2002), *leigo* ou *leiga* é uma categoria que existe em oposição à de *clérigo* ou *ministro sagrado*. A diferença básica consiste no sacramento da ordem (p. 120). Os ministros são ordenados, os leigos, não:

Cân. 207 — § 1. Por instituição divina, entre os fiéis, há na Igreja os ministros sagrados, no direito também chamados clérigos; e os outros fiéis são também denominados leigos.

§ 2. Em ambas as categorias, há fiéis que, pela profissão dos conselhos evangélicos, mediante votos ou outros vínculos sagrados, reconhecidos e sancionados pela Igreja, em seu modo peculiar, consagram-se a Deus e contribuem para a missão salvífica da Igreja; seu estado, embora não faça parte da estrutura hierárquica da Igreja, pertence a sua vida e santidade (p. 121).

A diferença entre leigos e clérigos é, portanto, a ordenação. Utilizamos e utilizaremos no texto termos como *leigo*, *leiga*, *laico*, *laica*, *laicato*. É necessário desambiguá-los, uma vez que isso contribui para entender mais ainda nosso assunto. A palavra *leigo* vem do latim *laicus*, através do grego *λαϊκός*, utilizada para designar pães não consagrados, depois pessoas não consagradas, em contraposição aos religiosos ordenados, conventuais ou não. *Laicus* era o escravo das casas religiosas que fazia todo tipo de trabalho, mas não recebia hábito ou ordenação de qualquer espécie. Por metonímia, passa a designar pessoas que desconhecem o conhecimento religioso, também designa aqueles que se separam do religioso de algum modo. Laico e leigo também designavam aqueles que ignoravam ou tinham conhecimento insuficiente sobre as coisas e, por fim, adquirem os sentidos modernos que se atribuem a eles. Laico e leigo podem designar categorias contraditórias de pessoas: fiéis cristãos que se dedicam a trabalho religioso sem receber ordenação, ministério; ou então designam pessoas, instituições totalmente separadas da religião, como quando dizemos que a educação ou o Estado são laicos, em oposição ao religioso. No âmbito religioso, no entanto, o leigo, o laicato, as organizações laicas ou leigas são de fiéis sem ordenação, fiéis comuns, sem hábito religioso que precisam ser denominados assim porque realizam trabalho que se caracteriza por ser da Igreja, que a representa, podendo ter sido trabalho feito em tempo anterior, por fiéis ordenados, os ministros. A igreja preocupou-se, décadas depois, em caracterizar esse tipo de trabalho, que deveria acontecer de maneira correta:

Nas atuais circunstâncias, pois, é de extrema necessidade que no ambiente da atividade dos leigos se fortaleça a forma de apostolado em grupo organizado. É só a união estreita de forças que pode atingir

plenamente os fins todos do apostolado moderno e ainda defender vigorosamente seus benefícios. Nesta linha interessa particularmente que o apostolado também atinja a mentalidade comum e as condições sociais daqueles a quem se dirige. Em caso contrário muitas vezes não estarão à altura da pressão, seja por parte da opinião pública, seja por parte das instituições (VIER, 2000, p. 550).

O caráter das irmandades ou quaisquer outras associações surgidas nessa época ou em épocas posteriores era o *laicato*, inicialmente representavam a Igreja Oficial, pois nasceram sob sua ordenança ou iniciativa, para realizar funções específicas dadas aos fiéis. Por ser uma *associação de obrigação*, possui estatuto e organização própria, hierarquia, e respondia a poderes eclesiásticos e ao monarca, marcava-se, portanto, como uma forma de presença dos poderes religiosos e políticos, no século XVIII, combinados pelo Padroado Régio, que durou até o século XIX, aqui no Brasil. Depois do século XIX, as irmandades perderam espaço para outros tipos de associação de fiéis, uma vez que as reformas do catolicismo posteriores ao Concílio do Vaticano I, ainda nesse mesmo século, tentaram reformular essas devoções, focando-se na pessoa de Jesus Cristo ressuscitado e em Maria. Nesse ínterim, a devoção aos Passos de Jesus para a crucifixão era considerada exagero e demasiada barroca, exagerada e agressiva aos olhos dos fiéis que deveriam se focar na salvação e não nas dores de Cristo.


Em si, o laicato não se opõe à Igreja, antes era estimulado por ela, uma forma de ampliar as possibilidades de se realizar a missão eclesiástica. As irmandades tinham um papel importante até que caíram em desuso e a maioria desapareceu. Notoriamente, algumas irmandades subsistem, aqui no Brasil e na Península Ibérica, como guardiãs de uma tradição de se representar a Paixão de Cristo de modo intenso e magnífico, embora na Cidade de Goiás haja particularidades, detalhes próprios, itinerário único das procissões e modos de fazer que só acontecem aqui da forma como se sucedem, por motivos históricos diversos, contingências, dificuldades e distanciamentos.

O tempo afastou a existência da Irmandade dos Passos da Igreja de modo irremediável, a força da tradição e a presença de pessoas importantes em seu seio provavelmente forçaram os padres ultramontanos do século XIX a tolerar as práticas em desuso e não recomendadas de espetáculo doloroso da Paixão. Aliás, a falta de recursos humanos da Igreja e o distanciamento do cristianismo católico europeu

criaram condições para a manutenção de práticas antigas no cristianismo brasileiro, assim como em vários lugares do mundo.

IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS

da Cidade de Goiás
Fundada em 1745



A MESA DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS tendo presente o termo de juramento prestado
pelo senhor João Manoel Fogaça e de conformidade com o estatuto nela

COMPROMISSO DA IRMANDADE aprovado pela SEU CONSELHO DELIBERATIVO, expedido ao portador deste, a com-
petente DIPLOMA DE IRMÃO DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS, da Cidade de Goiás.

Dada e passada em a Cidade de Goiás aos 31 de maio de 1906

O PROVEDOR
Edmundo Saddy Caill
EDMUNDO SADDI CAILL,

O TESOUREIRO
Heider Divino Ferreira Botelho
HEIDER DIVINO FERREIRA BOTEELHO

O SECRETÁRIO
Antônio Batista de Abreu
ANTÔNIO BATISTA DE ABREU

Imagem 15: Diploma de membro da Irmandade dos Passos.

É importante, nesse ponto, definir-se que *tradição* deve se referir, nesse contexto, a práticas próprias, seculares e conservadas, com poucas alterações, ao longo do tempo, no âmbito cultural religioso vilaboense. Por ser uma palavra polissêmica, tem sido usada em outros sentidos, mas sempre se referindo a manutenção de práticas culturais de forma intencional. A *tradição vilaboense* se refere às práticas culturais que sobreviveram do século XVIII ou XIX até os dias atuais, passando por reinvenções e adaptações, mas sempre se referindo a uma prática, conhecimento que veio do passado e que deve resistir, mesmo quando há uma demanda contra isso. A tradição não se liga necessariamente ao oficial, mas à cultura, é uma disposição cultural. A cultura é, ao mesmo tempo, dinâmica e estável, ou seja, combina elementos quase imutáveis de tradição com elementos de mudança célere e muitas vezes brusca (MELO, 1987). A seleção do que é ou não tradicional é uma ação cultural. Essa definição pretende explicar os usos do termo *tradição*, quando se refere especificamente à cultura religiosa relacionada ao objeto de estudo, outros usos metonímicos devem ser olhados no contexto apropriado. É importante também reafirmar que o termo *tradição* não se relaciona à religiosidade *oficial* católica romana, mas àquilo dessa tradição que é selecionado pela cultura para permanecer.

Dessa forma é importante se definir claramente como aconteceu o afastamento da espiritualidade da Irmandade dos Passos da espiritualidade oficial. Em primeiro lugar, a modernização das formas litúrgicas tornou dispensáveis os dramas ambulantes da época do Barroco para se falar da mensagem católica. As irmandades atuavam de forma a organizar e manter a fé numa época em que os sacerdotes eram raros, escassos e eram uma estratégia eficiente de manutenção da fé mesmo em locais longínquos, isolados, de difícil acesso, como Goiás. Essas dificuldades foram sendo dispersas pelo mundo moderno a ponto de não serem mais empecilho à ação dos sacerdotes. A instituição laica havia sido criada para cobrir a falta do trabalho sacerdotal ou para complementá-lo. Aqui em Goiás, a partir do século XIX, a formação de sacerdotes na Diocese local dirimiu esse problema. O que acontece a seguir, é que a Irmandade dos Passos não cede seu espaço conquistado ao longo de um século de existência, antes, passa a lutar pela existência dele, em constante atrito e negociação com a Igreja. De associação laica oficial, a Irmandade dos Passos se torna uma irmandade dispensável, mas resiste ao desaparecimento por se marcar como um espaço importante de vivência social por meio dos valores

religiosos, afastando-se dos objetivos da Igreja, que pretendia manter todas as associações laicas sob a sua estrita ordem e direção.

Apesar de que o rito da Irmandade seja estritamente cristão, bíblico, praticamente idêntico à mensagem da Igreja oficial, diverge muito na sua liturgia, no foco dado em certos aspectos da mensagem. Como se discute à frente, não é o verdadeiro caráter bíblico ou evangélico que faz o discurso ritualístico diferir, mas o que cada um diz a seu modo. Enquanto o foco da pregação evangélica é a salvação por meio de Cristo que ressuscitara para o bem da humanidade, a espiritualidade barroca havia exageradamente se focado em um desses aspectos: o sacrifício de Cristo, suas dores, as dores de Maria, a tortura, as feridas, o sangue derramado. Esse espetáculo de dor saída da Quaresma para a Semana Santa e terminava sem se conectar exatamente com a ressurreição e a salvação. A dor pela dor, o espetáculo do terror, remontando ao grotesco, gótico medieval não cedeu às modernidades ultramontanas, antes, permaneceu e se reinventou para marcar um lugar de ação na sociedade, um lugar de se exercer poder temporal e religioso. A Irmandade dos Passos recusou ser apagada pelo tempo, assim como ceder seu poder e influência, dentro da sociedade vilaboense novamente para a mão dos sacerdotes que outrora havia o colocado em suas mãos. A mensagem evangélica de propósitos não-oficiais e seu espaço de poder e ação social tornaram a Irmandade dos Passos um poder à parte da Igreja oficial, entre o erudito, o oficial e o popular.

Assim como em outras festividades populares, a mensagem evangélica se mantém intacta, a mensagem bíblica continua. Assim é na Festa do Divino Espírito Santo, embasada numa exegese bíblica do Espírito Santo e seus dons, assim é a Festa de Santos Reis e outras tantas festas de santo que mantêm práticas de outrora, mesmo quando a Igreja oficial as condena ou interdita. O fato de haver uma mensagem bíblica no ritual da Irmandade, não significa que ele seja oficial, e também não impede que seja popular. Os rituais populares se caracterizam pelo distanciamento da religiosidade oficial, mas isso não significa que eles não tenham elementos eruditos, mesmo que de épocas anteriores. Outra característica do ritual popular é sua liderança não erudita, não ligada à religiosidade oficial. Não se desejou forçar a entrada da Irmandade na religiosidade popular pura, mas mostrar o seu

espaço no entrelugar. A Irmandade é organizada como instituição, o que a torna de origem erudita, de passado erudito, mas de caráter popular, portanto de mediação, conforme a classificação de Brandão (2007), mesmo que o setor erudito que a constitui não seja exatamente, hegemônico. A mesa da Irmandade pode mudar de



Imagem 16: Mesa *erudita* da Irmandade dos Passos. Nesse ano (2012), a irmandade esteve sob intervenção episcopal, conforme se discutirá adiante. A diretoria dá posse aos membros na sexta-feira de Passos, após a missa de Abertura das Procissões dos Passos e Admissão.

classe, dependendo da vontade de seus membros, que decidem a diretoria por sufrágio. O bispo tem poder de intervir na Irmandade e dirigi-la, mas só pode fazê-lo quando os leigos não se organizam para tal. Leigo não é popular. Mas popular não é erudito. O leigo pode transitar entre o erudito e o popular, fazendo da Irmandade um lugar de conciliação entre

dois universos religiosos de classes sociais antagônicas. Esse poder de síntese nasce da porosidade laica e de certo afastamento da Irmandade da religiosidade oficial, quando esta passa a não referendar mais suas práticas quaresmais como antes, como se discutirá mais à frente. Uma das principais características da Irmandade é a sua organização como confraria, por meio de estatutos, compromissos e outras formalizações. Em anexo, como já afirmado, há um exemplo de Compromisso, documento recebido pelo membro e assinado, após a sua aprovação pela mesa diretora, mostrando uma formalização e documentação típicas de irmandades da época do século XVIII, criadas por incentivo das dioceses e bênçãos do monarca, a fim de ajudar no trabalho religioso e na tarefa civilizatória, conforme se expõe e discute a seguir.

Até aqui, há a clareza de que o conceito de religião de mediação não é o suficiente para explicar o fenômeno religioso estudado, mas é o mais próximo, por admitir elementos múltiplos de diferentes esferas de ação, poder e existência religiosa. Insiste-se no fato de que a Irmandade sempre terá relações com uma liderança

erudita, com a Diocese, porque há esse interesse da própria Igreja em manter-se por perto, como que a fiscalizar ações de um grupo que há muito deveria estar extinto. Dessa forma, há a insistência da Irmandade em manter uma série de elementos antiquados, desaconselhados e até opostos à mensagem cristã atual: cânticos em latim, representação da via sacra de modo impactante, fazendo andar uma imagem monumental pelas cidades, realização de um ciclo quaresmal de procissões que dura três dias, quando essas representações deveriam ser realizadas na Sexta-feira da Paixão, na Semana Santa, foco na dor e sofrimento, sem ênfase na salvação.

2.1 MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DO PERÍODO QUARESIMAL

A Quaresma, período de quarenta dias que antecede a Páscoa, no calendário litúrgico oficial, é centro da religiosidade católica vilaboense, enquanto a Semana Santa é o centro da religiosidade católica todo o estado de Goiás, na medida em que as celebrações religiosas dessa época têm projeção internacional e influenciam o modo de se fazer o período quaresmal e a Semana Santa em todo o Estado. Os vilaboenses que ajudaram a formar a nova capital, Goiânia, levaram sua fé ao Senhor Bom Jesus dos Passos e Nossa Senhora das Dores, havendo encontrado ali um cenário complexo do catolicismo local, marcado pela religiosidade da cidade de Campinas, e do Barro Preto, Trindade, também da Diocese de Goiás, na época. A Quaresma é a preparação para Semana Santa, um memorial monumental da fé no sacrifício de Cristo e desemboca na Páscoa. Esse é o esperado na fé católica, mas nem sempre acontece dessa forma. A Quaresma parece se dilatar, de certa forma, e compor o sentimento religioso de um ano todo, embora precisasse durar apenas os quarenta dias que estão entre a Quarta-feira de Cinzas e o Domingo de Ramos. Esse momento é marcado pela penitência e meditação. Por esse motivo, para os católicos romanos, essa é uma época em que se manifesta um imaginário doloroso de sacrifício e morte. A religiosidade popular conserva inúmeras crenças e práticas em torno desse período, todos a respeito da dor e do sofrimento de Cristo, algumas respaldadas pela religião oficial. A importância vem do fato de que ela é o tempo no qual se realizam as atividades: “Na Cidade de Goiás, nota-se que as celebrações não são feitas apenas na Semana Santa, mas duas semanas antes, toda a cidade se movimenta em torno da Paixão de Cristo” (ROSA, 2011, p. 188). A Quaresma possui um importante potencial cultural e artístico: “A fé e o culto vilaboense ao Senhor dos Passos e a toda

a mística que cerca os passos da Paixão de Cristo manifestam-se em forma de cultura e de uma arte que não encontra outra idêntica no mundo” (p. 192). Nesse ínterim, a Semana e a Procissão dos Passos são importantes eventos, porque têm suas particularidades que as diferenciam das outras atividades, têm



Imagem 17: Sala do Consistório. Em primeiro plano, o andor sobre o qual se carrega o Senhor dos Passos.

uma riqueza de detalhes, pompa, magnificência e procedimentos que, aparentemente, as outras procissões e atos culturais e religiosos não têm (p. 192-194), e porque marcam o real início das celebrações da Paixão. A Quaresma é um culto à Segunda Pessoa da Trindade, à figura de Cristo Padecente, por definição oficial, conforme o Catecismo Romano, que foca a fé, a meditação no sacrifício de Cristo, na sua *Via Crucis*, quer o vejamos na figura do Senhor dos Passos, ou na figura do Senhor Morto, aguardando a ressurreição, no esquife, na Sexta-Feira da Paixão. A respeito do Senhor dos Passos, a caminho da cruz, é importante entender a sua devoção, o fascínio que exerce na população: A figura martirizada, desfigurada,

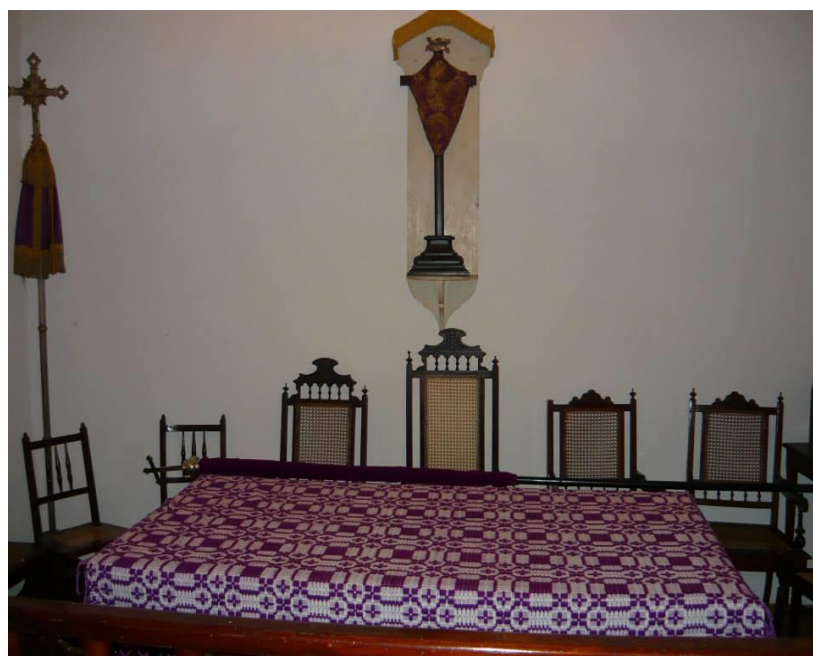


Imagem 18: Sala do Consistório da Irmandade dos Passos. O consistório é o conselho da Irmandade dos Passos, formado entre seus membros mais velhos ou dedicados. Essa sala se destina às suas reuniões.

humilhada do Senhor dos Passos ainda hoje atrai novos devotos que, atraídos primeiramente pela grandiosidade e pompa da Irmandade ou da Semana dos Passos, se achegam a ela pela primeira vez.

Apesar do peso da dor de Cristo, de Maria das Dores a olhar o filho a caminho do Calvário, encenados na procissão, apesar de Cristo seguir no esquife para seu sepultamento acompanhado dos olhos tristes da figura de Maria, essas procissões, contraditoriamente, conferem um aspecto grandiosos, jubiloso, magnífico, são feitas em agradecimento a mais um ano de vida. Com isso, o católico vilaboense agradece ao Cristo Padecente sua saúde, vida, prosperidade, refaz votos, cumpre outros tantos (ROSA, 2011, p. 196-197). As procissões da Quaresma dão ao vilaboense um sentido de pertença, de identidade, de comunidade.

Os eventos mais importantes se localizam nas três últimas semanas que antecedem a Páscoa: Semana dos Passos, com o Ritual do Encerro, Procissão do Depósito, Procissão dos Passos ou do Encontro e a Procissão do Translado. Em seguida, a Semana das dores, com o canto dos Motetos das Dores, Procissão das Dores e Missa. Em seguida, há a Semana Santa propriamente dita, cujo centro é a Procissão do Fogaréu, culminando na Procissão do Senhor Morto, na Sexta-Feira da Paixão. A partir daqui, detalham-se os rituais para-litúrgicos²¹ da Quaresma, anteriores à Semana Santa.

2.2 A IRMANDADE DOS PASSOS E SUA RITUALÍSTICA PRÓPRIA DA DOR E DO SOFRIMENTO

Falar da história da Quaresma vilaboense é fazer história dos seus ritos. Para Croatto (2010), o rito não é uma parte da vida humana, mas um integrante dela. O rito tem relação direta com a identidade do grupo que o pratica. É o modo pelo qual o grupo organiza o caos, permite ao homem controlar a si mesmo e a hostilidade do ambiente onde vive (TERRIN, 2004b). O rito, o ritual é uma tentativa de, ao mesmo tempo, acionar o sagrado, e proteger-se por ele de uma violência da qual ele é também símbolo:

²¹ Por definição, tudo aquilo que está para além da liturgia. Nesse contexto, além da liturgia oficial do catolicismo romano. Os rituais paralitúrgicos são paralelos às performances prescritas nos manuais oficiais, podendo ser autorizados ou não pela Igreja. Não têm caráter obrigatório. A transformação dos rituais quaresmais e da Semana Santa analisados em paralitúrgicos pode ser entendida como uma forma de controlá-los, haja vista que a proibição não era possível, graças ao apego popular a eles.

A tese que faz do ritual a imitação e repetição de uma violência espontaneamente unânime pode parecer fantasista e mesmo fantástica se nos limitarmos à consideração de alguns ritos. Quando nossa visão se amplia, constata-se que seus traços podem ser encontrados em toda parte, e que na verdade basta identificá-la para esclarecer, nas formas rituais míticas, certas analogias que muitas vezes não são percebidas, pois não se compreende que significação comum elas possam ter. Já um breve exame revela que em qualquer elaboração mítica, o tema da *unanimidade* reaparece com uma frequência tão extraordinária, em culturas tão afastadas umas das outras, sob formas tão variadas e em textos de natureza tão diversa, que seria absolutamente impossível supor uma fusão por influência (GIRARD, 1990, p. 129-130).

Croatto (2010), Terrin (2004b) e Girard (1990) se combinam ao mostrar a capacidade do rito de produzir em torno de si coesão social, identidade. Girard supõe



Imagem 19: Imagens da Igrejas de São Francisco de Paula, cobertas por ocasião da Quaresma, na Quarta-feira de Cinzas.

uma estrutura que vai para além das diferenças culturais. O rito teria algo comum a todas as suas formas e aparecimentos: a capacidade que o mito tem de ajuntar um todo na sua realização se repete na ritualização. Na religiosidade, um grupo é definido quando o seu *todo* participa do rito. Sua função de coesão social é mantida.

O termo “dor” que temos usado amplamente sem que o tenhamos definido se refere à emoção. Comprendemos dor como: “Uma das tonalidades fundamentais da vida emotiva, mais precisamente a negativa, que costuma ser assumida como sinal ou indicação do caráter hostil ou desfavorável da situação em que se encontra o ser vivo” (ABBAGNANO, 2003, p. 293). No âmbito da Quaresma, as dores de Cristo e Maria estão em primeiro plano, imputadas pelo sofrimento de ambos que redundam na morte de cruz. Mas a Quaresma não exclui momentos de dor física, também, como poderemos verificar mais adiante, uma vez que a imitação de Cristo, muito desejada a muitos cristãos, chega a ponto de se imitar sua dor emocional e física, o seu sofrimento, de se sacrificar pelo pecado em algum grau, emulando-se a Cristo.



Imagem 20: Senhor Bom Jesus dos Passos. Tela pintada com areia e pigmentos de rochas retiradas da Serra Dourada. De Auriovane D'Ávila. 2015. Proprietário: Rafael Lino Rosa.

Agora, analisa-se como rituais específicos da dor²² de Cristo e Maria são importantes na Quaresma, focando-se na para-liturgia vilaboense.



Imagem 21: Igreja de São Francisco de Paula.

²² Dor, aqui, define-se pelo sentimento provocado pela perda, conforme se discutirá mais à frente. É diferente do sacrifício, porque é um ato que pode conter a dor, mas nem toda dor advém de sacrifícios, exatamente. O sacrifício é entendido como um ato de serviço sagrado de entrega, morte, imposição a si de dores, sofrimentos em prol de uma divindade ou de preceitos maiores.

2.2.1 O Ritual do Encerro



Imagem 22: Ritual do Encerro. Retirando-se a imagem da camarinha.

A Semana dos Passos começa no Domingo anterior, geralmente o período de segunda a quinta-feira dessa semana é de vigílias e orações na Igreja de S. Francisco de Paula. Na sexta-feira de Passos, há a missa e a comunhão dos irmãos, posse de novos membros. No sábado, dia seguinte, há o Encerro. O ritual é descrito pelos participantes como próprio e fechado: só acontece

na Irmandade dos Passos que

[...] tem um ritual próprio e fechado: o Ritual do Encerro do Senhor Bom Jesus dos Passos, em que o Santo é despido de suas vestes e vestido com alfaias novas, bordadas a ouro, para sair às procissões, sendo, em seguida, encerrado num andor tapado pelos quatro lados com uma rica seda, bordada também a fios de ouro, o baldaquim.

Esse ritual presenciado por este pesquisador, chamou-me a atenção por três aspectos:

1º. No mínimo sete, no máximo doze irmãos dos mais velhos, nunca irmãs [ritual vetado às mulheres], participam do evento.

2º. Não há presença de pessoas fora da irmandade dentro da Igreja, o ritual é feito a portas fechadas.

3º. Por fim, o caráter sagrado e respeitoso com que ele é feito é notório. O ato de vestir e encerrar a imagem cabe aos mais velhos. Aos irmãos homens mais jovens cabem duas tarefas. Primeira: retirar a pesada e grandiosa imagem do Senhor dos Passos do Altar e colocá-la no andor. Segunda: Fazer dobrar o imenso sino da Irmandade, girar trezentos e sessenta graus no seu eixo ao tocar, anunciado que o Senhor Bom Jesus dos Passos está preso, encerrado dentro de seu baldaquim, de roupas novas, pronto para as três procissões que vão se iniciar.

Esse ritual traz em si o resquício do veto à participação de mulheres na Irmandade, que tem raízes históricas muito grandes (ROSA, 2012, p. 40-41).

A presença de mulheres realmente é vetada no Ritual do Encerro, até os dias atuais²³. O ato é realizado com todo cuidado porque qualquer descuido com a imagem grandiosa do Senhor dos Passos pode produzir uma tragédia ao danificá-la. O silêncio

²³ O ritual de se vestir Nossa Senhora das Dores, na Catedral de Sant'Ana também é vetado aos homens, da mesma forma que é o Encerro é vetado às mulheres.



Imagem 23: Descendo o Senhor dos Passos. A imagem desliza para dentro e para fora da camarinha por encaixes.

que também se configuravam como espaços de ação de poderes. Era uma espécie de sindicato ou agremiação, envolvendo pessoas de fé comum, em vez de profissão comum. O levantamento de dados sobre a Irmandade feito por Rosa (2012) e Britto e Rosa (2011) mostra que a Irmandade tinha também prestígio político e colaborava na coesão social. Seu veto às mulheres acompanhava o papel secundário dado à mulher na religião cristã. No entanto, desde o século XIX,

impera durante o ritual, cortado apenas pelas palavras de ordem ou instruções necessárias dos irmãos mais velhos aos mais jovens que lhes obedecem. A pesquisa sobre a Irmandade dos Passos recolheu vários relatos orais sobre esse tabu de restrição feminina ao Encerro. A princípio, o veto à nudez, oriunda da moral sexual seria o motivo. Não era permitido às moças e senhoras verem o *corpo nu* do Senhor. A imagem de Cristo, de roca, não possui carnação completa, e nem reprodução realista de seu corpo sob as vestes, apenas estrutura, madeira e metal. Uma hipótese seria o fato de que as Irmandades do século XVIII fossem exatamente organizações masculinas



Imagem 24: Montagem do andor. O trabalho de montagem é masculino. Não se tiram fotos do Cristo desnudo. Neste momento, encaixam-no nas hastes para leva-lo à rua.

de acordo com esses autores, mulheres já eram diplomadas irmãs dos Passos (Britto, 2011) e participavam de suas atividades. O Encerro, conforme se descreve a seguir, era uma atividade masculina, porque objetivava montar a estrutura básica do andor, carregar peso, levantar e baixar a imagem, trabalho masculino. Após isso, estava pronto para ser enfeitado pelas mulheres. O Encerro possui, além desse tabu, uma série de minuciosos procedimentos.

A cruz pequena que está na imagem é retirada e em seu lugar é colocada a cruz maior, que é ajustada ao corpo do Senhor dos Passos e apoiada no andor por um braço metálico feito em prata e ferro, ornado com flores de estilo rococó, uma peça chamada de Cireneu, em referência a Simão Cireneu (Mc. 15, 21), que ajudou Jesus a carregar a cruz até o Calvário (SIQUEIRA, 2011, p. 157). A vestidura da imagem é feita com o máximo de delicadeza possível, para que não se retire do pescoço do Senhor dos Passos, a corda que lá se encontra. Uma pesada reverência temerosa se encontra



Imagem 25: Montagem do andor. A imagem é parafusada para não oscilar durante o grande trajeto.

em torno da imagem por causa dessa corda. Após um desses rituais, colhendo depoimentos dos irmãos, ouvi várias histórias, num tempo sempre indefinido, nem sempre se sabe dizer em que ano ou quem foi que viu ou fez, mas sabe-se que está gravado no imaginário, tanto que se pergunta na rua: “*Foi tudo bem no encerro? Não tiraram a corda? Será que alguma mulher viu o Senhor dos Passos nu? Alguém de fora da Irmandade viu ou tocou o Senhor dos Passos? O sino dobrou-se, girando em seu eixo?*” Há toda uma expectativa da cidade em torno da realização desse ritual e do imaginário que aciona. Uma dessas histórias é o insólito caso que ocorreu de uma certa feita: a corda do pescoço do Senhor dos Passos caiu totalmente no chão, interrompendo-se o Ritual do Encerro. Os irmãos estupefatos, recusaram-se, unânimes, por medo de castigo e maldição, a reposicionar o cordão, porque isso significaria passar uma corda ao pescoço do próprio Cristo, uma violência contra o Senhor dos Passos que ninguém, conscientemente, desejaria fazer. A solução foi

escolher um ser inocente que pudesse realizar essa ação sem a consciência real do ato. Escolheriam uma criança, mas lograram êxito em fazer que uma pessoa com deficiência intelectual. O *bobo*²⁴, como eram denominadas as pessoas com déficit intelectual, recolocou a corda no pescoço do santo conforme pediram e o ritual pôde prosseguir de onde houvera parado. Na Festa de Passos, pôde-se notar uma profunda noção de fraternidade e responsabilidade, que unia as pessoas independente de suas origens sociais ou econômicas em torno da realização dos atos para-litúrgicos, assim como nas outras atividades quaresmais que



Imagem 26: Senhor Bom Jesus dos Passos. Detalhe: a coroa de espinhos, cabelos naturais e a túnica de veludo bordada mostram a estética barroca do detalhe, exagero e luxo.

uniam o centro às periferias (TAMASO, 2007, p. 645). O Ritual do Encerro, pelo que pôde-se notar pelas narrativas orais, ajuda a manter um ponto importante do imaginário vilaboense, setecentista, barroco e minerador, porém atual: o medo da maldição, que vinha junto com o ouro e a cobiça dos que o procuravam. Essa relação simbólica do ouro com a maldição é analisada por Nei Clara Lima (2003), ligando o ciclo aurífero ao medo da ganância, da morte. O ouro também era maldito, pois era associado à escravidão de dois modos: o ouro retirado pelos negros *escravizava* seus possuidores. Esse fato rondava a vida de uma cidade que surgiu às margens do garimpo do Rio Vermelho. O ouro, portanto, era vetor de um imaginário de medo. Os populares vinham aos santos de devoção como forma de evitar tais medos e maldições. Para o vilaboense devoto do Senhor dos Passos, membro ou não da Irmandade, sendo ou não capaz de elaborar isso num discurso consciente ou coerente, a grandiosa imagem dentro da camarinha da Igreja de São Francisco de

²⁴ Forma arcaica como popularmente se referia a pessoas com déficit intelectual, durante o século passado. Essas pessoas, geralmente entendidas como de comportamento infantil, eram e são até hoje, em certa medida inimputáveis de pecados ou crimes, porque agem baseados em comportamento tido por inocente. Por isso a sua escolha para tocar em partes proibidas da imagem do Senhor dos Passos, porque não tinha em si pecado.

Paula é Deus. Por essa razão é que o Encerro é cheio de cuidados: vê-se, despe-se, toca-se numa divindade. O ato é feito sob extrema concentração, temor e orações, para que se evitem acidentes, danos à imagem, escândalos provindos de irreverência de membros ou pessoas externas, o que acarretaria numa tragédia. O Encerro é como a montagem do Tabernáculo no Deserto para os judeus da dispersão, narrada e descrita no Livro do Êxodo (Ex. 40): era a hora sagrada de se criar um espaço, limitado por panos e cortinas (relacionadas à camarinha e ao baldaquim) para encerrar a solene e terrível presença do sagrado. Esse terror, no entanto, não se deposita na imagem de Cristo, durante o Encerro, mas nas consciências daqueles que tinham que



Imagem 27 e 28: Montagem final do andor. A imagem já está a vestir sua túnica de sair à procissão, de veludo roxo e bordada em detalhes

ter se arrependido de seus erros, não podem se apresentar na sua presença com mãos sujas e inábeis.

2.2.2 O Ritual do Depósito: fora da sua Igreja, o Senhor dorme²⁵

O Ritual do Depósito consta da saída da imagem do Senhor dos Passos de sua Igreja, realizada com pompa e circunstância que a Quaresma permite: à porta da igreja, encerrado no seu baldaquim, a imagem espera a execução do único moteto antes de sua retirada: *Pater Mi*. Após o canto, a imagem é posicionada na escada, e ao som de, primeiramente, um solo de clarim, inicia-se descida, o primeiro passo é dado com a entrada dos outros instrumentos de sopro e percussão. Se os irmãos dos



Imagem 29: Detalhe bordado em fios dourados no baldaquim de seda, que encerra do Senhor dos Passos. O luxo aplicado à devoção era uma forma de entregar de volta à Deus uma parte das riquezas do ouro.

Passos estiverem dispostos e atentos, os dezesseis primeiros compassos após o clarim correspondem à descida dos dezesseis degraus da escadaria que leva ao pé do outeiro onde está posicionada a Irmandade com a Cruz Processional²⁶ coberta de saio roxo e o Guião²⁷. Os irmãos saem posicionados em duas alas, a percorrer os dois lados da rua. Nesse instante, desce, acompanhando a imagem, a figura do Provedor com seu bastão de

prata. Não se faz a procissão sem esses elementos, mas a figura imprescindível é a do Provedor com seu bastão. A ele, os irmãos devem uma obediência cega durante as procissões. O bastão é reverenciado pelos devotos que pedem para tocá-lo ou

²⁵ Esse título refere-se à forma popular, colhida durante as observações, de se referir à estada do Senhor dos Passos fora da sede da Irmandade, como pouso, como se ele dormisse fora de casa.

²⁶ Cruz de metal prateado de 2m de altura que segue à frente das alas da irmandade, nas procissões. Tem saio roxo usado nas cerimônias de Semana Santa e um saio branco colocado para as procissões em que a Irmandade é convidada a participar fora do período quaresmal (SIQUEIRA, 2011, p. 156).

²⁷ Bandeira de veludo roxo representativa da Irmandade. É colocada em um mastro de 4m de altura e em seu ápice adapta-se a uma cruz feita em cima de um globo fundido em prata. Vai à frente da procissão. Só desfila essa bandeira no sábado a procissão do Depósito.

beijá-lo, em sinal de respeito à autoridade do provedor e da Irmandade e também em devoção ao Senhor dos Passos. A procissão segue em suas duas alas pelas laterais e calçadas das ruas, encabeçada pelos irmãos portando o Guião e a Cruz Processional, e um irmão dos Passos, penitente, a rezar os Mistérios Dolorosos do terço pelas ruas, acompanhado pelas fileiras de irmãos e irmãs. Nesse trajeto, o trajeto menor, ou Giro de Baixo (TAMASO, 2007, p. 649), à jusante do Rio Vermelho, caminhando em sentido contrário à sua foz, pela Rua Maximiniano Mendes até a Praça do Coreto, descendo em direção à Ponte da



Imagem 30: Senhor dos Passos encerrado no Baldaquim.

Casa de Cora pela Rua Moretti Foggia. Tendo atravessado o Rio Vermelho, segue pela rua Dom Cândido Penso até a sua entrada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A segunda escadaria a se vencer, agora subindo-se. Ao chegar à Igreja, o Senhor dos Passos é posicionado para entrar de ré, para se facilitar a saída. A porta do meio da Igreja já está aberta e todos os sinos são tocados para celebrar a chegada do Senhor dos Passos. A Irmandade e os devotos entram primeiro na Igreja e o Senhor dos Passos entra depois, sendo colocado do lado da Capela do Santíssimo, onde o Coro se posiciona e executa os sete Motetos dos Passos. Durante o canto do último moteto, o sétimo, é feito o ato cerimonial do Descerro, expondo-se o Senhor dos Passos para a população, ocorrendo a cerimônia do beijamento. Permite-se que os fiéis toquem a imagem e beijem sua corda. É o início de tudo: “A primeira é do Depósito, realizada no sábado à noite, onde a imagem do Senhor dos Passos sai da sua sede, na Igreja de São Francisco de Paula, coberto pela camarinha e vai até a Igreja do Rosário, ficando lá até domingo à noite [...]” (ROSA, 2012, p. 26²⁸). O Senhor dos Passos “pousa”, dorme uma noite fora de sua casa. Esse ato já aciona o imaginário popular para a Semana Santa.

²⁸ Texto da Dissertação de Mestrado.



Nesse ato, começam os primeiros sinais de cumprimentos de votos e sacrifícios: fiéis descalços, crianças vestidas de Cristo, por exemplo. Essa procissão prefigura a maior, prepara-a e é entendida como parte de um todo em que se deve homenagear o Senhor dos Passos, pagar a ele votos feitos, entre outras ações de demonstração de fé.

Nesse ponto, é pertinente analisar-se aquilo que Britto e Prado enunciam como “Economia do efêmero” (2011, p. 110): a Irmandade dos Passos fazia surgir uma instalação efêmera, transitória de suas manifestações da Paixão. Esse surgimento passava por um processo tríplice: preparação, ação e posterior desmontagem do espetáculo. Essa economia se relacionava tanto à circulação de bens simbólicos quanto a de bens materiais. O Encerro é o primeiro *passo* para essas coisas.

Nesse âmbito, da economia pecuniária, já havia começado um movimento, um afluxo de pessoas para a cidade, a fim de realizar os festejos da Paixão, que se iniciavam exatamente com as ações da Irmandade, na Semana dos Passos. Para isso, a cidade se munia de recursos, a economia se movimentava (p. 115-116):

Chegou para a Festa de Passos e Semana Santa no Empório da Barateza. Onde chegou um lindo sortimento de fazendas finas modernas para vestidos, objetos de armarinho dentre os quais destaca-se como o BOUQUET L'AMOUR [...], variado sortimento de vinho CERVEJA, cognac das mais acreditadas marcas, tiras bordadas em fina cambraia, rendas de cores, fitas CHAPEOS, pretos á pastora para Sras. Meninas, guarda chuva do mais apurado gosto para homens e Sras., coletes, saia branca e camizas para Sras.; variado sortimento de louça, interessante sortimento de RELÓGIOS com despertadores; ainda mais..... o..... PARAIZO das crianças! [...] Quadros com estampas e molduras douradas para quadros só na casa de MOYZES LOPES ZEDES onde tem também um TABOLEIRO NA RUA vendendo baratíssimo (GOIAZ, 5 de abr. 1889, p. 4 – grifos nossos). Para as Festas de Passos, Superior a merinós pretos, para vestidos de 2\$ a 3\$ o metro. Completo sortimento de franjas de seda preta e gregas com vidrilho, verdadeira surpresa em preços. Luva de retroz, meia mão. Pentas para tranças Fichús pretos bordados... (O PUBLICADOR GOYANO, 27 de fev. de 1886, p. 4). Para as Festas de Passos, Semana Santa e Espírito Santo. A casa de Simão de Souza acaba de receber variado sortimento de roupas finas para homens e rapases e bem assim chapéos modernos para para homens, senhoras, rapases e crianças. Rua Morette Foggia, n 18 Goyaz (GOIAZ, 30 de mar. 1895, p. 3) (Cf. MAIA, 2009, p. 185).

Esses anúncios são reveladores. Ao dirigir-se os reclames diretamente às festas religiosas de então, prova-se que elas eram o motor da economia local. Economia do efêmero, porque a duração do movimento era de um ciclo curto, que se estenderia, no máximo, até Pentecostes, quando se findava a Festa do Divino. Isso também justificava o arraigamento dessas festas no imaginário dos fiéis, porque era estimulado também pela necessidade das atividades humanas. Num lugar que experimentava, do século XVIII até a década de 1930, isolamento dos grandes centros e economia que fazia circular poucos recursos, o comércio dependia dessas festas para poder realizar suas vendas, da realização da Festa de Passos e Semana Santa dependia, em certa medida dependia a economia local:

[...] A condição de cidade do interior dificultava o giro de capital, para tanto, independente do cunho religioso, os comerciantes precisavam necessariamente aproveitar o período e anunciar seus produtos na esperança de equilibrar os cofres. Os documentos denotam o quanto estavam delimitadas e ao mesmo tempo imbricadas as relações entre dinheiro e culto religioso em Goiás. O entrelaçar das relações comerciais e religiosas era algo comum, além disso, elucida as relações firmadas entre economia e símbolo combinada à necessidade de sortir o guarda-roupas com novas peças e garantir a exposição da figura com roupas, objetos e fragrâncias as mais variadas possíveis (BRITTO; PRADO, 2009, p. 116-117).

Além de estimuladora do comércio, a Irmandade dos Passos também dele dependia porque movimentava em torno de sua ação, vendas de produtos e prestação de serviços a si mesma. Tudo isso por causa de sua intensa programação (vide Imagem 2):

[...] nos dias subsequentes ao fim das celebrações da Paixão, os credores “batem às portas da Igreja São Francisco”. Depois de toda a pompa e brilhantismo apresentados ao público vilaboense, aparecem os credores que alimentavam os festejos da Paixão: primeiro o escrivão, na sequência, o cozeiro, o sacristão. D. Lisarda pelos confeitos distribuídos aos caminheiros, Manoel por ter fabricado as siriaes, arxotes e balandrais, João Batista pelas garrafas de vinho, Aires da S.^a pela arrumação do calvário e a Manoel da Rocha Couto pelas velas que arderam toda a noite na Igreja do Rosário e da Boa Morte. Os documentos apresentados atuam como testemunhos, enunciadores e paisagens de um cotidiano distante pertencente à memória dos gastos com a Paixão [...] (p. 117).

A Festa de Passos era uma oportunidade de se ganhar dinheiro, por meio de atividades legais, econômicas, rentáveis, formais ou informais. Comprava-se muito, prestavam-se serviços, alugavam-se espaços, escravos, remuneravam-se os padres pela disponibilidade de trabalhar além de suas atividades litúrgicas obrigatórias. Essa movimentação atravessou o século XIX, tendo adentrado no século XX e acontecido com tal intensidade até, provavelmente, a década de 1930. A possibilidade da realização de todas essas coisas se deve, em parte, pela característica inerente à Irmandade dos Passos de possuir em seu seio representantes da elite local, até essa época:

Provedores eram os prefeitos, deputados, padres, juizes, médicos, advogados, professores. Destaque-se Joaquim Guedes de Amorim (Cônsul de Portugal em Goiás), em 1930, Felicíssimo do Espírito Santo (avô de Fernando Henrique Cardoso) em 1925. Homens das famílias Caiado, Veiga Jardim, Azeredo Bastos. Serradourada, Sabino de Passos, Rocha Lima, Ramos Jubé, Loyola, Cupertino de Barros, Alves de Castro, Rezende, Brandão, Alencastro, Curado, Artiaga, Amorim, Seixo de Brito foram provedores. Cruzem-se estes nomes com aqueles de famílias tradicionais indicados no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC / IPHAN, 1999), já apresentados, e se verá a duplicação. Na Irmandade dos Passos estava representada a elite local política, econômica, eclesiástica e social (TAMASO, 2007, p. 619).

O Depósito marca, portanto, duas coisas nessa “economia do efêmero”, o início das três procissões que compõem o acionamento do sagrado quaresmal vilaboense, e, por outro lado, o corolário de uma série de ajustamentos e produção de bastidores para que a festa acontecesse, que movimentava o comércio e a sociedade, entre eles a preparação solene, religiosa e quase mística que é o Encerro.

Com o Depósito, o processo de acionamento do sagrado completa uma fase, começou a Semana Santa vilaboense:

A Semana Santa em Goiás não compreende apenas a *Semana Santa propriamente dita*. Ela tem início com a Quaresma, seguida pela Semana dos Passos, Semana das Dores, e *Semana Santa* propriamente dita. Por isso é referida, por alguns, como *Semana Santa Maior*.

[...]

Sem pretender detalhar cada uma destas celebrações, devo indicar, contudo, o que as diferencia; sobretudo, ao se levar em conta que algumas delas já vêm sendo divulgada pelos meios de comunicação de massa e têm atraído grande público, enquanto outras permanecem com sendo, no dizer vilaboense, *a nossa procissão* ou *a nossa festa* [...] (TAMASO, p. 640).

E mais:

Todas as cerimônias da Semana Santa têm participação de vilaboenses tradicionais e não tradicionais; do *centro histórico* e da *periferia*; se constituindo num momento de entrelaçamento social. Grande parte dos migrantes habitantes da chamada *periferia*, se não são evangélicos, *descem* para o centro em dias de procissão da Semana Santa Maior, sobretudo se são *irmãos dos Passos*. (p. 647).

Mais notória, é a opinião de um dos agentes da cultura local, em depoimento dado a Tamaso (2007):

As festas da cidade de Goiás, que seriam a Semana Santa, não é a Semana Santa em si com o Fogaréu. Essa já pertence ao turista. Mas sim a Semana de Passos, que é uma festa nossa, que a cidade participa, as procissões são menores, não tem aquela movimentação de turista, é uma coisa mais cidadina, nossa. Então, eu acho que a Semana Santa nossa se concentra na Semana de Passos, Semana das Dores. Quando começa o domingo de Ramos... até Domingo de Ramos. Quando começa, de quarta-feira em diante já é a semana do turista. Semana Santa do turista (p. 651).

A tese da autora é de que há dois ritos. Um mais particular e privado, outro público. A Semana Santa Maior começa com o Encerro, seguido do Depósito, o primeiro ato de fé dos vilaboenses. É Maior porque dura três semanas, não apenas uma. Notoriamente, a Festa de Passos é mais vilaboense, mas atualmente, de acordo com as observações feitas em campo, já chamam a atenção de turistas, além dos vilaboenses e descendentes que moram em outras cidades. Todo o ciclo quaresmal começando em Passos já chama a atenção dos turistas de fora, que vêm atrás da beleza estética e da marcante manifestação de fé representada pela ação da Irmandade.

No entanto, esses ritos são uma construção ligada à patrimonialização da Cidade de Goiás, que começou a receber turistas para suas festas religiosas, ainda

na década de 1940, afluxo que se intensificou após os esforços de tombamento que duraram da década de 1950 até o ano de 2001, uma recriação de tradições. Esse esforço acabou por *selar* o destino da cidade, congelando-a em si mesma. Para isso, a manutenção do patrimônio, do arruamento, dos locais, templos, dos *Passos* onde Cristo para em sua procissão magna é importante. Não há exatamente procissões privadas ou públicas ligadas à religiosidade vilaboense, nesse caso, mas opiniões de alguns vilaboenses a esse respeito que foram compiladas para que a Semana Santa parecesse o espetáculo que ela deveria ser, ação cultural engenhosa celebrada pelas organizações culturais e pela Igreja Católica. A Semana de Passos parecia, desse ponto de vista, um ato mais autêntico de fé do que exatamente a semana em que se deveria lembrar o sofrimento de Cristo. De fato, a Semana Santa atrai mais turistas porque possui em si um feriado civil e religioso, ao mesmo tempo, que dura dois dias da semana, e que permite viagens, deslocamentos. Escolas, empresas, repartições públicas costumam conceder folgas ou pontos facultativos durante a Quinta-feira Santa. Na Cidade de Goiás, a Quarta-feira Santa também é ponto facultativo ou feriado decretado em escolas e repartições públicas, para que a população se dedique à representação da Procissão do Fogaréu, ou a qualquer serviço relacionado a ela.

Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos da Cidade de Goiás - 1971

O Conselho administrativo da Irmandade tem a honra de convidar todos os irmãos, irmãs e o povo católico, em geral, para as festividades que deverão realizar-se em louvor ao seu padroeiro, observando o seguinte programa:

RETIRO ESPIRITUAL

Dia 23-24-25 de março de 1971, às 19,30 horas para as irmãs e às 20 horas para os irmãos

DIA 26 DE MARÇO

Às 20 horas, confissão geral dos irmãos, na sede da irmandade, podendo, também, ser feita em qualquer igreja.

DIA 27 DE MARÇO

As 6 e 7 horas, respectivamente, missas na sede da Irmandade com motetes e comunhão geral dos irmãos, obrigatória na sede da Irmandade, a missa da festa será às 6 horas.

As 19 horas, após o motete, transladação da imagem do Senhor Bom Jesus dos Passos de São Francisco para a Igreja do Rosário.

DIA 28 DE MARÇO

Ao 9 horas, na Igreja do Rosário, missa solene com cânticos pelo côro da Irmandade.

As 18 horas, incorporação da Irmandade em sua sede.

No mesmo horário acima haverá missa na Igreja do Rosário.

Após a missa da igreja acima, sairá a procissão do Senhor dos Passos. À saída haverá o sermão do pretório a cargo dos padres dominicanos.

DIA 29 DE MARÇO

As 19 horas, a irmandade incorporar-se-á na sede e, em procissão trasladar a Imagem do Padroeiro para a Igreja de São Francisco.

DIA 2 DE ABRIL

As 18,30 horas, incorporação da Irmandade na sede, para, a convite tomar parte na procissão de Nossa Senhora das Dores.

DIA 9 DE ABRIL

As 18 horas, cântico do perdão na Igreja de São Francisco.

As 20 horas, a irmandade incorporada acompanhará a procissão do Senhor Morto.

DIA 10 DE ABRIL

A meia noite, missa da Ressurreição e logo em seguida a procissão da Aleluia.

DIA 11 DE ABRIL

As 8 horas, missa na Igreja de São Francisco.

O PROVIDOR

Wadjou da Rocha Lima

O VICE-PROVEDOR

Benedito Bueno da Fonseca

O CAPELÃO

Mons. Angelino Fernandez

Imagem 31: Programa da Festa de Passos. Acervo da Irmandade dos Passos. Note-se que a festa em louvor a seu Padroeiro na verdade mostrava todo um programa de ação da Irmandade dos Passos nas três semanas, demonstrando a sua atuação em sua própria festa, na Semana das Dores, Semana Santa e Domingo de Páscoa. No período quaresmal e Semana

2.2.3 O Ritual da Procissão do Encontro: de duas dores, de dois sacrifícios

A procissão do Encontro é marcada por ser um ritual de triunfo e pompa, apesar da solene representação das dores de um Cristo Padecente. É o corolário de um processo intenso de atividades a cargo da Irmandade:

A prática das três procissões realizadas quinze dias antes da Aleluia (Depósito, Encontro e Transladação) provavelmente foi difundida desde a implantação da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás conforme atestam documentos eclesiásticos e narrativas de viajantes, certamente inspiradas nos ritos já desenvolvidos nas demais cidades coloniais onde o Bom Jesus era cultuado. Aqui nos deteremos na Procissão de Passos ou do Encontro que consiste na fusão de dois préstitos condutores das imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora das Dores, simbolizando a respectiva passagem evangélica na *Via Crucis* e suas estações. Para a composição do cortejo, as Irmandades dos Passos construíaam pequenas capelas denominadas Capelas de Passos, Capelas do Calvário ou Ermidas Penitenciais, responsáveis pela encenação da Via Sacra, do Pretório até o Calvário (BRITTO, 2011, p. 72).

A devoção ao Senhor dos Passos é comum a todas as cidades do ciclo do ouro, a partir do século XVIII: Ouro Preto, Mariana, Sabará, Caeté, Goiás, Pirenópolis, Pilar de Goiás, por exemplo. Pode-se afirmar, a partir disso, que é uma devoção aurífera, uma vez que acompanhava e estava presente onde houvesse atividades de mineração. Era uma devoção essencialmente barroca, porque trazia em si elementos dessa tendência do pensamento humano que se desenvolvia na Europa.

Resultante de um período de crise, o Barroco pode ser definido como um amplo movimento cultural que se definia exatamente por mostrar em si essa crise que o produzia em seus preceitos estéticos, derivados da estética clássica do Renascimento, que por sua vez o retirava da estética greco-romana da antiguidade. A crise do Barroco se mostrava em



Imagem 32: Senhor dos Passos, detalhe do rosto. Gotas de sangue com rubis nas suas extremidades, olhos de vidro, cabeleira natural. Recursos de uma estética que visava dirigir as consciências humanas ao arrependimento, através de visões da dor e sofrimento de Cristo. A representação da violência era um recurso muito utilizado.

vários aspectos: fé, estética, nas noções de verdade, moral, religião e política. A crise

barroca, para Maravall (1997) dava margem para a criação de uma cultura que visava dirigir o homem para objetivos em si, que produziria uma arte instrumental (p. 135). O



Imagem 33 e 34: Senhor dos Passos em Pirenópolis, GO. A Procissão do Encontro, que acontece depois de se descerrar a imagem dentro da Igreja, acontece uma e não duas semanas antes da Sexta-feira da Paixão. Não há mais uma Irmandade dos Passos, a única procissão em que ele figura, é feita pela Irmandade do Santíssimo Sacramento.

Barroco era uma forma de cultura que se caracterizava por possuir uma concepção ideológica de condução de indivíduos e massas em direção a objetivos comuns de vida social por meio da educação (p. 137), voltado a valores que se vincularam à monarquia como forma divina de governo impulsionado pela Igreja Católica (p. 143). A cultura do Barroco pretende atingir massas (p. 175) em torno de objetivos sociais bem delimitados:

Tudo o que foi dito corresponde ao delineamento de patentes manifestações massivas. O século XVII é uma época de massas, a primeira, sem dúvida, da história moderna, e o Barroco, a primeira cultura que se serve de recursos de ação massiva. Isso, diz-nos a natureza do teatro, em seus tetos e seus procedimentos cênicos; diz-nos a devoção externa e mecanizada da religião pós-tridentina; diz-nos a política de captação e repressão que os Estados começam a usar; dizem-nos as inovações da arte bélica. Por acaso, também a imprensa, que se converte em um instrumento essencial da cultura a partir de meados do século XVI, não foi considerada — e já o vimos antes — como primeiro exemplo conhecido do *mass communication*? (MARAVALL, 1997, p. 184)

Desse modo, esse ideário é que aportou no local, na década de 1720. Embora na Europa, as ideias já apontassem para o Iluminismo, gestado no seio do Barroco. O conservadorismo religioso, a artificialidade da religião ainda eram as desse período. Na verdade, apenas as reformas ultramontanas do final do século XIX modificaram as formas de culto em muitos locais onde a fé barroca foi levada, por padres jesuítas. Em Goiás, tiveram curta passagem, expulsos por ordem real em 1759 (ALENCASTRE, 1987, p. 48). O Vigário Geral, Padre Perestrello, suposto organizador das cerimônias da Semana dos Passos e Santa trouxe de além-mar essa

religiosidade, a mesma dos padres que já estavam na cidade. Em Vila Boa de Goiás, esse modelo de fé e prática cristãs foi estabelecido a partir de práticas que já se desenvolviam em outras cidades de colonização ibérica na América do Sul, adquirindo práticas e fazeres locais e uma importância singular, uma vez que, nas regiões mineradoras desse século, a religião possuía uma função socializadora e era um dos mais importantes fatores de agregação do homem ao local (MORAES, 2011; LIMA, 2003). Se há uma importância socializadora, há uma implicação identitária, uma vez que a realização dessa atividade em particular, dentre muitas, resistiu ao tempo, ao desaparecimento e tomou uma centralidade na vida da fé católica local:

Há uma relação entre a identidade vilaboense, a Irmandade dos Passos e a cultura local. Ela se dá por meio da ação da Irmandade que foi se tornando importante ao longo do tempo. No início, formou-se uma irmandade de homens piedosos que se ocupou de uma atividade muito importante, que foi logo, por seu apelo cultural e religioso, tida por importante por vários setores da população. A manutenção da Procissão dos Passos era uma tarefa da comunidade, não exatamente do clero, isso era relevante para todos, conferia poder e autoridade religiosa a alguns leigos, respeitados pelo seu poder e pela pompa da representação da *Via Crucis* (ROSA, 2012, p. 65)²⁹.

A partir dessas relações da economia religiosa e de coesão social, explica-se a relevância cultural que a Irmandade e suas práticas ainda têm até hoje. Isso tudo culmina na Procissão do Encontro, a maior delas.

Todas as sextas-feiras da Quaresma, há missa e canto de todos os Motetos dos Passos. A finalidade dos Motetos é estética e catequética, mesmo sendo cantados em latim, uma vez que antes que se cante, anuncia-se o que o moteto diz em voz alta, para que os ouvintes saibam do que se trata. Os Motetos contêm as palavras de Cristo antes da crucificação e são adaptações para a música de versículos dos evangelhos, começando com os lamentos de Cristo no Getsêmane e terminando no Gólgota, onde ele diz “Tudo está consumado”.



Imagem 35: Pendão da Irmandade dos Passos, detalhe. É em cor roxa e dourado, vai à frente da procissão. Possui a sigla da Legião Romana S. P. Q. R. (SENATVS POPVLVSQVE ROMANVM), símbolo do Império Romano, presente no martírio de Cristo por meio dos soldados que o prenderam e da pessoa de Pilatos.

²⁹ Texto da Dissertação de Mestrado.

Matetes dos Passos
M.^o Basilio Martins Braga Lisboa 1855.
Lith. P.^o José Luiz L.^o de Almeida - 1855.

Contrabaixo
mi B

Adoramus
Morrato

Voz

1.^o Mr.
Pater mi

2.^o
Regulanz

3.^o
Excamus

The image shows a handwritten musical score on aged, yellowed paper. The score is organized into three distinct sections, each with its own title and tempo markings. The first section, titled "50 Inquietant", consists of two staves of music. The second section, titled "60 Filia", consists of four staves of music, with a "70" marking and the word "Ternine" written above the third staff. The third section, titled "Salvator minus Mod.", consists of four staves of music. The paper shows signs of wear, including creases, holes, and some blue ink scribbles at the bottom left. At the end of the score, there is a handwritten note: "Braz. 28 de janeiro de 1943. Copia de João de Costa e Oliveira".

Imagem 36 e 37: Motetos dos Passos. Partitura para contrabaixo (tuba), sopra. Arranjo para banda marcial. Caligrafia anônima. Acervo de Rafael Lino Rosa.

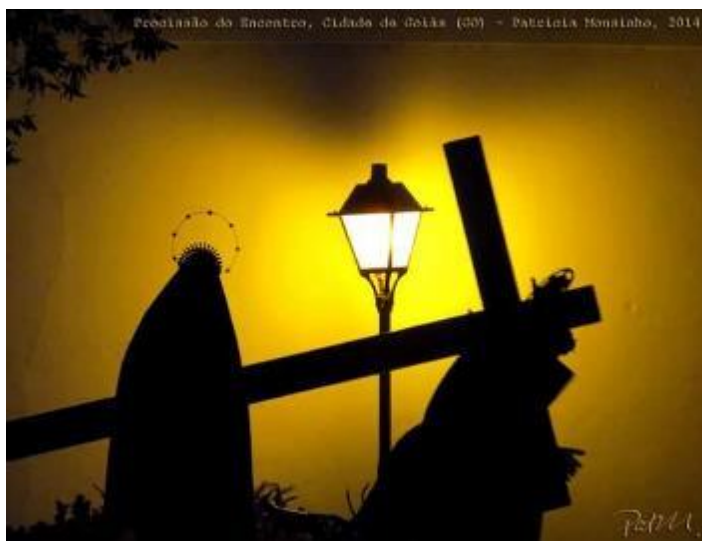


Imagem 38: Procissão do Encontro. Nossa Senhora das Dores segue a lúgubre e dolorosa figura de Cristo. Foto de Patrícia Mousinho. Usada sob permissão.

Por ser o evento central da Semana dos Passos, é principalmente nessa procissão que acontecem os momentos mais marcantes da espiritualidade em torno do Cristo Padecente. Nesse evento, todos os símbolos da Irmandade são postos na rua. A saída da imagem do Senhor dos Passos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário é triunfal.

Nenhum adjetivo é melhor para defini-la do que esse. O interessante é que se trata da encenação da caminhada dolorosa de Cristo rumo ao Calvário, mas é feita de modo esplendoroso. A imagem, grande, magnífica, ornada de flores em seu andor, usando uma túnica púrpura bordada mostra algo que parece ser inesperado naquele momento: uma glória e brilho, de extrema beleza. Acompanha a sua saída, sobre os ombros dos irmãos mais capazes, o executar-se de marchas festivas. O percurso da imagem é entrecortado pelas paradas, os *passos*, onde se executam os Motetos dos Passos, cantado por um coro polifônico, o que confere mais beleza e harmonia ao conjunto. Tudo ali, cores, formas, imagem, sons, criam uma atmosfera de grande apuro estético, ainda que se pretenda representar as dores, os sofrimentos de Cristo no seu caminho para a morte, indo ao Encontro de sua mãe. O itinerário dessa procissão é o maior dentre todos. A procissão mostra a Via Sacra, o caminhar de Cristo à Cruz e o seu encontro com Maria no meio do caminho. Sua finalidade, originalmente, era litúrgica e catequética, tendo sido absorvida pela religiosidade popular, sob a forma da já discutida religião de mediação (BRANDÃO, 2007), onde se combinam valores eruditos, oficiais com a participação popular.

O Encontro é o ponto central desse evento específico. A imagem do Senhor dos Passos encontra a imagem de Nossa Senhora das Dores, trazida em andor pelas mulheres, da Catedral até a porta da Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte. Ali, irmãos dos Passos a tomam e todos param para ouvir a homilia. Era comum que um padre convidado, geralmente de outra cidade, proferisse esse sermão. Atualmente, o

capelão da irmandade ou o pároco da Catedral de Sant'Ana o realiza. A mensagem visa despertar nos fiéis o sentimento de piedade e sacrifício, a partir da imagem entristecida de Nossa Senhora das Dores a ver Cristo crucificado. Terminada a homilia, as imagens seguem em procissão para o término de seu percurso.

O momento mais marcante da procissão é a sua chegada ao passo na Praça Brasil Caiado. Nesse momento, a imagem faz um giro de 360°, uma coreografia bem ensaiada e meticulosa, uma vez que se trata de fazer girar uma imagem imensa, carregada por oito homens. Esse movimento é feito quando todos os homens dão quatro passos à direita, fazendo com que a imagem se vire totalmente, voltando seu rosto para o norte. Dessa forma, o Cristo se volta para a cidade, enquanto o coro canta o Moteto dos Passos chamado *Filiæ*, que representa o lamento de Cristo sobre a Cidade de Jerusalém. Ambas as imagens, Cristo e Maria, contornam a Praça do Chafariz (ou Monsenhor Confúcio ou ainda Brasil Caiado) até que ambas estacionam na Catedral, o Cristo fica à direita da mesa da comunhão, Nossa Senhora das Dores à esquerda. Essa chegada marca o fim do percurso. Ambas as imagens ficam expostas à devoção dos populares, que, ao chegar da procissão, vão até as imagens a reverenciá-las e depois ficam em oração por um tempo na Catedral.



Imagem 39: Procissão do Encontro. Atualmente, o encontro se dá na frente do Museu de Arte Sacra, antiga capela dedicada a Nossa Senhora da Boa Morte.

Nessa procissão, o ápice do culto aos Passos, aparecem com mais frequência atos de penitência como o cumprimento de votos, a apresentação de ex-votos ou atos de sacrifício pessoal, como realizar o percurso inteiro da procissão descalço, ou vestir seu filho que recebeu uma bênção de Senhor dos Passos. Os anjinhos de procissão são uma figura marcante desse ato religioso, registrados em fotos ao longo de todo o século vinte (BRITTO; PRADO, 2011, p. 121 e 125), mas atualmente têm aparecido apenas nas outras procissões, como a Procissão do Senhor Morto. O ex-voto marca o sacrifício pessoal, o pagamento de uma graça alcançada ou a sua memória. A Igreja

de São Francisco de Paula não possui nenhum espaço para a guarda de ex-votos, mas é comum depositar-se objetos pessoais ou mechas de cabelo no andor do Senhor dos Passos durante a realização da procissão do Encontro.



Do Encerro até a Procissão do Depósito, é observado um silêncio quase sepulcral. O mesmo silêncio que deveria acontecer no Sábado Santo, acontece porque o Senhor dos Passos é preparado para sair e aguarda o Domingo das Dores. As procissões do ciclo de Passos têm uma ritualização e elementos próprios: irmãos

a carregarem a pesada imagem; a figura quase que *imperial* do Provedor³⁰; orações penitenciais (Mistérios Dolorosos do Rosário) e isso é intercalado com os Motetos dos Passos e marchas fúnebres, plangentes. De acordo com a população local, na Cidade de Goiás, a Semana Santa, na prática, começa na Semana dos Passos e se estende à Semana das Dores. São os momentos de devoção dos vilaboenses, antecedendo à Semana Santa oficial e suas atividades culturais cheias de turistas. Embora já haja turistas acompanhando todo o ciclo vilaboense da Paixão, a afluência durante a Semana dos Passos e das Dores é bem menor.



Imagem 40: Rafael Lino Rosa segurando anjinho de procissão. Foto de Patrícia Mousinho. Usada sob permissão da autora.

A seguir, as imagens de ex-votos mostram uma face popular da fé no Senhor Bom Jesus dos Passos, que está longe de ser uma fé erudita e oficial. O espaço de ação popular permite que haja esse tipo de manifestação espontânea, que aproxima o Senhor dos Passos ao cotidiano das pessoas. Alguns ex-votos mostram sacrifícios feitos por crianças, que tiveram seus cabelos mantidos compridos para se parecerem com Jesus, por exemplo. Ou como no caso da imagem de número 32: a recente criação de um museu na sede da Irmandade, a funcionar nos anexos do templo fez surgir histórias registradas pela população, como o ex-voto da índia que trouxera a sua filha para acompanhar a procissão, após receber uma graça do Senhor dos Passos: a cura de sua saúde.

Nessas imagens, a iconografia de Cristo aparece claramente mostrada: o manto de cor púrpura, os elementos do martírio: cruz e coroa de espinhos. Não se impunha, a essas crianças, que sofressem duramente ao acompanhar a procissão, mas que mostrassem a fé de seus pais e a graça alcançada. O voto é um indício de fé popular, que não era exatamente recomendado pela Igreja, que proclamava como

³⁰ Enquanto os devotos do Divino Espírito Santo reverenciam o Imperador como um representante do Espírito Santo na Terra, a Irmandade reverencia seu Provedor como representante do Senhor dos Passos entre eles. Por isso porta um cetro de prata, símbolo de seu poder religioso.

suficiente o sacrifício vicário de Cristo. No entanto, os fiéis geralmente veem no voto uma oportunidade de conseguir a realização de um desejo, de se alcançar um favor da parte de Deus, de Jesus ou de algum dos santos. Os ex-votos dedicados ao Senhor dos Passos são singelos, simples, geralmente vivos: crianças vestidas de anjos ou Senhor dos Passos, adultos descalços, pedregulhos deixados no andor, mechas de cabelos ou peças de roupas. A relação entre o Senhor dos Passos e a cura de crianças em pequena idade perde-se no tempo, existindo até hoje, como se vê nas imagens a seguir.



Imagem 41: Anjinho de procissão. Ex-voto de criança do sexo feminino. Participar da procissão vestindo-se de maneira peculiar era uma forma de demonstração de sacrifício e fé. Século XXI.



Imagem 42: Criança vestida de Senhor dos Passos. Ex-voto de criança do sexo masculino. Século XXI.



Imagem 43: Mãe e filho vestido como Senhor dos Passos, na Procissão do Encontro. Século XXI.



Imagem 44: Imagem de ex-voto representando menino vestido de Senhor dos Passos. Frente e verso. Acervo da Irmandade dos Passos.



Imagem 45: Imagem de ex-voto ao Senhor dos Passos. As crianças eram deixadas sem cortar o cabelo até que pudessem sair nas procissões. Acervo da Irmandade dos Passos.



Imagem 46: Ex-voto ao Senhor dos Passos. Século XX. Acervo da Irmandade dos Passos.



Imagem 47: Imagem anônima de ex-voto de menino. Acervo da Irmandade dos Passos. Século XX.



Imagem 48: Ex-voto infantil. Relatos orais dizem ser uma Índia Karajá, cuja mãe rogara ao Senhor dos Passos sua cura, pelo que ela trouxe a menina à Cidade de Goiás para participar da procissão maior. Acervo da Irmandade dos Passos. Século XX.



Imagem 49: Ex-voto infantil de menino. Acervo da Irmandade dos Passos. Século XX.



Imagem 50: Ex-voto infantil de menino. Acervo da Irmandade dos Passos. Século XX.



Imagem 51: Ex-voto infantil de menino. Acervo da Irmandade dos Passos. Século XX.

2.2.4 A volta para casa: guardado ali, onde o imaginário vilaboense reside, ele espera pacientemente seu sacrifício, no próximo ano

A volta para casa é a Procissão do Translado: A Irmandade, devidamente paramentada de balandraus e murças³¹ volta com o Senhor dos Passos à Igreja de São Francisco de Paula. O trajeto é feito saindo-se com a imagem da Catedral, passando-se com ela pela lateral da Praça do Coreto, virando à esquerda na Rua Maximiniano Mendes, caminhando-se por ela até a Rua Professor Ferreira, na qual se vira à direita. A Rua Professor Ferreira dá no largo da Igreja São Francisco de Paula. A imagem retorna para a sua Igreja, sendo novamente elevada à sua camarinha. Essa procissão acontece na segunda-feira da Semana das Dores, após a missa na Catedral, à noite.

³¹ Vestimentas roxas dos irmãos e irmãs dos Passos, respectivamente.



Imagem 52: Balandrau, mostrando a opa, pequena capa que cobre os ombros, com bordado representativo da Irmandade dos Passos em preto e amarelo. Foto de Patrícia Mousinho. Usada sob permissão.



Imagem 53: Balandrau. Foto mostrando seu comprimento. O tecido de cetim brilhante assume diferentes tons de acordo com a luminosidade.



Imagem 54 e 55: Irmãs dos Passos usando murças. À esquerda, uma irmã percorre procissão a pé, pagando voto com sacrifício pessoal. Ambas portam velas em copos de papel, as açucenas.

Aqui completa o movimento do Senhor dos Passos, seu andar sagrado pelas colinas vilaboenses, encenação de sua Paixão. O seguimento da história do padecimento de Cristo continua nos eventos seguintes. Fecha-se o ciclo do Senhor dos Passos com a sua volta para o seu lugar. É importante mostrar a penetrabilidade das ações de uma semana dentro da outra. A Semana de Passos, na verdade, tem seus dois eventos finais na Semana das Dores: a Procissão do Encontro (domingo das Dores) e a procissão do Translado (segunda-feira das Dores).



Imagem 56: Senhor dos Passos de volta à Igreja de São Francisco, antes de ser guardado na camarinha.



Imagem 57: Pinha decorativa, presente no baldaquim e no pendão da Irmandade dos Passos. Peça banhada a ouro, remanescente da luxuosidade e grande poder aquisitivo de membros da irmandade nos séculos XIX e XX.

A importância dessa procissão não é exatamente a realização da guarda da imagem, mas o retorno dela ao seu orago, local de onde poderá e deverá sair no próximo ano, é uma organização do espaço e do tempo sagrado. Essa ordem, parece ser importantíssima, porque refere-se à ordem do numinoso. A ideia de ordem depende da ideia de se ter cumprido com a ritualística religiosa necessária, porque o Senhor dos Passos é um objeto sagrado, um ente numinoso:

Este objeto é o objeto numinoso. É lá que nós provamos a presença do numen, como no caso de Abraão onde se presente alguma coisa com características numinosas, onde a alma volta-se para esse objeto. Em outras palavras, é pela aplicação da categoria numinosa ao tal objeto real ou presumível que pode surgir como reação da consciência, o sentimento de ser criatura (OTTO, 1985, p. 15).

Para Rosa (2011), o sentimento do objeto numinoso faz com que o fiel se sinta uma criatura, parte do corpo dos fiéis, e isso remete ao mistério divino ante os anseios humanos (p. 190-191). A ordem, a organização, a estética, o percurso, a ida e a volta são importantes uma vez que acionam o imaginário pelo *Mysterium Tremendum*, e precisam acontecer sempre na mesma ordem, da mesma forma, fechando o ciclo dos Passos, para que Cristo morto retorne na Semana Santa.



2.2.5 Moteto e Procissão das Dores

A Semana das Dores, após a Semana dos Passos, é marcada pelo canto do Moteto e pela Procissão que também leva o nome da Semana. Organizada para se

encaixar na Procissão do Encontro perfeitamente, ela começa com o Tríduo das Dores, três dias de cânticos missa e orações na Catedral de Sant'Ana. Os cânticos, são os Motetos das Dores, que fazem alusão às dores de Maria ao ver seu filho em suplício. Junto com a Semana dos Passos, essa semana completa o período mais importante do devocionário vilaboense. Essa semana é assim descrita:

Terça-feira tem início a Semana das Dores. O Tríduo das Dores é realizado na Catedral de Sant'Ana, com missas e canto dos Motetos das Dores. A Procissão das Dores sai na sexta-feira e detêm-se exatamente nos mesmos *sete Passos*, mas com sequência invertida. A Procissão das Dores faz o *giro de cima* primeiro, percorrendo seus três Passos e depois o giro de baixo, passando pelos outros quatro Passos. O que é o último Passo na Procissão dos Passos é o primeiro na Procissão das Dores (TAMASO, 2007, p. 650-651).

Essa complementaridade entre as procissões mostra que a devoção aos Passos extrapola o tempo da Semana dos Passos. Nota-se que a Irmandade dos Passos colabora nesses e em outros eventos da Quaresma. Por onde passa Cristo Padecente, passa Maria Dolorosa, revivendo a *Via Crucis*. De acordo com a Tradição da Igreja Católica, Maria teria sido a primeira a seguir os passos de Cristo, buscando acompanhar o seu sacrifício, tendo sido acompanhada por João e Madalena. De acordo com o evangelho (Jo 19, 26-27) Cristo, durante a crucificação, comunica-se com sua mãe, corroborando essa presença e caminhar (ROSA, 2014, p. 114). A *Via Crucis*, ou *Via Sacra* são os *Passos da Paixão*. Na Cidade de Goiás, os passos feitos por Cristo na Semana dos Passos, são refeitos por Maria, voltando do Gólgota.

A pesquisadora Ana Guiomar Rêgo Souza (2007) acrescenta elementos importantes à estética das Dores, no tocante à parte musical, corroborando a presença barroca na religiosidade vilaboense. A Semana das Dores, no século XIX tinha uma noite dedicada a cada dor de Maria, em que se cantava o *Setenário das Dores*, em que se cantavam peças dos Motetos das Dores (p. 292-293) e outras peças de composição variada, atribuídas a compositores sacros do século XIX, inclusive a Basílio Martins Serradourada (*1804 — †1874).

A estética musical das Dores, segundo a mesma autora, é pré-clássica. A música que se tem até hoje teria sido composta com a finalidade de realizar a Semana das Dores de 1857, com moteto próprio, um ano após a inclusão dos Motetos no ciclo festivo da Irmandade dos Passos. O Moteto das Dores foi encomendado pela Irmandade dos Pardos de Nossa Senhora das Dores (SOUZA, 2007, p. 330).

A Semana das Dores teve profundas transformações no século passado. A principal delas foi a interdição aos seus rituais pela reforma dos rituais do Concílio do

Vaticano II, conforme atesta Souza (2007, p. 293-294), pelo testemunho de Belkiss Spenciere Carneiro de Mendonça e Darcília de Amorim, que afirmam ainda o trabalho musical de Monsenhor Confúcio, Monsenhor Pedro Ribeiro, Adelaide Sócrates e o Coro da Boa Morte.

O brilho da expressão musical voltado às Dores de Maria sobreviveu à extinção da Irmandade dos Pardos, a Irmandade dos Passos, por ser vetada a negros e pardos, no século XIX, sobreviveu por ter mais recursos. Ao final do século XIX, a Irmandade dos Passos absorvia membros de outras irmandades extintas, abrindo-se a negros, pardos e mulheres. A Semana das Dores passava à organização da Matriz de Sant'Ana. Os cânticos a Maria ajudaram a formar a memória da música sacra vilaboense, a cargo dos padres diocesanos e das mulheres (SOUZA, 2007, p. 293). A procissão das Dores, por sua vez, escreve no mapa um trajeto semelhante ao da Semana dos Passos. Isso indica que o trajeto, assim como as tradições foram refeitas umas em semelhança às outras, na tentativa de transformar as atividades que envolviam a fé cristã num discurso coerente em torno de Cristo e para se aproveitar os recursos à disposição: altares erguidos, passos da Paixão montados, móveis ou fixos, recursos humanos e econômicos, enfim. O interesse da fé ultramontana, a partir do Concílio do Vaticano I (1846-1878) no culto a Maria e em Cristo podem também explicar essa absorção numa época em que se buscava eliminar o desnecessário na liturgia e minimizar a participação popular nos atos de fé oficial.

A manutenção da Semana das Dores foi um dos principais desafios da Igreja da Cidade de Goiás. Sua estética musical pré-clássica

[...] é uma forma de hibridação entre barroco e classicismo, em outras palavras, um gosto barroco-rococó, para usar designação de alguns historiadores da arte [...]. Falta a essas, obra, no entanto, o virtuosismo composicional presente na música brasileira pré-clássica [...]. Na verdade, trata-se mais de uma vertente que aponta para o pré-classicismo, mas ainda com acentuadas características protobarrocas (SOUZA, 2007, p. 329).

Essa estética musical era a parte que mais desagradava as autoridades eclesiásticas pós-conciliares, na década de 1960. A intenção maior da Igreja, ligada à sensibilidade latino-americana voltada para os excluídos (pobres, negros, indígenas), era a democratização dos rituais vilaboenses, para que todos pudessem participar das celebrações. Para isso, era preciso que a música fosse acessível, que se cantasse em português, que a estética musical incluísse a música dos mais pobres. Esse embate não encontrava um ponto de conciliação, o que levou a criação de grupos de

manutenção da cultura, oficiais ou não, que fizeram as tradições resistir, dentro e fora do espaço eclesial, ao mesmo tempo em que se permitia à Diocese realizar seu trabalho religioso e social profundo, modificando a consciência da população para essa sensibilidade, fato que se vê atualmente, em Goiás, onde tradição e práticas contemporâneas convivem, apesar das diferenças.

A estética das dores de Maria, musical e visual, assim como a de Passos permanecem como forma de manutenção e rememorar do passado, apesar da recriação e reformulação constante em mais de duzentos anos.



A imagem de Nossa Senhora das Dores, apesar do apelo à estética barroca, conforme muito se discute, é extremamente simples, se comparada às imagens ibéricas, especialmente as espanholas. A Maria dolorosa vilaboense é atribuída a Veiga Valle³². É uma imagem de roca (de vestir) com cabelos naturais, rosto extremamente pálido e doloroso, posição simples e contemplativa. Não apresenta o rosto em prantos ou poses em contorção, como muitas imagens barrocas.

³² José Joaquim da Veiga Valle (Meia Ponte, atual Pirenópolis GO 1806 — Goiás GO 1874). Escultor e dourador.



Imagem 58: Nossa Senhora das Dores em andor ornado com lírios e rosas.

A imagem ainda possui um resplendor e uma coroa de sete estrelas à sua cabeça, representando as *Sete Dores de Maria*, relembrada no seu Setenário das Dores.



Imagem 59: Nossa Senhora das Dores, detalhe.

O *setenário* rememora as dores de Maria: a profecia mórbida de Simeão; a fugir para o Egito; a perda do Menino Jesus no Templo; o encontro no Calvário; a contemplação de Cristo à Cruz; a visão da lança ao transpassar o corpo de Cristo e o sepultamento de seu Filho. Esses momentos meditados em forma de cânticos fechavam a Quaresma. Os *festejos* da Semana Santa se aproximavam, preparados pelo profundo sentimento místico de dor e sofrimento acionado pelo sagrado vilaboense.

2.3 A SEMANA SANTA EM GOIÁS

Iniciando-se no Domingo de Ramos, a Semana Santa acontece após o fim da Quaresma (Domingo de Ramos). Estende-se para a essa semana as penitencias quaresmais e o intenso foco no sacrifício de Cristo. A proximidade da Páscoa marca a rememoração e representação da morte de Cristo. Na Cidade de Goiás, essa última semana é marcada pelo intenso afluxo de turistas para assistir um novo ciclo de representação das dores de Cristo, de diferente feitura dos eventos anteriores, envolvendo intensamente agentes culturais e religiosos. A participação popular é intensa, porque é a época de maior afluxo de visitantes, fazendo com que os setores comerciais e de serviços tenham intenso período de trabalho.

A Semana Santa tem um caráter distinto das cerimônias quaresmais, uma vez que seu caráter devocional diminui em direção à representação cultural elitizada — importante, vernacular, simbólica, monumental, patrimonial, mas elitizada — reprodutora de diferenças sociais, na medida em que emprega a população na sua economia simbólica numa organização empresarial da cultura, para oferecê-la como produto ao visitante pela ocasião do feriado. Isso torna a Semana Santa uma empresa de produção de valores simbólicos numa economia que emprega diferentes tipos de capital: humano, financeiro e simbólico. Esse emprego não garante uma distribuição democrática, igualitária de funções, mas cria privilégios, na medida em que todos os participantes não podem explorar as possibilidades de lucro e trabalho da mesma forma. Na medida em que a ideia de se produzir um evento que possa gerar receitas, uma parcela dos trabalhadores fará isso na informalidade, outros não lucrarão, ou terão suas privacidades e espaços domésticos modificados pela proximidade do local de realização dos eventos.

Outrossim, a participação voluntária nas atividades demonstra uma estratificação social das funções. As pessoas de classes mais altas têm funções privilegiadas. Muitos vilaboenses egressos têm participação garantida no Fogaréu, porque pertencem a famílias de prestígio, ou têm amigos entre os organizadores. O acesso de mais pobres não é vetado às fileiras dos perseguidores de Cristo, mas eles não têm privilégios ao ocupar esses espaços. A discussão a respeito dos valores religiosos e sociais da Semana Santa se fará adiante. Claramente é expressão de religião de mediação (BRANDÃO, 2007) sob direção erudita, que expressa um controle duplo sobre o popular de leigos e oficiais, mas orientados para valores diferentes dos populares, haja vista a utilização do elemento popular de maneira instrumentalizada, conforme atestaram as observações realizadas para esta pesquisa.

2.3.1 A Procissão do Fogaréu

O início de tudo está na Procissão do Fogaréu. Realizada à meia-noite de quarta-feira da Semana Santa, é uma encenação para-litúrgica da perseguição dos soldados romanos a Cristo. É a Procissão mais importante, tendo se tornando um símbolo da Cidade de Goiás. O motivo é sua estética impactante, seu ritmo intenso, o seu movimento célere pela cidade, o seu mote: prender Cristo. Fora do calendário litúrgico, como muitas das atrações desse período, a existência dessa procissão se dá pela ação da Organização Vilaboense de Artes e Tradições. Para Britto:

O Fogaréu é o espetáculo resultante do encontro das chamas da festa e da lembrança na foz ardente da comemoração, rememoração. Festeja-se a lembrança de um acontecimento e promove-se a celebração de uma lembrança. Através da evocação são reforçados valores e traços culturais considerados significativos e o rito mantém acesa a memória. (BRITTO, 2008, p. 9).

A origem da procissão do Fogaréu é europeia. “Repositório de memórias da Península Ibérica que se espalharam pelas cidades coloniais brasileiras e que encontraram porto seguro no sertão de Goiás” (BRITTO, 2008 p. 129). A procissão acontece uma vez por ano, sua efemeridade e seus elementos: o farricoco, as luzes, o itinerário.

O farricoco é uma personagem autônoma do Fogaréu. Se a fé vilaboense desloca seu eixo da ressurreição para a dor e o sacrifício e não volta para ela na

Páscoa, o eixo da Semana Santa desloca-se para a imagem do farricoco, portando o archote, saindo de Cristo Padecente. A prisão de Cristo é um ponto importante da narrativa de sua paixão e morte. O sofrimento começa nesse momento, em Goiás é um tempo sagrado que começa com a imagem do penitente vestido de capuz portando o fogo, símbolo da luz, da purificação (BRITTO, 2008, p. 22-23). O aspecto extremamente impactante de suas vestes e a tarefa abjeta a que se propõe: representar aqueles que prendem Cristo, por isso cobertos, penitentes (p. 28), escondendo as suas faces. Essas figuras não eram incomuns no mundo ibérico do século XVIII, mas ajudavam a compor um cenário já conhecido do elemento português que veio para cá, sejam paulistas, sejam lusitanos de nascimento.

O farricoco, assim, é uma narrativa que media o saber ibérico e o sertanejo, é uma “história” cujo significado extrapola as determinações que orientam o senso-comum e a reflexividade cotidiana. Desse modo, o compreendemos como narrativa não apenas porque consegue atrair a atenção dos espectadores, por sua rememoração ou por transmitir parte significativa da história do cristianismo. Mas também porque esse personagem tece os fios da memória a partir de uma perspectiva peculiar, de uma moldura própria que como mito, entre o sagrado e o profano, tem o condão de moldar nosso olhar sobre nós mesmos (BRITTO, 2008, p. 24).

O farricoco é ibérico e passa a ser brasileiro também, personagem-síntese de uma memória que boiava no século XX, vinda da profundidade de tempos anteriores.

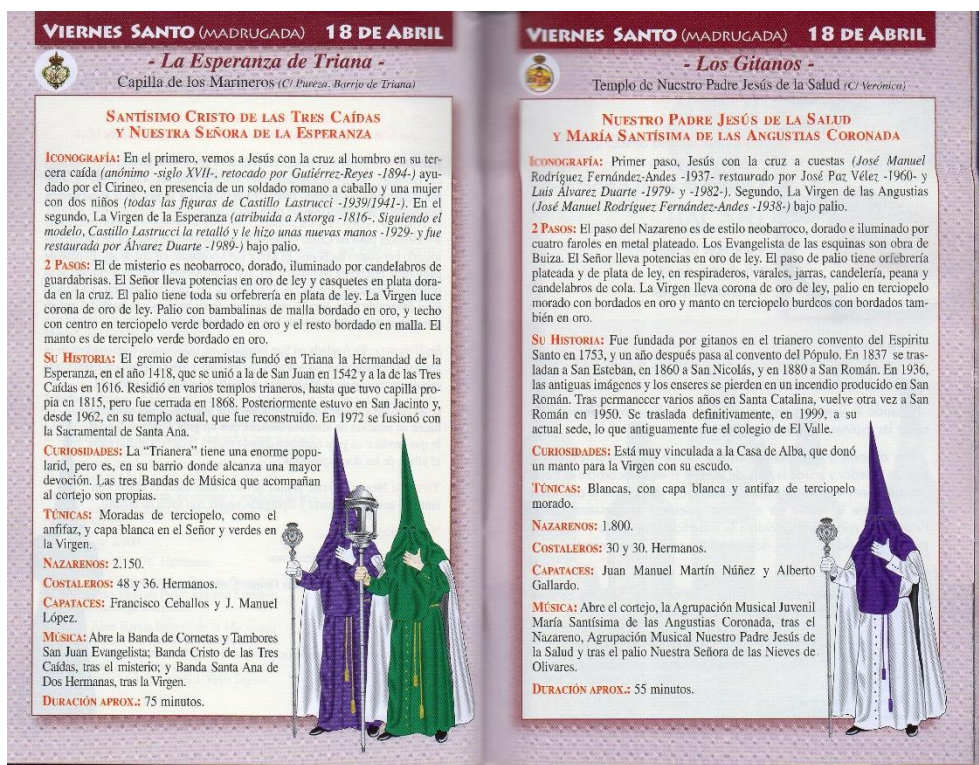


Imagem 60: Nazarenos de Sevilla, Espanha, penitentes ibéricos de gorros cônicos da Semana Santa. Imagem de livreto da Semana Santa. Acervo particular de Rafael Lino Rosa.

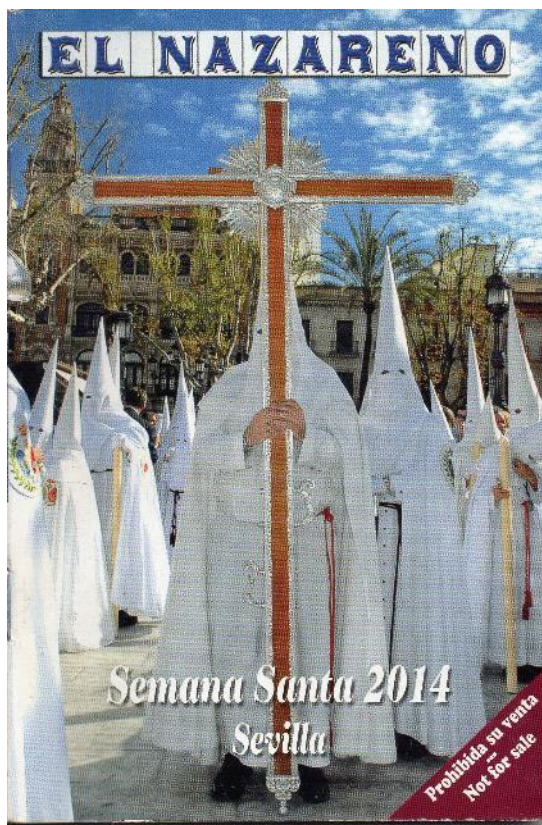


Imagem 61: Nazarenos de Sevilla. Livreto do acervo particular de Rafael Lino Rosa.

DOMINGO DE RAMOS



LA CENA
Iglesia de Nuestra Señora de Consolación, Los Terperos (C/ Sol)

	SALIDA	CAMPANA	PALCOS	CATEDRAL	ENTRADA
Fundación	15:30	18:10	18:53	19:20	23:30
Nazarenos	1580				
	650				

TRES PASOS

1. La última Cena de Jesús. El Señor de la **Sagrada Cena** es obra de Sebastián Santos (1955). El Misterio es de Luis Ortega Bru (1975-1983)
2. Cristo sentado en el una peña del Calvario. El **Santísimo Cristo de la Humildad y Paciencia**, talla anónima (siglo XVII)
3. Virgen bajo palio. **Nuestra Señora del Subterráneo** está atribuida a Juan de Astorga (siglo XIX)

Capataces: Rafael Díaz Talaverón, Juan León y Luis Núñez

Música: En el Misterio, Cornetas y Tambores Nuestra Señora de la Victoria (Cigarreras). Escolanía Salesiana María Auxiliadora en el segundo paso y Banda de Tejera en la Virgen

Itinerario:
DE IDA: Sol, Plaza de Los Terceros, Capataz Manuel Santiago, Gerona, D^a. María Coronel, Plaza de San Pedro, Imagen, Plaza de la Encarnación, Lاراña, Plaza de Villasis, Orfila, Javier Lasso de la Vega, Trajano y Plaza del Duque de la Victoria
CARRERA OFICIAL
DE VUELTA: Placentines, Alemanes, Álvarez Quintero, Argote de Molina, Placentines, Francos, Cuesta del Rosario, Jesús de la Tres Caidas, Plaza de la Alfalfa, Odreros, Boteros, Sales y Ferré, Plaza del Cristo de Burgos, Dormitorio, Alhóndiga, Plaza de San Leandro, Cardenal Cervantes, Santiago, Juan de Mesa, Alhóndiga, Capataz Manuel Santiago, Plaza de Los Terceros y Sol

22
SEP

Imagem 62: Os Nazarenos cuidam de passos específicos das dores de Cristo e cada grupo tem um dia de ação na Semana Santa. Acervo particular de Rafael Lino Rosa.

28 **CADENA SER** **Miércoles Santo 16 abril**



Gitanos

Cofradía: Santísimo Cristo del Consuelo y María Santísima del Sacromonte
Sede canónica: Abadía del Sacromonte
Salida: Iglesia del Corazón de Jesús (Gran Vía)
Dos pasos

La hermandad conmemora este año el 75 aniversario de su fundación. Realizará una salida extraordinaria en el mes de octubre, estrenando un nuevo paso

Fundación: 1939. Primeras reglas de junio de 1939

Imágenes: Cristo del Consuelo de José Risueño (1695), se procesiona una réplica de Miguel Zúñiga Navarro (1989). La Virgen es de Manuel González (finales s. XVIII)

Música: Banda de CC. y TT. de Ntro. Padre Jesús del Gran Poder en el misterio y la Banda de Música de Otura en el palio

Costaleros: Paso de Cristo: 30 costaleros y costaleras, Paso de palio: 30 costaleros

Capataces: Francisco Rodríguez Rodríguez y Eduardo de la Torre Mochón

Itinerario: Salida (16,45h), Gran Vía (17,20h), Plaza Isabel La Católica (17,45h), Pavaneras, Plaza San Juan de la Cruz, San Matías (18,35h), Plaza de Mariana Pineda, **Ángel Ganivet (Tribuna Oficial 18,50h)**, Puerta Real de España, Recogidas, Alhóndiga, Jáudenes, Marques de Gerona, Plaza de las Pasiegas, Santa Iglesia Catedral, Cárcel Baja, Gran Vía, Reyes Católicos (21,00h), Plaza Nueva, Plaza de Santa Ana, Carrera del Darro, Paseo del Padre Manjón, Cuesta del Chapíz, Peso de la Harina (22,40h), Camino del Sacromonte, Puente Mariano, Carril de los Coches (03,00h), **regreso (03,10h)** a su Templo en la Abadía del Sacromonte



RadioGRANADA
www.radiogranada.es

FM 96.8 y 102.2 - 1080 AM

Imagem 63: Gitanos de Granada. Acervo Particular de Rafael Lino Rosa.

O fogaréu é luso-espanhol e brasileiro, ibérico na sua origem, brasileiro na sua atual forma de execução:

Diferente de outras manifestações religiosas/populares, como as festividades do Divino que são apontadas por Eduardo Etzel (1995) como luso-brasileiras, a Procissão do Fogaréu e seu personagem-símbolo, o farricoco, comparecem tanto em Portugal, quanto na Espanha, e em algumas de suas colônias da América, contribuindo para que possamos designá-los como de origem ibérica (BRITTO, 2008, p. 24).

A procissão e seu itinerário pela cidade fala sobre os trajetos da fé, as significações das coisas realizadas em percurso. As procissões são o deslocamento do ser sagrado em itinerários específicos, um ritual que se faz em movimento, em performance: “Uma procissão consiste em espriar o sagrado pelas veredas da vida cotidiana” (BRITTO, 2011a, p. 130). O caráter peculiar do cristianismo e seus

deslocamentos físicos como forma de fé remonta à história sagrada. O ministério evangélico de Jesus era cheio de viagens, a última feita à cruz. O tipo de deslocamento em que o Fogaréu se encaixa é o da procissão, onde o sagrado caminha por espaços profanos (p. 131). Por isso a procissão anda pela cidade, em percurso que justifique a necessidade de se marcar o caminho do sagrado pelos espaços significativos do mundo material, no trajeto de uma procissão, por exemplo, não é incomum passar-se em pontos estratégicos, simbólicos e significativos de um local.

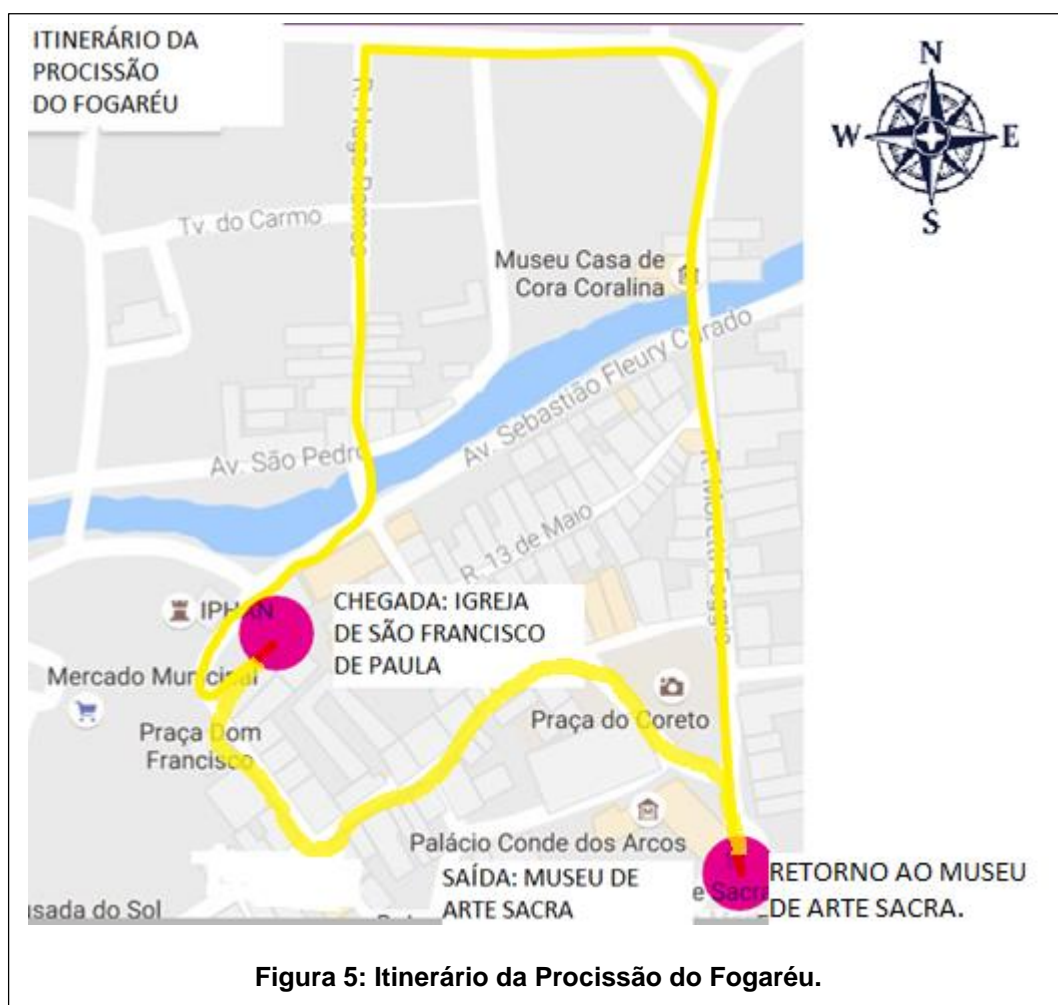


Figura 5: Itinerário da Procissão do Fogaréu.

As procissões são, principalmente, circulares, seu trajeto não inclui “cruzamentos”, ou seja, as rotas de procissão não passam duas vezes pelo mesmo local, cruzando-os duas vezes, e geralmente simbolizam um ciclo de ida e volta, um movimento de retorno ao estado anterior, simbólico do ciclo religioso da vida: “do pó veio, ao pó tornarás” (Gn. 3, 19), são dramas ambulantes. O caráter eminentemente penitencial e dramático do farricoco é reforçado por Britto (2014), ao ligá-lo às penas

impostas pelo Tribunal da Inquisição, uma delas o *sambenito*, “hábito penitencial humilhador que identificava a condição de penitente e que deveria ser usado por tempo arbitrado pelo Tribunal” (p. 260). Farricoco e sambenito eram associados à ideia de purificação e ordem, por isso formam corpo de um arsenal de recursos para esse fim. Essas figuras penitenciais acompanhavam as procissões do ciclo da Quaresma e da Semana Santa na Península Ibérica, como atestam as imagens desse texto e passam à atualidade como memória de símbolos seculares:

A forma cônica dos capuzes dos Nazarenos da Semana Santa espanhola (e por analogia poderíamos dizer dos farricocos de Goiás) evocaria uma aproximação do penitente ao céu, interpretado por muitos cristãos como lugar de salvação. Esse valor simbólico se aproximaria do que tem os ciprestes, árvores de copa pontiaguda, presentes nos cemitérios cristãos que teriam o condão de aproximar os mortos aos céus (BRITTO, 2014, p. 263).

Com o passar dos séculos, a ideia da penitência onde ela acontecia (procissões quaresmais e da Semana Santa) fundiram-se numa só ação. O Fogaréu passou a ser uma encenação do ciclo passionário, transformando a figura do farricoco em um de seus agentes, o perseguidor de Cristo, uma metáfora importante do papel do pecador em suas relações com o próprio Salvador, ao infligir-lhe sua pena, vinda direta do imaginário cristão e católico romano (BRITTO, 2014, p. 263).

A Procissão do Fogaréu mostra outras instâncias importantes, na Cidade de Goiás: a atuação feminina de Goiandira do Couto, artista plástica vilaboense, no resgate de uma memória masculina e vetada às mulheres (BRITTO, 2014, p. 264-266). O desaparecimento da Procissão do Fogaréu, assim como outras manifestações, irmandades e rituais ante a romanização do final do século XIX, e o seu reaparecimento em 1966, como atração turística, baseada em memórias, documentos, atas de reunião de



Imagem 64: Farricocos portando archotes em procissão. Cidade de Goiás.

irmandades e nas lembranças de mulheres idosas (p. 265). A procissão é uma ação cultural, dramática e religiosa, sob os auspícios de grupos voltados à cultura. Sua

realização é uma das atribuições da Organização Vilaboense de Artes e Tradições (BRITTO, 2014, p. 265).



Imagem 65: Concentração de voluntários para vestir os farricocos no Quartel dos 20. Cidade de Goiás.



Imagem 66: Farricoco vestido na companhia de Rafael Lino Rosa.

É importante se ater a outros detalhes: o trajeto da procissão e seus acontecimentos. A Procissão do Fogaréu embasa-se na narrativa evangélica para compor seu cenário e seu trajeto. Os farricocos perseguem Jesus e o buscam no local onde ceavam ele e seus apóstolos. Quando a turba chega, Cristo já houvera deixado o local. O Cristo que é preso, na Igreja de São Francisco de Paula, é representado

pelo Estandarte, em que se representa um corpo que já foi martirizado, morto, encontra-se portando chagas. Isso faz um salto na narrativa, porque mostra um Cristo que já foi preso, torturado, julgado, crucificado e aguarda a ressurreição e não aquele que se buscava prender. Daí, retornam com a flâmula para o Museu de Arte Sacra da Boa Morte, onde a procissão se iniciara.



Imagem 67: Farricoco portando archote. Ao fundo, o estandarte de Cristo martirizado.

O número de farricocos remonta à quaresma: 40 indivíduos encapuzados. O significado da procissão é a busca do Cristo Padecente, não aquele que estava por padecer. A presença da Diocese é marcada pela homilia do bispo ou de outro padre ao final, no adro da Igreja de São Francisco de Paula. A ideia da procissão, no imaginário coletivo, é sintetizar a busca por Cristo, o seu sacrifício. De qualquer forma, os estandartes de Cristo eram comuns nas procissões ibéricas dos Fogaréus (BRITTO, 2008, p. 53), e esse costume aportou no sertão goiano.



Imagem 68: Estandarte pintado com a imagem de Cristo. O verso também é pintado, para ser visto de costas.

Durante a Semana Santa, várias linhas narrativas do sacrifício de Cristo são soltas, entrecruzando-se umas com as outras: Cristo Padecente carrega a cruz na Festa de Passos, Maria refaz seu caminho na Semana das Dores, o Fogaréu anda nos passos de Cristo, a procurá-lo e achá-lo, a procissão do Senhor Morto mostra a sua ida ao sepulcro. A presença da devoção ao Senhor dos Passos está no canto de seus motetos ou na figura dos irmãos vestidos de murças e balandraus, fato que parece cerzir as semanas anteriores aos espetáculos da quarta-feira em diante. Assim como nos três Evangelhos sinóticos e no Evangelho segundo João, a mesma história é contada de diversas formas, focando pontos diferentes da Paixão e morte.

A Semana Santa propriamente dita é espetacular e parece ser mesmo feita para mostrar o espetáculo da Paixão de Cristo aos visitantes. O rito tem características que o torna um drama de fé. A ideia do ritual é produzir uma “continuação do evento do mundo como eco recebido e reproposto pelo homem através do seu corpo.” (TERRIN, 2004b, p.166). O rito é todo marcado de regras, como um roteiro fixo, como uma dramatização:

Quem realiza um rito não o vê em perspectiva, mas o vive em plenitude, assim como quem joga um jogo identifica-se como jogo, com suas regras, e se deixa simplesmente transportar para um outro mundo.

[...]

Realizar um rito significa por em ação uma modalidade primária do próprio ser do mundo. Não se é capaz de perceber adequadamente o próprio modo de ser ou o próprio modo de comportar-se. O rito é um comportamento entendido como prolongamento da própria atividade da pessoa e do grupo (TERRIN, 2004b, p. 179).

De regras rígidas, o rito não é como o jogo e algumas vezes as dramatizações teatrais que possibilitam a flexibilização das regras ou a criação de novas. No entanto, o seu efeito de criação de um novo universo, de suspender momentaneamente a realidade é presente. A espetacularização do rito é, certamente, um dos motivos para que ele seja uma atração pública cultural, que chama a atenção e a presença das pessoas para si (TERRIN, 2004b). O rito tem regras próprias e aciona o sagrado através da recriação de uma nova realidade transitória, isso aproxima o rito do espetáculo dramático porque “na performance existe uma qualidade do conhecimento como algo que se constitui no nível simbólico e que, por isso, comporta alguma coisa criativa, realizada, e também transcendente em relação ao curso ordinário dos eventos” (p. 352).

A identidade multifacetada da religiosidade vilaboense tem na Semana Santa e no Fogaréu a sua face mais pública. O Fogaréu, no entanto, adquire, para os

moradores, um caráter interno, produzido para fins específicos, pois eles tendem a ver no Senhor dos Passos e na sua festa aquilo em que realmente acreditam e aquilo que os representa como cristãos, enquanto o Fogaréu é um espetáculo complementar:

Terminadas as comemorações que prenunciavam a “Paixão”, anualmente renovadas na memória coletiva dos moradores de Goiás (Cf. HALBWACHS, 2006), que as relataram em suas reminiscências assemelhando-as às visões atípicas de préstitos, que como imensas “línguas de fogo” enfeixadas pelas ruas da cidade e alimentadas pela queima de velas produtoras de uma luminosidade incomum ao cotidiano pacato da urbe seguiam-se as cerimônias do Lava-Pés às Quartas-feiras Santas, e “bem mais tarde, à meia noite, realizava-se a Procissão do Fogaréu” (MONTEIRO, 1974, p. 38), na qual um “grupo de homens, archote aceso na mão, percorria, em passos acelerados, certa parte da cidade (Cf. BRITTO, 2008).

Após a teatral “entrega do Mestre à sanha dos inimigos” (LACERDA, 1977, p. 79), ficava cada vez mais próximo o desfecho das comemorações litúrgicas e para-litúrgicas de preparativos do Círio Pascal, em cujo interior o povo vilaboense desvelava mais uma trajetória devocional marcada como silêncio e a aproximação piedosa de cada expectador aos “martírios de Cristo” [...] (PRADO, 2014, p. 20).

O Fogaréu é parte do acionamento do sagrado vilaboense, num ciclo imaginário delimitado pela tradição e pelos fazeres da Semana Santa. Seu potencial turístico vem da sua impressionante plástica dramática e dos detalhes apresentados. Uma discussão vem à tona, por ter sido uma tradição reinventada. Recriada no século XX, durante a época em que o centro histórico da cidade passava por um intenso movimento de tombamento e restauração, a ideia de se *restaurar* uma tradição como essa surgiu. O importante é se entender que essa plasticidade e dramaticidade não é nova, ao contrário, é fiel ao imaginário barroco do qual a ressuscitaram na década de 1960. O potencial turístico foi levado em consideração, uma vez que a patrimonialização da cidade também visava torná-la atrativa aos visitantes. Por causa disso, muitos agentes da cultura local, assim como moradores, de certa forma *admitem* ser o Fogaréu uma espécie de espetáculo para os visitantes, parecendo que foi inserido no contexto da religiosidade local como uma forma de complementar o espetáculo da Semana Santa emoldurado o patrimônio. Essa visão, no entanto, não corresponde ao que se tem descoberto: a Procissão do Fogaréu era realizada no passado, mesmo que com diferenças, tinha os mesmos elementos e objetivo. O que se pode notar é que o *ethos* da procissão difere daquele em que tinha quando ela desapareceu nas sombras do século XIX, hoje seu caráter espetacular e artístico parece predominar ao caráter espiritual sem, no entanto, se desvincular dele, sem sair

dele, na verdade, mantendo na espiritualidade a *raison d'être* de tudo. Não se pode ter Fogaréu sem Semana Santa, aquela que não existiria sem a fé cristã. O Fogaréu não é mero espetáculo, mas uma reinvenção de memórias antigas e por isso tem o seu valor intrínseco, relacionado ao imaginário religioso vilaboense, não se caracteriza exatamente por ser invenção turística, e nem para turistas. Seu potencial turístico é explorado sim, mas foi feito por vilaboenses, a partir de sua história e é um memorial de suas tradições religiosas importantes.

2.3.2 A Procissão dos Penitentes

Manifestação de religiosidade barroca, trazida pela colonização lusitana, essa procissão tem acontecido por todo o Brasil desde o século XVIII, em vários estados. Ainda é uma manifestação importante no Nordeste brasileiro, onde é realizada em meio a suplílios físicos e autoflagelações, tendo praticamente desaparecido no século XX, na Cidade de Goiás, tendo sido revivida em 2014, durante a Semana Santa.

Os penitentes se organizam em grupo múltiplo de sete (sete, quatorze, vinte e um membros, por exemplo), lembrando as sete dores de Nossa Senhora. Esse grupo representa um ato de profunda fé e devoção e cantam pelo sufrágio das almas falecidas que necessitam de oração. O grupo é anônimo, porta matracas, tochas e um crucifixo, usam manto branco com capuzes para não serem identificados e cordões de São Francisco à cintura, seu itinerário inclui ruas e becos da antiga capital do estado.



Imagem 69: Penitente vestido para Procissão, em 2014. Cidade de Goiás.

A tradição é que a procissão saia na Sexta-feira da Paixão, dia dedicado à penitência e ao perdão das ofensas. Rezam num espírito de contrição para que Deus retire do Purgatório as almas dos fiéis defuntos. Na Cidade de Goiás, ela acontece à meia-noite, nas primeiras horas desse dia, quando a Igreja exorta seus fiéis a observarem alguns preceitos e penitências, como o jejum, a abstinência de carne (vermelha, principalmente), rezas e exercícios de piedade. A Divindade dos cristãos é humanizada e sofre, os fiéis são rememorados desse sofrimento. Cidades do Nordeste como Barbalha, no Ceará, Juazeiro no Pernambuco, Xique-Xique na Bahia, Laranjeiras no Sergipe, Mariana em Minas Gerais e Soledade no Rio Grande do Sul mantêm a secular tradição: Os Penitentes, Alimentadores de Almas, Disciplinadores ou Encomendadores de Almas, todos são variações do mesmo sentido e prática:

Encomendação das almas, encomenda das almas, recomenda das..., recomendação..., reza..., alimentação..., lamentação..., procissão das almas, terno..., terço..., almas. A vasta sinonímia reflete o pensamento popular acerca do significado social dessa manifestação. Encomenda e suas variantes, falam do objetivo de encomendar, ou recomendar as almas, aos cuidados divinos, por meio de preces, no sentido de aliviá-lhes as penas. Assim acreditam que elas alcançarão a luz celeste e o descanso. As almas são alimentadas por orações, tal como o corpo, a matéria precisa de comida. Ao mesmo tempo seus cantares lamentosos evocam um recolhimento reflexivo. O conjunto desfila processionalmente e estaciona de tanto em tanto para cantar. Esses locais são chamados estações, passos, pontos ou paradas, conforme a região (PASSARELLI, 2007, p. 1).

Na Cidade de Goiás era comum encontrarmos práticas de autoflagelação durante as comemorações da Paixão, a exemplo do que registrou Johann Emanuel Pohl em 1819:

Alguns carregavam cruces de mais de dois metros de comprimento, outros estavam cingidos de cadeias que arrastavam. Outros por sua vez traziam aos ombros pesadas vergas de ferro, em torno das quais enlaçavam os braços, ou carregavam pesadas pedras sobre a cabeça. Muitos se flagelavam (POHL, 1976, p. 144).

Francis Castelnau também descreveu esses sacrifícios nas solenidades da Paixão no ano de 1844: “o que mais me impressionou foi ver as pessoas andando de joelhos, com enormes pedras na cabeça; algumas chegavam a prostrar-se, de joelhos na entrada das igrejas, pedindo ao povo que as pisasse” (2000, p. 140). Essas práticas eram importantes aos fiéis, e tiveram, durante o período do Barroco, uma ênfase muito grande. A expressão de fé colonial era cheia de atos públicos de fé que incluíam o sacrifício e a penitência (MOTT, 1997), visando mostrar a fé como atestado de

cidadania e boa conduta, além de evitar a perseguição inquisitorial (MELLO, 1986). Vários medos e condenações adentram o século XVIII adentro. A estética e religiosidade seiscentista chegou às portas do século XX. Dificuldades administrativas e eclesíásticas, a baixa instrução da população e uma notória independência do clero com relação a Roma até o século XIX impediram reformas litúrgicas que pudessem retirar o sacrifício cruento e a dor das expressões de fé. O movimento ultramontano e a catequese, a partir do século XIX fizeram com que atos sacrificiais e ritos de dor e sofrimento ficassem apenas em certas manifestações populares. Permaneceram as orações, cânticos, peregrinações, procissões e grupos de penitentes. Mulheres e crianças não participavam desse tipo de celebração, embora isso pudesse ser possível, de acordo com alguns relatos.



Imagem 70: Cruz e turíbulo usados na Procissão dos Penitentes. Cidade de Goiás, 2014.

Do mesmo modo, em virtude de seu caráter dramático, muitas são as manifestações de imaginário a ela associadas, a exemplo da Procissão das Almas relatada pelo emocional das escritoras Cora Coralina, Regina Lacerda e Augusta Faro. Nesse exemplo a seguir, um relato fantástico:

Era uma Procissão de Penitência das muitas que se faziam naquele tempo [...].

Saiam do adro de alguma igreja ou de um paço de rua. Levavam na frente um cruzeiro pesado, alguns oratórios de casa, paus enormes, pedras, pote d'água na cabeça.

Todos descalços iam rezando penitentes, num lamento lúgubre e angustioso, até se dissolverem na porta de outra igreja. Quando o caso era sufrágio de alma penada, então subiam mesmo até o portão do cemitério, continuando a reza, num soturno murmúrio de réquiem.

Era uma procissão dessas que vinham vindo.

Homens e mulheres de mantéus, embiocados à moda do tempo.

Dona Minguta riçou bem a tabuleta para ver melhor e não reconheceu ninguém. Foi então que uma embuçada parou na frente da janela, enfiou uma vela pela fresta e segredou: guarda isso para mim até sexta-feira que vem...

Dona Minguta sentiu o frio da mão que lhe entregou a vela. Meio resabiada nem quis ver o resto da procissão. Tramelou a rótula, fechou os tampos de dentro, meteu a vela na gaveta e foi pra cama.

No dia seguinte, contou das observações da noite.

O principal tinha sido a procissão da Penitência e que uma pessoa, decerto sua conhecida, tinha lhe dado uma vela para guardar até a outra sexta-feira. Acrescentou que não reconheceu ninguém e foi rever a vela para documentar o caso.

Abriu a gaveta e recuou apavorada. O que estava ali dentro era um osso, branco e liso, de canela de defunto (CORALINA, 2003a, p. 24-26).

Outro relato, que narra aparentemente o mesmo fato, com variações:

Então foi, uma hora, uma das pessoas, ao passar por baixo de sua janela, apagou a vela que trazia e lhe entregou dizendo com uma voz meio fanhosa: — “Guarda aí que amanhã quando eu voltar eu apanho de novo”. Quando todo mundo acabou de passar, o calor também já havia melhorado, a beata guardou a vela e foi dormir. Sabe o que aconteceu? Credo! Nem gosto de me lembrar, veja como fico arrepiada. No dia seguinte, a puxeira acordou e se lembrou da procissão. Foi ver a vela, aquela vela que havia recebido das mãos de uma pessoa que afinal de contas não sabia quem era, e sabe o que encontrou na gaveta onde guardou o presente? Achou um osso. Uma canela de defunto. E de anjinho. A velha “deu” três desmaios. Depois chamou as vizinhas e lhes contou o que vira na noite anterior. Foi à procissão das almas, só podia ser. E como é que não havia de ser? Ela não viu todo mundo embiocado? (LACERDA, 1962).

Recolhida das manifestações do imaginário como Procissão das Almas, em virtude dos mitos a ela associados, a Procissão dos Penitentes teve suas últimas aparições no estado de Goiás por volta do início do século XX. Conforme registra Carlos Pereira de Magalhães (2004), nos anos de 1918 a 1925: “vinha uma procissão em fila de índio, todos mascarados e embuçados em lençóis. Um desfile de mortos! [...] Responsam os penitentes, em um murmúrio surdo que lembra o marulhar longínquo de águas subterrâneas” (p. 20-21). Era costume das pessoas que vissem, não mencionar ou registrar o que haviam visto:

[...] se tratava da encomendação das almas dos que foram matados na estrada. Esse cerimonial deveria ser praticado de preferência de quinta para sexta-feira santa, era proibida qualquer referência a essa reza noturna sob pena de castigo.

Jamais mencionar os nomes das pessoas que dela participavam: guardar segredo quanto ao rito e suas rezas; os penitentes deviam ter o rosto mascarado para que não fossem reconhecidos pelas almas; apresentarem-se de branco, símbolo da inocência; que se reunissem sempre em dia de números ímpares; visitariam uma ou três cruces, a partir da meia-noite; durante esse ofício era obrigatório absoluto silêncio; o círculo dessa penitência era secreto, juramentado por sete anos, com certeza de morrer ou endoidecer o faltoso (p. 22).

Na Cidade de Goiás a Procissão dos Penitentes ficou adormecida ao longo do século XX e, em 2014, foi revivida por um grupo de jovens vilaboenses sob a

inspiração do advogado Hecival Alves de Castro, tendo sido novamente realizada em 2015. Os pés descalços, os rostos escondidos pelos capuzes, as tochas, os cânticos, o cheiro das manjeronas e de incenso espalhados no trajeto, a matraca e a cruz empunhadas pelas ruas e becos da antiga Vila Boa constroem momentos propícios para a reflexão e meditação. A procissão se torna mais uma significativa manifestação do passionário vilaboense e do calendário turístico-religioso estado de Goiás. Em clima de oração e penitência congrega vilaboenses, turistas e pesquisadores para reviverem essa prática secular que, graças à história, à memória e à devoção de muitos, agora sobrevive aos véus do esquecimento.



Imagem 71: Procissão em beco da Cidade de Goiás, 2014.



Imagem 72: Procissão no Cruzeiro do Cemitério São Miguel. Cidade de Goiás, 2014.

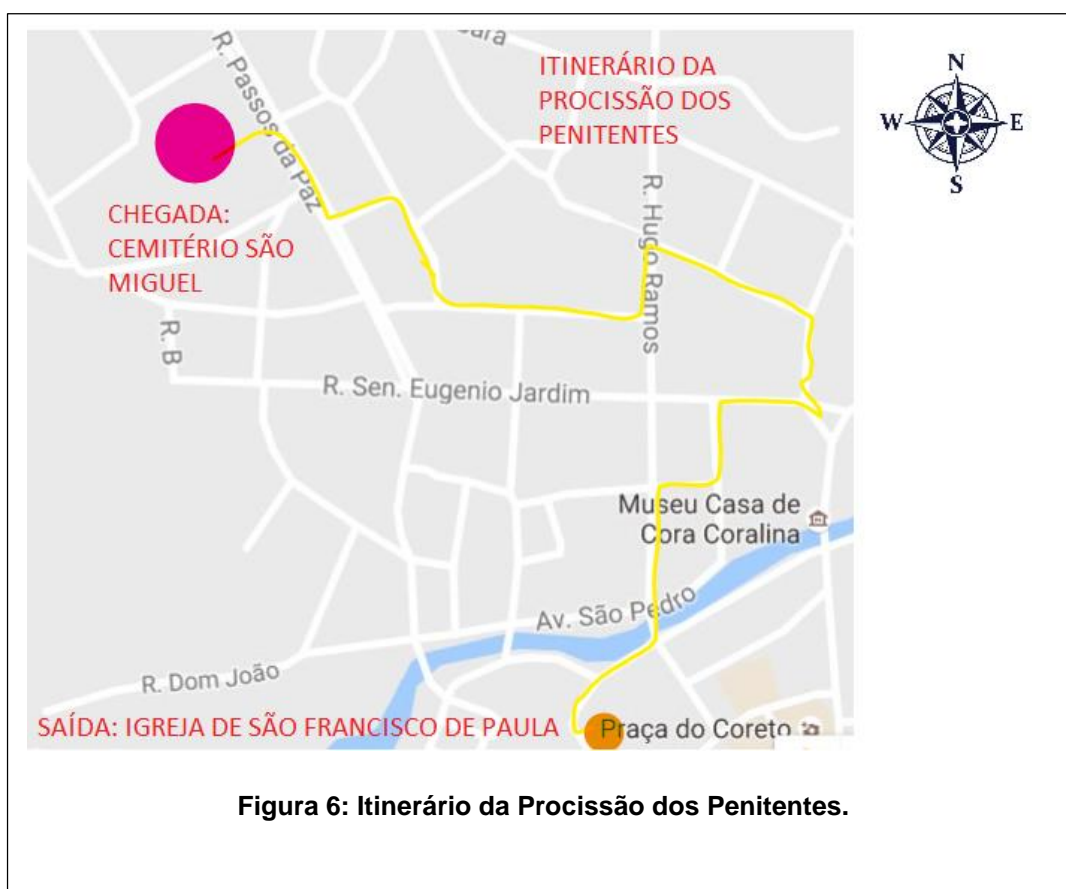


Figura 6: Itinerário da Procissão dos Penitentes.

2.3.3 O Canto do Perdão

A próxima manifestação de que se trata o ciclo quaresmal é o Canto do Perdão. Realiza-se na Sexta-feira Santa, pela manhã (masculino) e pela tarde (feminino). Criação de mulheres vilaboenses, do final do século XIX ao início do século XX, tendo sido mantida, redescoberta e valorizada no início do século presente por cidadãos vilaboenses, membros ou não da Organização Vilaboense de Artes e Tradições, (OVAT) com o apoio da Igreja, embora não tenha se interrompido desde então.

A complexidade desse tipo de manifestação acontece por duas vertentes. A primeira, teológica, porque visa despertar no cristão um sentimento de piedade por Cristo padecente, e por isso atentar-se ao seu ato de salvação. A segunda, histórica. Nascida como estratégia catequética e romanizadora, passa a integrar as práticas populares da Semana Santa, a partir da realidade de uma nova reforma liberalizante da teologia católica, o Concílio do Vaticano II, que simplifica mais ainda a fé. Há uma

série de estudos recentes que abordam teoricamente a história e o sagrado envolvendo essa para-liturgia da dor, como se vê a seguir.



Imagem 73: Cristo para ser descendido da cruz durante o Canto do Perdão masculino, na Igreja D'Abadia, reinvenção da tradição vilaboense criada no final do século XIX.

A obra de Britto, Prado e Siqueira (2014): *Por uma História da Saudade, Itinerários do Canto do Perdão (Séculos XIX e XX)* resgata a memória e os fazeres de um evento da Semana Santa com pouca projeção cultural, mas intrinsecamente ligado à história vilaboense. Seu início está no século XIX. Originalmente, o Canto do Perdão faz parte de um esforço da Diocese local de aprimorar a piedade e infundir a doutrina católica romana nos fiéis. Contando com a participação feminina (normalistas e senhoras católicas), o esforço de catequização e de penitência acabou por se transformar numa expressão cultural e popular de intensa importância, embora pouco divulgada.

O Canto do Perdão atravessou o século XX inteiro e foi realizado ininterruptamente³³ desde que foi criado, tendo sido levado para fora da Cidade de

³³ A afirmação da continuidade do Canto do Perdão na Cidade de Goiás é resultado de uma detalhada pesquisa que redundou na obra de Britto, Prado e Siqueira (2014). Nesse livro, *Por uma História da Saudade*, atesta-se documentalmente esse dado. As observações *in loco* mostraram a continuidade da cerimônia em 2013, 2014, 2015 e 2016.

Goiás, a partir da construção da nova capital³⁴. Os mantenedores de sua constante prática fizeram-no por reconhecer nele uma marca identitária vilaboense, porque foi inventado, a partir das práticas de professoras, como Mestra Nhola (Pacífica Josephina de Castro), catequistas, musicistas e padres, notoriamente Monsenhor Confúcio e Monsenhor Ribeiro (PRADO, 2014). O principal dos motivos para que possa ser caracterizado como tal são dois: o primeiro deles é a sua constância, desde o século XIX. O segundo motivo é a sua identificação com as dores de Cristo: o Canto do Perdão faz uma longa caminhada sobre cada uma das dores, das chagas, dos tormentos sofridos por Cristo até que ele seja descendido da Cruz. É uma meditação sobre o sacrifício de Cristo, fala sobre os instrumentos de sua crucificação, marca-se como um rito dramático (TERRIN, 2004b) que aciona o sagrado a partir de regras e fazeres corporais (canto e representação) que se tornam organizadores do espaço, tempo e realidade. É o dia da morte de Cristo, é necessário pedir a ele perdão por todas as dores que sentiu por nossa causa.

A busca dos autores pela origem do Canto, fez ressurgir a pessoa de Pacífica Josephina de Castro, a Mestra Nhola (PRADO, 2014, p. 37-38), a normalista que ensinou a nomes muito importantes de nossa história, como Pedro Ludovico Teixeira e Cora Coralina. Ela foi a primeira a realizar a cerimônia, tendo criado sua liturgia a partir das cenas do descendo da Cruz. A música foi composta utilizando-se poemas de um livro anônimo encontrado no Colégio Episcopal de São Pedro de Alcântara, no Rio de Janeiro. A parte melódica foi produzida por um frei dominicano de origem francesa, Ângelo Dargaignaratz (SOUZA, 2014, p. 128), que viveu na Cidade de Goiás no século XIX.

O canto do Perdão evoca a culpa e o pedido de clemência por Deus. Pede-se perdão por todas as agressões infligidas, quer sejam físicas ou não, a Cristo. O caráter teológico da cerimônia é muito marcante: o Canto é uma devoção que nasce do esforço de ensinar o culto a Cristo de maneira oficial:

Fabricado em um período de reformas do catolicismo, o Perdão como resultado da romanização propunha uma disciplinarização do culto religioso limitando “exageros” e eliminando práticas consideradas profanas. Uma vez projetadas mudanças, os confrontos entre leigos e Igreja se tornaram constantes forçando de ambos os lados negociações que proporcionaram às mulheres burlar a dominação simbólica e se tornarem protagonistas no restrito espaço público. Esta teimosia / desobediência feminina foi responsável pela manutenção e pela guarda do acervo ritual realizado anualmente às Sextas-feiras da Paixão nas

³⁴ As irmãs Sarmiento, senhoras de origem vilaboense, realizavam o Canto do Perdão na Igreja Matriz de Campinas, fato que o pesquisador pôde presenciar *in loco*.

igrejas de Goiás e de outras cidades brasileiras (BRITTO; PRADO; SIQUEIRA, 2014, p. 13).

O Canto do Perdão nasce, portanto, de um esforço da Igreja oficial de reformar a fé, mas se torna, junto com outras manifestações do período, um espaço privilegiado do esforço de resistência feminina, um espaço onde mulheres

[...] apegadas em sua crença e devotadas aos seus oragos, “guardiãs de tradições” e “agentes” no processo de (re) significação das representações culturais em terras goianas. Mulheres estas que à sua maneira tentaram ocupar espaços públicos, repletos de obstáculos impostos por instituições que disciplinavam a ordem e o ritmo da “política da história” (Cf. SCOTT, 2008).

Caminhando na contra mão (*sic*) da “dominação masculina” e criando contra-poderes ou poderes simbólicos (Cf. BOURDIEU, 1999), que viessem lhes permitir ocupar lugares públicos sem, todavia, serem estereotipadas como personagens permissivas (Cf. DEL PRIORE, 2009), as mulheres brasileiras e goianas encararam a Igreja Católica, uma instituição de disciplinamento, como um refúgio ou mesmo um espaço no qual pudessem adquirir certa autonomia, aspecto de suas vidas que nem sempre era considerado pela sociedade e pela família. A Igreja era um lugar onde podiam “cantar, confessar os pecados, expiá-los através da oração [...] era um local de interiorização e também de prazer” (CAPEL e ATAÍDES, 1991, p. 39). Concepção esta corroborada por Bourdieu (1999) quando argumentou haver nas relações entre homem e mulher resistências quase imperceptíveis, ou simbólicas, tanto do lado feminino quanto do masculino. Por esta razão se faz necessário compreender as relações de dominação como algo conflituoso, pelo fato de as mulheres, em nosso caso particular, utilizarem a Igreja, espaço de discriminação da figura feminina, para se expressarem, subvertendo desta forma os interesses originais da instituição e utilizando os mecanismos de dominação masculina ao seu favor [...] (PRADO, 2014, p. 23).

No ponto de vista teológico, religioso, o Canto do Perdão reflete as práticas ascéticas de penitência e arrependimento, comuns aos judeus do Velho Testamento e repassadas aos tempos atuais através do cristianismo, por meio do sacrifício vicário de Cristo, que encarnava em si a figura dos bodes expiatório e emissário³⁵, levando os pecados para longe, obtendo assim o perdão de Deus (ROSA, 2014, p. 107). A rememoração do sacrifício de Cristo objetiva a penitência (p. 109), tenta suscitar fé e arrependimento, alimenta o imaginário da obra de morte e ressurreição de Cristo, o que torna possível a fé na sua ressurreição e presença nos sacramentos (p. 110), “essas considerações, portanto, nos levam a observar que o Canto do Perdão, assim

³⁵ Cristo morre pelos pecados do mundo, de acordo com os Evangelhos em que a fé cristã se baseia, encarnando em si o sacrifício de expiação que era feito em rituais no judaísmo. Esse ritual complexo envolvia o sacrifício de três animais. Embora Cristo seja tradicionalmente relacionado a só um deles, o Cordeiro Pascal, que se come em sinal da libertação do povo de Deus, seu sacrifício era correlato, na verdade, a outro ritual que envolvia a emissão de um bode ao deserto e o sacrifício de outro pelos erros de todos. Uma análise detalhada desse tipo bíblico veterotestamentário e sua tradução em termos do novo testamento está em Rosa (2014).

como o cabedal de atividades culturais e religiosas desenvolvidas durante toda a Quaresma na Cidade de Goiás, reativa, acionam o imaginário religioso local” (p. 111).

A partir dessas formulações, podemos entender a dinâmica da dor e do sacrifício como violência sacralizada sobre o bode expiatório, o carregador das culpas da nação, que o oferece para que a violência se acalme. A culpa é um conceito moral. A psicanálise a entende como a parte de uma matriz que inclui um arsenal de outros conceitos, relacionados à separação e à união moral, como a “‘transgressão’, a ‘falha’, a ‘acusação’, ‘responsabilidade’, ‘objeção’, ‘vergonha’, ‘contrição’, ‘remorso’, ‘arrependimento’, ‘apologia’, ‘punição’, ‘vingança’, ‘perdão’, ‘reparação’, ‘reconciliação’” (SINGH, 2005, p. 8). De alguma forma, podemos relacionar tanto a violência sacralizada às formas desse campo, como a punição, a vingança, a reparação, a figura do bode expiatório se encaixa. No entanto, apesar da ritualização da violência, da criação de artifícios para que ela se canalize para um corpo só, para um sacrifício, há um sentimento de culpa que remanesce. Isso não inviabiliza a violência ritualizada, mas se apresenta como motivo para que ela aconteça, uma vez que a transgressão da moral por meio de uma ação intencional de uma pessoa capaz e responsável é que produz a culpa e alimenta a necessidade do sacrifício. “O propósito da panóplia de conceitos listados acima é reintegrar o indivíduo que, por meio da transgressão, se separou da sociedade” (p. 8). No cristianismo, todos já nascem manchados do pecado original, o que produz uma culpa infinita. “Embora seja chamada de *felix culpa* (falha feliz), porque induziu em Deus a compaixão da Encarnação, a doutrina exige um manancial ilimitado de culpa individual como parte do necessário arrependimento mortal” (p. 9).

Se o sagrado surge da violência (GIRARD, 1990), se a estrutura vitimizadora garante o controle da violência por meio do sacrifício e da dor de uma vítima exemplar, a culpa alimenta a manutenção desse processo, a ponto de se tornar algo lesivo, prejudicial às emoções, se a culpa é individual, ou à economia, se a culpa é coletiva, social ou institucional. (SINGH, 2005, p. 10). Isso pode ordenar processos de denegação de ações ou discursos, fuga ou a imposição de sacrifícios pessoais ou coletivos, arrependimentos e ações que colaborem com o processo de violência institucionalizada, um espalhamento dessa violência, do corpo simbólico ou concreto para onde ela é canalizada para a vida de um grupo ou pessoa.

O Canto do Perdão é realizado defronte ao altar da Igreja, (São Francisco de Paula, Nossa Senhora d’Abadia), ricamente ornamentado por flores, mostrando Cristo

crucificado sob um fundo negro. Durante a execução do canto, Cristo é retirado da Cruz, para isso utiliza-se uma imagem articulada, e colocado em seu esquife, diante do qual canta-se toda a peça musical. O grupo é formado de duas equipes: “Anjos” vestidos de branco com uma faixa em diagonal preta e “Penitentes” vestidos de preto, moços e moças devem ser solteiros.

Analisando os elementos do discurso musical e poético do Canto do Perdão, Souza (2014) demonstrou que essa peça inclui o Canto das Sete Palavras, executado por sete pessoas, os Anjos, entoando versos que falam das últimas palavras de Cristo. Após esse canto, 17 vezes, os Penitentes, cantam o “Perdão”, lembrando cada momento dos martírios de Cristo (p. 128-129). Para a autora, a existência dessa cerimônia está ligada ao esforço de romanização e suas propostas de evangelização, que buscavam simplificar a musicalidade, frente ao passado barroco carregado de detalhes e sofrimento que marcavam as expressões religiosas e a música sacra. No entanto, se a ideia era causar menos comoção, paradoxalmente ela colaborou para “aumentar o caráter dramático e espetacular que define a Semana Santa da Cidade de Goiás, já que inseridas num conjunto ritual eivado de teatralidade” (p. 142). Na execução do Canto do Perdão masculino, realizado na cidade a partir de 2002, outro elemento foi introduzido: uma mulher vestida de preto canta o canto monódico *O vos omnes*, apresentando o sudário ao público, a Verônica, após o toque de uma matraca (SIQUEIRA, 2014, p. 155-156). O Canto do Perdão masculino acontece em duas sessões, na Igreja de Nossa Senhora da Abadia, pela manhã, na Sexta-Feira. O feminino à tarde, na Igreja de São Francisco de Paula.

2.3.4 A Procissão do Enterro, ou do Senhor Morto

Como o Canto do Perdão, a Procissão do Enterro apoia-se na figura de Cristo Morto. A figura do Cristo Padecente subsiste até a Procissão do Fogaréu. Notoriamente eclipsada entre as maiores atrações do período quaresmal, do ponto de vista cultural e turístico, essa procissão conta com participação popular e a colaboração dos agentes culturais. Cheia de apêndices, é antecedida pela dramatização da prisão, tortura, julgamento de Cristo e sua caminhada para o Gólgota, realizada por populares. Em seguida, há o Descendimento da Cruz, feita com uma imagem de Cristo articulado. Posto no esquife, segue-se a Procissão do Enterro, que faz o giro completo, o maior dos percursos processionais, como a Procissão do

Encontro. Irmãos e irmãs dos Passos de balandraus e murças presentes, participantes de açucenas à mão, autoridades (copos de papel para portar velas, tornando-as bonitas luminárias andantes). A Procissão contém o esquife do Senhor Morto e o andor de Nossa Senhora das Dores. As imagens perambulam pela cidade seguidas de várias figuras religiosas ligadas à história de Cristo: os doze apóstolos, Simão Cireneu, patriarcas bíblicos do Antigo Testamento e a figura da Verônica de preto e com véu cantando *O vos omnes*, ladeada pelas *Marias-Eús*, carpideiras de preto que a acompanham no seu lamento por Cristo Morto.



Figura 7: Itinerário da Procissão do Enterro ou Senhor Morto

Para-litúrgica, como todas as manifestações externas da Quaresma, é feita com apoio da Igreja oficial, sendo palco de disputas de poder entre populares e Igreja, por demonstrar posições de poder e importância na sociedade, conforme se segue na descrição e análise. Na sua realização, os poderes temporais e religiosos estão organizadamente postos à sua frente. O Provedor da Irmandade dos Passos é o primeiro a pôr a mão no esquife, depois da encenação e chama as autoridades para carregá-lo. À direita, o governador ou seu representante, à esquerda o prefeito da cidade ou seu representante. Nas alças traseiras, autoridades judiciárias e legislativas que queiram participar. Na frente de todos, o Bispo caminha, conduzindo a fila. Na atual ocasião, em que a Cidade de Goiás possui uma prefeita, ela lidera o grupo de mulheres notáveis que carregam o andor de Nossa Senhora das Dores, tendo a vaga da prefeitura ao esquife sido ocupada pelo vice-prefeito. Símbolo de símbolos, em torno da imagem de Cristo reúne-se o grupo que responde organização social e política, mostrando o papel que a religião tem na formação da identidade local. Como toda Semana Santa, tende a reproduzir diferenças, quando deveria questioná-las devido a participação popular.



Imagem 74: Descida da Cruz, encenada atrás do Chafariz de Cauda, Cidade de Goiás.

Reminiscente de uma época em que religião e estado se misturavam de modo peculiar, diferente de hodiernamente, nesse momento, no fim da Semana Santa, o Cristo morto tem em torno de si a população e seus representantes numa escala de poder. Os primeiros metros da Procissão são percorridos pelos maiorais, que largam o esquife para, em seguida, Irmãos dos Passos e populares o carregarem. A organização do transporte do caixão fica a cargo da Irmandade dos Passos, que zela também pela organização das fileiras e distribuição de velas e açucenas para os participantes. A Procissão tem seu fim na Catedral de Sant'Ana, sua principal marca é a lugubridade de seu passar, sua teatralidade e imagens de dor e sofrimento representados por Cristo no esquife e Maria a olhá-lo do seu andor.

Como todas as manifestações quaresmais, a realização da Procissão do Enterro foi palco de disputas entre a Diocese de Goiás e os agentes culturais da cidade, durante o episcopado de Dom Tomás Balduino³⁶, que questionou, entre outras coisas a atuação cultural nas procissões, a utilização de música polifônica, os cantos em latim, que, de acordo com a Diocese, contrariavam a obrigatoriedade da compreensão por parte do fiel do conteúdo da mensagem das celebrações da Igreja (TAMASO, 2007, p. 632). A Descida da Cruz, os cânticos de motetos das Procissões dos Passos e do Tríduo das Dores acabaram por se tornar motivo de disputa entre membros da comunidade e a Igreja.



Imagem 75: Esquife do Senhor Morto carregado por autoridades. Do lado esquerdo da foto, representante do governo estadual, do lado direito, representante do governo municipal.

³⁶ Bispo da Diocese de Goiás de 1967 a 1998. Bispo emérito desse ano até a data de sua morte, 2 de maio de 2014.



Imagem 76: Autoridades eclesiásticas na Procissão do Senhor Morto. Bispo e Vigário Geral.



Imagem 77: Farricoco diante do esquife, na Procissão do Senhor Morto, na qual participam farricocos e Irmãos dos Passos.

A respeito, especificamente, da Descida ou Descendimento da Cruz, que antecede a grande Procissão do Enterro, escreve Tamaso (2007):

A cerimônia foi, primeiramente, transferida da Catedral para a quadra do Colégio Alcide Jubé e depois, de lá, para o Largo do Chafariz. Estas duas mudanças propostas por Dom Tomás foram justificadas com base na capacidade do lugar para acomodar, com segurança, os fiéis. Mesmo este atestado argumento não foi suficiente para vencer a resistência de muitos vilaboenses tradicionais. No ano em que se realizou na quadra do Colégio Alcide Jubé, caiu uma chuva torrencial no momento em que a procissão acabara de sair e todos tiveram que se recolher com o *Senhor na Catedral*. Um *irmão dos Passos* disse: o Senhor não queria sair da quadra para a procissão; querendo dizer que o Senhor preferia partir em procissão

saindo da Catedral. Quando a cerimônia foi transferida para o Largo do Chafariz disseram que Dom Tomás sabia da instabilidade do tempo, naquela época do ano, por isso punha o ritual ao ar livre. No primeiro ano em que o Descendimento da Cruz se deu no Largo, outro vilaboense tradicional, também *irmão dos Passos*, comentou: *o Dom Tomás queria chuva para nós... e olha a lua que apareceu!* (TAMASO, 2007, p. 636-637).

A Procissão do Enterro é, possivelmente, a ação para-litúrgica que mais sofreu alterações ao longo do século XX. Sua existência não pode prescindir do Descendimento da Cruz, no imaginário local. A cerimônia realizada dentro da Catedral provisória (Capela de Nossa Senhora da Boa Morte) de estética barroca, com música polifônica teve seu local modificado, e constantes ataques ao seu *ethos*, num diálogo tenso com o hodierno, com a atualidade da espiritualidade oficial, resistindo ao apagamento e a um evidente atentado social e institucional contra a identidade vilaboense trazidos pela própria Igreja Católica, como o concílio do século XX.

3 A VIOLÊNCIA E O SAGRADO: DOR, SACRIFÍCIO, CULPA, EXPIAÇÃO

*Bajulans sibi crucem Jesus exivit in eum qui dicitur Calvariae locum*³⁷.

A síntese histórica apresentada até aqui ajuda a compreender como funciona a Quaresma vilaboense, sua culminância e ação, sua dinâmica. Pode-se afirmar que, nesse período, a cidade, seus habitantes, adentra numa espécie de momento mágico, religioso, mesmo que isso não seja vivido integralmente por todos os habitantes de modo integral e igual.

Nesse ínterim, no entanto, há a vivência do *agente*, aquele membro da comunidade que efetivamente participa e ajuda a manter a tradição. Um de nossos objetivos é compreender como se dá as relações entre laicos e religiosos na manutenção da tradição. A partir desse levantamento histórico podemos ver que o que se estabelece como “tradicional”, “patrimônio imaterial”, termo cunhado recentemente, na primeira década do século XXI, na verdade não é exatamente o estabelecimento de um monumento estático, imóvel, mas uma série de práticas bricoladas, clivadas, cindidas por uma série de modificações que são oriundas da negociação entre os grupos, que são oriundas da relação da tradição com o contemporâneo.

Quando se dispôs a abordar um cabedal de práticas datáveis, históricas, com início presumido, não significa exatamente que se pretendia encontrar uma cultura imutável, mas uma tradição que se arraigou exatamente por fazer em si transformações necessárias à sua existência em tempos difíceis, sob a tempestade dos questionamentos e modificações da fé e da sociedade. Em seus 289 anos, período que abarca três séculos, do XVIII ao XXI, a Cidade de Goiás manteve uma série de símbolos e práticas, modificou outros tantos símbolos e práticas, extinguiu muitos. Faz-se a história do remanescente, na esteira daquilo é importante para a identidade de uma população, aquilo que entendemos por relevância cultural.

Esse mergulho no passado, um passado *presente*, pois ainda existe sob a batuta da tradição, torna a Cidade de Goiás um espaço incomum, quando congrega em si dois tempos na sua Quaresma. Isso propicia o acionamento do sagrado, torna a cidade o Reino Encantado do imaginário, com prevalência de suas manifestações,

³⁷ Motetos dos Passos. *Bajulans*.

a presença do rito, do insólito, do absurdo, do fantasmagórico, das manifestações pouco comuns de fé, do não-oficial, do interdito e também a presença da mistura do sagrado e do profano em práticas que têm uma coerência interna.

Rito, ritual e dor foram conceituados e exemplificados na descrição das atividades quaresmais e da Semana Santa. O “sacrifício³⁸” é um tema central e de suma importância na Bíblia e, por conseguinte, no imaginário cristão. Presente no Antigo Testamento, o sacrifício, desde a humanidade primitiva, transforma-se em atividade litúrgica durante o Êxodo. Os escritores do Antigo Testamento não concebiam a vida religiosa sem o sacrifício e o Novo Testamento “irá precisar essa intuição e consagrá-la de maneira original e definitiva”, de acordo com Léon-Dufour (1984, p. 932). Os ritos sacrificiais dos hebreus passaram da simplicidade de pequenos altares erigidos para se ofertar animais ou frutos do solo para a complexidade do rito israelita, herdado das influências egípcias, cananeias, influenciado pelo surgimento de uma classe sacerdotal.

Os tipos bíblicos de sacrifício eram: o holocausto, sacrifício cru, ofertas de alimento, sacrifícios de comunhão (votivo, eucarístico ou espontâneo), sacrifício pelo pecado, sacrifício de reparação. Essa ideia do sacrifício oferecido passa a ser associada a ideia do sacrifício espiritual. Embora haja uma permanência de ritos, uma necessidade de fazê-los se cumprir, Deus só se agradaria dos sacrifícios animais se o homem tiver em si o coração capaz de sacrificar. Isso marca a lenta passagem da religião interior para a exterior. A doutrina de que Deus mandaria um servo seu para se sacrificar em expiação como síntese legislativa do Levítico aparece em Isaías 53, assumindo para si a função de cordeiro da imolação e de bode expiatório (LÉON-DUFOUR, 1984, p. 933-934).

Jesus anuncia a sua Paixão seguindo o roteiro deixado por Isaías: o do servo sofredor vem para “servir”, ‘dá sua vida’, morre ‘em resgate’, em bem da ‘multidão’ (Mc 10,45 p; Lc 22,37; Is 53,10ss)”. Outro ato intencional de Cristo foi estabelecer a Páscoa como momento da sua performance, quando se “estabelece uma relação intencional, precisa, entre a morte de Cristo e o sacrifício do Cordeiro pascal”. É importante se estabelecer que Cristo, antes da sua morte, na Santa Ceia, cria um rito,

³⁸ Originalmente, sacrifício significaria o ato de manifestar o sagrado ou de fazê-lo. Na nossa língua tem conotação de privação voluntária ou forçada de algo. No âmbito religioso, sacrificar é oferecer algo à divindade, geralmente um bem com vistas a alguma dádiva. No contexto cristão e bíblico, o sacrifício aceito por Deus geralmente envolve a morte de um ser vivo, o derramamento de sangue.

um memorial de sua futura morte, pondo-se no centro da economia sacrificial prescrita pelo AT, mas também criando uma religião solidária (LÉON-DUFOUR, 1984, p. 935).

Está escrito:

Enquanto comiam, ele tomou um pão, abençoou, partiu-o e lhes deu, dizendo: "Tomai, isto é meu corpo". Depois tomou um cálice, rendeu graças, deu a eles, e todos dele beberam. E disse-lhes: "Isto é meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado em favor de muitos. Em verdade vos digo, já não beberei do fruto da videira até que beberei o vinho novo no Reino de Deus" (Mc 14,22-25).

Esse ato de criação da religião por Cristo visava à perpetuação de uma vida ritual, o que torna a religião social. Conforme Durkheim:

[...] Retiremos do homem a linguagem, as artes, as crenças da moral e ele cai ao nível da animalidade. Os atributos característicos da natureza nos vêm, portanto da sociedade. Mas por outro lado, a sociedade só vive nos e pelos indivíduos. Se a ideia da sociedade se apaga nos espíritos individuais, se as crenças, as tradições, as aspirações da coletividade deixam de ser sentidas e partilhadas pelos particulares, a sociedade morrerá [...].

Chegamos assim à base sólida sobre a qual estão edificados todos os cultos e que assegura a sua persistência desde que existem sociedades humanas [...]. Mostramos o processo psicológico que induz os fiéis a acreditarem que o rito faz renascer à sua volta as forças espirituais de que necessitam; mas do fato de que essa crença seja psicologicamente explicável não se infere que tenha valor objetivo. Para que possamos ver na eficácia atribuída aos ritos algo diferente do produto de delírio crônico com o qual a humanidade estaria se enganando, é preciso se estabelecer que o culto tem por efeito recriar periodicamente um ser moral do qual dependemos como ele de nós. Ora, esse ser existe: é a sociedade (DURKHEIM, 2008, p. 417).

O sacrifício de Cristo tem de ser encarado nessa dupla perspectiva: no estabelecimento de um ritual da sua dor e sofrimento que faz sentido teológico e social, porque refere-se a um projeto veterotestamentário de sacrifício e criação de uma religião interior, ao mesmo tempo em que cria ritos e significados sociais que se perpetuam num grupo e o produzem a si mesmo. No entanto, a análise sobre a dor e o sofrimento de Cristo não se limita às ações rituais descritas que Cristo encarna ou pretende disseminar a partir de sua morte e ressurreição. As ações, palavras e imagens de Cristo durante a Santa Ceia, no Getsêmane, na Via Sacra ou no Calvário passaram ao imaginário dos cristãos imprimindo-lhes fortemente a ideia do sacrifício, da dor e do sofrimento que ele passara nesses momentos. Isso se agrega de maneira particular ao culto a Cristo pelos séculos da história da Igreja. Interessa-nos recortar desse fluxo, como se apresentam a dor e o sacrifício no culto a Cristo no catolicismo vilaboense.

Nesse contexto, sentir dor emocional ou física é uma forma de se ligar a Cristo, ao seu sacrifício, de receber de Deus Pai as benesses do perdão³⁹. A Quaresma é a época de se pedir perdão. O ato de perdoar, de pedir ou de dar o perdão é uma necessidade humana. Pecadores são os que merecem o perdão e todos somos pecadores de nascença: “Eis que nasci em iniquidade, minha mãe concebeu-me no pecado” (Salmo 51, versículo 7). A teologia nos mostra pelas Sagradas Escrituras que todo homem nasce impuro e com propensão, uma inclinação ao mal (Gênesis versículo 8, versículo 21). Já que nossos primeiros pais prevaricaram, pecaram e por causa da desobediência de Adão, o pecado, o mal entrou no mundo e nos é legado como herança (Gen. 3, 16-19), o castigo imposto a Adão e Eva é o castigo das dores mortais, das dores físicas e das dores morais, pois com o conhecimento do que é pecado vem também o conhecimento da culpa e a necessidade do perdão divino. A origem do mal, então, seria a desobediência ao plano de Deus.

A bíblia usa o verbo *epistrephein*, em grego, *que* significa retornar a Deus em todo o livro do Gênesis, já o verbo *metanoein* significa mudar de conduta, retornar, a *metanoia*, então, é o arrependimento, a penitência, o ato de se pedir perdão. *Iahweh*, ao dar a ordem para que o mundo fosse criado, o faz pela palavra, pelo verbo: “Deus disse: haja luz.” (Gênesis capítulo 1, versículo 3). Ao dizer, ao falar, *Iahweh* desencadeia o plano da criação. Ao castigar nossos primeiros pais, Ele declara, diz, verbaliza o castigo. São João diz, em seu Evangelho, que o verbo era Deus e estava com Deus (Evangelho de João 1). *Iahweh* inaugura o plano da salvação antes mesmo da criação através de Cristo que carrega todo o pecado sobre si, por causa da onipotência e presciência de Deus, que tudo sabe, mesmo antes que tudo viesse a existir.

As práticas ascéticas penitenciais e litúrgicas do populares da velha aliança eram duras e severamente temidas. Ao pecador destinava-se o flagelo ou, em casos extremos, até a morte (Ex 32, 25-28; Nm 25, 7 e seguintes; Js 7, 24 e seguintes). Atos como o jejum, o rasgar-se das vestes, deitar-se em cinzas, desgrenhar os cabelos eram gestos exteriores de culpa, um modo social de assumi-la e de mostrar-se cumpridor da lei, individualmente, como descrito no Velho Testamento (Jz 20,26; Is

³⁹ Eis que o perdão é o motivo do sacrifício de Cristo. Não o perdão para si, mas para todos os outros: a humanidade. Este capítulo apresenta o perdão em função do sacrifício pascal de Cristo, na medida em que é um conceito necessário para se entender a dinâmica da dor e do sacrifício no contexto quaresmal.

58, 5 e em várias outras passagens). Já o ato coletivo de perdão era extraordinariamente celebrativo com urros e dolorosos gemidos nas assembleias cultuais, além de formulários extensos de lamentações e de choro – possível origem das atuais ladainhas – como descrito em Jz 2, 4; Jl 1, 13 e 2, 17, verdadeiras histerias coletivas com gemidos de luto e de dor pelos pecados da comunidade. Isso era tão comum ao povo da antiga aliança, que o profeta Jeremias é envolvido num desses cultos penitenciais como agente religioso e intercessor na presença de *lahweh* pelo perdão dos homens. Isso é bem descrito em Jr 14, 1-15. E se nada disso adiantasse, se a consulta aos sacerdotes fosse desfavorável, entravam em cena sacrifícios e oferendas cuidadosamente separadas e queimadas sob a supervisão dos sacerdotes (Nm 16, 6-15).

Todo esse espetáculo podia mesmo ficar só no exterior. Só na celebração cultual, sem ter atingido seu objetivo principal. A esse perigo extremamente comum ao povo de cerviz dura e de coração amargo, todos os profetas se opuseram firmemente em suas mensagens a Israel e ao rei, pois o pecado do governante recai sobre o todos. Quando o profeta Natã adverte o rei Davi sobre o pecado do adultério, inaugura-se em Israel novos ritos penitenciais litúrgicos, levando o rei a confessar a sua culpa (2Sm 12, 13).

Jeremias, Amós – o profeta da justiça – Isaías, Oseias, Sofonias, Ageu e todos os profetas de Israel denunciavam o pecado e clamavam a verdadeira conversão em troca *lahweh* perdoa, senão faz recair os pecados dos pais sobre os filhos até a geração que bem entendesse. A conversão nacional de Israel, por exemplo, foi fruto da pregação profética e da provação do Exílio:

O exílio foi a ocasião providencial duma tomada de consciência do pecado e duma confissão sincera, como o assinalam em plena concordância os textos tardios da literatura deuteronômica (1Rs 8, 46-51) e da literatura sacerdotal (Lv 26, 39s). Depois do exílio, o sentido da penitência está tão profundamente arraigado nos espíritos, que dá a sua cor a toda espiritualidade judaica. As antigas liturgias de penitência sobrevivem (Jl 1-2), mas a doutrina profética renovou-lhes o conteúdo (LEON-DUFOUR, 1984, p. 754).

Como vimos, a doutrina da conversão foi se aprofundando e evoluindo com os profetas, de Amós a Ezequiel. Com isso, Israel desenvolve uma liturgia ou liturgias, não havendo consenso sobre qual delas era mais eficaz. Paralelamente a isso tudo, um ritual do tempo das tendas vai se firmando cada vez mais. Sua eficácia mágica, sua ritualística chocante chama a atenção de todos: o rito do bode expiatório. Havia,

além das práticas litúrgicas, uma prática para-litúrgica que não fora abolida desde a época das tendas (da saída de Abraão de Ur da Caldeia até a construção do primeiro tabernáculo móvel no deserto do Sinai). Nesse artigo, traz-se duas versões sobre o rito desse bode expiatório, para conhecermos como esse rito origina o mito, ou como o mito deu origem o rito, e como a figura do bode expiatório se encaixou perfeitamente na figura de Cristo, que assumiu todos os pecados, só que dessa vez, os pecados do mundo inteiro, compreendendo tanto o pecado dos vivos quanto o pecado dos mortos, daqueles que vieram e daqueles que virão. O livro do Levítico é conhecido por suas prescrições litúrgicas detalhadas. Eis o que ele diz sobre o ritual do grande dia da expiação, lamentação e súplica dos pecados cometidos, o *Yom Kippur*, o dia do perdão:

lahweh falou a Moisés depois da morte dos filhos de Aarão, que pereceram ao apresentarem diante de lahweh um fogo irregular. lahweh disse a Moisés: “Fala a Aarão, teu irmão: que ele não entre em momento algum no santuário, além do véu, diante do propiciatório que está sobre a Arca. Poderá morrer, pois apareço sobre o propiciatório numa nuvem.

Entrará no santuário da seguinte maneira: com um novilho destinado ao sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. Vestirá uma túnica de linho sagrada e trará também calções de linho sobre o corpo, cingir-se-á com um cinto de linho e envolverá a cabeça com um turbante também de linho. São estas as vestes sagradas que vestirá, depois de se ter banhado em água.

Receberá da comunidade dos israelitas dois bodes destinados ao sacrifício pelo pecado e um carneiro para o holocausto. Depois de haver oferecido o novilho do sacrifício pelo seu próprio pecado e de ter feito o rito de expiação por si mesmo e por sua casa, Aarão tomará os dois bodes e colocará diante de lahweh na entrada da Tenda da Reunião. Lançará a sorte sobre os dois bodes, atribuindo uma sorte a lahweh e outra a Azazel. Aarão oferecerá o bode ao qual caiu a sorte de lahweh e fará com ele um sacrifício pelo pecado. Quanto ao bode sobre qual caiu a sorte de Azazel, será colocado vivo diante de lahweh para se fazer com ele o rito da expiação, a fim de ser enviado a Azazel que mora no deserto (Lv. 26, 1-10).

O que acontecia depois a esse bode que, consagrado diante de *lahweh*, para Azazel, demônio que habitava o deserto, segundo acreditavam os cananeus e hebreus, causador da aridez do deserto onde *lahweh* não exercia a fecundidade? Um texto extraído dos *Mishna Yo Th*, do tratado de *Yoma*⁴⁰ nos diz que o *CoHeN HaGaDoL*⁴¹, o grande sacerdote amarrava um cordão vermelho nos chifres do bode e o colocava já em direção à porta pela qual devia sair e nunca mais entrar:

⁴⁰ Conjunto de regras concernentes ao que se deve fazer no Yom Kippur, um manual litúrgico prescritivo de regras que são claramente o que deve e o que não deve ser feito. Definição disponível em <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/yoma8.html>> Acesso em 08-12-2015.

⁴¹ Grafia transcrita de acordo com as regras de escrita do iídiche.

Os dois bodes do Yom Kippur devem ser idênticos à cor, ao tamanho e ao valor e devem ter sido comprados no mesmo dia... (Capítulo VI, versículo 1).

O grande sacerdote se aproximava do bode emissário, colocava ambas as mãos sobre ele e se confessava. Eis o que ele dizia: “Por graça, laweh, teu povo, a casa de Israel, cometeu pecados voluntários, foi rebelde e pecou contra ti. Por Graça, lahweh, perdoa os pecados voluntários, as rebeliões e as falhas pelas quais teu povo, a casa de Israel mostrou-se pecador, rebelde e faltoso para contigo, como está escrito na lei de Moisés, teu servidor: Pois nesse dia ele obterá o perdão por vós ao vos purificardes de todos os vossos pecados contra Deus. Sereis purificados”. Os outros sacerdotes e o povo, que estavam ao redor do templo, ouvindo o nome inefável pronunciado pelo CoHeN HaGaDoL⁴², o grande sacerdote, ajoelhavam-se prosternavam-se, caíam violentamente com a face sobre a terra e exclamavam: “Bendito seja eternamente o nome do seu reino glorioso!” BaRouKH SHeM KeVoD MaLKouTHo LeHoLaM VaheD (Capítulo VI, versículo 2). O grande sacerdote confiava o bode emissário ao homem encarregado de escoltá-lo para fora, para o deserto. Por direito, todo homem estava autorizado a escoltá-lo, mas os grandes sacerdotes haviam assumido como regra não autorizar um simples israelita a fazê-lo... (Capítulo VI, versículo 3). Nobres hierossolimitas o acompanhavam até a primeira cabana. Contava-se dez cabanas de Jerusalém até Souk, distante noventa ris [unidade de medida equivalente a aproximadamente 215 metros], à razão de sete ris e meio por milha, uma milha igual a mil passos, igual a 1 478 metros (Capítulo VI, versículo 4). Em cada cabana, dizia-se ao CoHeN (sacerdote): “Eis a comida, e eis a água”, e acompanhavam-no de uma cabana a outra, com exceção da última, pois não era possível acompanhá-lo até o Souk, embora se permanecesse ao longe, observando-se os feitos e os gestos do CoHeN (Capítulo VI, versículo 5). O que ele fazia? Cortava o cordão vermelho, atava metade no rochedo e dois outros pedaços entre os dois chifres do bode; depois ele o empurrava de volta, de modo que o bode tombava capotando. Antes de haver atingido metade do aclive da colina, eles se deslocavam. O CoHeN voltava-se a instalar na última cabana até a noite (Capítulo VI, versículo 6) (CHOURRY, 2013, p. 38-39, parênteses da autora, colchetes meus).

Como se nota, os hebreus, com isso, tentavam controlar a violência do sacrifício e instituíam normas que, se seguidas à risca, assegurariam duas coisas: O livramento da ira de *lahweh* manifesto em doenças, secas, pestes entre outras coisas, e o garantido perdão.

O perdão em Cristo, bode expiatório da nova aliança, nos leva ao conhecimento do *Hesed*, o amor em hebraico, esse amor é o amor que vem de *lahweh* manifestado no perdão. Por tamanho amor, Jesus chama *lahweh* agora de Aba, pai, paizinho. Se o batismo apaga a multidão dos pecados, sendo apenas um ritual que evoluiu das abluções e que foi autenticado pelo poder que Cristo deu a ele, a penitência e o perdão também são autenticados com mais força, magnificamente por Cristo no Gólgota, pelo

⁴² Essa forma de escrita tenta transliterar o hebraico para o alfabeto latino. As vogais em minúsculas indicam que são sons que não são registrados na escrita do hebraico bíblico, mas foram escritos nessa transcrição por se saber como se vocaliza a palavra.

seu sacrifício, pelo seu abandono, pela sua mansidão, assim como o bode expiatório abandonado no deserto para morrer à míngua pelos pecados coletivos. Cristo se acha só assim como o bode e clama: “*Hely, Hely, Lamá, Sabactani!*” (Deus meu, Deus meu, por que me abandonas, Mt 27, 46).

De acordo com o Novo Testamento, Cristo tomara para si todas as dores, a violência prescrita pela economia sacrificial mosaica. Após Cristo, nenhuma morte mais. O sacrifício supremo se deu. No entanto, atos sacrificiais praticados por fieis ainda acontecem, principalmente durante a Semana Santa: votos, promessas, cumprimentos de votos e promessas, oferecimento de tempo, dinheiro, trabalho voluntário à Igreja. Uma série de ações dos fiéis podem ser classificadas como sacrifício, inclusive quando passam para o âmbito da para-liturgia ou das práticas devocionais domésticas, quer coletivas ou individuais. Se temos um Deus aplacado pela morte de seu próprio filho, os atos de sacrifício deveriam cessar, no entanto isso não se sucede, porque o sacrifício não precisa exatamente de uma divindade para que aconteça:

Também o sacrifício pode ser definido sem referência a qualquer divindade, unicamente em razão do sagrado, ou seja, da violência maléfica polarizada pela vítima e metamorfoseada pela imolação em violência benéfica, ou expulsa para fora, o que dá no mesmo. Mas no interior da comunidade, o sagrado torna-se novamente bom quando passa para o exterior. A linguagem do puro sagrado preserva o que há de essencial no mítico e no religioso; ela arranca do homem sua violência para colocá-la como entidade separada, desumanizada. Faz dela uma espécie de “fluido” que não pode ser isolado, mas que pode impregnar todas as coisas por simples contato. É a esta linguagem, evidentemente, que deve ser relacionada a ideia de contágio, em muitos casos empiricamente exata, mas também ela mítica, pois faz desaparecer a reciprocidade da violência. Ela “reifica”, de forma muito literal, a violência viva das relações humanas, transformando-a em uma quase-substância. Sob certos aspectos menos mítica que a linguagem dos deuses, a linguagem do puro sagrado é sob outros aspectos mais mítica, pois elimina os últimos traços das vítimas reais; ela dissimula o fato de que não há jogo sagrado sem vítimas expiatórias (GIRARD, 1990, p. 322-323).

Nesse ínterim, pode-se entender a necessidade do perdão como o acionador desse sagrado que desencadeia uma violência que precisa ser polarizada e canalizada em forma de sacrifício que pode se manifestar de diversas formas, inclusive sob a forma de sofrimento, que aparentemente pretenderia acrescentar um valor de redenção e intercessão ao sofrimento-mor de Cristo no Calvário. No entanto, pelo que Girard (1990) nos apresenta, não é a repetição do sofrimento de Cristo, mas sua imitação. Não é a sua complementação, mas a sua suplementação.

Teologicamente, o sofrimento do Cristão é o sofrimento de Cristo nele, e sofrer com Cristo servirá para que se esteja com ele na sua glória (LÉON-DUFOUR, 1984, p. 988-989). Esse ensinamento paulino, principalmente, abre espaço para a prática do sofrimento como ascese cristã. Mesmo sob a orientação de que o sacrifício de sangue já havia sido entregue pela humanidade, os cristãos entenderam que tinham de sofrer para serem glorificados em Cristo. Acrescente-se a isso a prática eclesial da penitência após a confissão, a penitência durante a Quaresma, por exemplo. Essa “desculpa” teológica encontrada nas epístolas paulinas para o sofrimento encaixam-se na teoria de Girard (1990) por essa via dupla. O cristão precisa sofrer porque: a) precisa do perdão de seus pecados e faltas e b) porque sofrer em Cristo é se glorificar nele, principalmente se o sofrimento é *por causa de* Cristo, o que pode se converter em martírio. Essa realidade parece criar necessidades suplementares de outros sacrifícios, outras dores. Esse mecanismo, no entanto, aponta para o que Girard (1990) chama de a linguagem do puro sagrado, direcionando-se para a necessidade de se canalizar uma violência e se produzir uma nova expiação, no ciclo de transformação, transmutação e simbolização que há entre a violência e o sagrado.

Nesse contexto de culpa, sacrifício e dor, é que se forma a identidade vilaboense. É uma cidade perpassada pela dor, pelo sofrimento. Mas também é uma terra de características incomuns que tem agentes que lidam com tudo isso dentro e fora do universo quaresmal. Dentro da Quaresma nos seus rituais públicos e privados. Fora dele, com seu jeito de ser formatado pelo imaginário de dor e sacrifício. Fora do período quaresmal, a culpa, o sacrifício, a dor e suas imagens, superficiais ou profundas aparecem em discurso, com se discute a seguir, em exemplos da literatura vilaboense e se aprofunda no capítulo a seguir. Discute-se aqui o sofrimento, a dor dos que ficam na cidade após a expropriação da transferência da capital, por exemplo, que indicam um extrapolar desse sentimento de dor, motivado pela perda, um tipo que ecoa na Quaresma, que vem dela, que é cultivado no imaginário por causa dela. Portanto, deve-se deixar clara a participação desses elementos fora do âmbito quaresmal e da Semana Santa. A necessidade de exprimir religiosidade em dor e sacrifício retorna em outras formas de devoção, como nas romarias, nas longas caminhadas a pé para Areias ou Trindade. Em outras manifestações do calendário litúrgico, oficias ou populares, como o Natal ou a Folia de Reis, predominam os significados próprios de cada época, isso vale também para as outras festas de santo, como a festa da padroeira, Sant’Ana. Nessas não há aparente interferência do

imaginário de dor e sofrimento, que por sua vez se volta para outros fatores da cultura, ao aparecer nas artes visuais, artesanato, literatura, fala popular. O acionamento do imaginário é cíclico: começa com a Quaresma, tendo seu ponto principal no início da Festa de Passos, terminando com a saída da Folia do Divino.

A relação da Folia do Divino com o imaginário de dor e sofrimento é indireto, já que essa festa tem símbolos e significados opostos aos do período quaresmal. O que ocorre é que a Festa do Divino não se caracteriza por ser uma continuação do imaginário de dor e sofrimento, mas o fechamento do ciclo que volta no ano seguinte, e ela favorece sua manutenção, uma vez que tira o foco da ressurreição pascal fazendo que o Cristo que permaneça na memória, seja o doloroso Senhor dos Passos, o sacrificado Senhor Morto.

A Cidade de Goiás é a cidade do sofrimento por causa de dores e sacrifícios. A velha capital se entregava em sacrifício para que viesse a redenção do progresso trazido pela modernidade (CHAUL, 2002). Esse é o *Reino* descrito por Cora Coralina. Uma terra encantada onde se mistura o constrangimento, o insólito, a desconfiança, a incredulidade, mas ao mesmo tempo, crenças que desafiam a lógica e afastam o novo. É um mundo contraditório. Em seu poema *Nos Reinos de Goiás (A Vida e suas Contradições)*, Cora traça uma linha sinuosa em torno do imaginário goiano de medo e desconfiança diante da realidade da transferência da Capital e inevitável decadência vilaboense, exemplificando o sofrimento do vilaboense com o assombro da decadência, o que pode ter comprometido o futuro de muita gente:

O medo é uma presilha e o medroso não sai do lugar.
Estabeleceu um cercadinho limitante e ali se estabeleceu limitado.
O corajoso caminha sempre para frente,
aceita as perdas e aproveitas as ofertas.
E sua tulha transbordará no final.

Há um determinismo constrangendo as criaturas.
Minha gente do estado de Goiás, muitos poderiam estar,
senão ricos, remediados.
Da mudança para Goiânia, suas ofertas, lotes, casas e chácaras,
Terrenos baratos em sua volta. Um decreto do Governador
oferecendo lotes na “nova” a todos os proprietários da “velha”
que requeressem no sentido de compensação generosa,
consequente a desvalorização da velha Capital.

Vendedores de lotes a prestação ofereciam de porta em porta,
traziam mapas, informavam.
Na minha terra, seus costumes: batiam no corredor.
A dona da casa mandava espiar pelo buraco da fechadora:
“Se for vendedor de lote de Goiânia, fala que não tem
ninguém em casa...”
Lotes de ótima procedência, prazo longo,
tolerância nos possíveis atrasos,

amortização de vinte mil réis por mês.
 Qualquer pobre podia pagar. Rejeitaram esses, os ladinos.
 Não acreditavam, tinham medo de perder suas vinte pratas.
 Cá ficaram no “ora vejam”.
 Os destemidos e crédulos avançaram e estão na crista da valorização imobiliária. A mesma situação conheci em Andradina.
 Vi pessoas entregarem seus lotes à Firma, Moura Andrade.
 Outras casas feitas de material. Diziam: “Ah! Seu Andrade quer é que a gente abra isso aqui para ele. Depois toma tudo da gente...”
 Estão para lá e os que acreditaram e tiveram boa-fé, enriqueceram.
 A vida e suas contradições (CORALINA, 2001a, p. 201-202).

A leitura desse e de outros textos que falam sobre o imaginário em torno da perda em Goiás apontam para essa e outras tragédias que marcaram a cidade. Enchentes, perdas materiais, isolamento, desvalorização. Tudo isso remete ao século dezoito. Após o esgotamento das reservas superficiais de ouro, a cidade conheceu a pobreza de recursos e as limitações de se estar num núcleo urbano isolado, onde se chegava apenas em lombos de burros, porque não havia ferrovia.

Goiás é *Reino Encantado*⁴³ por causa do afloramento de seu imaginário em torno de dores e tragédias, tendo por modelo as dores de Cristo e Maria. Mas também é um local de belezas típicas, pitorescas. A mesma Cora Coralina chama novamente a cidade de seu Reino, ao caracterizá-la no seu poema *Coisas do Reino da Minha Cidade*:

Olho e vejo por cima dos telhados patinados pelo tempo
 copadas mangueiras de quintais vizinho.
 Altaneiras, enfolhadas, encharcados seus caules,
 troncos e raízes das longas chuvas do verão passado.
 Paramentadas em verde, celebram a liturgia da próxima florada.
 Antecipam a primavera no revestimento de brotação bronzeada,
 onde esvoaçam borboletas amarelas.
 As mangueiras estão convidando todos os turistas,
 para a festa das suas frutas maduras, nos reinos de minha cidade.

Minha mesa pobre está florida e perfumada
 de entrada a minha casa, um aroma suave
 incensando a sala.
 Um bule de asa quebrada, um vidro de boca larga,
 um vaso esguio servem ao conjunto floral.
 Rosas brancas a lembrar grinalda das meninas
 De branco que acompanham antigas procissões,
 De onde vieram carregando seus perfumes?...
 Tão fácil. Por cima do muro da vizinha
 a roseira, trepadeira, se debruça
 numa oferta floral de boa vizinhança

Canto e descanto meus vizinhos.
 Contem sempre com eles e nunca me faltaram.
 Beleza, simbólica maior: o Dia do Vizinho.

⁴³ Vide explicações para essa expressão no Capítulo 1, p. 16.

O vizinho é a luz da rua. Quando o vizinho viaja e fecha a casa,
é como se apagassem a luz da rua... indagamos sempre: quando volta?
E quando o vizinho volta, abre portas e janelas
e é como se acendessem todas as luzes da rua
e nós todos nos sentimos em segurança.
Estas coisas nos reinos de Goiás.
(CORALINA, 2001a, p. 205-206).

Esse texto é mais revelador: mostra uma espécie de trajeto imagético para se entender Goiás: o espetáculo colorido das mangueiras e suas folhas e flores, árvores exuberantes; a simplicidade da beleza da casa pobre, a proximidade fraternal entre as pessoas, os vizinhos, as imagens religiosas (paramentar, que é preparar-se para o rito; liturgia, que é rito; procissão, que é rito), a segurança de se pertencer a um grupo social coeso (função social do rito).

A identidade vilaboense é atravessada pela religião. A religiosidade está implícita no seu discurso, nas suas imagens, no seu modo de interpretar o cotidiano: o ciclo natural das árvores frutíferas é rito. A beleza das flores evoca o rito em que também são usadas como ornato. Tendo conceituado rito como integrador social, como fator identitário, passa-se à análise da ritualística da dor na Cidade, a partir da qual, espera-se encontrar pistas para a subjetividade e também para o coletivo. Se o rito torna a todos unânimes, em que seriam unânimes é o que se tenta responder. A sociedade é estratificada, dividida em classes, o rito não as suspende, mas se encaixa nessas estruturas, ora sustentando-as, ora servindo de suporte a discursos que as questionam. Os excluídos da sociedade têm sua religiosidade própria, seus ritos separados que os identificam. Por isso há religiosidades católicas distintas para brancos, negros, eruditas, populares, ou seja, o catolicismo não é uma unicidade de pensamento religioso sob a orientação de Roma, mas uma pluralidade de grupos que pensam um sagrado com elementos comuns e muitas diferenças em negociação. A categoria de mediação, onde se encontram as manifestações quaresmais e as da Semana Santa permitem permeabilidades sociais, pois são porosas à influência dos valores eruditos e das práticas populares, por isso se prestam a embates. Por detrás da unanimidade que há no rito, as diferenças esperam até que ele termine para acontecer. Na missa, homens e mulheres são chamados igualmente a se arrepender. Assim como negros e brancos, pobres ou ricos. Mas sabemos que esse chamado incide diferentemente sobre cada categoria, o peso é diferente, a medida é desigual. A unanimidade do rito é presente, mas é efeito de discurso, assim como a identidade que ele suscita.

4 PRODUÇÃO DA IDENTIDADE VILABOENSE: A RITUALIZAÇÃO DA DOR E DO SACRIFÍCIO

*O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor similis sicut dolor meus*⁴⁴.

O rito é importante na produção dos sentidos que mantém a sociedade coesa, é veículo por que se canaliza a mítica violência que leva à necessidade do sacrifício. Pensar o rito cristão a partir desse parâmetro, explica o porquê de se repetir, ano a ano, representando de maneira vívida, o violento martírio de Cristo a carregar sua cruz. Diferente da meditativa Via Sacra atual, muitas vezes resumida a estampas ou pinturas nas paredes da igreja, a Via Sacra vilaboense tem uma forma muito intensa, visual, simbólica e monumental de acontecer, nos ritos da Festa de Passos. Para que se entenda isso, é necessário entender quando isso acontece: durante um período específico do calendário litúrgico, a *Quaresma*.

Acionado pela primeira vez na Quarta-feira de Cinzas⁴⁵, quando começa a Quaresma, o número 40 (quarenta) percorre então o imaginário do vilaboense e necessita ser alimentado de práticas devocionais domésticas, litúrgicas oficiais e para-litúrgicas em torno da simbologia quaresmal:

[...] O 40 designa convencionalmente os anos de uma geração: 40 anos de estadia no deserto (Nr 14,34), 40 anos de tranquilidade em Israel depois de cada libertação realizada pelos Juízes (Jz 3,11.30; 5,31 etc.), 40 anos de reinado para Davi (2S 5,4)... Daí a ideia de um período bastante longo cuja duração exata não se sabe: 40 dias e 40 noites para o dilúvio (Gn 7,4), a permanência de Moisés no alto do Sinai (Ex 24,18); mas os 40 dias de viagem de Elias (1R 19,8) e do jejum de Cristo (Mc 1,13p) repetem simbolicamente os 40 anos de Israel no deserto [...] (LÉON-DUFOUR, 1984, 658).

A Quaresma começa na Quarta-feira de Cinzas com um tom fúnebre e ao mesmo tempo relacionado à terra, lembrando ao homem que ele é pó e que ao pó retornará. Por isso a missa em que cinzas são distribuídas sob a cabeça dos fiéis. A imposição das cinzas é algo de extremamente telúrico, porque as cinzas são o fim, a redução mineral, térrea daquilo que outrora saiu da terra e a ela volta, indicando fim de um ciclo de morte e vida:

⁴⁴ Motetos dos Passos. *O vos omnes*.

⁴⁵ Referem-se às cinzas dos ramos benzidos no Domingo de Ramos do ano anterior. A Igreja separa uma quantidade grande desses ramos para serem queimados e abençoados num ritual próprio, tornando-as, assim, num sacramental, rememorando o ciclo do Ano Litúrgico.

[...] Para humilhar o nosso orgulho e nos recordar a sentença de morte que havemos de sofrer em consequência do pecado, a Igreja coloca-nos cinza na cabeça, ao mesmo tempo que nos diz: «Lembra-te, ó homem, que és pó e em pó te hás-de tornar».

É uma reminiscência da antiga cerimônia de que nos fala o Pontifical. Com efeito, antigamente, os fiéis que tinham cometido faltas graves, de notoriedade pública, deviam submeter-se à penitência pública. Na Quarta-feira de Cinzas o Pontífice benzia os cilícios que deviam trazer durante a Quaresma; e enquanto o coro entoava os salmos penitenciais, eram expulsos do lugar santo. Só na Quinta-feira Santa depunham as vestes de penitência e se lhes dava faculdade de entrar na Igreja mediante a absolvição sacramental. A cerimônia da bênção e imposição das cinzas, tal como a conhecemos actualmente, é um vestígio e transposição da antiga penitência pública, tornando-se o que era na origem concernente apenas a determinada categoria de fiéis extensivo a todos. Recebamos, pois, as cinzas em espírito de penitência e de humildade para que a virtude deste sacramental nos alcance de Deus as graças que a Igreja implora ao benzê-las. Toda a Missa ressuma este pensamento cristão de penitência. É Deus que perdoa pela sua misericórdia e não nós (Intróito, Gradual, Tracto e Ofertório). Mas Deus não nos pode salvar sem nós. E a Igreja convida-nos a empreender esta colaboração indispensável e a prosseguir com perseverança até ao fim, confiados nAquele que é a força e a misericórdia (LEFEBVRE, 1951, p. 231).

Cinzas, portanto, lembram morte, acionam o imaginário do temeroso e abrem, na Cidade de Goiás um ciclo de quarenta dias de jejuns, abstinências, orações, principalmente às sextas-feiras na Igreja de São Francisco de Paula com o canto dos Motetos dos Passos⁴⁶, preparando o vilaboense para as duas últimas semanas da Quaresma e a Semana Santa.

É interessante se notar a não realização de casamentos nesse período, ou mesmo de festas públicas. O imaginário religioso de dor do vilaboense foi ativado pela primeira vez e voltará a ser ativado mais três vezes com a Cerimônia do Encerro do Senhor dos Passos na Sexta-feira dos Passos; a prisão de Cristo, na Procissão do Fogaréu, na Quarta-feira das Trevas; o dobre do sino da Igreja; e por fim com o Descendimento da Cruz e a Procissão do Senhor Morto, na Sexta-feira Santa. Esse período é marcado por muita penitência e recomendado pela Igreja, de acordo com o código de Direito Canônico, Capítulo II, DOS DIAS DE PENITÊNCIA:

Cân. 1249 — Todos os fiéis, cada qual ao seu modo, estão obrigados por lei divina a fazer penitência; mas, para que todos estejam unidos mediante certa observância comum da penitência, são prescritos dias penitenciais, em que os fiéis se dediquem de modo especial à oração, façam obras de piedade e caridade, renunciem a si mesmos, cumprindo ainda mais fielmente as próprias obrigações e observando principalmente o jejum e a

⁴⁶ O moteto é um gênero musical polifônico surgido no século XIII, onde, inicialmente, usavam-se textos distintos para cada voz. Os Motetos dos Passos, cantados em Latim, na Cidade de Goiás foram compostos em 1855, pelo maestro Basílio Martins Braga Serradourada e seu filho, o Cônego José Iria Xavier Serradourada.

abstinência, de acordo com os cânones seguintes (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2002, p. 553).

A penitência recomendada é a oração. Esse texto atual não exige de fiéis demonstrações públicas ou teatrais de dor e arrependimento. Embora não se assista a autoflagelações ou sacrifícios excruciantes, é ainda normal que em Goiás, as pessoas façam penitências mais concretas. O próprio ciclo de procissões é penitencial. Incluem caminhadas de trajeto circular: o Senhor dos Passos sai e volta para o mesmo lugar, fechando um itinerário pela cidade. A procissão requer tempo, dinheiro e força física dos fiéis para que aconteça, tudo oferecido ao Bom Jesus dos Passos em sacrifício. Apesar do foco nas obras pias, jejum em abstinência, as práticas religiosas populares vilaboenses apresentam a suplementação das procissões paralitúrgicas e de suas múltiplas liturgias domésticas.



Imagem 78: Do privado para o público. Passo montado dentro de casa, para a Procissão do Encontro, mostrando intersecção entre a religiosidade doméstica e a pública. Cidade de Goiás.



Imagem 79 e 80: Passos permanentes: Museu de Arte Sacra da Boa Morte e Residência dos Pacheco. Reminiscentes de um passado de capelas erráticas erigidas ao Senhor dos Passos.

A sexta-feira, dia de penitência, é quando acontecem a missa da Irmandade, a congregar para si novos membros, é dia da Procissão de Nossa Senhora das Dores e na outra semana, do Senhor Morto. São dias festivos e não de reclusão, apesar da recomendação dos cânones do catolicismo: “**Cân. 1250** — Os dias e tempos penitenciais em toda a Igreja, são todas as sextas-feiras do ano e o tempo da quaresma” (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2002, p. 553). O catolicismo vilaboense ressignifica essas regras. Isso se dá, em parte, pela liberdade dada aos prelados locais em determinar o que se fazer na Quaresma. De outra forma, isso também acontece pela persistência, na população de práticas próprias. Os jejuns e abstinências são recomendados e regulamentados:

Cân. 1251 — Observe-se a abstinência de carne ou de outro alimento, segundo as prescrições da Conferência dos Bispos, em todas as sextas-feiras do ano, a não ser que coincidam com algum dia enumerado entre as solenidades; observem-se a abstinência e o jejum na quarta-feira de Cinzas e na sexta-feira da Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2002, p. 553).

Há, no entanto, costumes muito peculiares que transformam as abstinências e jejuns em ritos com elementos diversos. A abstinência a certos alimentos inclui outros na dieta. Como por exemplo, a canjica de milho seco e o tradicional peixe seco, no

lugar da carne vermelha. A abstinência de álcool é reinterpretada, porque depois da Quaresma há os fecha-corpos da Sexta-feira da Paixão, onde se consome álcool com a finalidade de se proteger magicamente contra males diversos. Essas práticas não condizem exatamente com os cânones da Igreja, mas permanecem, insistem em existir no contexto da religiosidade local. A igreja impõe limites ao exercício do sacrifício, para que o seu valor intrínseco não se perca no sofrimento do corpo em si:

Cân. 1252 — Estão obrigados à lei da abstinência aqueles que tiverem completado catorze anos de idade; estão obrigados à lei do jejum todos os maiores de idade até os sessenta anos começados. Todavia, os pastores de almas e os pais cuidem que sejam formados para o genuíno sentido da penitência também os que não estão obrigados à lei do jejum e da abstinência em razão da pouca idade.

Cân. 1253 — A Conferência dos Bispos pode determinar mais exatamente a observância do jejum e da abstinência, como também substituí-los total ou parcialmente, por outras formas de penitência, principalmente por obras de caridade e exercícios de piedade (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2002, p. 553).

Em notas de rodapé, importantes informações que atualizam os cânones citados:

1252. Os limites de idade para a penitência ficam modificados. A abstinência começa aos *catorze* anos e vai até o fim da vida. O jejum obriga a partir dos *dezoito* anos completos e vai até os *cinquenta e nove completos*.

Não se determina mais, no Código, em que consistia o jejum. De acordo com a tradição jurídica anterior, trata-se de não tomar mais que uma refeição completa, permitindo-se, porém, algum alimento outras duas vezes por dia. Pode seguir-se a essa norma enquanto a Conferência Episcopal não determinar algo diferente.

1253. Por determinação do Episcopado brasileiro, nas sextas-feiras do ano (inclusive as da Quaresma, exceto a sexta-feira santa) fica a abstinência comutada em “outras formas de penitência, principalmente em obras de caridade e exercício de piedade” (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, p. 553).

O relaxamento do jejum e da abstinência, transformando-os em prática de piedade ainda não aconteceu na prática. Chega-se a focar excessivamente nisso, na liturgia doméstica. O ato não é exatamente em apenas cumprir um rito obrigatório, mas é forçar-se, por imitação de Cristo, a passar por sacrifícios pessoais, ainda que a Igreja recomende outras práticas:

1438 *Os tempos e os dias de penitência* ao longo do ano litúrgico (o tempo da quaresma, cada sexta-feira em memória da morte do Senhor) são momentos fortes da prática penitencial da Igreja. Esses tempos são particularmente apropriados aos exercícios espirituais, às liturgias penitenciais, às peregrinações em sinal de penitência, às privações voluntárias como o jejum e a esmola, à partilha fraterna (obras de caridade e missionárias) (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2003, p. 396).

A Quaresma é o período do Calendário Litúrgico que se refere mais diretamente ao papel de Messias de Cristo:

540 A tentação de Jesus manifesta a maneira que o Filho de Deus tem de ser Messias — o oposto da que lhe propõe Satanás e que os homens desejam atribuir-lhe. É por isso que venceu o Tentador *por nós*: “Pois não temos um sumo sacerdote incapaz de compadecer-se de nossas fraquezas, pois Ele mesmo foi provado em tudo como nós com exceção do pecado” (Hb 4,15). A Igreja se une a cada ano, mediante os quarenta dias da *Grande Quaresma* ao mistério de Jesus no deserto (p. 153).

A faceta do papel de Cristo que mais se imita é exatamente o sofrer de Cristo. A identificação de sofrimentos entre o Messias e os católicos vilaboenses se manifesta de acordo com *imagens* apropriadas. O imaginário vilaboense é recheado da dor de Cristo. Apesar de sua manifestação mais ativa se dar na Quaresma, ele preenche e dá sentido ao ser dos sujeitos que dele compartilham. Mesmo quando não há Quaresma, espera-se por ela, lembrando-se nos símbolos que ela tem na cidade que mantêm a imaginação acesa: A Igreja, o Santo, o Sino.

Imaginário é um termo que se liga diretamente à atividade da imaginação, uma atividade que, para Ruiz (2004), primeiramente media o nosso contato com o mundo. Essa imaginação, para o autor, é o processar das imagens que primeiro adentram o nosso intelecto. “Por meio das imagens significativas do mundo, vamos tecendo nossa identidade: somos a imagem do mundo, que de modo criativo refletimos em nossa interioridade e projetamos em nossas práxis” (p. 30).

A imaginação é algo humano, mas considerada como secundária à racionalidade. O racional é o verdadeiro, o bom. “Sua verdade ou bondade dependem da argumentação lógica, da comprovação empírica e da utilidade tecnológica”. Ao imaginário coube, nessa configuração, o papel de “[...] subproduto comercial, (sub)metido aos resultados do mercado virtual: o mercado do onírico, do lúdico, do estético” (RUIZ, 2004, p. 31).

O autor, no entanto, faz uma separação semântica entre imaginação e imaginário:

Não se pode usar indistintamente os termos imaginação e imaginário. O imaginário corresponde ao aspecto insondável do ser humano, em que se produz, além de todos os condicionamentos psíquicos e sociais, o elemento criativo; ele constitui o *sem-fundo* inescrutável da pessoa humana, que possibilita a imaginação e também a racionalidade como dimensões próprias do humano. A imaginação e a racionalidade são criações do imaginário, e ambas coexistem necessariamente, co-referidas na dimensão simbólica inerente ao ser humano (RUIZ, 2004, p. 32, *italico do autor*).

Pensando-se, a partir disso, a lógica religiosa quaresmal, é interessante pensar as verdades religiosas como algo que têm com as verdades racionais uma origem comum. Ambas são frutos da atividade mental que se enraíza no sem-fim das imagens que o cérebro começa a registrar desde que se nasce, e que aparece a todo o momento dando sentido e fazendo com que cada indivíduo mergulhe na realidade que o cerca. Isso torna possível se pensar as práticas religiosas vilaboenses a resistir ao tempo. A insistência das imagens é também a insistência das práticas e o sentido delas não desaparece ante o presente, ante a racionalidade ou as modificações do passado ou do presente: tudo é fruto do imaginário, e a origem de seus sentidos simbólicos é uma só. Portanto, eles podem conviver, mesmo que contraditoriamente. Aliás, as contradições são um efeito de superfície, não algo profundo que pode clivar o imaginário.

Tem-se no imaginário, uma origem para a representação humana, uma fonte insondável, mas que permite aproximações e reflexões a respeito de sua forma e estrutura. De semelhante forma, a realidade é indeterminada e isso, para Ruiz (2004, p. 33) é o que permite a criação humana num âmbito sócio-histórico. Mais adiante, o autor afirma: “A mera razão não possibilita a criação. A criação deve estar tramada por um princípio de indeterminação que não reside na própria racionalidade” (p. 48). Ora, a racionalidade não pode ser criativa⁴⁷, para o autor, uma vez que estrutura a realidade, a regulamenta, impregna-a de uma racionalidade causal, teleológica, instrumental, determinada. Se há determinações, se há *ontologias da determinação* (p. 35-43), não há a possibilidade de conceber a criação, mas apenas o ajuste da vivência humana a estruturas sociais pré-programadas para a sua existência.

A indeterminação social e humana não pode advir da mera racionalidade. Essa indeterminação é aquela que permite os processos de imaginação e racionalidade. “A imaginação possibilita ao ser humano que o mundo deixe de ser para ele uma mera apresentação, como é o caso da consciência animal, para se transformar numa representação. Os objetos passam de elementos sem sentido a ser coisas com

⁴⁷ A escolha polêmica dessa afirmação se deve ao fato de que Ruiz opunha a racionalidade ao imaginário. Este era onde o autor acreditava que deveriam estar todas as faculdades criativas e o poder produtivo de uma espécie de entidade coletiva cultural que ele entende ser a categoria principal da atividade imaginária. À racionalidade não criativa, Ruiz (2004) imputa a vida humana programada. Essa situação hipotética mostra a impossibilidade da estrutura racional, ainda que tenha surgido do imaginário, de produzir significados além de uma teleologia predeterminada, conforme a obra citada.

significado” (RUIZ, 2004, p. 48). A imaginação advém do imaginário, que por sua vez é a capacidade de pôr em representação uma coisa ou relação que nunca foram dadas à percepção, o imaginário é a capacidade irreduzível de evocar uma imagem:

O imaginário é, por natureza, indeterminação radical. Ele flui com uma força incontrolada e incontrolável dentro do ser humano e da sociedade. O imaginário não está definido por nenhum tipo de determinação, por isso se constitui como força criadora que emerge do sem-fundo humano e da sociedade, a fim de fazer possível a novidade sociohistórica. O imaginário se mostra irreduzível a uma lógica e ontologia da determinação. Ele se manifesta como fluir criador que constrói permanentemente imagens com sentido de um mundo que, por princípio natural é insignificante para o resto das espécies animais (RUIZ, 2004, p. 49).

O imaginário nos torna humanos, porque ele é fonte dos sentidos e símbolos da cultura. Analisando o contexto local, o imaginário vilaboense alimenta a sua identidade, desde o tempo em que ser crente era obrigatoriamente uma marca de civilização. Entender-se por gente a partir do ideário cristão é algo que desde a antiguidade é propagado pelo cristianismo europeu. Esse ideal chegou em Goiás. O cristianismo veio junto com as imagens de condenação e crime que gravitavam a atividade mineradora aurífera. A crença em Deus, em Jesus e nos santos era necessária para que as pessoas pudessem conviver com um mínimo (nem sempre o suficiente) de paz e estabilidade social. O imaginário cristão deu sentido e construiu a sociedade local. Isso não se apagou, mas conviveu, conservado na estagnação social e econômica a que a província foi submetida até o século passado.

Geralmente, crê-se que imaginar e pensar racionalmente sejam coisas distintas e até certo ponto, opostas. No entanto, a existência do imaginário está imiscuída na racionalidade, assim como a racionalidade está impregnada pelo poder criador do imaginário (RUIZ, 2004, p. 50). O imaginário, apesar de seu poder, não é independente da razão, marcando-se por ser a potencialidade que renova o sentido existente, mas que só pode se expressar pelo *logos* (p. 51). O sentido é uma forma de significar o mundo, de simbolizar a realidade.

Os seres humanos se subjetivam na medida em que se inserem nas redes simbólicas de significados, constituídas por significados dados pelas pessoas. Essas redes simbólicas promovem a subjetivação, mas nunca a concluem. As pessoas se *religam* ao mundo por meio de uma rede de sentidos que constitui a sua identidade, e como já foi discutido antes, pertence também à parte não material e ideal de sua cultura. “É assim como transforma o caos das impressões sensoriais num cosmo de sentidos. O sentido simbólico se constitui, desse modo, na *relição* do ser humano

com a realidade. Ele configura o mundo natural dado como um cosmo de sentidos criados, uma cosmovisão” (RUIZ, 2004, p. 61). O imaginário simbólico serve de meio para que possamos conferir sentido às fragmentações da vida, ligando-as a um sentido. Cada sociedade tem seu sistema de significação, que se dá em cada coletivo de forma única e ajuda a constituir a sua identidade pessoal e social. O mundo social está constituído em cima dessas significações, que é o que Castoriadis (*apud* RUIZ, 2004, p. 61) chama de imaginário efetivo, que é o efetivamente imaginado, retirado de toda a potencialidade que constitui o imaginário, em sua plenitude.

O imaginário, entretanto, não se limita apenas a fonte e limite da imaginação, mas está na raiz, na origem do símbolo, como fator organizador de sua trama, trabalhando assim na junção entre o sujeito e o mundo, por meio da linguagem, a mais eficiente das mediações simbólicas:

O imaginário e o simbolismo só podem existir na forma de linguagem. Fora da linguagem só subsistem possibilidades criativas não realizadas. A linguagem não é um instrumento que usamos para ser, pois *somos criaturas da linguagem* (Herder).

Nada humano existe além da linguagem. A palavra se fez carne, e na encarnação se humanizou o *húmus* que, por sua vez, possibilitou a existência da linguagem. A linguagem engendrou a autoconsciência. Por meio da palavra originou-se o pré-sentimento do mundo: a humanização do verbo e a verbalização do *húmus* (RUIZ, 2004, p. 191).

Por isso, a ênfase dada à análise da linguagem, notoriamente a escrita⁴⁸, manifesta em textos diversos, sejam históricos, jornalísticos ou mesmo da literatura. Procuram-se pistas a respeito dos símbolos sobre os quais se sustentava a estrutura social. Até o século XIX, o catolicismo era a religião dominante e oficial, no Império. A chegada da República não abalou tanto assim a hegemonia romana, permitindo a continuidade de práticas religiosas. O catolicismo era uma corrente política republicana. O isolamento do estado em relação às regiões onde a vida se modificava ao sabor das novidades europeias ajudava a manter o sentimento de devoção. No entanto, ao se dizer isso, não se pretende julgar qualitativamente as práticas religiosas locais, mas mostrar como puderam permanecer. Assim, o imaginário continuava sendo alimentado por ações ritualizadas que não se modificavam ou se modificavam

⁴⁸ O trabalho de campo realizado para essa pesquisa constou de práticas de observação participativa de campo que geraram relatórios de observação, anotações e resumos incorporados à discussão teórica. Para isso, o pesquisador participou das práticas, cerimônias, rituais como observador próximo e participante, dando uma dimensão prática à pesquisa que a observação externa poderia deixar escapar. Outra ação de pesquisa constou de busca, seleção e análise documental, de onde se retirou os textos aqui utilizados para fins de discussão da teoria ou das práticas de observação.

pouco, sem perder a sua essência, podendo manter práticas sustentadas na mesma base simbólica. Sem a interferência de novos significados, novas ideias, ou pelo menos com a oportunidade de se manter as que existiam, a possibilidade de diálogo e resistência encontrou, em Goiás, condições especiais de existência que podem ou não ter existido em outros lugares, notoriamente, em cidades do ciclo do ouro.

A relação entre imaginário e linguagem dá forma à relação ente linguagem e identidade, conforme Ruiz (2004). A linguagem e as diversas línguas não se originam dos sentidos humanos, mas são criações significativas, um todo de sentidos, que se liga ao ser, às subjetividades e se enraíza no simbólico, e desse modo no imaginário:

[...] A língua não é só um instrumento que usamos para nos comunicar, pois é pelo poder objetivador da língua que as subjetividades conformam sua identidade, as sociedades constituem sua peculiar forma de ser. Desse modo, a língua passa de mero instrumento à agente configurador de subjetividades e identidades. De igual forma que o som individual se situa entre o objeto e o homem, assim também a língua inteira se põe entre ele e a natureza que exerce seus efeitos sobre ele, desde fora e desde dentro (p. 207).

Entendemos imaginário como um sistema simbólico, que se utiliza da linguagem em suas diversas formas, quer se utilizem do signo linguístico, quer seja por meio de imagens visuais ou de sons, com uma lógica própria. O simbolismo quaresmal tem essa gramática interna: apoia-se no imaginário, na formação imaginária de décadas, séculos de sedimentação camadas criadas pela repetição cíclica, sazonal, anual dos mesmos ritos e imagens.

O percurso histórico das manifestações quaresmais aqui estudadas mostra essa intrincada *gramática* do imaginário vilaboense. Das imagens mentais mais primitivas desse imaginário, às elaboradas e sofisticadas emersões que ele mostra nas artes e literatura, fica claro o seu papel na produção dos significados simbólicos mais importantes. O imaginário, no entanto, não é somente um complicado feixe de regras indecifráveis que ordenam as coisas do escuro para o claro. Ele também tem outras formas de estruturação, apresenta uma estrutura mínima a se repetir, apesar das culturas e especificidades. Como o rito, o imaginário que o alimenta, apesar de não se limitar ao indivíduo, e de não se encarcerar nas limitações da existência social, coletiva, como o ritual, o imaginário produz unanimidades. De acordo com Ruiz (2004), enquanto a racionalidade atomiza, separa, individua e classifica, o imaginário agrupa, aglutina, desintegra e reintegra em movimentos que não seguem uma lei exatamente

clara, mas pode agir seguindo um princípio mínimo de categorização e compreensão sistemática.

As categorias do imaginário de Durand oferecem uma abordagem que explicitam a formação do imaginário vilaboense por sua formação arquetípica, estrutural. Para Durand (2011), o imaginário é uma categoria própria da ação mental humana que, principalmente, opõe-se à razão, a racionalidade, o racional, quando se trata de se pensar o mítico, o religioso:

A lógica do mito encontra-se exatamente na sua diferença em relação à lógica clássica ensinada desde Aristóteles até Léon Brunschvicg e que provocou, e continua provocando, tanto uma desconfiança quase religiosa em relação ao imaginário como hostilidades violentas do imaginário nas múltiplas disciplinas (DURAND, 2011, p. 82).

Nesse ponto é oportuno se comentar a lógica própria do culto à dor e ao sofrimento em Goiás. Sua lógica desafia o cristianismo da ressurreição porque são originários de categorias diferentes do imaginário. O cristianismo, na verdade, admite em si a dualidade de categorias: a dor e o sofrimento (terrestres, femininos) e a ressurreição e Ascensão (solares, masculinos). Isso é perfeitamente admissível porque o imaginário também se define por um pluralismo coerente, dualidade sistêmica:

[...] Na afetividade (Freud), como em qualquer projeção imaginária, há uma convivência dos contrários, uma cumplicidade onde um elemento existe pelo outro. Segundo um título de Bachelard, todo “pluralismo” é “coerente” e o próprio dualismo, ao tornar-se consciente, transforma-se numa “dualidade” onde cada termo antagonista precisa do outro para existir e para se definir. É o que denominamos um “sistema” e que é inverso à acepção do termo em francês onde significa uma certa rigidez ideológica. Para os especialistas da “teoria dos sistemas”, este vocábulo implica, ao contrário, a ideia de uma abertura necessária e uma flexibilidade: trata-se de um conjunto relacional entre vários elementos que podem até ser contrários ou contraditórios. Por conseguinte, a origem da coerência dos plurais do imaginário encontra-se na sua natureza sistêmica, e esta, por sua vez, funda-se no princípio do “terceiro dado”, na ruptura da lógica bivalente onde A exclui não-A. Com efeito, permitir um conjunto de qualidades intermediárias significa permitir a A e a não-A participar em B (DURAND, 2011, p. 83-84).

E mais: “Não apenas todo ‘objeto’ imaginário é constitutivamente ‘dilemático’ (Claude Lévi-Strauss) ou ‘anficológico’ (isto é, ‘ambíguo’ ao compartilhar com seu oposto uma qualidade comum ” (p. 83). Definindo, por fim:

Portanto, o imaginário, nas suas manifestações mais típicas (o sonho, o onírico, o rito, o mito, a narrativa da imaginação, etc.) e em relação à lógica ocidental desde Aristóteles, quando não a partir de Sócrates, é alógico. A identidade não-localizável, o *tempo* não assimétrico, e a redundância e metonímia “halográfica” definem uma lógica “inteiramente outra” em

relação àquela, por exemplo, do silogismo ou da descrição eventualista, mas muito próxima, por alguns lados, daquela da música. A música, da mesma forma como o mito e o onírico, repousa sobre a inversão simétrica dos “temas” desenvolvidos ou “variados”, um sentido que somente pode ser conquistado pela redundância (o refrão, a sonata, a fuga, o *Leitmotiv* etc.) persuasiva de um tema. A música acima de qualquer coisa, procede por uma ação de imagens sonoras “obsessivas” (DURAND, 2011, p. 87, itálicos do autor).

Essa analogia de Durand com a música permite localizar o imaginário num campo diferente dos objetos comuns da racionalidade, retomando em sumário: os objetos do imaginário possuem: identidade não-localizável, tempo não assimétrico, redundância, metonímia halográfica, imagens “obsessivas”. De uma forma geral, podemos definir o imaginário como “[...] o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*” (DURAND, 2001, p. 18, itálicos do autor). E mais: o “Imaginário, longe de ser a epifenomenal “louca da casa” a que a sumaríssima psicologia clássica o reduz, é, pelo contrário, a norma fundamental” (p. 19). Tanto em Durand quanto em Ruiz, as atividades de imaginação têm caráter coletivo e se encontram dispersas nos espaços de circulação dos mitos.

As imagens do Senhor dos Passos, de Maria Dolorosa, por exemplo, são obsessivas⁴⁹, no ideário católico vilaboense. Ao se pensar Quaresma, são as primeiras a surgir. Atualmente concorrem com as imagens dos farricocos da Procissão do Fogaréu, mas isso depende do ponto de vista. Para os moradores da cidade, que se envolvem nas práticas quaresmais em diversos níveis, o Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores são imagens mais recorrentes da Quaresma. Para quem é de fora da cidade, as imagens do Fogaréu são mais recorrentes, por causa do espetáculo e da sua exploração pela mídia.

O imaginário é complexo, múltiplo, multifacetado, impossível de ser contido por uma ciência humana isoladamente. Dada a importância do imaginário e sua dificuldade em se abordá-lo pelas ciências humanas eivadas de racionalismo⁵⁰, a solução encontrada foi abordá-lo pela antropologia:

⁴⁹ Esse termo faz referência à repetição constante de imagens, como se estrutura a gramática do imaginário, de acordo com Durand. Não se refere à obsessão como transtorno mental ou característica negativa.

⁵⁰ Essa afirmação de Gilbert Durand, dada a cronologia de suas obras e sua atuação como professor universitário, faz uma crítica ao estruturalismo nas ciências humanas, que traziam um neopositivismo a partir da aplicação do modelo linguístico saussureano de interpretação dos fatos culturais de modo amplo a quase tudo que fosse produto cultural. A racionalidade desse modelo era redutora e impedia a compreensão do imaginário por si só. Por isso a opção pela antropologia de sua época, que apesar do estruturalismo, superava modelos já desgastados de procura pelas estruturas imanentes de tudo o que fosse pensamento humano, partindo de um modelo já pronto. Durand, ao contrário, deixa

Parece que para estudar *in concreto* o simbolismo imaginário será preciso enveredar resolutamente pela via da antropologia, dando a esta palavra o seu sentido pleno atual — ou seja: conjunto das ciências que estudam a espécie *homo sapiens* — sem se pôr limitações *a priori* e sem optar por uma ontologia psicológica que não passa de espiritualismo camuflado, ou uma ontologia culturalista que, geralmente, não é mais que uma máscara da atitude sociologista, uma e outra destas atitudes resolvendo-se em última análise num intelectualismo semiológico. Gostaríamos de, para estudar as motivações simbólicas e tentar dar uma classificação estrutural dos símbolos, rejeitar simultaneamente o projeto caro aos psicólogos e fenomenologistas e os recalcamientos ou intimações sociófugas caras aos sociólogos e aos psicanalistas. Gostaríamos, sobretudo, de nos libertar definitivamente da querela que periodicamente, põe uns contra os outros, culturalistas e psicólogos e tentar apaziguar, colocando-nos num ponto de vista antropológico para o qual “nada de humano deve ser estranho”, uma polémica nefasta à base de suscetibilidades ontológicas, que nos parece querer mutilar dois pontos de vista metodológicos igualmente frutuosa e legítimos quando se acantonam na convenção metodológica. Para tal, precisamos nos colocar deliberadamente no que chamaremos o *trajeto antropológico*, ou seja, a *incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social*. Esta posição afastará da nossa pesquisa os problemas de anterioridade antológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há *gênese recíproca* que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa. É neste intervalo, neste caminhar reversível que deve, segundo nos parece, instalar-se a investigação antropológica. Afinal, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e, no qual, reciprocamente, [...] as representações subjetivas se explicam “pelas acomodações anteriores do sujeito” ao meio objetivo. [...] não que o pensamento simbólico seja anárquica assimilação, mas sempre assimilação que se lembra de algum modo das atitudes acomodativas e que, se “afasta qualquer acomodação atual”, excluindo como isso “a consciência do eu e a tomada de consciência dos mecanismos assimiladores”, não esquece, no entanto, as intimações acomodativas que lhe dão de alguma maneira o conteúdo semântico. Podemos dizer, parafraseando a equação de Lewin, que o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. Foi a esse produto que chamamos trajeto antropológico, porque a reversibilidade dos termos é característica tanto do produto como do trajeto (DURAND, 2001, p. 40-41, itálicos do autor).

A partir disso, o autor demonstra seu método, chamado de “pragmático e relativista de convergência que tende a mostrar vastas constelações de imagens, constelações praticamente constantes e que parecem estruturadas por um certo isomorfismo dos símbolos convergentes” (p. 43). A proposta do autor é pragmática, e mostra os símbolos em conjuntos simbólicos, “constelações em que as imagens vêm convergir em torno de núcleos organizados para que a arquetipologia antropológica

transparecer as relações entre o imaginário e o mundo objetivo como elas têm de ser nas particularidades próprias de cada grupo humano, de cada ação coletiva. A opção do autor por *racionalismo* em vez de *racionalidade* mostra uma diferença entre uma postura viciada por modelos já desgastados (-ismo) e a abordagem sistemática e científica das coisas (-dade) que ele mesmo não poderia evitar de fazer em seus trabalhos.

deve esforçar-se por distinguir através de todas as manifestações humana da imaginação” (p. 43-44). Baseando-se numa proposta estrutural bipartite, baseando-se na sociologia e na tecnologia, do simbolismo, que possui, a partir disso, um *Regime noturno* e outro *diurno*. Entende-se por *Regime Noturno* a parte do simbolismo que se refere a libido, aos prazeres sexuais e sua conotação sombria, as técnicas do continente e hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e dos dramas astrobiológicos. Em contraposição, o *Regime Diurno* refere-se à dominante postural com as suas implicações manuais e visuais, de agressividade, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação (p. 57-58).

Durand (1996) fornece um importante ponto de apoio, quando volta seu olhar sobre o imaginário brasileiro, conforme explica numa de suas conferências⁵¹:

Enquanto o imaginário português era assombrado pelo apelo do largo e pelas virtudes viris impostas pela árdua e longa navegação e pelo estado e alerta associado aos desembarques e aos recontros inesperados, o «imaginário novo do Brasil» está enterrado na gigantesca terra (80 vezes a superfície de Portugal) tão variada que se estende da Amazónia ao Rio Grande do Sul. Imaginário da terra, e quem diz terra diz feminilidade. Pura constelação imaginária à partida, onde a fecundidade agrícola, fecundidade fluvial e fecundidade florestal se conjugam como ventre mineiro do Eldorado. Em seguida, conjugação histórica e cultural, tal como sublinhou o grande brasileiro Gilberto Freyre [...], conjugação com o estatuto cultural da mulher brasileira. No paternalismo sem racismo da grande colonização que se seguiu à conquista, a mulher indígena, e depois escrava negra, foi o cadinho onde se gerou a raça do *homo novus brasilensis*. Mulher plural que cedo assustou o macho português. Numerosos provérbios ilustram esta pluralidade da feminilidade do subcontinente: ilustram esta pluralidade da feminilidade do subcontinente: «a negra para trabalhar, a mulata para amar e a mulher branca para desposar...» Esta pluralidade da alma feminino teria seguramente preenchido e simultaneamente esclarecido a teoria de Jung. A *anima* não é única em si, sobretudo no inconsciente brasileiro! Pelo contrário, longe de desvirilizar o conquistador, esta plethora de feminilidade ainda veio encantar a sua ominipotência.

Na maior parte das grandes obras de imaginação do Brasil, em particular no romance brasileiro, é a mulher («negra», «mulata», ou com pele mais clara) que é o eixo estável da intriga onde pululam os machos, é certo que amados, mas infieis e muitas vezes inconsistentes. Esta característica é visível nos romances de Jorge Amado. Os dois maridos de *Dona Flor e os seus dois maridos* são bastante ridicularizados — é certo que com ternura — pela bela e forte mulher. O bem-amado Vadinho é um incorrigível leviano, preguiçoso inserido em empregos fictícios (a acumulação de cargos é uma das constantes do Brasil), morrendo devido aos seus excessos, travestido em baiana durante as loucuras de um carnaval... Mesmo o pequeno romance *Suor*, que descreve a vida sórdida de uma humanidade esmagada pela miséria num pardieiro do Pelourinho, é

⁵¹ Textos de conferências e comunicações reunidos em obra por Danièle Chauvin: *Campos do Imaginário*. Lisboa, 1996.

atravessado pela anónima e misteriosa silhueta de uma jovem vestida de azul, a cor do lemanjá... A heroína múltipla (a sobrinha, a tia, a divindade lansan e, finalmente Santa Bárbara) dirige alegremente o destino no romance *O roubo de Santa Bárbara*, ridicularizando a passagem polícias, tacanhos e imbecis, eclesiásticos eruditos e pedófilos... No romance de sucesso de João Ubaldo Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, é precisamente uma jovem escrava negra que constitui a referência e o eixo dessa epopeia da libertação. No romance *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, que relata as aventuras violentas de um bando de *jagunços*, é em torno de uma mulher, incógnita e disfarçada de bandido honrado cuja feminilidade apenas é revelada na morte, que gravita o coração ambíguo do narrador (DURAND, 1996, p. 200-201).

O imaginário religioso vilaboense não se aparta dessa realidade da onipresença do imaginário feminino. A ênfase dada no ideário quaresmal é uma prova disso. Em toda a simbologia quaresmal, há muitas referências à terra, a esse feminino, que já se sabe por Durand (2001), ser de *Regime Noturno*.

O deserto tipifica a terra. O período quaresmal começa por fazer lembrar a estada de Cristo numa incursão *para dentro* do deserto. O seu contato com a terra também é seguido do movimento que faz de retirar-se: um drama, um retorno, praticamente iniciático, porque ali se manifesta o início de seu ministério sacrificial, que é um ciclo de vida-morte-vida, começando na Tentação do Deserto e terminando na Ressurreição. A igreja concebe a Cristo como um mistério, revelado no Antigo Testamento, remontando ao imaginário cristão, em suas narrativas e imagens do tipo de Cristo, todas, como quer Durand (2001), de *Regime Noturno* (p. 58), símbolos da inversão (p. 199-200), ou seja, de uma entrada para um centro, pela busca de segredos, pela introspecção, e pela espera do Messias que estava por vir:

1093 Na economia sacramental o Espírito Santo leva à realização as figuras da *antiga aliança*. Visto que a Igreja de Cristo estava “admiravelmente preparada na história do Povo de Israel e na Antiga Aliança” a liturgia da Igreja conserva como parte integrante e insubstituível — tornando-os seus — alguns elementos do culto da Antiga Aliança:
 — principalmente a leitura do Antigo Testamento;
 — a oração dos Salmos;
 — e sobretudo a memória dos eventos salvadores e das realidades significativas que encontraram sua realização no Mistério de Cristo (a Promessa e a Aliança, o Êxodo e a Páscoa, o Reino e o Templo, o exílio e a volta) (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2003, 309).

O imaginário cristão ressignifica toda a simbologia e narrativas veterotestamentárias, para que se encaixassem no tipo de Cristo:

1094 É em torno desta harmonia dos dois Testamentos que se articula a catequese pascal do Senhor, e posteriormente a dos Apóstolos e dos Padres da Igreja. Esta catequese desvenda o que permanecia escondido sob a letra do Antigo Testamento: o mistério de Cristo. Ela é denominada “tipológica” porque revela a novidade de Cristo a partir das

“figuras” (tipos) que a anunciavam nos fatos, nas palavras e nos símbolos da primeira aliança. Por esta releitura no Espírito da verdade e a partir de Cristo, as figuras são desveladas. Assim, o dilúvio e a Arca de Noé prefiguravam a salvação pelo Batismo, o mesmo acontecendo coma nuvem e a travessia do Mar Vermelho, e a água do rochedo era a figura dos dons espirituais de Cristo; o maná do deserto prefigurava a Eucaristia, “o verdadeiro Pão do Céu” (Jo 6,32).

1095 É por isso que a Igreja, particularmente no advento, na quaresma e sobretudo na noite de Páscoa, relê e revive todos esses grandes acontecimentos da história da salvação no “hoje” de sua liturgia. Mas isso exige também que a catequese ajude os fiéis a se abrirem a esta compreensão “espiritual” da economia da salvação, tal como a liturgia da Igreja a manifesta e no-la faz viver (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2003, 309).

O imaginário feminino, térreo, aquoso, introspectivo, iniciático e penitencial está presente de maneira intensa na teologia romana:

109. Tanto na liturgia quanto na catequese litúrgica esclareça-se melhor a dupla índole do tempo quaresmal, que, principalmente pela lembrança ou preparação do Batismo e pela penitência, fazendo os fiéis ouvirem com mais frequência a palavra de Deus e entregarem-se à oração, os dispõe à celebração do mistério pascal. Por isso:

a) Utilizem-se com mais abundância os elementos batismais próprios da liturgia quaresmal. Segundo as circunstâncias, restaurem-se certos elementos de tradição anterior.

b) O mesmo diga-se dos elementos penitenciais. Quanto à catequese, seja inculcada na alma dos fiéis, juntamente com as consequências sociais do pecado, a natureza própria da penitência que detesta o pecado como ofensa feita a Deus. Na ação penitencial não se omitam as partes da Igreja nem se deixe de urgir a oração pelos pecadores (VIER, 2000, 297).

Quanto à possibilidade, posta por esse texto, de se restaurarem elementos da tradição anterior, é algo que se refere à preparação de catecúmenos, principalmente adultos, para que sejam candidatos ao batismo no Sábado Santo, para que a Quaresma lhes seja um período de preparação para o rito iniciático do batismo e da Primeira Eucaristia. Esse fato era comum na Igreja Primitiva. Em Roma, esse ato de batismo e primeira eucaristia acontecia na Basílica de São João de Latrão, dedicada a São João Batista por causa dos inúmeros batismos acontecidos no Sábado Santo (LEFEBVRE, 1951, p. 585).

Enfim, a Quaresma, esse período de religiosidade *noturna, telúrica e feminina*, de acordo com a categorização do imaginário de Durand (2001), encontra no Brasil, especificamente em Goiás e mais especificamente ainda na antiga capital do estado, manifestações significativas e culturalmente arraigadas. Não é à toa que esse espaço físico, o nosso estado, estivesse destinado a tal feito. A respeito da nossa centralidade

e de nosso imaginário feminino, Durand em outra ocasião, quando comentava a respeito das mudanças de capital no Brasil, aprofundou-se nesse simbolismo:

Este imaginário da feminilidade e do seu sucedâneo, a natureza igualmente polimorfa, traduz-se nas intenções profundas da história e da política do Brasil. Observemos, em primeiro lugar este deslocamento insólito da capital do subcontinente. Estabelecida na origem, como deve ser, na costa nordeste, na esplêndida baía de Todos-os-Santos da Baía, ela emigra mais tarde para o Rio de Janeiro e as suas múltiplas baías, reconquistado aos franceses de Villegagnon e de Coligny. A migração prossegue, abandona o litoral e penetra cada vez mais no interior das terras: São Paulo primeiro — a antiga Piratininga fundada pelos jesuítas — e, por último, Brasília, uma cidade toda ela implantada nas profundezas do Goiás, a 700 quilômetros do oceano... Esta penetração das terras é igualmente uma penetração telúrica: quase que se tem vontade de citar como quarta capital do Brasil Ouro Preto, que revela as suas prodigiosas riquezas minerais, o seu ouro, as suas pedras preciosas em finais do século XVII (1696). Está demonstrado que o simbolismo do ouro — e das suas derivações: jóias, fortuna, segurança — se encontra ligado ao arquétipo da mulher. A ascese indo-europeia denuncia a dupla tentação «da mulher e do ouro». O *homo novus* brasileiro não tem esses temos e aceita com avidez os eldorados e a mulher múltipla (DURAND, 1996, p. 201).

O movimento da capital em direção ao centro, *centrípeto*, na narrativa histórico-mítica do nosso país, as entradas e bandeiras, por exemplo, e também de alguma forma se assemelha às narrativas do imaginário cristão quaresmal porque tem com ele um ponto comum: a sua característica feminina, terral. Goiás, para Durand (1996), é a profundidade, o fim, o mesmo deserto por que Cristo perambulou nos seus quarenta dias. Mesmo que Brasília esteja estabelecida na maior altitude em relação ao mar (aproximadamente 1.100 metros) dentre todas as antigas capitais, a longitude fê-la aprofundar-se no nosso território.

O sonho de Dom Bosco faz referência a esse imaginário feminino arquetípico ligado ao Brasil e talvez a toda América Latina. O sonho data de 1883, e foi contado por Dom Bosco à Congregação Salesiana no dia 4 de setembro. No seu sonho, o padre e santo foi levado à América do Sul onde lhe foi mostrado por um ser aparentando ser um jovem de dezesseis anos, o subcontinente com todas as suas riquezas e belezas naturais. No meio dessa visão, foi-lhe mostrado um lugar em particular no centro da América do Sul, entre os paralelos 15º e 20º de latitude sul onde havia um lago, o lugar onde apareceria uma terra prometida, onde jorraria leite e mel (CERIA, 1935, p. 385-394). Originalmente, esse sonho mostrava a Dom Bosco o seu próximo campo missionário. Realmente os salesianos vieram à América do Sul embalados por esse sonho. Na época da construção de Brasília, o imaginário religioso popular foi alimentado por histórias diversas. Uma das principais era o sonho de Dom

Bosco, o que faz com que ele seja co-padroeiro da cidade. Exemplos como esse mostram que a tese de Durand do imaginário arquetípico feminino é característico do goiano. Outro arquétipo feminino se liga a Brasília: o da orixá Oxum, pela presença das águas do Rio e do Lago Paranoá e por ser Oxum a Orixá das cidades. A padroeira de Brasília é Nossa Senhora Aparecida, sincretizada no candomblé também por Oxum.

Em Goiás, o aspecto feminino do imaginário sempre se fez presente, especialmente em Vila Boa: a economia mineradora, ligada à terra, o ouro e seu ciclo que se finda, mas se reabre para o profundo (o ouro das lavras e faisqueiras, da aluvião agora é o profundo ouro das mineradoras estrangeiras) e seu simbolismo feminino: Oxum, o rio. Existe na cidade um grande respeito à figura feminina da divindade. Oxum e Nossa Senhora da Conceição recebem no dia 8 de dezembro (dia em que, inclusive, é feriado municipal) homenagens nas ruas como as procissões e os afoxés e nos templos: igrejas e terreiros de Umbanda e Candomblé.

Terra de Sant'Ana, sincretizada como Nanã Buruquê, a mais velha dos orixás, mães de todas as yabás, do princípio do mundo. Uma das Orixás da mitologia africana responsável pela criação. Sant'Ana, como diz a tradição oral católica, seria ela mãe de Nossa Senhora (Maria) e avó de Jesus Cristo. Sua devoção veio com os bandeirantes que, vindos do Vale do Paraíba, trouxeram sua padroeira, carregando consigo (em lutas, batalhas, conquistas e nas rudes e masculinas tarefas de conquistar, escravizar, minerar e fazer surgir povoações) esse sagrado feminino.

A Cidade de Goiás tem importantes manifestações femininas, ligadas ao seu imaginário terrestre, à herança indígena: a fabricação de cerâmica⁵². Tradicionalmente ligada às atividades domésticas das mulheres, a fabricação artesanal ou manufaturada de utensílios de barro sempre foi econômica e culturalmente importante. A produção artesanal de objetos de barro ou semi-artesanal, envolvendo artesãs e oleiros é uma atividade ligada à terra, à sua existência e à sua utilização como elemento de produção de coisas úteis. As mulheres que trabalham nesse tipo de atividade artesanal chamam-se *paneleiras*, sua existência envolve toda uma série de mitos. Famosas por “segurar a chuva”, ou seja, rezar para que ela se demore a cair, as paneleiras são vistas como se fossem dotadas de algum tipo de poder. A sua atividade para quando do início das precipitações, os fornos não produzem cerâmica

⁵² Informações colhidas em campo.

de qualidade e há desperdício de material e trabalho. Por isso, elas supostamente “rezam”, fazem novenas ou têm rezas secretas para que a chuva possa esperar que suas panelas fiquem prontas. Tradicionalmente, identifica-se a ação delas como “rezar”, uma atividade cristianizada, independentemente do tipo de devoção ou prática que realizem em segredo ou abertamente. A presença desse tipo feminino no imaginário é uma evidência da natureza desse imaginário e de sua simbologia manifesta.

O catolicismo vilaboense é essencialmente feminino, entendendo-se essa classificação como uma categoria de Durand (1996). A lembrança de Sant’Ana é constante, mesmo durante a reza do rosário e nas procissões a outros santos e santas ela aparece. A exemplo disso, tem-se a jaculatória, recolhida oralmente nessas rezas:

*Amados Jesus, José, Joaquim, **Ana** e Maria,
Eu vos dou o meu coração e alma minha,
Assisti-me por piedade e na última agonia.*

A cidade possuía apenas dois templos consagrados a santos masculinos, São Francisco de Paula⁵³ e São João do Arraial do Ferreiro, até recentemente, quando na década passada se construiu uma capela a Santo Expedito, na periferia. As outras igrejas são femininas: Catedral de Sant’Ana, Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte; Igreja de Nossa Senhora do Rosário; Igreja de Nossa Senhora da Abadia; Igreja de Santa Bárbara; Igreja de Santa Rita; Igreja de Nossa Senhora Carmo, Nossa Senhora da Guia (Distrito de Davidópolis) e Nossa Senhora Aparecida (Povoado de Areias). Houve uma Igreja, de Nossa Senhora da Lapa, destruída por enchente em 1839, mas que ainda permanece no imaginário goiano, como se comprovará mais adiante. Há uma referência a uma Igreja de Nossa Senhora das Barrancas de 1793 (BRITTO, 2011, p. 70), que não aparece na lista de Mattos (1978) que fez uma descrição detalhada do espaço físico, social e religioso da Cidade de Goiás, entre 1820 e 1830. Goiás é uma terra de doze igrejas, sendo que nove delas são dedicadas ao sagrado feminino. É o lugar de emersão das formas imaginárias de uma religião de devoções femininas e que não existiria sem as mulheres, num constante esforço de aparecer e exercer poder quando instituições sociais e Igreja as apagava debaixo de exigências morais e religiosas pesadas. A Quaresma apela para outra característica do

⁵³ Lugar onde se guarda a grandiosa imagem do Senhor dos Passos. Essa igreja possui atividade constante todas as sextas-feiras por causa da Irmandade dos Passos: terços semanais e uma missa por mês.

imaginário feminino presente nas imagens do suplício de Cristo: a piedade. Pede-se piedade a Deus, mas a imagem do Cristo Padecente também nos faz piedosos, tocados pela dor, sofrimento, pelo seu sacrifício, importantes assuntos que não podem passar sem análise. O aspecto crístico da dor e do sacrifício quaresmais é o que se passa a examinar a seguir.

4.1 CATOLICISMO VILABOENSE: TRADIÇÃO DA DOR E SOFRIMENTO NA DEVOÇÃO AOS PASSOS



Imagem 81: Igreja de São Francisco de Paula e sua sineira externa. Elementos físicos e simbólicos acionadores de um tempo sagrado na Cidade de Goiás.

O catolicismo vilaboense tem o seu principal momento no ciclo quaresmal. Ele não se resume apenas a esse período e os eventos da Semana Santa, mas depende dele. A cidade inteira se prepara para esse grande acontecimento, focado nas duas últimas semanas: Passos e Dores, e na Semana Santa⁵⁴. O levantamento histórico feito revelou uma característica própria do catolicismo vilaboense: há duas formas básicas de expressão da espiritualidade. A primeira delas é a expressão tipicamente privativa da Cidade: a Festa de Passos e a Semana das Dores. Não é exagero se chamar a devoção aos Passos de *feira*. Realizada com extrema expressão de seriedade e dor, tem características de festividade e toda a mobilização que isso

⁵⁴ A Semana Santa não faz parte da Quaresma, período que se interpola entre a Terça-feira de Carnaval e o Domingo de Ramos.

requer. É privativa, no sentido de que é o momento em que os vilaboenses expressam a sua fé, em contrapartida às expressões culturais mais voltadas à exploração turística. Por isso há a denominação “Semana Santa Grande”, que incluem eventos das duas últimas semanas da Quaresma (TAMASO, 2007). Principalmente nas duas semanas, há a centralidade da ação da Irmandade dos Passos, porque ela abre o imaginário para um ciclo de ações que se encerram no Domingo de Páscoa, que vinham sendo preparados desde o início da Quaresma.

Por isso, os elementos da devoção aos Passos merecem uma análise minuciosa, pois essa fé quaresmal se enraíza no imaginário local, emergindo em outras tantas formas de expressão da linguagem.



Imagem 82: Irmandade dos Passos, foto histórica dos irmãos com o padroeiro, 1916, na porta da igreja de São Francisco de Paula. O provedor, de calça cinza, na primeira fila, ao meio da foto era Emílio Póvoa, doador de terras para a construção de Goiânia. Acervo pessoal de Edmundo Saddi Calil.

4.1.1 O Santo, o Sino e a Igreja no imaginário religioso vilaboense

Uma narrativa oral difundida e presente no imaginário religioso dos vilaboenses é a chegada da grandiosa imagem do Senhor Bom Jesus dos Passos a essas terras dos Goyazes. A fundação da Irmandade se deu em 1745, creditada ao Padre Dr. João Perestrello de Vasconcelos Spínola, originário da Ilha da Madeira, que, desejoso e

saudoso das procissões penitenciais ibéricas, que fundou uma Irmandade dos Passos, como havia em outras capitais e cidades do Brasil.

De autor desconhecido, sabemos que a imagem foi encomendada em Salvador na Bahia, provavelmente na década de 1740, ainda na primeira metade do século XVIII (BRITTO, 2011, p. 65). Narra-se, tradicionalmente, que a imagem veio carregada por escravos até a cidade de Goiás. Uns falam vinte, outros quarenta escravos, chegando vivos, pouquíssimos. É uma imagem de roca, que imita uma pessoa viva por possuir articulação e vestir roupas, por possuir uma peruca de cabelos naturais, olhos de vidro que imitam olhos de verdade, seguindo a estética barroca de máxima expressividade da dor e do sofrimento:

No espaço religioso e em seus périplos processionais, a imaginária multiplicava a fé, constituindo em instância de mediação e reciprocidade. Nas procissões da América Portuguesa no período colonial, dominavam as imagens de roca e/ou as de vestir. [...] Esculturas que atravessavam ruas e se tronaram essenciais para a composição de cenas e inspiração de penitências em memória da Paixão Crística, salpicadas com exagero gestual e teatral. Realismo resguardado pelo tamanho das imagens, com membros articulados, olhos de vidro e lágrimas de resina, cabelos humanos, vestimentas, gotas de sangue ornamentadas por rubis, e pelas cores naturais nas mãos, pés e rosto. Outra estratégia utilizada pelos artistas contratados pelas irmandades era a adoção de irmanes de roca, cujo tronco, resguardado sob as vestes, era feito de armação em madeira, diminuindo os custos, o prazo de confecção e o peso, o que facilitava o transporte. Recursos similares empregados na imagem do Senhor Bom Jesus dos Passos venerada em Goiás (p. 65).

Depois de restaurada provavelmente por Veiga Valle, entre 1850 a 1860 (SIQUEIRA, 2011, p. 148) a imagem recebe pedras preciosas nas gotas de sangue que escorrem pelo rosto de Cristo: pequenos rubis. A historiadora Heliana Angotti Salgueiro analisa a parte policromada da imagem do Senhor dos Passos:

A Carnação é feita a óleo e polida e revela erudição na aplicação dos aparelhos e dos vernizes. Os traços faciais — naturalmente refeitos na encarnação (*sic*) — são bem elaborados; a barba apresenta os fios bem marcados. Os filetes de sangue, sem exagero, são pintados. (...) Os olhos de vidro e a cabeça caída comunicam intensa força expressiva no seu realismo (SALGUEIRO, 1983, p. 269).

A imagem de estilo barroco tardio tem tamanho desproporcional ao humano. Suas mãos são grandes e o rosto de Cristo aparece em proporção maior, evocando dor e sofrimento. A imagem e a Irmandade se instalam na Catedral de Sant'Ana e logo após a queda do templo, a partir de 1759, ruindo a capela onde ficava o altar lateral da Irmandade dos Passos, ela se desloca para a Igreja de São Francisco de Paula, em 1833 depois de um périplo pela cidade. A Igreja do santo italiano recebe o ilustre

inquilino, isso proporciona o espaço necessário para a Irmandade levar para lá não somente o santo, mas seu altar inteiro. Desde então, a Irmandade mantém seus ritos litúrgicos e para-litúrgicos há duzentos e setenta anos, todos de caráter penitencial (BRITTO, 2011). Esse deslocamento foi providencial para que a Irmandade tivesse autonomia e mantivesse ritos próprios, relativamente longe dos olhares dos padres diocesanos. Com sede própria, com o objeto do seu culto próprio, a Irmandade subsiste até hoje e é ela que aciona o imaginário religioso quaresmal do vilaboense:

[...]. Aos poucos, a veneração da imagem do Senhor dos Passos foi conquistando adeptos (além da Irmandade dos Passos na Matriz de Vila Boa foram criadas mais duas congêneres em outros arraiais da Capitania; uma na Matriz de São José do Tocantins⁵⁵ e outra na Matriz de Nossa Senhora do Pilar) e ganhando centralidade nos ritos da Paixão [...] (p. 65, nota de rodapé minha).

A importância da devoção ao Senhor dos Passos cresce durante todo o século XIX, chegando ao século XX com força. As mudanças da modernização do estado encontraram na figura da Irmandade um ponto de resistência e manutenção das tradições em solo vilaboense. Quando da mudança da capital, na década de 30, um boato que surgiu sobre a mudança da imagem para lá criou uma das cenas mais surpreendentes da história religiosa da Cidade de Goiás, como nos narra Ferreira:

Quando começou a transferência para Goiânia das repartições (Batalhão de Polícia, estabelecimentos de ensino, unidades federais) houve alguém que anunciou que, dentro de uma semana, deixaria também a terra vilaboense a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, trazendo para a nova capital do estado a venerada imagem do Senhor dos Passos, que tem para o habitante da cidade de Goiás a mesma importância, o mesmo valor que a do Divino Pai Eterno para o trindadense ou a do Senhor do Bonfim para o baiano. Tratava-se, como se pode ver, de uma brincadeira de muito mau gosto, mas que, no meio de um povo sofrido, como era na ocasião o vilaboense, não deixaria de ter a repercussão esperada. Marcou-se o dia, ou melhor, a madrugada. Chegou-se mesmo a mencionar o número do caminhão que iria buscar a imagem. Uma força policial de vinte homens se incumbiria da missão que estava planejada com uma riqueza de detalhes surpreendente. Pois bem, nessa noite, mais de cinquenta Irmãos do Passos pernoitaram no camarim da Igreja de São Francisco, bem armados, aguardando o desenrolar dos acontecimentos. Se, por acaso, não conseguissem eles repelir os assaltantes, poriam fogo à Igreja e morreriam todos ao lado da imagem querida. Muitos desses que se encontravam dispostos ao sacrifício já não mais existem (FERREIRA, 1980, p. 151).

Seis décadas e meia após o início da transferência da capital para Goiânia, no ano 2000, quando o Brasil fez 500 anos, o Senhor dos Passos chegou a figurar no catálogo de uma exposição no MASP (Museu de Arte de São Paulo). Houve uma

⁵⁵ Hoje, cidade de Niquelândia.

resistência dos moradores da cidade, principalmente entre os Irmãos dos Passos, para que a imagem não saísse da cidade ou mesmo do estado. Como teve-se acesso aos livros de mesa da Irmandade dos Passos, guardados na sua sede, pôde-se ler as atas de reunião e comprovar os fatos relatados por moradores, devotos e membros da Irmandade. O contar dessa história, da *briga do Santo* do ano de 2000, ainda é feita com uma certa animação por parte dos colaboradores. Em um relato recebido oralmente⁵⁶, pôde-se perceber o quanto esse fato é muito vivo na memória de todos os vilaboenses, porque mobilizou toda a comunidade: agentes do patrimônio e cultura, os oficiais da Igreja e principalmente os devotos e membros da Irmandade. O medo do Santo ir e não voltar era muito grande e a eminência de sua saída se constituiu numa violência simbólica muito grande contra todos da cidade.

De acordo com Tamasso (2007), o fato teria se desenrolado a partir de um comunicado feito pelo bispo à Irmandade dos Passos a respeito da *intenção* de autorizar a ida para a exposição de um conjunto de imagens sacras goianas vilaboenses, entre elas o Senhor dos Passos, e que duraria três meses a exposição. O comunicado se deu durante a Quaresma. A Festa de Passos e suas três procissões: Depósito, Encontro e Traslado, transcorreu normalmente, mas sob a tensão da possível saída do Santo da igreja da Irmandade. Para os irmãos dos Passos, a saída da imagem era o desejo do episcopado e dos agentes da cultura e patrimônio da cidade e essa decisão não seria exatamente tomada contando com a opinião deles, um fato em particular tornou o fato como coisa certa pelos irmãos:

As procissões do Depósito, do Encontro e da Transladação aconteceram de forma tensa, mas segundo depoimentos ainda não tinha havido nenhum confronto entre os grupos em disputa pela imagem: havia uma discussão na cidade, mas de forma velada. Após a Procissão da Transladação, chegando com a imagem na Igreja de São Francisco, a dúvida era se a imagem seria recolocada no camarim ou se já ficaria embaixo, para ser removida para o caminhão, que a levaria para São Paulo. O provedor teria respondido: “Não, nós não sabemos... vamos deixar por aqui e amanhã a gente resolve”. Um vilaboense comentou que essa posição dele pareceu que seria para levar a imagem. Porque se a imagem ia ficar embaixo ainda, no próprio andor, sem ser transferida para o camarim, significava... pelo menos no nosso entendimento... que não havia necessidade de... não faria esse serviço... para embalar a imagem. Fomos todos embora (p. 680-681).

A Irmandade se organizou junto aos devotos, invadindo a Igreja e acampando dentro do templo para guardar a imagem. Faziam suas refeições dentro do templo,

⁵⁶ Recolhido em trabalho de campo.

revezando-se na guarda da imagem. A cena da década de 1930 se repetia. Chegou-se a noticiar também que numa determinada noite iriam levar a imagem de qualquer jeito. O grandioso sino da Igreja alertava a cidade, tocando de hora em hora, como sinal de que o Senhor dos Passos ainda estava lá:

No dia seguinte, todos os vilaboenses foram surpreendidos com os sinos da Igreja de São Francisco tocando de hora em hora. Os irmãos dos Passos tomaram a igreja, a igreja ficou por conta deles. Organizaram uma vigília para garantir a que imagem não partiria para a Bienal. Revezavam-se noite e dia. Os sinos da Igreja que tocam apenas em três situações — quando morre um irmão dos Passos, em celebrações religiosas e em algumas comemorações civis — tocava de hora em hora, durante o dia, em sinal de protesto da Irmandade. O sino, como um código de comunicação, foi usado no planejamento estratégico dos irmãos: ficou marcado que acaso o sino tocasse no período da noite é que o carro que iria transportar a imagem para a Bienal, estaria na porta com seguranças e tudo mais. Era para que todos os irmãos chegassem na Igreja, para poder expulsar essas pessoas com todas as suas ferramentas... Uma espécie de plano de guerra era intensamente vivido por cada um dos moradores, tanto aqueles contrários à ida da imagem, quanto àqueles favoráveis. Os irmãos em vigília estavam prontos para se deitarem no chão, na frente do caminhão, impedindo-o assim de levar a imagem da cidade. O sino badalado de hora em hora não deixava ninguém esquecer que havia um conflito aberto em meio à elite vilaboense [...] (TAMASO, 2007, p. 681).

Os fatos se desenrolaram sob tensão. A irmandade, em protesto, boicotou a procissão de Nossa Senhora das Dores, causando grande comoção na cidade. O bispo, tendo chegado na cidade no Domingo de Ramos, prometeu resolver o assunto até o dia seguinte, quando comunicou o que havia deliberado:

Dom Eugênio deliberou, por meio de Decreto Episcopal, pela não ida da imagem à Bienal. Outros dois decretos decidiram pelo cancelamento do edital de convocação para as eleições da nova diretoria da Irmandade dos Passos e pela nomeação de uma comissão provisória, que teve como provedor o próprio Dom Eugênio Rixen e, como membros da diretoria vários agentes da cultura e do patrimônio. Foram as 15 imagens sacras dessacralizadas e ficou o Senhor dos Passos. Dom Eugênio comentou que percebeu que a coisa era mais séria porque era uma coisa emocional. Além disso, destacou “a briga de família e de poder, concretamente... [...] Aliás, eu acho que o povo nunca me criticou pessoalmente, mas sempre achou que eu estava sendo manipulado por um grupo” (p. 682-683).

A tese de Tamaso (2007) mostra o processo de transformação da Cidade de Goiás em patrimônio, da gestação ao reconhecimento pela Unesco. Nesse percurso, a autora mostra os movimentos de apropriação cultural, jogos e embates locais de poder, espólios e perdas causados pelos processos, os embates entre grupos opostos, a criação de novas oposições que unem grupos antes beligerantes, a polarização *centro-periferia* na cidade. Uma das ênfases da autora é na análise das

ações de um grupo de agentes da cultura, patrimônio e tradição da cidade que sofreu uma resistência de diversos estratos da população dos mais populares ao mais tradicionais e abastados. Superficialmente, esse embate parece ser a guerra da ignorância contra a intelectualidade, mas se revelou ser um embate interno que tinha por solo o *centro histórico* e se referia à democratização da gestão cultural e patrimonial da cidade, claramente monopolizada, o que gerava desgosto na população, mesmo entre os membros de famílias tradicionais (p. 352-359). Esse grupo seria o agente causador da briga do Santo, pois se colocava em lugar de autoridade sobre os bens culturais (p. 679). A análise dessas relações se faz por meio de outra: a relação entre patrimônio e devoção, já discutida na introdução histórica do primeiro capítulo e retomada agora a partir da memória das perdas por que passava a Cidade de Goiás, após os anos de 1930, que criaram um sentimento de preservação de seus bens culturais. A história se apoia nos monumentos patrimoniais como documentos de uma época, escritos de modo concreto e imagético, mais que em linguagem escrita. Tomados como explicação para fatos históricos construídos a partir de pontos de vista diferentes, os patrimônios material e imaterial depunham em favor da história que narrava o atraso goiano. A isso deveria se somar a *memória do espólio*, a ideia de que o santo da Irmandade poderia ter o fim de várias outras imagens sacras, roubadas, retiradas de seus lugares, recolhidas a museus e nunca mais retornadas à sua origem (TAMASO, 2007, p. 683-684). Aliás, a autora conclui que entre os agentes da cultura e patrimônio e os devotos e irmãos dos Passos havia uma diferença de compreensão do que a autora chamou de *valor* em torno da Imagem, atrás da disputa de poder pelo santo, de se descobrir quem poderia ou não autorizar a sua saída de seu orago, estava a forma de diferente de ambos os grupos:

Se a memória da espoliação pelos roubos se revelou consciente, entendo que a memória da apropriação cultural, que foi a transferência dos santos para o Museu de Arte Sacra, ainda que não tenha sido declarada, não pode ser desconsiderada. As pessoas responsáveis pela liberação das imagens à Bienal eram as mesmas que carregaram as imagens das Igrejas, dessacralizando-as. Ou seja, ao legitimá-las com o valor das obras sacras, a elite cultural privilegiou o valor da obra de arte para o turista sobrepondo-a ao valor sagrado atribuído pela população local. Contudo, a ressemantização não foi ainda incorporada por grande parte dos vilaboenses católicos, para quem as peças continuam sendo sagradas, têm alma; não são obras de arte, não têm valor monetário, têm o valor da *bença* que elas dão.

Respondendo ao temor dos *irmãos* dos Passos resistentes, o Bispo argumentou em favor da liberação das imagens lembrando o valor do seguro: “todas as imagens sacras serão seguradas, cujo valor é em dólar além do transporte ser feito através de uma seguradora contratada pela Bienal, com toda a segurança e climatização adequada”. Os *irmãos*

resistentes não queriam saber de seguro. O seguro é justificativa para a lógica econômica, não responde aos anseios da lógica simbólica: acaso acontecesse um sumiço ou qualquer coisa com a imagem do Nosso Senhor dos Passos... esse dinheiro não iria cobrir o valor que aquela imagem tem para as tradições de Goiás. Apenas o valor de uso estava em jogo para os irmãos dos Passos. O valor de troca que a peça adquiriu no decorrer do processo de patrimonialização, o valor monetário, o novo status de mercadoria cultural, na disso lhes interessava (p. 684-685).

E:

Alguns Irmãos dos Passos não saíram imunes. Por terem liderado o motim perderam o título e função de Ministros da Eucaristia. Foram excluídos e lamentam ainda hoje que a elite cultural, bem como a imprensa de Goiânia, não sabia a diferença entre o valor artístico da imagem e o valor de fé (TAMASO, 2007, p. 688).

Ganharam os devotos, a Irmandade. As autoridades envolvidas não puderam levar a imagem para a exposição. No entanto, a apropriação a espoliação haveria de continuar, pois o bispo pôs a Irmandade sob a guarda do grupo que tentou levar a imagem à exposição, embora o prelado tenha impedido a sua saída. Essa ação pode também ter significado uma forma de minimizar o desgaste causado pela briga que durou toda a semana das Dores. O Santo, mesmo tendo alma, também era patrimônio, de propriedade da Diocese, mesmo que sob a guarda dos devotos irmãos dos Passos e os devotos moradores da cidade. Não sabemos o que ocorreu, Tamaso (2007), na narração da briga do Santo, limita-se a apenas dizer que após reuniões com os agentes culturais e assessoria religiosa e jurídica (excluindo a Irmandade), o bispo tomou a decisão de deixar o Santo em sua terra, mas de intervir diretamente na Irmandade. Se por sugestão, demanda ou exigência desse grupo de agentes, não se sabe, não se tem os termos da possível negociação. O que deve ter sido um prejuízo para Irmandade como instituição, no entanto, pareceu ter sido absorvido pelo grupo militante como o preço a ser pago pela vitória conseguida. Não importando que grupo estivesse na gestão da irmandade e do patrimônio que incluía o padroeiro, ele ficou a possibilitar assim o fluxo de sua presença no imaginário vilaboense.

Não se pode deixar de comentar o fato de que, para a fé popular, o Santo tem *alma*. O vilaboense atribuiu ao Senhor dos Passos atitudes de quem está vivo, em carne e osso no meio dele, como se a imagem de madeira pudesse exprimir a sua vontade, pudesse pedir ou questionar coisas. Outras falas recolhidas em campo de pessoas anônimas falam disso. Após a procissão do Depósito, nesse ano corrente, uma moradora questionou se o Santo saiu, apesar da chuva, foi respondido que sim, que se encurtou emergencialmente o trajeto, para que ele não se molhasse. Pelo que a

pessoa perguntou: “mas por que choveu tanto, *ele não queria sair?* Será que *não queria ficar?*” Esse tipo de questionamento demonstra uma proximidade, uma familiaridade tão grande com a figura, a imagem do Santo que já se lhe atribui vontade, querer, coisa que só quem tem *alma* pode ter. E não parece ser a mesma alma de Cristo que estaria com seu corpo glorificado nos céus, é a alma do Cristo, a quem concerne se preocupar com o tempo para sair à rua.

Apesar de elaborados, intrincados, complexos, o Santo e a Irmandade são passíveis de compreensão. Devemos levar em consideração que a Irmandade e o culto ao Senhor dos Passos não vieram prontas, são frutos de quase um século até que se estabelecessem seus ritos, símbolos, hinódia, saberes e fazeres de uma paraliturgia própria, além de sua relevância para a coesão social:

Na verdade, a religiosidade foi o fator preponderante que aglutinou os arrivistas no *sertão dos Guayazes*, tendo, obviamente, como fato precedente que o sentimento religioso e a busca do sagrado, aspectos que uniam todos, contribuíram para se irmanarem, organizando-se em sociedade, e se enraizaram em locais que lhes eram completamente adversos. As irmandades e confrarias conforme seus Compromissos se autodefinem como corpos místicos que, pela união das vontades, se unem entre si para formar um místico governo. O fundamento teológico para a origem dessas associações é a doutrina do Corpo Místico de Cristo, consoante o ensinamento de São Paulo [...] (MORAES, 2011, p. 24).

O nascimento da Irmandade se fez num período de conturbadas mudanças. Uma das mudanças que o século XVIII viu nascer foram aquelas do âmbito do conceito da privacidade, e da demarcação de espaços e lugares apropriados para a vida, como o interior das casas e a rua, o seio das famílias, as casas e os locais públicos. Embate que acontecia também entre as autoridades e as camadas populares. Mary del Priore (1997) esclarece bem esse contexto histórico:

Marcada por um tempo, ele mesmo objeto de transformação, vamos pensar a privacidade a partir de diferentes fontes documentais que, no mais das vezes, retratam os ritos de passagem da vida: nascimento, casamento e morte, iluminando o curso ordinário das coisas, suas marcas, sua porosidade entre a casa e a rua, ajudando a compreender as práticas consagradas pelos usos e normas.

Vale, ainda, lembrar que entre os séculos XVII e XVIII a oposição entre público e privado começava a delinear-se e que a privacidade, na América portuguesa, tinha sua especificidade: se na Europa a mudança deu-se no sentido de apurar, aguçar os projetos individuais contra os do estado Moderno, aqui, como diz Emanuel Araújo, “a ordem pública portuguesa estruturou-se ao arrepio do povo que a habitava, tudo controlando e tudo provendo por meio de um cipoal de leis”. Isso, sobretudo nos principais centros comerciais, como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, São Luís ou nas zonas em que a descoberta de ouro provocou transformações radicais: Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás e Sul da Bahia (PRIORE, 1997, p. 276).

A existência da Irmandade dos Passos e de outras irmandades aparecia como uma espécie de fator de coesão social importante, capaz de fazer a mediação entre o público e o privado, assegurar o conforto em vida dos cidadãos para que pudessem viver em relativa paz, uma vez que surgiu num contexto de convulsões sociais embaladas pela descoberta de ouro e os problemas decorrentes dessa atividade econômica singular, como nos afirma Nei Clara de Lima (2003):

Em que pese o caráter transitório da empresa mineradora colonial, o imaginário do ouro em Goiás, conforme atestam as narrativas coletadas, assume um a prodigalidade que se estende não só no tempo, mas também na variedade e na combinação dos materiais de que é feito. A busca do ouro, ao lado da captura de índios, que motivou a exploração inicial das terras goianas, não foi uma atividade movida apenas dentro dos limites do interesse econômico e da racionalidade. Como bem observa Buarque de Holanda (1992), o empreendimento minerador, levado a efeito na ocupação colonial das terras americanas, reúne a ambição e a devoção, a riqueza e a espiritualidade num movimento de direção única, apesar das contradições e exclusões de que são objeto do ideário do cristianismo católico (p. 163)

A espiritualidade, colocada como fator redentor dos males da cobiça e do ouro, fazia da fé e de suas ações concretas um importante contraponto à prodigalidade vinda da economia mineradora e seus vícios. Nesse contexto se faz presente a Irmandade dos Passos, criada e posta em funcionamento duas décadas depois da descoberta e início da exploração do ouro em Goiás, noticiada documentalmente ao Governador da Capitania de São Paulo em 1725 (BERTRAN; FAQUINI, 2002, p. 34). A primeira tarefa da Irmandade dos Passos, provavelmente, foi ajudar no processo civilizatório ibérico, que consistia, entre outras coisas, no estabelecimento de uma ligação profunda entre o trabalho e a religião, uma fusão que ordenava e desordenava a vida pública e privada:

[...] Havia a ingerência dos sistemas de religiosidade popular no calendário de casamentos da população livre: mitos, crendices e o próprio calendário litúrgico interferiam na escolha da melhor época para a celebração das núpcias, observando-se, sobretudo nas comunidades rústicas, o “tempo proibido” ou tempo de penitência, quando a Igreja desaconselhava toda manifestação de alegria e qualquer tipo de festividade coletiva. Os dois grandes momentos de penitência da cristandade ocidental eram, pois, o Advento (três semanas antes do Natal) e a Quaresma (quarenta dias antes da Páscoa), quando o número de casamentos caía a zero, recuperando o seu tempo de alta logo após a época de penitência (PRIORE, 1997, p. 316)

Por esse papel civilizatório (social), devocional, acionador do sagrado penitencial, regulador dos tempos dos usos e costumes públicos e privados, foi possível a transformação da Irmandade, o culto ao Senhor dos Passos e sua

simbologia em parte central, principal da identidade cultural e religiosa do vilaboense (ROSA, 2012). Conforme Rocher (1971):

Independentemente da comunicação, os símbolos têm outras modalidades de influência sobre a vida social, principalmente na medida em que se servem para concretizar, tornar visuais e tangíveis realidades abstratas, mentais ou morais da sociedade. Contribuem, desse modo, para lembrar e manter os sentimentos de pertença para suscitar ou assegurar a participação adequada dos membros, segundo a posição e o papel que cada um ocupa, para manter «a ordem social natural» e a solidariedade que ela implica [...] estes símbolos não só ajudam a representar concretamente coletividades como podem também servir para provocar ou alimentar o sentimento de pertença e a solidariedade dos membros (p. 167).

O imaginário religioso vilaboense carrega, ora numa leveza quase imperceptível, ora de maneira incisiva, essas imagens de dor e sofrimento, as suas cores, as cores da Festa de Passos. Isso extrapola a fé, surgindo no discurso dos habitantes de Goiás, de diversos modos, como se viu na *briga do Santo*, de maneira emocional e beirando a violência ou de maneira delicada e poética, como nos poemas de Cora Coralina, poetisa que se dedicou a mostrar nos seus escritos uma imagem ao mesmo tempo antiga, memorial, que se perde no passado de suas raízes e atual, hodierna da Cidade de Goiás. A poesia, diferentemente do documento, não precisa se prender ao tempo para expressar a sua verdade, porque a poesia é uma expressão pura do imaginário:

[...]
Vigília nova de Natal.
É o advento no bananal
e aponta o búzio.

Búzio Novo misterioso
cor de ametista episcopal
Roxo da túnica do Senhor dos Passos.
Canto religioso de dia-santo
Epifania no bananal

Vêm as abelhas. Vêm borboletas
Trazem as ofertas do ritual:
Pólen e Mel.
Para o conúbio nupcial.

Búzio Novo no topo alto.
Entre bandeiras de folhas verdes.
Vai já despindo sua dalmática
De gorgorão roxo episcopal.
Vai descobrindo ronda de musas circulares
coroadas de flores sexuais.
[...] (CORALINA, 2002, p. 89, itálicos nossos).

Búzio Novo, título do poema, refere-se poeticamente ao umbigo da bananeira, seu formato que lembra uma concha e a sua cor que é a cor da túnica do Senhor dos Passos. Entre tantas imagens de fecundidade, sexualidade, das flores da bananeira, aparece a religiosidade, mesmo que de modo contrastante e surpreendente, em que não há relações explícitas, em nada do que foi pesquisado, que aproxime a devoção de do Senhor dos Passos ao sexo ou a fecundidade da Terra. A licença poética de Cora Coralina se materializa em duas imagens fortes presentes no imaginário goiano: o bispo e o Senhor dos Passos, ambos usando roxo, vestindo roxo, evocando o dia santo. A autora, ao olhar o objeto da sua composição poética faz vir à consciência uma série de imagens que possam representá-lo poeticamente, e vê surgir na sua frente, evocada por uma cor, a devoção mais importante dos vilaboenses.

É interessante refazer o itinerário da Irmandade dos Passos na Cidade de Goiás. A instituição foi fundada em 1745, teve sua primeira procissão documentada apenas em 1749, provavelmente já de posse de sua grandiosa imagem do Senhor dos Passos. Esse itinerário é importante para que passemos à análise de dois outros símbolos relacionados ao culto dos Passos: o **Sino** e a **Igreja**. Para se entender a importância dos templos e seus sinos, é necessário se entender o motivo de eles existirem, e porque a Irmandade dos Passos esteve em alguns deles durante os séculos XVIII e XIX. Esse trajeto é relatado por Britto (2011). Em 1759, com a queda do teto da Catedral de Sant'Ana, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário se tornou a Matriz provisória, carregando-se para lá todas as suas irmandades. Essa situação durou até 1762, quando a Matriz voltou ao templo ainda em ruínas da Catedral. Moraes (*apud* BRITTO, 2011) afirma que, desde o início do século XIX, a Irmandade havia se transferido para a Capela de Nossa Senhora da Lapa devido ao estado físico da Matriz de Sant'Ana:

[...] Todavia, a Igreja de Nossa Senhora da Lapa também se encontrava em péssimo estado, fator que fez o tesoureiro da Irmandade do Senhor dos Passos solicitar autorização para transladar a irmandade para outra igreja visto que a capela se encontrava como arco do altar destruído e seria conveniente retirar o altar do Senhor dos Passos. Para tanto, consta no referido termo, deliberou-se que em procissão solene, em 1º de março de 1866, a irmandade e o altar do Senhor dos Passos seriam transferidos para a Igreja de São Francisco de Paula (p. 70-71).

O ciclo do ouro, do qual a cidade sobreviveu até sua substituição por outras atividades econômicas, foi marcado por um rico imaginário de lendas de achados de ouro, assombrações e encantos, como teoriza Lima (2003, p. 163) ao afirmar que a

extração de ouro não era feita apenas de materiais concretos da riqueza apurada, mas de elementos do imaginário:

Delmira Gonçalves, de 54 anos, moradora de Guarinos, conta: Nesse tempo dos antigos, eles enterravam muito ouro. Enterravam e depois eles morriam e largavam aquilo enterrado... Ficam penando... Aí, em Santo Antônio, tinha o Caetano Pereira e o Joaquim Pereira. E um deles deixou o guardado de outro enterrado. E todos dois faleceram. Então, um gritava o outro: — Ô, Caetano Pereira, me mostra o frasco de ouro! E quando dava aquela hora certa, os antigos ouviam um gritando o outro: — Ô Caetano, me mostra o frasco de ouro! Todo dia, às seis horas... O ouro, a ganância e a morte formam, nessa narrativa, a tríade que desencadeia o quarto elemento geralmente associado à exploração garimpeira, a maldição. O ouro enterrado, costume dos antigos morados e sinal indiciário de uma forma extrema de cobiça, torna-se amaldiçoado e lança sua maldição sobre quem o possui de modo avaro. Presa à danação, como o frasco de ouro enterrado sob a terra, a alma é condenada a ouvir os gritos de outra alma, a implorar que lhe mostre onde o outro está enterrado (p. 164, *itálicos meus*)

Essa realidade é certamente o um forte indício de a devoção seguir o ouro: a crença em Deus é contraponto desse imaginário mórbido, amaldiçoado, fantasmagórico e satânico: “A série de histórias, tematizando os enterros de ouro e as almas penadas — com seu séquito de demônios —, ora guardando, ora revelando os lugares do ouro enterrado, está também a denunciar a alta frequência da morte nas regiões de mineração” (LIMA, 2003, p. 165). Certamente por isso, a Cidade de Goiás tenha tantas igrejas construídas até a década de 1790 (BRITTO, 2011, p. 70). A devoção ao Senhor dos Passos, exemplo vivo dessa religiosidade setecentista, devia garantir, do dono da mina ao seu mais baixo escravo, a segurança contra os medos e as bênçãos para o trabalho. Era também uma das garantias espirituais dos devotos detentores do comércio, dos serviços públicos e privados, de todos os dependentes dessa atividade primária. O ouro se foi. As crenças na maldição e as devoções que vieram por causa dele, no entanto permanecem, levadas à frente pela resistência da Irmandade, pela disseminação de capelas, oragos até a proximidade do século XIX. A relação entre devoção e maldição, entre a imagem do Senhor dos Passos e a maldição é claramente essa: a devoção era a garantia de proteção contra os males do mundo, contra a cobiça, contra o fascínio maligno que o outro trazia. Era também uma forma de manter as pessoas perto da Igreja, pagando impostos, fazendo donativos e se comprometendo com a vida religiosa que também era a vida social.

O imaginário do ouro faz surgir imagens à consciência que trazem boas e más lembranças. Fica claro o imaginário do ouro que se foi e não deixou quase nada para

trás. Essas imagens saltam à consciência de várias formas e se articulam em linguagem visual ou verbal de diferentes modos (RUIZ, 2004). Isso se comprova em relatos específicos, como os relatos de “achados de ouro”, quantidades grandes do metal precioso que eram encerradas em potes ou urnas de cerâmica, enterrados ou emparedados em segredo. Muita gente diz que achou um ouro guardado, muita gente desconfia disso quando alguém enriquece rapidamente ou é bem-sucedida. Numa conversa informal com uma moradora, foi descrita uma região rica em frutos do cerrado que continha uma lenda de ouro guardado. Como já afirmou Lima (2003), a lenda não faz referência apenas ao metal precioso, mas também a um fantasma de seu dono que o ronda. A pessoa afirma ouvi-lo toda vez que passa pelo local. Esse caso é particularmente semelhante aos descritos por Lima na sua obra, é um tipo de narrativa cujo conteúdo atesta a existência de um imaginário de culpa e pecado em torno do ouro, e culpa e pecado precisam de expiação, isso os relaciona com o Senhor dos Passos, a imponente imagem penitencial que guiava todos à contrição e ao arrependimento gerado pela cobiça da riqueza imediata.

Construídas as primeiras capelas e templos, como de costume, um objeto era essencial ao culto: O sino. Esse objeto, para exercer a sua ação litúrgica de chamada, convocação e avisos deve ser abençoado dentro de um ritual próprio romano:

1032. É costume antigo convocar o povo cristão e adverti-lo dos principais acontecimentos da comunidade local por meio de algum sinal ou som. O toque dos sinos exprime de algum modo os sentimentos do povo de Deus, quando exulta ou chora, quando dá graças ou suplica, quando se reúne e manifesta o mistério da sua unidade em Cristo.

1033. Em virtude da íntima relação que os sinos têm com a vida do povo cristão, foi-se impondo o costume, que felizmente se conserva, de os benzer antes de serem colocados no campanário.

1034. Convém suspender ou colocar em lugar adequado o sino que vai ser benzido, de tal modo que, se for conveniente, possa andar-se à volta dele e pô-lo a tocar.

1035. Conforme as circunstâncias do momento e do lugar, a bênção dos sinos faz-se em dia festivo, fora ou dentro da igreja, [...]. Mas se parecer oportuno realizar a bênção dentro da Missa, a bênção faz-se depois da homilia, [...]. Este rito de bênção pode ser utilizado pelo presbítero, que, respeitando a sua estrutura e os seus elementos principais, pode sempre adaptar alguns elementos às circunstâncias das pessoas e do lugar. Se, como é desejável, o bispo presidir à celebração, serão feitas as devidas adaptações (RITUAL ROMANO, *sine die*, p. 397).

Até as mudanças conciliares do século XX, os sinos eram profundamente integrados à comunicação da comunidade. Fato revivido diretamente do imaginário popular no evento já descrito da *briga do Santo*. Sinos de igreja, além de seu ofício sagrado, eram usados na comunicação de fatos comuns ou emergências:

nascimentos, mortes, incêndios, celebrações, visitas de autoridades, entre outros, conforme atesta o Ritual Romano. A Cidade de Goiás era cheia de sinos. Podendo ser ferro, como os primitivos que encontramos nas capelas, até o dia de hoje, (S. Bárbara, S. João do Ferreiro, Nossa Senhora da Guia do Bacalhau, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora da Boa Morte). Em todas as capelas e a matriz dentro dos limites urbanos ou nos arraiais satélites, havia e há a presença do sino.

Esse instrumento litúrgico alimentou e alimenta o imaginário vilaboense até hoje, extrapolando o âmbito do religioso e faz parte do dia-a-dia do vilaboense:

A morte também remete às fragmentações da vida. Por seu caráter inevitável e por ter relação direta com a cultura e religião, a morte se cerca de símbolos e rituais e de significados que emergem do imaginário. O sino da Igreja da Irmandade não plange apenas para as festividades de Passos, ou para marcar o meio-dia, na cidade de Goiás. Anuncia a morte de um irmão ou irmã dos Passos. Quando, em Goiás, se escuta o sino fora de seu horário habitual, sabe-se que um irmão ou irmã faleceu. Cora Coralina, observadora dos acontecimentos do “reino da Cidade de Goiás”, comenta em sua crônica “Sinos de Goiás” a respeito dos sons diferentes de seus muitos sinos, atribuindo a cada um deles um significado poético, peculiar, como é comum que aconteça em todas as cidades da época colonial. A memória vilaboense refere-se, portanto, ao sino da Igreja da Irmandade, presente no imaginário, como algo fúnebre e trágico, quando bate extemporaneamente (ROSA, 2012, p. 58).

Esse texto de Cora Coralina é bem representativo da semântica, da poética da ação da Irmandade no cotidiano da cidade:

Ninguém aqui desce à cova sem sinal de sino. Já se sabe. Esse, então, varia de Igreja, de bronze e de categoria, [...]. Pode ser irmão: consolo... consolo... consoolooo... chora não... chora não... chora nãoãoão...⁵⁷ [...]. Muito tempo longe de Goiás, passei a desentender a linguagem dos bronzes e querendo me inteirar das ocorrências badaladas, apelo para a instância superior representada por Júlia, com seus 50 anos de Casa Velha e sua comprovada sabedoria do que vai pelo espaço.

— Júlia, é anjinho que estão tocando?
 — Não senhora, dona Anica, é pecador.
 — Como assim, Júlia?
 — O camarim do Senhor dos Passos não toca anjinho, só bate defunto...
 — É homem ou mulher, Júlia?
 — É homem, dona Anica; a senhor não vê que é só o grossão?
 (CORALINA, 2003a, p. 15-16, nota de rodapé nossa.)

Como se comprovou anteriormente, o sino da Irmandade está tão arraigado do imaginário religioso vilaboense que se sabe ao seu toque, se morreu irmão ou irmã, se vai ter missa ou terço (missa se toca duas vezes, terço apenas uma). O ápice do sino se dá no sábado dos Passos, às quinze horas, quando depois da cerimônia do

⁵⁷ “Consolo” e “chora não” referem-se de maneira figurada ao som plangente, melancólico do sino, que parece consolar os vivos pela passagem de seu morto.

Encerro, os irmãos mais fortes o tocam exaustivamente e o puxam até ele dobrar dando uma volta de trezentos e sessenta graus, o que é ovacionado e aplaudido pelos presentes. Uma euforia toma os irmãos que cumpriram o seu primeiro dever: avisaram a cidade que seu Cristo, o Cristo dos vilaboenses, se encontra já no seu andor encerrado pelo baldaquim⁵⁸ e pronto para sair da igreja à noite.

É importante se acertar detalhes históricos: o atual sino é do século passado, tendo sido adquirido e mandado instalar em 1925⁵⁹ pelo provedor Dr. Agenor de Castro, tendo sido construída, para recebê-lo, a atual torre de madeira, inaugurada no dia 3 de dezembro desse ano, numa quinta-feira⁶⁰. A história, no entanto, comprova que, antes desse majestoso sino feito especialmente para a Irmandade, outros sinos ali estiveram:

[...] Devido ao estado da Catedral, os Termos de Mesa indicam que em 1870 a Irmandade do Senhor Bom Jesus fez adaptações “na capela de São Francisco a fim de poder collocar nella a Imagem do mesmo Senhor”. Os documentos também informam que no mesmo ano, em 10 de novembro, foi deliberada a construção “de uma ligeira torre de madeira com quatro esteios somente travados para se suspender o sino até que se faça a torre”. Questão solucionada em 12 de abril de 1871, com a transferência dos sinos pequenos da Matriz, já em ruínas, para a torre da Igreja de São Francisco (BRITTO, 2011, p. 71).

O texto sugere que a Irmandade possuía seu próprio sino ou demandava posse por um dos sinos da Catedral, em ruínas, já transferida para a Igreja da Boa Morte, e acabou se beneficiando de duas peças colocadas em torre própria. O sino dos Passos sempre esteve presente nas ações e festividades da Irmandade, não importando onde ele estaria como inquilino, pelos séculos. Isso fica marcado por sua presença no imaginário, conforme emerge na obra de Octo Marques (*apud* BRITTO, PRADO, 2011):

Segundo a narrativa de Octo Marques (1977), “Minervino” fugiu da “trincheira insalubre”, pelo fato de ouvir sem parar um minuto sequer, o “toque plangente e atormentador do Sino enorme da nossa Igreja de São Francisco, badalando, badalando, sempre tocando e tocando, girando e girando, naquela cadência tão inesquecível e que lhe dilacerava o coração” (p. 46). O personagem da história estava na frente de combate brasileira contra os soldados de Solano Lopes na Guerra do Paraguai,

⁵⁸ Termo de origem árabe arcaico que significaria “cabana”. “Armação feita por” oito “varões de madeira amarrados nos cantos do andor do Senhor Bom Jesus dos Passos, formando uma espécie de caixote coberto por tecido roxo, com franjas douradas”. Originalmente era feito de seda e bordado a fios de ouro.

⁵⁹ Data gravada no sino.

⁶⁰ Dados colhidos *in loco*, em Pesquisa de Campo na Igreja de São Francisco de Paula. As inscrições com o nome do Provedor que trouxe esse benefício para a Irmandade encontram-se no próprio sino e em uma plaqueta de metal afixada na primeira coluna direita da torre de madeira, no final das escadas que levam ao sino.

mas a memória sonora do tilintar do sino da Igreja São Francisco e a lembrança da proximidade do “nosso chamado Sábado de Passos” o forçou a se retirar da trincheira tornando-se um desertor. A enunciação do conto sugere a concepção do quanto a memória impera sobre as atitudes psíquicas do ser humano (BRITTO; PRADO, 2011, p. 105, aspas do autor).

A Guerra do Paraguai durou de 1864 a 1870. A Irmandade dos Passos encontrava-se já, com o santo, na Igreja de São Francisco de Paula, a usar, nas suas procissões, o seu enorme e plangente sino, anterior ao que se encontra lá, certamente de dimensões parecidas. Esse sino anterior, ainda do século XIX, é que tocou na imaginação do soldado desertor (ou na imaginação do autor do texto?). Mas quantos sinos a Irmandade teve? Provavelmente vários até a data do erigir-se de sua torre própria, em 1925. Os sinos usados eram os da Catedral, ou da Igreja onde a Irmandade estivesse, ou eram os requisitados ao bispo por doação. No entanto, isso não diminui a importância do sino e nem impede a integração de sua imagem sonora ao imaginário local.

Em 2015, restaurou-se o costume de abrir a Igreja todas as sextas-feiras⁶¹, para reza do terço e resgate do antigo costume de se ir visitar a imagem para “beijá-la”, conforme uma antiga prática que estava relacionada também à sociabilidade e à vida comum dos vilaboenses, conforme atestam Britto e Prado (2011), falando das devoções religiosas na passagem dos séculos XIX para XX: “[...] Não sem motivos, a participação em confrarias e irmandades garantia um enraizamento e promovia a sociabilidade dos habitantes dos sertões dos Guayazes, além de conferir notabilidade e prestígio para seus membros [...]” (p. 109). Esse ato de beijar o Senhor dos Passos era uma espécie de forma de devoção popular, realizada pela Irmandade, mas sem vínculos com a atividade oficial diocesana, mas popularmente realizada, como atesta a biografia de Anna Joaquina Marques e Joaquim Craveiro de Sá (p. 110). A igreja, como parte do patrimônio, é aberta à visitação, de terça a domingo, no período vespertino. Como toda atividade religiosa da Irmandade, começo a reza do terço com o sinal sonoro de chamamento: o toque do sino. Para alguns irmãos e irm as o ouvir desse sinal já era o suficiente para irem   Igreja munidos de suas murças e balandraus, perguntando pela missa. Um dos registros da pesquisa de campo marca um evento inusitado: uma vilaboense passante, preocupada indagou quem houvera morrido naquele dia, ao ouvir o sino, legitimando uma das muitas facetas da semântica

⁶¹ Relato de pesquisa de campo.

do sino dos Passos: anunciar o óbito de um de seus irmãos ou irmãs. Como a Irmandade é prestigiada entre os vilaboenses, sempre se pensa na morte de conhecidos ou de pessoas importantes, sendo elas ricas ou pobres. A respeito disso, o sino tem a centralidade na composição dessa narrativa do imaginário vilaboense: ouviu-se o sino de Passos: é festa, é missa, é morte, é tragédia. A irmandade dos Passos, como agente acionador do imaginário quaresmal nunca prescindiu do uso de sinos, usando toques próprios à sua liturgia quando na Catedral e depois com a obtenção do majestoso sino dos Passos de bronze puro, ao tocar em três ocasiões somente: atos religiosos, toques fúnebres, e algumas festas cívicas como aniversário da Cidade, transferência temporária da Capital de Goiânia para Goiás.

Estudar a importância da igreja para o culto ao Senhor dos Passos é retornar ao itinerário proposto no decorrer desse capítulo. A farta documentação consultada por Britto (2011) mostra que a posse da Igreja de São Francisco não aconteceu de uma vez só, mas representou uma lenta e gradual retirada da Irmandade da circunscrição da Catedral marcada por saídas e retornos. A caminhada do Senhor dos Passos incluiu idas e vindas, referindo-se ao itinerário de suas sedes provisórias até se chegar à sede definitiva: da Matriz de Sant'Ana para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, de lá para a Igreja de Nossa Senhora da Lapa e por fim sua retirada para a Igreja de São Francisco de Paula. Essa estada fez com que vagarosamente, a Irmandade fosse adaptando o templo às suas necessidades: modificações internas no altar, múltiplas construções e reconstruções do camarim da imagem, uma dela fê-lo estar por meses numa capela particular, esperando reformas na Igreja de São Francisco de Paula (p. 72). Essa apropriação foi lenta: da deliberação da ida solene por procissão da Lapa à São Francisco em 1833 até a construção da torre própria com sino próprio, personalizado, trazendo o nome da Irmandade em 1925, foram longos noventa e dois anos, quase um século inteiro.

O Estatuto datado de 2005⁶² faz a referência à saída da Catedral em data bem anterior ao século XX, marcando para isso o ano de 1870. Tamasso (2007, p. 619) marca essa saída para 1873. No entanto, a pesquisa histórica realizada para as

⁶² ESTATUTO da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos. Fundada em 1745. Cidade de Goiás: 2005. Esse texto é resultado de uma revisão feita do texto em 2001, com emendas *a posteriori*, realizadas em 2004 por Francisco Eliezer Curado, provedor da Irmandade. O Estatuto é subscrito pelo bispo, Dom Eugênio Rixen e pelo provedor da Irmandade em 2005, Edmundo Saddi Calil. Note-se que a revisão do Estatuto deve ter sido feita pela comissão provisória posta na gestão da Irmandade após o episódio da *briga do santo* de 2000, tendo o texto do Estatuto passando por sucessivas reescritas nessa mesma década.

publicações e estudos de Britto (2011), Rosa (2012) fornecem outra visão: uma visão de itinerância, de deslocamentos físicos, geográficos, um périplo da Irmandade, indo e vindo (movimento que inclui cruzar pelo menos uma vez o Rio Vermelho), instalando-se aos poucos e modificando a capela para que ficasse cada vez mais adequada ao seu novo e majestoso morador, algo que durou mais de nove décadas e passou por dois séculos, ainda que se tente firmar a data desse acontecimento como uma ou outra. A construção da torre definitiva e a instalação de um sino com o nome da Irmandade dos Passos em 1925 marca essa posse simbólica e concreta como definitiva e irreversível. Esse fato ocorre durante a Primeira República. A Igreja de São Francisco de Paula era um palco de muitas disputas em torno do sagrado e suas representações para a sociedade. A posse da São Francisco era um sinal de poder laico, desenvolvendo-se numa época controversa, em que a Igreja Católica buscava se firmar no cenário político, religioso e social de intensas mudanças, conturbações reviravoltas históricas no estado e na antiga capital, conforme se leu no primeiro capítulo.

O século XX e os primeiros anos do século XXI ainda reservariam outras mudanças que serviram de desafio à Irmandade. Sua existência parece prosseguir tranquilamente durante a primeira metade do século, apesar das consequências de esvaziamento de pessoas e a possível ameaça de mudança, ambas representadas pela transferência da capital para Goiânia, (FERREIRA, 1980). A segunda metade, no entanto, é marcada por uma virada intelectual, cultural, patrimonial e artística na cidade com fatos que viriam a interferir no *ethos* de toda uma cidade e sua população, incluindo a Irmandade dos Passos: o tombamento da capela do Senhor dos Passos (Igreja de S. Francisco de Paula) pelo SPHAN⁶³, em 1950 (TAMASO, 2007, p. 618) o silencioso, mas simbólico e renascente retorno de Cora Coralina à Cidade de Goiás em 1956 (BRITTO, SEDA, 2009, p. 245), a instituição da transferência simbólica da capital em 1961, a criação da OVAT em 1965, o início do episcopado de Dom Tomás Balduino em 1967, as ações de proteção e tombamento do IPHAN a partir de 1969, a *briga do santo* em 2000, o recebimento do título de Patrimônio Mundial em 13 de dezembro de 2001 (dia de Santa Luzia), a destruidora enchente do Rio Vermelho em

⁶³ Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, criado em 1937 e substituído pelo IPHAN em 1969.

31 de dezembro do mesmo ano, o restauro da igreja⁶⁴ realizado pelo IPHAN, feito entre 2001 e 2002 (TAMASO, 2007).

A Irmandade dos Passos foi agente cultural importante nesse período, sempre referenciada como uma das mantenedoras das tradições religiosas locais (TAMASO, 2007, p. 646). No entanto, suas ligações com os diversos grupos incluem aproximações e oposições múltiplas a diversos grupos agentes da cultura local. Nesse ínterim, é importante se destacar o papel da Irmandade como mantenedora da tradição que se manteve não pelo seu enrijecimento, mas pelas suas múltiplas relações que permitiram um trânsito mais ou menos fluido no jogo de poderes, interesses e influências, muitas vezes protagonizados por embates polarizados entre a Diocese e agentes da cultura e do patrimônio, entre esses agentes da cultura e representantes da tradição religiosa local, entre representantes da tradição e a Diocese. A irmandade dos Passos possui membros de todos esses grupos. Como um grupo interdependente, mas relativamente livre em suas ações e objetivos, a Irmandade não deixou de existir e tem resistido a supostas tentativas de absorção e anulamento. Nesse ponto, é interessante se mostrar o papel da igreja-sede, vista como orago, fortaleza, castelo, guarita, caserna militar, ponto de referência da fé vilaboense.

A igreja representa coisas importantes, pois é a referência de local, ponto de partida e chegada das procissões, lugar que garante a permanência, a ligação do Cristo com o solo da cidade, é o Monte das Oliveiras onde a Procissão do Fogaréu busca o *Cristo*⁶⁵, é o púlpito de onde o bispo fala à multidão que acompanhou o espetáculo da OVAT, é um misto de Santo Sepulcro com o local da apoteose do sacrifício do Senhor. Acima de tudo, é o orago sagrado que preserva na memória, no imaginário, o Cristo crucificado, que o impede de desaparecer após sua ascensão. Para o devoto, o altar do Senhor dos Passos é uma forma de retê-lo perto de si. O

⁶⁴ Esse restauro não aconteceu por causa da enchente de 2001. Por se localizar num rochedo vários metros acima do nível do Rio Vermelho, mesmo muito acima dos cais que o ladeiam pelo centro histórico, o templo nunca foi atingido por enchentes ou correu risco de desabamento por intempéries, pela solidez de seus alicerces. Hipoteticamente, pode ser esse o motivo de sua escolha, quando da saída do santo da decadente Igreja da Lapa (BRITTO, 2011, p. 70-71), essa levada pela enchente seis anos depois da saída do Senhor dos Passos de lá, em 1839, não tendo restado nenhum vestígio da antiga capela na atual paisagem vilaboense, a não ser o nome da ponte próxima a ela: a ponte da Lapa, anteriormente chamada de ponte do Meio ou Ponte do Telles e hoje, ponte da Casa de Cora.

⁶⁵ Flâmula pintada em que figura a imagem de Cristo, já morto e enrolado no sudário até a cintura, encontrado pela turba dos Farricocos, após o procurarem pela cidade, encontrando-o na Igreja de São Francisco de Paula, depois de ocuparem toda a sua escadaria e adro.

sagrado que está no Cristo dos Passos parece se estender ao seu local: à igreja e ao sino.

Essa religiosidade aqui descrita tem marcas culturais próprias e não corresponde, exatamente, ao que é prescrito como fé e prática pela Igreja Romana, representada pela Diocese, pelo episcopado. O embate entre Diocese e Irmandade, durante a briga do Santo, é uma história que precisa ainda ser mais explorada e não pode passar com maiores detalhes para essa pesquisa, porque isso seria fazê-la fugir do escopo original e aos limites impostos pelos objetivos. Um sumário das relações, no entanto, pode-se fazer presente, brevemente. Portanto, as relações entre Diocese e Irmandade dos Passos percorrem os seguintes estágios:

1. Durante o século XVIII. A Irmandade dos Passos, como as muitas outras irmandades da época, foram estimuladas como forma do exercer leigo da fé e da piedade (MORAES, 2011; BRITTO, 2011; ROSA 2011, 2012). A existência de irmandades estava sob a batuta do episcopado e, de certa forma, parecia cumprir com a função catequética e civilizatória que delas se desejava, marcando espaços sagrados, criando grupos e harmonizando-os, apesar das diferenças marcantes da época com relação à economia e sociedade, à escravidão.

2. Durante o século XIX. A Irmandade dos Passos existe e resiste à degradação causada pelo fim da mineração, a precariedade do espaço religioso, à queda da Catedral, à destruição de capelas e espaços sagrados pelo tempo e por sucessivas enchentes do Rio Vermelho, inclusive a de 1839, a que os vilaboenses se referem até hoje como “A Grandiosa”. O avanço do tempo e a modificação do espaço sagrado da cidade empurram a Irmandade para um itinerário que termina na Igreja de São Francisco de Paula (BRITTO, 2001; ROSA, 2011; 2012). É importante lembrar-se que no século XIX acontece, na sua segunda metade, a chegada dos protestantes ao Brasil e a Goiás, aumentando a oferta religiosa, assim como houve a formação de grupos espíritas. Não há dados extensos sobre possíveis atritos entre a Irmandade e Diocese por causa da romanização ultramontana⁶⁶ desse século. No entanto eles devem ter acontecido conforme atestam Britto e Prado (2011, p.111 e 112) quando

⁶⁶ Alterações de relações entre a Igreja Católica e as manifestações de crença popular, ocorridas na segunda metade do século XIX em favor do conservadorismo, suprimindo práticas e credences leigas por outras fabricadas teologicamente. O termo “ultramontano” significa “além das montanhas” e refere-se à Roma, separada da França Alemanha e outros países ao seu redor pelas montanhas altas da cordilheira dos Alpes. O termo, portanto, refere-se tanto à posição geográfica de Roma quanto à romanização catequética, insistente que o catolicismo impôs a si mesmo no século XIX (PRADO, 2014, p. 18).

mostram registros de esforços eclesiásticos para a moralização das procissões, impedindo a presença de mulheres ou impondo horários diurnos para a realização das atividades. A manutenção da prática da devoção da Irmandade pode ter se imposto com mais força do que a romanização por motivos como: o apelo penitencial da devoção (BRITTO, 2011), de acordo com Otto (1985, p. 29), a relação com o divino, a piedade íntima e a devoção cultual são a *euzebeia*, (piedade) que faz parte da tradição cultural europeia ibérica medieval e passa à Cidade de Goiás, a ser traço intrínseco da sua identidade cultural e religiosa. Outro motivo central é a presença impactante e importante de seu santo como objeto de devoção popular em massa, acionando o sagrado por meio do visual e do imaginário, nessa época o santo passa por interferências e restauro, possivelmente encetadas por Veiga Valle (ROSA, 2011, 2012; SIQUEIRA 2011). Outros motivos: o estabelecimento de seu orago, num local que o afastava da cátedra episcopal, aproximando-o mais da população devota; a adesão à Irmandade de membros famílias abastadas e ligadas às tradições populares mais arraigadas, como a Folia do Divino e as festas do Rosário (MORAES, 2011; TAMASO, 2007).

3. Durante o século XX e as duas primeiras décadas do século XXI. Na primeira metade do século XX, a identidade relacionada à devoção dos Passos já tem seus elementos básicos: a Irmandade consolidada e resistente (até mesmo à mudança da capital para Goiânia), o santo, a igreja com o sino e a ampla semântica simbólica em torno desses bens. A participação feminina na Irmandade já era um fato desde o final do século XIX, conforme documentação pesquisada, cabendo à mulher papéis secundários, mas de suma importância, como a manutenção das alfaias, confecção e bordado de balandraus e murças, ornamentação dos andores. A presença feminina tornou-se em participação efetiva e institucionalizada, pois, como relata Carvalho (*apud* BRITTO; PRADO, 2011, p. 109-110), as mulheres se diplomavam na Irmandade, possivelmente ainda nas duas últimas décadas do século XIX, a despeito das proibições eclesiásticas anteriores. Noutro local do texto, em data do ano de 1922, os autores apresentam documento a respeito das comissões organizadoras da festa de Passos. A única comissão em que não participam mulheres é a dos irmãos que carregam o andor e as insígnias (p.123-124).

A relação entre a Irmandade e a Diocese se torna mais tensa no episcopado de Dom Tomás Balduino, já na segunda metade do século (1967-1998), na medida

em que a Irmandade se apoia e se inclui no grupo que resiste à Igreja do Evangelho⁶⁷ trazida pelo bispo e resiste às modificações litúrgicas e para-litúrgicas que ele pretendia fazer contra a vontade de pessoas ligadas à cultura do município e de representantes de famílias tradicionais. Essas pessoas também se tornam provedores da Irmandade, assim como também membros de famílias tradicionais ligados a outras manifestações religiosas populares, como a Festa do Divino, fato que se interrompeu pela eleição de um irmão dos Passos independente desses grupos, embora ligado às famílias tradicionais, o que significou um afastamento desse grupo ligado às organizações mantenedoras da cultura. Esse irmão era Edmundo Saddi Calil (nascido em 1947 e falecido em 2011) (TAMASO, 2007, p. 634-636; p. 646). O século XX termina com a *briga do santo*, já no episcopado de Dom Eugênio Rixen, que se finda com a reintegração dos grupos ligados à cultura e manutenção das tradições à diretoria da Irmandade e intervenção direta da Diocese (p. 682, 688). O século XXI começa com esse desgaste que acaba redundando em outras alternâncias e mais uma interferência episcopal, em 2011, e o retorno da provedoria da Irmandade aos leigos em 2013. Os termos de mesa Irmandade registram que a intervenção de Dom Eugênio se deu pelo seu veto à candidatura de toda uma chapa, encabeçada por um jovem irmão dos Passos da cidade, sob a escusa de que ele seria demasiado jovem, que estava a contrair núpcias com uma noiva que morava fora da cidade, o que faria com que ele pudesse mudar de município. Alegou-se também inexperiência do candidato, por não ter participado de nenhuma das mesas diretoras anteriores, ou seja, ele não teria se envolvido suficientemente na gestão da Irmandade.

As opiniões e impressões colhidas na pesquisa que foi realizada para a escrita da dissertação de Mestrado (ROSA, 2012) apontaram para outros motivos causadores do veto: o candidato e o vice estiveram envolvidos diretamente no caso da *briga do santo*, por outro lado, todos os outros membros eram envolvidos com a cultura e as tradições do município. O mesmo grupo que estava junto com o bispo contra a Irmandade na questão da briga, *onze anos antes*, já havia assimilado as demandas e valores religiosos da Irmandade, apresentando-se, agora, como um empecilho ao controle do bispo. Além disso, o Conselho Deliberativo, os Conselheiros, os suplentes e a Provedoria estariam relacionados diretamente às famílias tradicionais que apoiaram a *briga do santo*. Acusaram o bispo de excluir o candidato por ele ter

⁶⁷ Termo comumente usado pelo próprio bispo, Dom Tomás Balduino, para se referir à Teologia da Libertação e suas propostas de revolução do catolicismo em Goiás.

ligações com o catolicismo tridentino⁶⁸, o que seria algo praticamente herético. Na verdade, o seguir do rito antigo não é heresia, mas fica facultado ao católico romano que pode, se quiser, frequentá-lo sem prejuízos à sua fé e comunhão. No entanto, o provedor eleito depois da intervenção episcopal era, na data de sua posse, um jovem que nunca tinha participado da administração da Irmandade, mas seu Conselho Deliberativo, seus suplentes e Provedoria eram compostos por irmãos e irmãs mais velhas, escolhidos a dedo pelo bispo, que fez a composição a partir da conciliação de membros de ambas as chapas concorrentes.

<p>Convite.</p> <p>Convidamos o prezado Irmão e Irmã da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, a nos unirmos, para a escolha da nova Diretoria, que se encarregará dos trabalhos pertinentes a Irmandade durante o próximo Biênio. A nossa presença demonstrará a unidade e fraternidade, que deve existir em nosso meio, por isso, o momento se torna bastante importante e imprescindível.</p> <p>Outrossim, informamos que a escolha da nova diretoria ocorrerá no dia 12 de abril de 2009, (Domingo de Páscoa) das 08:00 às 13:30 horas na Igreja de São Francisco de Paula, e você Irmão e Irmã é parte integrante desta nossa importante escolha.</p> <p>Viver entre irmãos e se doar em paternidade consideração para com todos os membros, pois juntos teremos a força que a Irmandade necessita. Sua presença é de grande importância.</p> <p>Iron de Moraes Alves Júnior Candidato a Provedor</p> <p>Elias Alves de Carvalho Candidato a Vice-Provedor</p> <p>CHAPA - A</p>	<p>CHAPA "A" IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS Biênio 2009 / 2011 RENOVAÇÃO COM UNIÃO e PARTICIPAÇÃO</p> <p>Provedor: Iron de Moraes Alves Júnior Vice – Provedor: Elias Alves de Carvalho 1º Secretário: José Alberto Evangelista de Lima 2º Secretário: Francisco Rodrigues da Silva Filho 1ª Tesoureira: Llemar Pereira Vidigal (Lia) 2ª Tesoureira: Domingas Suzana Ferreira de Aguiar</p> <p>Conselho Deliberativo</p> <p>1º Cel. Brasil Vicente Ferreira 2º Alex Godinho Martins 3º Isac Ribeiro Martins 4º Luiz César Gomes de Oliveira 5º José Luiz dos Santos</p> <p>Suplentes</p> <p>1º Orcelino Inácio da Silva 2º Domingos Rodrigues da Silva 3º Duarte da Silva Rezende 4º Lizete Ferreira Ribeiro Leite 5º Ivan Francisco de Assis</p> <p>Faça-se Presente no dia 12 de abril de 2009 (Domingo de Páscoa) na Igreja de São Francisco de Paula das 8:00 às 13:30 horas para votar e eleger chapa "A". Sua Presença é de Grande Importância.</p>
--	---

Imagem 83: Propaganda para a eleição de Diretoria da Irmandade dos Passos.

As tensões entre a Diocese e os grupos culturais fazem voltar ao imaginário do vilaboense uma série de memórias coletivas de expropriação e espólio, bem como a antiga relação conflitiva entre a Igreja e grupos laicos que estavam fora de seu controle total. As reformas ultramontanas do catolicismo a partir do século XIX reformularam a relação da Igreja com as organizações laicas. O monopólio do sagrado havia se

⁶⁸ Refere-se à prática de resistência de católicos tradicionais ao Concílio do Vaticano II. Este concílio durou de 1962 a 1965, e reformulou a liturgia e práticas de fé do catolicismo. A mudança principal que causou descontentamento de muitos foi a extinção da obrigatoriedade de se rezar a missa em latim. A celebração passou a ser em língua vernácula, a partir de então. Grupos dissidentes por todo o orbe romano mantiveram as práticas e o rito tridentino (referindo-se ao rito criado no Concílio de Trento, que ocorreu de 1545 a 1563). Esses grupos foram legalizados pelo papa Bento XVI, no seu documento *Motu Proprio Summorum Pontificum*, chamando o rito tridentino de "forma extraordinária do Rito Romano", publicado em sete de julho de 2007. Dados retirados do site Missa Tridentina e do site do Vaticano, corretamente referenciados na bibliografia.

imposto como forma de centralização, ligando todas as práticas às regras recebidas de Roma (BRITTO; PRADO, 2011, p. 111-112). Para não cair na clandestinidade, a Irmandade teve de se adaptar, porque está em espaço cuja posse é da Diocese. Os fiéis referem-se à Igreja, ao Santo como posse da Irmandade, mas na verdade eles são da Diocese de Goiás. O que é da Irmandade, dos fiéis, o que é de posse de todos, independentemente do grupo que venham a participar, são os significados, a fé, o simbólico que se referem ao imaginário. A posse sobre bens físicos ainda é algo que pode gerar conflitos, como foi a briga do Santo, e antes dele as tentativas de se levar a imagem para Goiânia, com a transferência da capital, nos anos de 1930.

Retornando-se no século XX, vemos que Irmandade, bem instalada no topo da rocha que serve de alicerce à sua Igreja, livre dos perigos representados por enchentes, intempéries e destruições, tem absorvido com muita resistência os golpes e mudanças que o presente e a contemporaneidade trouxeram à compreensão do seu valor, do seu patrimônio material e imaterial. O foco da análise antropológica dessa pesquisa fundamenta-se na microestrutura do imaginário vilaboense, onde há elementos imagéticos, simbólicos e de existência concreta que são responsáveis pelo acionamento do sagrado: a Irmandade, o Santo, a Igreja com seu sino. Indicar que a Irmandade dos Passos faz parte dessa relação de poderes e influências de vários agentes da cultura vilaboense não é o suficiente. Seu papel precisa ser mais esclarecido. Entende-se que o interesse maior da Irmandade é na manutenção desses seus símbolos como agentes do imaginário, acionadores do sagrado, ligados à terra da Cidade de Goiás, dela inseparáveis, como se o contato entre eles e o solo da cidade, entre eles e o rochedo sobre o qual está a Igreja de São Francisco de Paula fosse imprescindível para que o sagrado esteja sempre presente. Estes são os símbolos de Regime Noturno, lunares, aquáticos, femininos, ligados à terra e seus ciclos, como teoriza Durand (2001). O templo físico, a sede da Irmandade existe para isso: ela porta o sino e o santo. Ela os liga à terra, literal e metonimicamente: solo vilaboense, espaço físico da Cidade de Goiás, ao nosso estado, do geral para o particular, do menor espaço para o maior.

Por outro lado, a ação litúrgica da Festa de Passos é acionadora do sagrado quaresmal. Sua encenação da violência sofrida pelo Cristo Padecente abre o ciclo que festeja a morte de Jesus e as dores de Maria. A ação da Irmandade é a própria simbolização, sacralização dessa violência fundadora, acionamento do sagrado que tira o homem da violência e a fluidifica, permeando suas ações rituais, sacrificiais

(GIRARD, 1990, p. 322-323) e nesse caso específico da Cidade de Goiás, penitenciais (BRITTO, 2011): o sacrifício de morte e expiação de Cristo, transformado em memorial ambulante de dores (todas as dores: as do Filho, as de Maria, as da população) que se finaliza com sua parte móvel, trasladável (o santo), novamente no seio da *igreja*.

Terrin (1998), ao tecer comentários sobre o fundamentalismo religioso traça um importante roteiro para que entendamos a necessidade da manutenção e arraigamento da fé:

[...] cada religião deveria olhar para dentro de si mesma e descobrir os eventuais endurecimentos diante de fatos culturais que poderiam levar à deriva a própria experiência religiosa, e distinguir adequadamente entre aquilo que lhe pertence desde seu nascimento e aquilo que lhe é sobreposto como incrustação histórica, comparando-se e confrontando-se com as culturas (p. 66).

A partir desse ponto de vista é que vemos que há uma razão, um porquê inteligível da resistência da fé vilaboense: a manutenção de sua existência. E é eticamente correto que se permita a sua permanência:

The believer is always right (o crente sempre tem razão), dizia B. Kristensen. Se, em última análise, o fundamentalismo significa isso sob uma perspectiva não-apologética e não-polêmica, creio que todos nós temos necessidade de ser um pouco “fundamentalistas”, considerando que a cultura, a sociedade, a racionalidade e qualquer outro critério ou âmbito de julgamento se revela, principalmente hoje, estranho, ou até mesmo inimigo, da fé religiosa, e considerando que cresce a desconfiança naqueles que vivem uma fé e um compromisso religioso (p. 67).

Uma explicação para a resistência da Irmandade é esse embate entre a cultura moderna e a religião, os embates internos da religião dentro de si mesma, a desconfiança que cresce sobre qualquer tipo de vivência de fé, o privilégio que certas formas de expressão de fé têm sobre outras, por serem mais “modernas”, “racionais”, ajustadas, como a fé que se apresenta a partir dos esforços romanizadores que se embateram contra a religiosidade barroca vilaboense, desde o século XIX, passando pelas reformas conciliares da década de 1960. A dureza e resistência da irmandade evoca a terra, sua paisagem. Cora Coralina fala de si mesma, mas parece falar pela boca de cada uma pessoa ou instituição dessa cidade:

Eu sou a dureza desses morros,
revestidos,
enflorados,
lascados a machado,
lanhados, lacerados.
Queimados pelo fogo.
Pastados.
Calcinados
e renascidos.

Minha vida,
meus sentidos,
minha estética,
todas as vibrações
de minha sensibilidade de mulher
têm, aqui, suas raízes (CORALINA, 2001a, p. 36).

A profusão de imagens femininas no texto encaixa-o perfeitamente na discussão: pedras, terra, mulher, raízes. O morro liga-se ao imaginário da rocha, da permanência e não exatamente, nesse caso, da busca e ascensão que a montanha prefigura. O imaginário feminino terrestre parece ser sólido o suficiente para resistir a mudanças indesejadas. No contexto do cristianismo vilaboense há a concorrência entre o imaginário feminino e o masculino, marcado principalmente pela resistência no culto à Paixão de Cristo.

5 A DOR E O SACRIFÍCIO COMO *ETHOS* E IDENTIDADE DA FÉ VILABOENSE

*Exeamus ergo ad Deum extra castra improperium ejus portantes*⁶⁹.

O sentido do cristianismo é a ressurreição. Se Cristo não ressuscitasse, não poderia salvar a ninguém, sua morte e sacrifício são rememorados na missa, a cada rito da comunhão, mas o motivo de se crer é sua ressurreição e promessa de retorno, o que, em tese, dá força aos fiéis para que continuem a crer e a esperar. O cristianismo católico romano, ortodoxo ou protestante, por exemplo, organiza seu ano litúrgico centralizado na Páscoa. Para os católicos, é o domingo após a primeira sexta-feira de Lua cheia após o equinócio de outono, por isso é uma data móvel. A Páscoa é a grande festa da ressurreição, os católicos são chamados a confessar e comungar pelo menos por essa ocasião, uma vez por ano. Todos são chamados à celebração da maior esperança espiritual que o cristianismo oferece.

No entanto, no contexto vilaboense, a ênfase é na Paixão de Cristo, o que eclipsa a Páscoa. O sagrado é algo impossível de se monopolizar. Apesar dos esforços de controle, nem sempre é possível impedir que suas manifestações aconteçam. Quando se institucionalizam, as religiões se organizam de forma a *domesticar* o sagrado, conforme explica Terrin (2004a):

Segundo Blanquart, as religiões constituídas se apresentam como construções “fechadas” em três planos muito distantes entre si. No nível inferior está o simbólico que dá sentido. No nível superior, os aparatos e as instituições. Entre ambos interpõem-se as racionalizações, as dogmáticas e as teologias.

[...]

O pensamento religioso surge como pensamento do divino, e o divino como “experiência do Numinoso” não é monopolizável. Não se pode fazer um discurso sobre Deus sem que esse discurso seja precedido pelo “temor e tremor diante de Deus”. A impossibilidade de dizer tudo sobre Deus é co-extensiva ao mundo do sagrado. O discurso simbólico é por essência um discurso dos índices, dos reenviados, das mediações e das esperas. Ele não pode pretender fechar-se como que numa prisão e não pode pretender ser completo ou realizado. Ao bloquear a experiência do sagrado, o discurso simbólico bloqueia também a si mesmo, fecha-se à função religiosa em si (p. 341).

Essa impossibilidade de se cercar o sagrado, o divino, contê-lo em dogmas e ritos também pode ser pensada de outra forma. Há também a impossibilidade de se conter o sagrado, o divino, em um sistema só de dogmas e ritos que se atualizam de

⁶⁹ Motetos dos Passos. *Exeamus*.

acordo com o tempo, é impossível destituir formas antigas e constituir formas novas de maneira completa, ou impedir, em determinados momentos, que formas antigas sejam substituídas por novas.

Na divisão estrutural de Terrin (2004a) sobre o sistema religioso, os planos superior e intermediário estão sujeitos à modificação do tempo e da vontade humana, enquanto o simbólico, que dá a eles sentido, faz referência ao Numinoso, fala diretamente ao imaginário, e por isso não pode ser controlado institucionalmente, apesar das tentativas constantes dos níveis que contêm os aparatos, instituições e teologias.

A partir disso, pode-se pensar em explicações para a manutenção de práticas e valores religiosos barrocos na religiosidade vilaboense. O Brasil passou por um processo de colonização que durou do século XVI ao XIX, período em que chegou a fé católica romana dos portugueses, fé barroca, focada na obrigatoriedade do culto aos sacramentos e dos atos públicos de fé:

Como sabiamente salientou Durkheim no clássico *Formas elementares da vida religiosa*, as cerimônias e os rituais públicos sempre tiveram uma função catalisadora do etos comunitário, funcionando igualmente como eficiente mecanismo de controle social e manutenção da rígida hierarquia da *igreja militante*. Assim, a missa obrigatória aos domingos e dias santos de guarda — um total de 98 feriados! — a obrigação da desobriga pascal (atestado assinado pelo vigário que o *freguês* confessou-se e comungou ao menos uma vez por ocasião da Páscoa da Ressurreição), a indispensabilidade da frequência aos sacramentos, são algumas das práticas religiosas amalgamadoras do corpo místico no Brasil de antanho, um contrapeso socializador significativo para compensar a dispersão espacial e isolamento social dos colonos na imensidão da América portuguesa (MOTT, 1997, p. 159).

Apesar de se limitar ao exercício da comunhão pascal, na prática, as obrigatoriedades reais consistiam de participar de devoções públicas e cerimônias em capelas, ermidas e igrejas, ou mesmo ao ar livre (MOTT, 1997, p. 160), adaptadas às condições de perigo e insalubridade no Brasil para o interior dos templos ou dos lares (p. 160-161). O cenário no Brasil-colônia era complexo. Além das adaptações necessárias ao exercício da piedade, Mott registra também o comportamento irreverente e desregrado dos moradores nas celebrações religiosas:

[...] Segundo d. José Botelho Mattos, oitavo arcebispo de Salvador (1741-61), os aristocratas da América portuguesa desprezavam os templos e espaços religiosos públicos sobretudo pelas tentações que podiam representar à pureza e honestidade das mulheres das famílias de respeito: “É impossível que os pais e parentes consintam que suas filhas saiam de casa à missa, nem para alguma função, não só as donzelas brancas, mas ainda às pardas e crioulas que se confessam de portas a dentro”.

Em parte tamanho zelo justificava-se, pois nas celebrações religiosas públicas o que mais chamou a atenção dos viajantes e cronistas que visitaram nossas igrejas coloniais foi a falta de compostura por parte dos participantes, mau exemplo advindo dos próprios curas e celebrantes, ora displicentes no trajar, ora irreverentes nos olhares e risadas, clérigos e leigos ávidos de aproveitar aqueles preciosos momentos de convívio intersexual a fim de fulminarem olhares indiscretos, trocarem bilhetes furtivos e, os mais ousados, tocarem maliciosamente o corpo das nem sempre circunspectas donzelas ou matronas. [...] Daí o perigo representado pelos espaços e cerimônias públicas em contraposição ao recesso e recato da religião privada dentro do lar, embora também em volta dos oratórios domésticos o espírito do mal costumasse rondar e causar danos às almas (MOTT, 1997, p. 162).

A realidade do exercício da fé na colônia era bem diferente daquela vivenciada na metrópole, em Portugal:

Portanto, o colono, ao transferir-se da Metrópole para a América lusitana, perdia muito da regularidade e frequência da tradicional vida religiosa comunitária: no Reino o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior do que na Colônia. Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados ante as práticas religiosas comunitárias, do outro, ao incremento da vida religiosa privada, que, na falta do controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias (MOTT, 1997, p. 163).

Nesse contexto, é que surge a religiosidade vilaboense: o contexto do privado, o costume do oratório doméstico, das devoções de alcova, das superstições relíquias, livrinhos de orações e do catecismo tridentino (MOTT, 1997, p. 166-167). As capelas eram espaços destinados apenas aos mais abastados, dada a sua dificuldade de construção, manutenção e à burocracia par que fossem autorizadas. Ter uma capela particular era coisa de gente muito abastada (p. 169). Assim, Villa Boa de Goyaz, como muitas cidades do ciclo aurífero, eram diferentes de todo um contexto do século XVI e XVII, diferentes das cidades litorâneas ou vilas do interior criadas pela economia açucareira. A oferta de templos religiosos e imagens era muito maior do que o costumeiro, conforme os viajantes atestavam, apesar da deficiência de sacerdotes. Era comum haver muitas oportunidades de convivência religiosa coletiva (POHL, 1976; LEAL, 1980; MATTOS, 1978). A existência de templos se deve ao surto da economia aurífera, acompanhada de devoções e religiosidade intensas. Isso se explica por dois fatores principais. O primeiro deles era o medo da danação provocados pela cobiça e ambição que o ouro produzia. O exercício da fé era uma forma de se proteger contra as forças que poderiam levar à perdição espiritual e material. Junto da exploração aurífera havia o medo. Lima (2003) recolheu toda uma

série de narrativas orais remanescentes desse período em sua obra, comprovando estigma de maldição que a economia mineradora possuía. Contra essa maldição, espalhavam-se as múltiplas devoções. O segundo fator era a coesão social que a religião produzia. Em torno do erigir-se de uma capela começavam arraiais que viravam vilas e por fim, cidades maiores. As devoções tinham esse poder organizador. Na mão dos eclesiásticos estavam os códigos de conduta social, o controle sobre as atividades econômicas e humanas, o poder de abençoar, batizar, registrar pessoas, terras. A religião, de acordo com Moraes (2011, p. 24-25), por meio das suas organizações pias e irmandades, provocavam a fixação do homem à terra, a organização e o desenvolvimento social. A civilização não era o objetivo único da religião, mas passava por ela, desde que houvesse uma adesão da religião ao processo civilizatório que facilitava a sua ação na tarefa de fazer seus fiéis. Isso era possível num ambiente de ordem social e econômica. Mas o objetivo da religião era e é espiritual e transcendente. A adesão da religiosidade à organização social é primeiramente antiga e medieval, depois chega ao Brasil pela fé barroca dos jesuítas, ligada a uma cultura dirigista e conservadora (MARAVALL, 1997), que resistiu aos embates iluministas por mais de cem anos até as portas do século XX.

O contexto de religiosidade privada, devido às condições da colônia, vai passando para o exercício público da fé, de acordo com um roteiro específico, de condições específicas. A primeira delas é, certamente, a religiosidade barroca vindo com os portugueses para o Brasil, com seu pieguismo e imposições ascéticas de penitência e oração focados, num primeiro momento, no privado. Mott (1997) mostra um panorama religioso de multiplicidade. Os colonos não eram dóceis ovelhas do rebanho de um bispo. Havia os católicos praticantes autênticos, os superficiais, os displicentes, os pseudocatólicos, uma variedade de crenças sincréticas e heterodoxas (p. 175). O medo da morte traiçoeira, acidental, longe de quem pudesse ministrar ao moribundo os sacramentos necessários à entrada no reino espiritual também era comum nessa época, o que aproximava os habitantes da ritualização obrigatória e do corpo eclesiástico, a fim de se proteger contra as maldições e garantir um enterro com cidadania (PRIORE, 1997, p. 329).

A esse cenário claramente caótico, acrescenta-se a deficiência da Igreja em organizar o catolicismo no Brasil. A falta de prelados capazes de pastorear o rebanho, sacerdotes formados e condições para vencer as grandes distâncias atrás das vilas e cidades que foram surgindo com as entradas e bandeiras, resistência da população

às ordenanças, crenças populares em oposição às crenças oficiais, tudo isso eram barreiras à formação de um catolicismo à moda europeia no Brasil.

Acrescenta-se a isso a falta de moral dos padres nessas regiões ermas, que se davam à vida secular com concubinas, tinham filhos e família, mesmo sendo ordenados sacerdotes sob o signo do celibato. Torres-Londoño (1999) coleciona um rosário de histórias de padres, filhos e concubinas, conflitos e escândalos no Brasil Colônia, envolvendo as autoridades eclesiásticas e civis. Desse modo, Moreira (2010), afirma sobre os conflitos de celibato em Goiás, ainda presentes no século XIX:

[...] a presença de um bispado em Goiás, como nas demais regiões brasileiras, não incidiu na erradicação das conjugalidades vivenciadas por clérigos ou leigos. Especificamente, os governos episcopais que assumiram o prelado goiano entre 1824 a 1899, tiveram de conviver com o concubinato de grande parte de seus subordinados, especialmente os padres, embora fossem contrários a esta prática. Não houve anuência da parte dos bispos em relação a este tipo de conjugalidade, tanto que os mesmos empreenderam vários mecanismos de controle e de combate a esta prática (ALMEIDA, 1935; LEÃO, 1885; 1887; SILVA, 1892; SILVA, 2006, p. 130-357). A Diocese de Goiás, neste período, foi marcada pela convivência tautócrona de padres que aderiam ao celibato⁴⁶ (ARANHA, 1849, p. 73v; GUIMARÃES, 1856, p. 79v; LEAL, 1856, p. 114v) e de outros que fizeram opção pela associação entre sacerdócio e constituição familiar (p.83).

Essas dificuldades iniciais são bem resumidas por Souza (1986), ao descrever a gênese da religiosidade popular na colônia. Os fatores principais que a autora acrescenta é a instituição do Padroado, tornando a Coroa Portuguesa representante de Roma, o que trouxe para cá os primeiros missionários. Como era responsabilidade compartilhada, nem o Concílio de Trento (1545-1563) se voltou à cristianização do mundo ultramarino. Essa preocupação entrou na agenda de Roma no século seguinte, mas tarde demais para mudar a lógica do cristianismo colonial, organizado em torno das famílias, que submetia o sacerdote à sua vontade (p. 86-87). Assim, a evangelização da colônia seguia os interesses de organização social e coesão dos novos grupos sociais criados. Os padres eram mandados aos novos arraiais e vilas como autoridades estatais e religiosas, a fim de representarem o rei e organizarem as freguesias e paróquias. Como afirma Souza (1986) a monarquia portuguesa: “imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, pautava a evangelização antes por razões de estado do que pelas da Alma [...]”. Por isso a religiosidade brasileira era permissiva, fechava os olhos para certos pecados e abusos e se integrava completamente ao sistema colonial como parte dele (p. 87-88). Na Europa, o Concílio de Trento precisou de mais de um século para ser posto em prática

numa Europa rural e iletrada (p. 89). No ínterim dessa modificação de fato na prática cristã é que o catolicismo chega em Goiás. Fundada no século XVIII, a breve abastança gerada pelo ouro de aluvião e pelas diretrizes tridentinas do catolicismo foram o motivo de tantas devoções e capelas. Ainda no século XVIII, Goiás já tinha uma prelazia, transformada em Diocese anos depois, no século XIX.

Junto com os bandeirantes paulistas vieram portugueses, cariocas, baianos, mineiros e trouxeram o catolicismo popular ibérico, uma religiosidade que, ainda na Europa, era pobre em rudimentos catequéticos, impregnada de paganismos e incompreensões da liturgia pelos fiéis (SOUZA, 1986, p. 90-91). Isso gerou uma religiosidade que chegou ao Brasil eivada de distorções nas suas formas devocionais, se comparadas com o catolicismo original:

Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pelo e que, passados alguns anos, eram esquecidos [...].

Por outro lado, o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português — como quiseram tantos autores —, mas europeu e impregnado de magismo, afetado antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual. [...] Com a grande reação católica do século XVII, preocupada com a depuração da espiritualidade, o exteriorismo europeu iria se dissolvendo; na colônia, por motivos específicos, à maneira como se montou a religiosidade colonial, persistiria [...] (SOUZA, 1986, p. 91).

Essa persistência do modo “pré-tridentino” na colônia, bem como outras formas de resistência às modificações impostas pelo movimento ultramontano do século XIX não se baseiam na pobreza de instrução dos colonos e suas dificuldades materiais, mas na complexidade social que levava à diversidade religiosa e ao sincretismo (SOUZA, 1986, p. 98). Quando a Diocese chegou a Goiás, no início do século XIX, encontrou quase um século de práticas religiosas cristalizadas, algumas já sobre a organização tridentina, como as irmandades laicas, a teatralização catequética da fé, a intensificação do culto a Maria, mas ainda com forte sentimento cristão quinhentista, encarnado no culto à dor e o sofrimento e representado na monumental imagem do Senhor dos Passos (BRITTO, 2011, p. 65). A disposição tridentina do culto à Maria tornou-se uma importante parte da religiosidade vilaboense, porque se conjugou ao rito e ao itinerário da Procissão dos Passos e juntas, as dores de Cristo e Maria, tornaram-se a expressão da identidade religiosa do vilaboense.

A resistência a esse modelo de fé, que praticamente negava a ressurreição em prol das dores e do sofrimento encontrou grande vulto na pessoa do próprio bispo de Goiás, D. Tomás Balduino, que condenava na fé vilaboense, aquilo que ele acreditava ser incoerente com a proposta evangélica, conforme suas próprias palavras⁷⁰:

Com toda a simplicidade, com toda a humildade e com toda a firmeza, nós devemos pronunciar a nossa fé, em homenagem Àquele que nos falou: “A palavra do Pai é uma resposta ao Seu Amor por nós”.

O DEUS da minha fé! O DEUS da minha fé!

Não creio, primeiramente, no Deus construído à imagem e semelhança dos poderosos; nem no Deus inventado para esquecer as misérias e sofrimentos dos homens.

Não creio no Deus que está sempre ao lado dos que se acham no poder, nem no Deus que não liga para o pobre nem para o pequeno.

Não creio no Deus que dá cobertura para a ação das autoridades, só porque são autoridades.

Não creio no Deus das celebrações, inaugurações e missas oficiais sem fé; nem no Deus que é puro enfeite das paredes de nossas repartições.

Não creio no Deus em nome do qual se reprime o testemunho profético da Igreja; nem no Deus da garantia da ordem estabelecida.

Não creio no Deus que fecha os olhos à ganância dos latifundiários; nem no Deus que não enxerga a expulsão dos pequenos posseiro.

Não creio no Deus festejado pelos patrões que exploram seus empregados; nem no Deus que dá sorte aos ricos.

Não creio no Deus do Natal comercial; nem no Deus de propaganda do “Dia das Mães”.

Não creio no Deus que fala por meio de horóscopo; nem no Deus do destino fatalista.

Não creio no Deus do turismo que só busca celebrações folclóricas; nem no Deus que é mero objeto das nossas tradições.

Não creio no Deus dos sermões para agradar os ouvintes; nem no Deus da religião oficial.

Não creio no Deus das missas e sacramentos sociais sem fé; nem do Deus dos casamentos sem amor.

Não creio no Deus feito de mentiras, que abençoa organização hipócrita que oprime; nem no Deus de falsa justiça que deixa o fraco mais fraco.

Não creio no Deus que marginaliza, que destrói; nem no Deus que mata o homem.

O Deus da minha fé nasceu numa gruta. Era judeu. Foi perseguido por rei estrangeiro. E caminhava pelas estradas da Palestina.

Fazia-se acompanhar por gente do seu povo. Dava pão aos que tinham fome; luz aos que viviam nas trevas; liberdade aos que estavam acorrentados; paz aos que suplicavam por justiça.

O Deus da minha fé punha o homem acima da lei e o maro no lugar das velhas tradições. Ele não tinha uma pedra para encostar a cabeça. E se confundia com os pobres. Só conheceu doutores quando estes duvidaram da Sua palavra.

Esteve com juízes só quando procuravam condená-lo. Foi visto, entre a polícia, preso.

Pisou o Palácio do governador para ser chicoteado.

O Deus da minha fé trazia uma coroa de espinhos.

Vestia uma túnica toda tecida de sangue!

Nunca teve alguém para lhe abrir a passagem, a não ser quando foi levado para o Calvário, onde morreu, entre ladrões na Cruz.

⁷⁰ Sermão proferido por Dom Tomás Balduino, na Cidade de Goiás, após a cerimônia da Descida da Cruz, na Sexta-Feira Santa de 1974. Texto inspirado em ideias de Frei Betto e adaptado para a cerimônia (POLETTI, 2002, p. 181).

O Deus da minha fé não é outro senão o FILHO DE MARIA, JESUS DE NAZARÉ.

Todos os dias, Ele morre crucificado pelo nosso egoísmo.

Todos os dias, Ele ressuscita pela força do nosso Amor.

Amém (POLETTTO, 2002, 181-183).

A crítica direta contra a Cidade de Goiás e sua fé *folclórica* voltado às tradições mostrava claramente a ideia de se questionar o mote da fé vilaboense: o Cristo morto, em contraponto com o ressuscitado, glorioso e humilde que ele pregava. No entanto, a caracterização de D. Tomás para Cristo era idêntica à do Senhor dos Passos, isso deve ter reforçado a fé vilaboense, em certa medida, atestado que, embora o pastor os criticasse, eram devotos do mesmo Cristo. Talvez o bispo tenha sido pego nas malhas do discurso. Não poderia caracterizar Cristo na Sexta-feira Santa sem falar do seu sacrifício, com isso, pode ter alimentado o imaginário da dor e do sofrimento, ao mostrar Cristo pobre, padecente, vítima dos algozes que os vilaboenses podem não ter identificado consigo mesmos.

É importante se pensar no catolicismo não como uma religião unitária, mas um caleidoscópio de tendências, formas de pensamento religioso, práticas e grupos sociais que não apresentam entre si um eterno acordo a respeito das crenças e dos modos de realizá-las, ao contrário, o catolicismo é múltiplo e caleidoscópico. O objeto dessa pesquisa mostra uma ou mais faces dessa realidade poliédrica, sem, no entanto, esquecer que são crenças que integram um todo heterogêneo, heteróclito, heterotópico. A ideia de uma crença única e coerente deve ser substituída pela ideia de uma crença múltipla, que tem traços comuns, mas que diferem em certas coisas, como por exemplo: a participação popular, a distribuição de poderes e ações, a ênfase teológica, doutrinária e formas de devoção. Além da clássica divisão entre popular e erudito ou oficial.

Nesse ponto, Brandão (2007) propõe uma classificação da religiosidade popular brasileira que separa as manifestações em eruditas (ex.: catolicismo oficial, protestantismo histórico, kardecismo) de mediação, cuja mesa (direção) é erudita ou comunga de valores eruditos (ex.: Umbanda, pentecostalismo) ou popular (ex.: catolicismo popular rural, congos, reisados, etc.). Essa tipologia é insuficiente para conter manifestações que não têm lugar fixo, como a espiritualidade vilaboense manifesta no culto ao Senhor Bom Jesus dos Passos. A tendência é observá-la como uma manifestação erudita, mas ela não se encaixa totalmente nesse campo por estar em desacordo com o pensamento católico corrente pelo menos em dois âmbitos: com

relação à liderança e direção das ações de devoção e principalmente com relação à orientação teológica, que não se foca na ressurreição de Cristo, mas na sua Paixão e morte por crucifixação.

A suposta *liderança* da Diocese é costurada por meio de acordos que começaram com o Concílio do Vaticano II e, posteriormente, com a novidade da Igreja do Evangelho, de Dom Tomás Balduino. Não é o escopo dessa tese se ocupar do estudo de sua notória e importante ação episcopal, mas deixar clara as suas posturas teológicas e políticas que, a princípio, se opunham à *tradição* vigente e ao seu cabedal cultural que mantinha procissões, fazeres, cânticos sacros em latim, enfatizava em excesso (no ponto de vista do bispo recém-chegado) aquela representação infinitamente grande da Paixão, que tomava totalmente o espaço destinado à Páscoa, à ressurreição. A princípio, pode-se pensar o quanto foi chocante para a população ouvir essas críticas em declarações, homilias e orientações, porque representavam uma crítica que talvez tivesse sido evitada por décadas dentro do século XX exatamente por ser a Cidade de Goiás indigna de qualquer forma de atenção dos grandes, quer seja para descobri-la como local de espiritualidade diferenciada, quer seja como local em que se importava ir para algum motivo. Mas os tempos mudaram e a Cidade de Goiás começava a despontar como local histórico, *antiga capital*, tem o seu centro histórico tombado, suas tradições ganham roupagens novas e parece ser necessário questionar essas e outras coisas. Por duas décadas, a população e a Diocese discordaram quanto à realização do ciclo quaresmal até que puderam, finalmente, concordar em um acordo de armistício, uma vez que a postura da Igreja era de compreender a tradição cultura da cidade como algo antiquado e como resistência de uma classe dominante. Na verdade, os embates de classe atravessam toda e qualquer manifestação cultural, mas eles não determinam exatamente o que deve ser o ciclo quaresmal vilaboense.

A aparente apatia vilaboense ante as propostas sociais da Igreja do Evangelho de Dom Tomás cedeu a uma colaboração que possibilitou à Diocese fazer seu grande trabalho de acolhimento e ajuda aos excluídos, principalmente os de população rural e indígena, enquanto a Cidade de Goiás e seu núcleo urbano continuava suas práticas de antanho, uma vez que não era desejo da população desobedecer ao bispo, mas continuar a sua devoção, a mesma de seus pais, avós, etc. A oposição de Dom Tomás cedeu lugar à tolerância. Bispo e fiéis continuaram sua vida e seu trabalho sagrado sem maiores perdas ou danos por causa de discordâncias. A obra de Dom Tomás é

muito importante e precisava ser feita, não necessariamente com a mudança ou a forçada atualização dos valores do catolicismo da cidade. O caminho do meio que possibilitou esse acordo e concordância reaproximou a Diocese e o povo, processo que teve sua conclusão no episcopado de Dom Eugênio Rixen, embora os papéis estejam bem marcados e haja sempre a tentativa da parte da Diocese em interferir nas atividades da Quaresma e Semana Santa.

O que se descobriu a respeito da Irmandade dos Passos também se aplica às atividades da Semana Santa. A realização é da Diocese de Goiás, mas os populares (nessa categoria de *populares*, não cabe somente as pessoas mais simples, de classe trabalhadora parcamente remunerada ou pertencente a estratos inferiores da população, mas a categoria que corresponde aos fiéis não clérigos e muitas vezes não laicos da população, que fazem as atividades religiosas por devoção, e não por direção da Igreja) têm autonomia para organizá-las segundo parâmetros relacionados à tradição (conceito já discutido e explanado neste texto) e não às mais atuais diretrizes da Igreja Oficial.

Por isso, o foco do texto não é exatamente numa fé popular rural, apartada da esfera do erudito, mas o ponto de encontro entre a fé que está sob e fora do escopo da religiosidade oficial, ao mesmo tempo, a fé do *entrelugar*, que se cria para manter práticas históricas que, numa ordem sincrônica, deveria já ter sido apagada. O elemento popular dessa prática é urbano, possui raízes rurais, mas reporta-se à vivência na Cidade de Goiás, nas suas ruas e Igrejas, pouca relação tem com a vida agrária e os ciclos da colheita, não é a fé apenas dos mais ricos da cidade, mas realiza-se em espaços em que ricos, pobres, homens, mulheres, brancos, negros e pardos foram encontrando espaço de ação e protagonismo de modo único. Essa parece ser uma faceta da singularidade dessas práticas em Goiás: além de manterem uma espiritualidade discordante do oficial, buscam espaços múltiplos de ação de diversos grupos sociais, que em outras manifestações do Brasil, encontram-se segmentados: pobres na religião popular; ascendentes na de mediação; ricos na erudita. As manifestações vilaboenses mantiveram uma tradição a partir da criação de um substrato social complexo, a estrutura teórica de Brandão não a abarca totalmente, mas analisando a complexidade do fenômeno, percebemos que a presença da Diocese e a obrigatoriedade de se ter membros batizados e nominalmente católicos, permite pensar a direção da Irmandade portadora de valores eruditos. Mas na verdade, esses valores eruditos são marcados mais pela presença

e insistência da Diocese, uma vez que as práticas da Irmandade ou mesmo das pessoas que realizam a Semana Santa, é manter tradições que contrariam decisões conciliares, muito importantes na definição da missão da Igreja, por isso diferem radicalmente, nesse ponto, no modo como se deve cultivar.



Imagem 84: Dom Eugênio Rixen, bispo de Goiás, Rafael Lino Rosa e Dom Tomás Balduino, bispo emérito, falecido em 3 de maio de 2014. Personagem controversa no cenário religioso vilaboense, por suas posturas questionadoras da tradição em prol de uma visão religiosa social, Dom Tomás assumiu posições mais conciliadoras nas décadas de 1980 e 1990, tendo sido peça importante no processo de patrimonialização da Cidade de Goiás e seu reconhecimento como Patrimônio da Humanidade sem, no entanto, deixar de lado seu trabalho social pelo qual é conhecido.

Isso é iniciativa popular, de pessoas, fiéis comuns, não exatamente da categoria *popular* de Brandão (2007) que já viciou os textos que falam sobre religião no Brasil. Todas as vezes em que se refere a religião popular, estrato popular, parece que se está referindo a uma religiosidade de pessoas rurais e iletradas. Essa realidade de um Brasil semi-rural da década de 1960 a 1980, a religiosidade dos mais simples como forma predominante de cultura popular não se aplica a todos os casos, não serve para analisar as formas urbanas de devoção em massa e nem tampouco casos de exceção, como a religiosidade quaresmal vilaboense, mas se aproxima e permite levantar

pontos de discussão ao desvendar seus elementos constituintes. Nesta pesquisa, a categoria *popular* assume cores diferenciadas.

Quando se refere ao *imaginário católico vilaboense*, refere-se a uma fé católica apostólica romana *anacrônica*, porque inclui elementos de uma época que já passou, cuja forma de culto já foi duplamente reformada por concílios posteriores e resiste à mudança até atualmente. Esses elementos referem-se à dor e o sofrimento de Cristo do período quaresmal, e a forma como eles retornam ao imaginário popular. O catolicismo vilaboense se marca por essa ênfase que acontece durante a quaresma, tem ali a sua ação e desenvolvimento. A dor e o sofrimento de Cristo têm importância crucial na fé cristã, na católica romana, por conseguinte, mas não é uma constante na sua pregação ou a principal ênfase. Ela está na ressurreição e na obra salvífica de Cristo, a menção à sua dor e sofrimento, ao seu sacrifício deve também acontecer nesse sentido: para lembrar aos fiéis da salvação, pela ressurreição. O imaginário católico vilaboense se marca pela presença da dor e do sacrifício no período quaresmal, no retorno disso como marca de identidade, no extrapolamento disso para fora do período quaresmal, como nas romarias e festas de Santo, no afastamento ocasionado por isso da fé oficial. Isso se retroalimenta, pois a lembrança da fé da dor e do sofrimento durante o restante do ano renova os laços que levam de novo à prática ou a constante lembrança dos valores aprendidos.

5.1 ATOS DA LITURGIA DOMÉSTICA NA QUARESMA: O IMAGINÁRIO NA INTIMIDADE VILABOENSE

O período Quaresmal não possui rituais voltados apenas para o exterior, para a vivência coletiva da religiosidade, mas também se expressa no íntimo, no privado, dentro de seu lar. A gênese dessas práticas e tabus se encontra, historicamente, na religiosidade barroca, vinda ao Brasil colonial por meio dos colonizadores. Originalmente, o Barroco se marcava por uma teatralização da violência em rituais sociais diversos, entre os quais os religiosos figuravam. A compreensão do pensamento da época demonstra que o sentimento de pessimismo e antagonismo do século XVII, auge do Barroco ibérico, era mantido cem, duzentos anos depois nas manifestações de fé das colônias e ex-colônias ibéricas latino-americanas. Uma das características do ideário estético das produções barrocas é a violência, sua representação, embasadas numa concepção pessimista a respeito do homem e da

vida (MARAVALL, 1997). A ideia era mostrar a violência e morbidez dentro de uma estratégia específica:

Mas para nós o que interessa é observar que, com seu testemunho espetacular, truculento, se alcançava o objetivo para o qual se orientava todo o delineamento patético e pessimista do Barroco: a necessidade de pôr às claras a condição humana para dominá-la, contê-la e dirigi-la. Para que esta última ação, em direção à qual caminha o Barroco, lograsse sua eficácia era preciso operar com recursos psicológicos, excitá-los, conduzi-los por esse caminho, como final da grande tarefa publicitária dos sentimentos, preferencialmente de tipo mórbido, que leva a cabo o Barroco, chega-se à exacerbação do interesse pela morte. Não há dúvida de que isto vinha de antes e que, a partir do momento em que se despertam as energias do individualismo moderno, o tema da morte preocupa as sociedades que contemplam o outono medieval, produzindo-se nelas uma profunda transformação desse tema. Porém, no Barroco se verifica um aguçamento da questão. Se o século XV havia mostrado uma verdadeira obsessão pela morte, o XVII [...] supera-o e consegue dar uma versão ainda mais temível e impressionante: se na Idade Média a morte é, na arte e no pensamento uma ideia teológica, e no espetáculo popular das danças macabras se apresenta com um caráter didático geral e impessoal, agora é tema de uma experiência que afeta a cada um em particular e causa uma dolorosa convulsão (p. 268).

O ideário do Barroco era, em parte, fonte da dor e do sofrimento mostrados nas expressões religiosas trazidas para Goiás, primeiramente por padres jesuítas, e depois de sua saída, em 1759 (ALENCASTRE, 1987), continuada pela Igreja e pela população. A violência barroca é mostrada na figura martirizada de Cristo e na ênfase nas práticas religiosas de penitência envolvendo sacrifício pessoal. As interdições e tabus de hoje em dia têm origem nas práticas ascéticas dolorosas quaresmais do século XVI, entre elas, a autoflagelação, as disciplinas corpóreas, as interdições de atos e palavras. “Tanto entre os índios, como entre os portugueses e os padres, as disciplinas constituíam uma verdadeira paixão (MOTT, 1997, p. 172). Um dos mandamentos da Lei de Deus encerrava um tabu linguístico: não tomar o santo nome de Deus em vão (Ex 20, 7). Os tabus e interdições à fala e ao fazeres durante a Quaresma são oriundas dessas disciplinas que trazem um pouco da medievalidade ainda presente no catolicismo e a ênfase dada ao sofrimento e a dor do Barroco.

Outrossim, as práticas religiosas quaresmais domésticas eram feitas para exteriorizar a fé, ou para se ver livre das cobranças alheias, ou para se ver livre do castigo divino:

Se para muitos e muitos católicos a religião era um conjunto de práticas exteriores e rotineiras, destinadas mais a cumprir obrigações tradicionais e não criar atrito com os mais velhos ou com as autoridades religiosas, para um certo número de colonos a religião representava uma das razões primordiais da existência terrena. Não só contra os ímpios, mas também contra os tíbios e maus cristãos o medo dos castigos divinos era uma

obsessão generalizada, e a adoção de uma vida piedosa e beata aparecia como o melhor antídoto para a ira divina (MOTT, 1997, p. 176).

Os tabus e interdições nasceram desse contexto: a vida religiosa e sua necessidade de se externar em atos concretos. Da penitência e disciplina corporal dolorosa do Barroco, restaram as interdições linguísticas. Coletadas oralmente, elas são várias. Durante a Quaresma é proibido usar o termo “desgraça”. Essa é uma das mais notórias interdições, e se estende por todo o tempo, mesmo fora desse período. Um dos maiores tabus linguísticos ligados a esse período, essa palavra é considerada de mau agouro. Junto com ela, o nome do Diabo, Demônio, Capeta, Satanás também é vetado, assim como usar em vão o nome de Deus. A Quaresma é motivo para se evitar qualquer tipo de xingamento, qualquer palavra pesada ou maldição. Nesse dia, não se varre a casa, não se limpa o chão. Não se mexe com faca ou tesoura. As comidas da Sexta-feira são todas previamente cortadas no dia anterior. Nas famílias mais tradicionais, cobrem-se espelhos, oratórios e imagens sacras.

Acompanhando os tabus linguísticos e de afazeres, há os jejuns e abstinências. Embora o ensinamento da Igreja seja brando, atualmente, com relação à prática de jejuns e abstinências, mesmo com relação à Sexta-feira da Paixão (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2002, p. 553), a cultura popular possui uma série de preceitos. Na cidade é comum a abstinência de doces ou bebidas alcoólicas durante a Quaresma. Os mais tradicionais não comem carne às quartas-feiras em desagravo a Nossa Senhora das Dores, e às sextas-feiras em desagravo ao Senhor dos Passos.

Junto com as restrições alimentares há o fim delas. Confeitos doces de amendoim e verônicas⁷¹ são distribuídos às cantoras e cantores do Perdão (PÉCLAT, 2014). O bacalhau também é muito apreciado. Comprado nos supermercados ou preparado a partir da carne seca de peixe (Pintado, geralmente), é tradicional seu uso é de herança portuguesa. Representa tanto a restrição alimentar à carne vermelha quanto o quebra-jejuns oficial, por se tratar de um banquete, onde as pessoas tomam bebidas alcoólicas: muito vinho, cerveja e os fecha-corpos. Essa refeição é abundante porque nas famílias católicas, as pessoas estão envolvidas na realização e participação nas atividades para-litúrgicas da Sexta-feira da Paixão, excetuando-se a adoração da Santa Cruz às três horas da tarde, que é litúrgica, a missa dos pré-

⁷¹ Alfenim circular com a efígie de Cristo impressa que é distribuído na Sexta-feira da Paixão. Alfenins são doces feitos de açúcar, de difícil manejo e receitas tradicionais.

santificados, onde se consomem as hóstias consagradas na Quinta-feira Santa. Dia cheio de atividades religiosas: Canto do Perdão Masculino na manhã, Adoração da Santa Cruz e Canto do Perdão Feminino à tarde, Descendimento da Cruz e Procissão do Enterro à noite, uma refeição bem-feita é necessária, e o tempo exíguo das mulheres nesse dia (ativas organizadoras e participantes dessas celebrações) não permite mais do que uma ida à cozinha.



Imagem 85: Verônicas e alfenins. Doces de açúcar refinado moldados a quente com as mãos, de difícil execução. As verônicas são de fundo religiosos. Possuem esse nome por causa do costume de se carimbar na massa de açúcar a efígie do rosto de Cristo, como figurava no sudário da Verônica das Procissões.



Imagem 86: Verônicas embrulhadas para se oferecer na Sexta-feira da Paixão, após o Canto do Perdão.



Imagem 87: Confeitos de amendoim com chocolate e açúcar para serem distribuídos na Sexta-feira da Paixão, após o Canto do Perdão.



Imagem 88: Doce de leite em pó moldado como verônicas. Variando-se os sabores tradicionais para agradar paladares de hoje em dia.



Imagem 89: Verônica com os símbolos da fé (cruz), esperança (âncora) e caridade (coração), as três virtudes teológicas do bom cristão.



Imagem 90: Verônicas de massa de alfenim feitas por Rafael Lino Rosa.

Os fecha-corpos são bebidas tomadas à Sexta-feira da Paixão, na hora do almoço. São beberagens feitas com aguardente branca e ervas, as mais comuns, utilizadas no fecha-corpos, sempre em número de sete: obrigatoriamente as quatro: erva-de-Sant'Ana, alecrim, arruda, guiné. Há variações com cravo, canela, sete dentes de alho ou uma chave velha enferrujada, ou mesmo um terço. Isso varia de acordo com a receita de família a família. As garrafas são enterradas nos quintais ou nas beiras de rio e córregos, na Quarta-feira de Cinzas e desenterrado na Sexta-feira Santa de manhã, às cinco horas, antes de o sol sair, sempre pela mesma pessoa que enterrou. É obrigatório se fazer uma penitência: ir descalço ou sem camisa e se o fecha-corpos foi enterrado na beira d'água, toma-se um banho gelado. Esse ritual é exclusivamente masculino. As mulheres não fazem fecha-corpos, representam uma herança africana incorporada ao catolicismo popular. Uma certa euforia toma conta da cidade na Sexta-feira Santa, sentida nas ruas e dentro das casas, já que as famílias se reúnem para comer o peixe e tomar o fecha-corpos, acompanhado de muita cerveja e vinho. Toma-se também aguardentes misturadas: com manacá para purificar o sangue, com mulungu e pau-de-gia como afrodisíaco. Aproveita-se o momento do fecha-corpos para curá-lo, pois é um dia mágico. Aproveita-se também para se

defumar com ervas colhidas e secas, flores roubadas de andores do ano passado: faz-se pequenos braseiros e queimam-se, fazendo todos passar pela fumaça.



Imagem 91: Fecha-corpos. Aguardente com ervas mágicas e medicinais tomado na Sexta-feira da Paixão. Parte de costumes domésticos de religiosidade essencialmente popular, fora da mediação erudita.



Imagem 92: Fecha-corpos. A bebida deve ser oferecida aos convidados, geralmente os comensais do almoço ou ajantarado da Sexta-feira da Paixão. Nessa garrafa, arruda e alecrim são visíveis entre as ervas misturadas.

Na Semana Santa, uma série de crenças populares afloram, muitas delas revelam os contatos múltiplos da crença popular com a cultura afro-americana ou ameríndia. Por isso, as casas de benzedores e benzedoras também são concorridas

nesse dia. A dor e o sacrifício de Cristo parecem intensificar o poder de cura e livramento desses rituais. Outras muitas práticas envolvem a sociabilidade, o comer, o beber, se não por causa de Cristo, pelo menos por causa do feriado que ele proporcionou. Há a montagem de barraquinhas nas ruas, circo, miniparques de diversões para crianças ao lado do palco do Descendimento da Cruz ou pelo centro da cidade. As famílias aproveitam o feriado prolongado para confraternizarem, fazendo eco às práticas do século XVIII, quando as festas religiosas da Quaresma eram também uma oportunidade de socialização. Outras crenças e práticas evocam a Semana Santa como um tempo fantástico, divino. Sexta-feira Santa, por causa disso, é dia ideal para se plantar alho. Semeiam-se os dentes nos canteiros em boa época (Lua cheia) esperando-se boa colheita pelo fato de ser um dia forte, mágico. As crianças que participam de atividades para-litúrgicas ou saem vestidas nas procissões ganham doces que refletem muito bem as origens da gente vilaboense. Herdados da Península Ibérica, verônicas e alfenins são distribuídos. Confeitos de amendoim africanos. Doces cristalizados de frutos do cerrado e dos quintais vilaboenses são distribuídos para as crianças. São doces abençoados e de difícil feitura.

Durante a Semana Santa, come-se muito jiló, jurubeba, guariroba, catulé (guariroba anã), almeirão refogado, mostarda e ovos. É a tradição de se comer amargo na Semana Santa. Isso tem origens veterotestamentárias. A prescrição de comer ervas amargas é bíblica, e fez parte do ritual de saída dos israelitas do Egito: “Naquela noite, comerão a carne assada no fogo; com pães ázimos e ervas amargas a comerão” (Ex 12, 8). O comer amargo é parte de um ritual de transição e lembra a Páscoa comida às pressas, todos de pé, na aflição do momento: esperando que o Anjo Exterminador passe pelo Egito e que após esse sinal, todos saiam às pressas para se libertarem do jugo do Faraó (LEÓN-DUFOUR, 1984, p. 719). Esse memorial de aflição e pressa é rememorado

Na Sexta-feira Santa, o Bacalhau, o fecha-corpos, os doces para crianças. No Sábado Santo, o quebra-jejuns é feito com canjica de milho amarelo, rapadura e amendoim. Segue-se a liberação do consumo de carne: empadões, pastéis de carne moída e os grandes assados preparados nas casas de pernil, as costelas cozidas com mandioca e outras comidas de sustento para fortalecer o corpo após o jejum. As casas viram locais de confraternização entre vizinhos que trocam entre si comidas e cumprimentos. É o dia da queima do Judas, um boneco feito para ser incinerado sob

a soltura de foguetes com um testamento irônico em si, falando de personalidades políticas e religiosas de modo satírico.

Acontece então o que nenhum prelado queria: a cidade se esvazia, os parentes voltam para as cidades de origem, principalmente para Goiânia, as pessoas não querem saber do Domingo de Páscoa, que atrai um número pequeno de fiéis para a Igreja. Faz-se uma procissão da Ressurreição às quatro horas da manhã, assistida por poucas pessoas. A missa das dez horas da manhã já é lotada de foliões do Divino, esperando que ela se acabe para sair com seus bandos precatórios atrás de donativos e com sua festa popular. O Cristo Ressuscitado presente na hóstia sagrada é reverenciado por uma assistência diminuída, se comparada aos que o buscaram na Semana dos Passos, Dores ou Santa, obliterado pelo Cristo da Quaresma, ou mesmo pelo Divino Espírito Santo a movimentar a cidade em mais uma festa popular em que o Filho não é o centro das atenções. A missa das dez na Catedral assume uma dimensão teológica diferente, apesar da insistência dos religiosos oficiais a centrá-la na figura de Cristo Ressuscitado. A Igreja é tomada pelos foliões e devotos da terceira pessoa da Trindade, pelo Imperador do Divino e família e Cristo cede lugar ao Paráclito, marcando o fim do ciclo do Filho e o início do ciclo do Espírito.

Esses ritos descritos e narrados mostram os vários níveis, externos e internos, públicos e privados, carregados de misticismo, até mesmo de africanidade e magia pagã europeia da crença quaresmal. O foco na dor, no sofrimento, nos tabus religiosos, partes da devoção do período quaresmal, é intenso. São quarenta e cinco dias de meditação e penitência, com ênfase no período de dezesseis dias que separam o Encerco da Saída da Folia do Divino. São os dois limites da organização do caos no imaginário vilaboense. Se há a saída do Santo na Sexta-feira de Passos e a Saída da Folia no Domingo de Páscoa, então está tudo em ordem no imaginário vilaboense. A ritualização externa da dor é presente nas procissões desse ciclo de dezesseis dias. A ritualização interna da dor é presente na liturgia doméstica, expressando-se nos fazeres da casa e principalmente na comida. O alimentar deus, alimentar-se do seu deus ou mesmo alimentar-se para o seu deus representam formas elaboradas de comunhão coletiva que vão das expressões oficiais às mais populares (TERRIN, 2004a, p. 353). Nenhuma dessas expressões alimentares remete à Ressurreição, mas ao sacrifício. Em todas as formas privadas e externas, o foco é na imagem de Cristo Padecente (o itinerante Senhor dos Passos, o Cristo Crucificado ou mesmo o Senhor Morto da Sexta-feira da Paixão), o que comprova que o

imaginário vilaboense está perpassado pela dor e sacrifício de Cristo, cujo martírio e morte se tornou a principal expressão da fé vilaboense, no lugar de sua ressurreição.

5.2 IMAGINÁRIO QUARESIMAL E A EXPIAÇÃO DAS CULPAS E DOS PECADOS

Catedral ou Sé é o nome que se dá a um templo em que há a sede de um bispado ou arcebispado, um Diocese ou Arquidiocese. O nome vem do latim *cathedra*, que significa cadeira, referência ao trono episcopal. O bispo é o único sacerdote que admoesta e prega os sermões sentado, como um mestre ensina seus discípulos. A primeira cátedra que se tem notícia, seria a Cátedra de São Pedro, bispo de Roma. As catedrais seriam como mães, agregando paróquias, capelas, foranias e vicariatos, dependendo do tamanho de seu território e da escolha pastoral administrativa que seu bispo faz. Repetem as catedrais, em escala menor, o que a catedral de São Pedro, no Vaticano, é para o orbe católico. Os primeiros edifícios de catedrais são da Idade Média e tiveram importância capital da formação de burgos e posteriormente cidades e metrópoles europeias.

A existência de uma catedral, portanto, está ligada à existência de uma diocese, o que se pode pensar apenas quando se há uma cidade. Enquanto o núcleo urbano não possuir várias freguesias além da sua, ou seja, um número mínimo de fieis, não há a possibilidade de se instalar uma cátedra no local. A catedral, portanto, é um importante marco para o local onde está. Junto consigo não vem somente a fé, mas o desenvolvimento, o projeto civilizatório cristão, absorvido do Império Romano. Deve-se lembrar que o termo grego *diocese* é herdado da organização político-administrativa romana, indicando originalmente uma cidade e toda a sua zona de influência. Essa proximidade entre a administração pública e a religião não era coincidência, pois o Brasil, colônia de Portugal, ou mesmo o Brasil imperial eram ligados à Igreja Católica Romana pelo regime de padroado. Os reis de Portugal e os Imperadores do Brasil eram legítimos representantes da fé católica, e possuíam prerrogativas religiosas e eram como cônsules do Papa. Os padres, bispos e cônegos, muitas vezes, eram o único recurso humano capaz de fazer política e administração na colônia ou no império, ou mesmo os únicos capazes de ensinar, principalmente nos sertões brasileiros, onde era rara gente instruída.

Nesse contexto, surge uma figura importantíssima e interessantíssima para se entender o imaginário religioso de maldição, culpa, pecado e catástrofes que envolve

as crenças vilaboenses. Sua história liga-se também à história da Diocese de Goiás, da Catedral de Sant'Ana, de suas sucessivas quedas e tentativas de reconstrução e por último, sua reconstrução por Dona Darcília de Amorim. Tal figura se trata do Padre Perestrello, João Perestrello de Vasconcelos e Spínola, Vigário Geral da então Matriz de Sant'Ana.

Sua vinda para Goiás foi motivo de brigas desde o princípio, durante a década de 1740. A primeira delas, em Roma. O território de Goiás estava além do Tratado de Tordesilhas, as questões entre a coroa espanhola, a portuguesa e Roma ainda não estavam exatamente definidas. Moraes (2006) mostra o empenho de Dom João V em se criar dioceses que dividisse a extensa e impossível de ser pastoreada Diocese do Rio de Janeiro. A criação incluía uma prelazia em Goiás, o que criaria uma jurisdição eclesiástica sob os auspícios do reino de Portugal em território de domínio espanhol. Motivos administrativos e eclesiásticos sobrepuseram-se às questões entre Portugal e Espanha, o que permitiu que se chegasse na cidade um Vigário Geral, um clérigo de foro misto (p. 95), ou seja, com funções administrativas e eclesiásticas, que podia servir de juiz em casos que envolvessem pecados que também se configuravam como crimes civis, a exemplo: adultério, concubinato, prostituição, alcoviteirice, incesto, feitiçaria, sacrilégio, blasfêmia, perjúrio, usura e jogo.

Moraes narra as peripécias de Perestrello, assim como o faz também Bertran (2002, p. 58-59), a partir das questões entre o vigário e a população local. A guerra diplomática entre Portugal e Espanha não teve, sobre a população, nenhum efeito de polarização política e religiosa. No sertão dos Guayazes, reinava a absoluta ignorância, com exceção de uns poucos, talvez, sobre essas questões. Os problemas na cidade eram de outra natureza: ignorância, vícios e pouca assistência eclesiástica e administrativa. A chegada do vigário era para ser um alento para a população, mas se configurou como um problema. Ele chegou em Vila Boa em 1745, antes do governador, o Conde dos Arcos e tomou posse na matriz de Sant'Ana, instalando ali seu trono de poder religioso e temporal. A família de Perestrello era de origem nobre, na Ilha da Madeira, uma moça de sua família casou-se com Cristóvão Colombo. No início do ano de 1749 já havia instalado um regime de terror praticamente inquisitorial em Vila Boa, o que afrontou grandemente a população. Sua obra, no entanto, não era só o terror do tribunal eclesiástico e civil que tinha ele por juiz. A ele se atribui a organização das cerimônias quaresmais e da Semana Santa, que permanecem até hoje.

O padre logo apresentou um comportamento tido por anormal para as pessoas da época. Um gênio furioso, violento, beirando a loucura, censurador ditando excomunhões a todos, quer sejam pessoas normais ou autoridades civis ou militares. O certo é que o padre foi pego em contradição. Traído por seus desejos, foi denunciado por pecar contra a castidade, erro que teria sido confidenciado por ele a outro clérigo, em carta. A denúncia, no entanto, não gerou mais do que uma repreensão e absolvição, por parte da Igreja. Em 1748, uma celeuma entre o padre e autoridades da cidade, em torno do altar em que se fazia a exposição do Santíssimo Sacramento começou uma série de contendas, envolvendo toda uma série de questões e brigas com vereadores e membros de irmandades religiosas, incluindo boicotes a procissões, atos litúrgicos e ofensas de toda a monta. De forma que, em setembro de 1749, o conflito gerou a organização popular contra o vigário. Depois disso, o padre se voltou contra o ouvidor e o excomungou e antes que ele pudesse excomungar mais gente, mandaram prendê-lo e fizeram com que médicos o examinassem. Declararam-lhe alienado, por apresentar alterações de humor durante a lua nova e a cheia, ou seja, a cada vinte dias um surto de excomunhões e cobranças de multas em ouro aconteciam. Mandaram-no preso ao Rio de Janeiro, mas conseguiram resgatá-lo e levaram-no a Meia-Ponte (Pirenópolis), de onde Perestrello denunciou todos ao bispo do Rio de Janeiro. Um comissário juiz veio à Vila Boa com um novo e rigoroso vigário a ajudá-lo, que continuaram a investigação e as punições do antigo que custaram à população cerca de cem quilos de ouro em multas, além de outras penalidades, como, por exemplo, fazer com que os inimigos de Perestrello comparecessem às cerimônias religiosas públicas vestidos como penitentes, os farricocos, de chapéu cônico. Outros relatos são mais detalhados e falam de uma maldição que ele teria jogado sobre a Cidade. Caso ele fosse inocente, a Matriz de Sant'Ana haveria de cair sobre a cabeça de seus inimigos, não importa quantas vezes ela viesse a ser reconstruída.

Parte dessa narrativa é atestada por historiadores, como Bertran (2002) e Alencastre (1987). Não se sabe se esse fato realmente aconteceu, talvez num de seus surtos maníacos, o tal vigário possa mesmo ter amaldiçoado a todos. O certo é que os relatos orais dizem que sua prisão foi antecedida de humilhação pública e uma pena de castigos físicos, comuns no século XVIII. Chicoteado, preso e mandado ao Rio de Janeiro, deve ter se irado contra a cidade e a sua maldição teria ficado no

imaginário popular, até que a Igreja Matriz ruiu por sete vezes antes que fosse reconstruída no século XX.

A memória e o imaginário rememoraram esse fato durante os múltiplos processos de tombamento do centro histórico da cidade, a partir dos anos 70. Essa maldição, talvez um impropério de Perestrello, ficou como resíduo na consciência coletiva vilaboense, a ponto de se afirmar, sobre a forma atual da Catedral que uma forma de se driblar a maldição foi manter a Catedral de Sant'Ana inacabada, assim a praga de sua queda a cada reconstrução cessaria.

Perestrello é duplamente ligado ao imaginário vilaboense por ser organizador da Irmandade dos Passos, das festividades quaresmais, além do suposto lançador de maldições contra a Matriz de Sant'Ana, a atual Catedral e seus fiéis. Os desabamentos da Catedral criaram itinerários devocionais marcantes na consciência vilaboense, marcados principalmente pela saída de seu meio das principais devoções locais: a original, a chamada *Senhora Sant'Ana* dos vilaboenses (que toma para si o título dado a Maria, Nossa Senhora, título que causa estranhamento a muitos até hoje, e questionamento de religiosos e leigos quanto à sua legitimidade) e o majestoso Senhor Bom Jesus dos Passos, que circulou pela cidade até encontrar lugar definitivo na Igreja de São Francisco de Paula, nunca mais voltando à Catedral de sua avó.

Uma última digressão deve ser feita com relação à Quaresma. É a época da expiação das culpas. O imaginário de dor e sofrimento, como vimos em Mott (1997) também é o imaginário de expiação de culpas, individuais e coletivas. Na Cidade de Goiás isso toma proporções gigantescas, porque a imaginação da necessidade da penitência extrapola o sentido e os limites do período quaresmal. Na história local, há vários eventos envolvendo essa ideia de culpa e a necessidade de expiação pela penitência coletiva, pelo castigo a toda sociedade.

Outro fato ligado ao imaginário de culpa, pecado e castigo é a enchente de 1839. Seu ímpeto destruiu a orla do Rio Vermelho, levando a Igreja da Lapa, sede da Irmandade dos Mercadores (ROSA, 2014, p. 112). Provavelmente, a causa da enchente foram as chuvas intermitentes e o rompimento de represas e barragens pelo curso do rio e seus afluentes, mas para a população, o motivo é outro:

A causa da enchente de 1839 deve ter sido a chuva intermitente que rompeu os reservatórios naturais, aumentando bruscamente o volume de água do rio Vermelho e do córrego Manoel Gomes. No entanto, grande parte da população explicou-a por causas mais profundas: castigo de Deus ao Governo e aos comerciantes usurários. O presidente Luiz Gonzaga de Camargo Fleury, padre, foi acusado de não cumprir o celibato

com o devido zelo. Foi preciso que o Bispo, numa missa de 20 de fevereiro, acalmasse a população.

De acordo com Oto Marques (1977:83) a tradição popular da cidade de Goiás credits a culpa da Enchente de 1839, à ganância desenfreada dos comerciantes da cidade de Goiás, verdadeiras “aves de rapina”. Inclusive é crença do lugar que o bispo Dom Francisco Ferreira Azevedo, conhecido popularmente por Bispo Cego em virtude da sua deficiência visual, havia previsto a catástrofe. Isso explica a destruição de importantes casas comerciais da cidade e da Igreja Nossa Senhora da Lapa. É que a igreja, erigida em 1794, era propriedade da Irmandade dos Mercadores da Província de Goiás, sendo, portanto, riquíssima, com “altares faustosamente cobertos de folhelhos de ouro, também cravejado de pedras preciosas, tinha imagens caríssimas” (idem, 82) (OLIVEIRA, 2009, p. 4).

É importante se notar que a Igreja da Lapa foi um dos lugares onde o Senhor dos Passos se abrigou após os desmoronamentos da Catedral, ligando-se assim à sua história. Apesar de, à época da sua destruição, a Igreja ter sido descrita como ricamente ornamentada, o Senhor dos Passos não pôde estar ali cerca de vinte e cinco anos antes, por causa das péssimas condições do templo.

A cobiça e o lucro excessivo foram o motivo alegado para o castigo. O medo de Deus, a atribuição de castigos a quem pecasse em excesso são parte do imaginário religioso barroco, como atesta Mott (1997) e Souza (1986). A ideia de culpa e necessidade de expiação pelo sofrimento também. O imaginário barroco é a base da devoção quaresmal vilaboense. A ideia de castigo no cotidiano pelos pecados é uma prova da continuidade dessa fé quaresmal e penitencial fora dos limites impostos pelo calendário litúrgico.

De semelhante modo, os castigos atuais, do presente século, foram encarados pelos vilaboenses hodiernos. A enchente de 31 de dezembro de 2001, que novamente destruiu a orla do Rio Vermelho, como aconteceu em 1839, foi creditada não a um, mas a vários “pecados” vilaboenses. O primeiro deles é apontado por Frei Marcos Lacerda como o pecado das muitas vidas escravizadas e barbarizadas pelo processo civilizatório que deu fim à vida de um sem-número de negros e índios (MOREIRA, 2002), conforme relata Rosa (2014):

Frei Marcos, testemunha a respeito da enchente de 31 de dezembro de 2001, em entrevista concedida em vídeo, que quando da caída da Cruz do Anhanguera, levada pelas águas do Rio Vermelho, coincidentemente no mesmo lugar onde havia sido construída a Igreja da Lapa. Desmoronada na enchente de 1839, ele teve uma espécie de visão. Nela, anjos com rostos indígenas, de negros e pobres subiam aos céus enquanto o monumento era levado nas águas, a simbolizar a culpabilidade, a necessidade do perdão, da expiação, da penitência que estão no imaginário do vilaboense (p. 113).

Essas referências ao pecado de muitos, da cidade e a criação de um imaginário de culpa e reparação faz eco ao sentimento religioso da Quaresma. A ideia de que haja uma série de faltas não expiadas ou da necessidade de que algo aconteça para que se equilibre uma espécie de balança da justiça imaginária está presente no discurso daqueles que foram observados em campo, dos agentes da cultura do município, quer disseminem essas ideias por acreditarem nelas ou por simplesmente explorá-las como forma de integrá-las ao patrimônio material e imaterial da cidade. Goiás é uma cidade cheia de personagens e fatos surgidos em meio ao insólito, ao absurdo, ao fantástico, sempre com relações ao religioso: o bispo cego que profetizava, o padre louco que amaldiçoou o templo, juntam-se às figuras imaginárias das lendas do período aurífero.

Desse modo, a ideia de maldição e necessidade de reparação de erros passados já estavam à mão no ideário vilaboense, quando da enchente que abre o século XXI. Além disso, outros dois fatores são associados eventualmente a essa enchente. O primeiro deles seria a vaidade da cidade e seus habitantes, o orgulho excessivo gerado pelo título do Patrimônio Mundial. Outro teria sido o desrespeito, vilipêndio ao Senhor dos Passos por causa da *briga do Santo*, narrada por Tamaso (2007). Essas associações são menos frequentes, mas fazem parte do imaginário da culpabilidade e da necessidade de se penitenciar. Se há desastres naturais ou não, a culpa é dos homens e de suas faltas, pelas quais sofre o Senhor dos Passos, a caminhar de cruz ao ombro pelas ruas da cidade, ano a ano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não resta dúvidas, depois desse longo estudo, do papel de acionadora do imaginário religioso vilaboense, depositado sobre a Irmandade dos Passos. Embora ela não tenha sido o único objeto de estudo dessa pesquisa, certamente ela ocupa um papel central, por ser responsável pelo início, o deflagrar dos acontecimentos em torno da mística do sofrimento de Cristo.

Os Irmãos dos Passos são os agentes dessa identificação com a dor e o sofrimento, pois conduzem o corpo de fiéis ao exercício da piedade, ao possibilitar o trânsito da imagem do Santo, ao compor sua ritualística e produzir, juntamente com os devotos, o espetáculo da devoção aos Passos.

Essa devoção se apoia na estrutura material e simbólica da devoção dos Passos: o Sino, o Santo, a Igreja, a Irmandade (ROSA, 2011; 2012). A presença dessas imagens faz com que a devoção ultrapasse os limites do calendário litúrgico, sai do período quaresmal e se faz presente no cotidiano: o sino toca a cada irmão que morre, a cada sexta-feira de reza ou missa, a cada evento extemporâneo em que a comunicação por sinos se faz necessária. O sino da São Francisco anuncia o Senhor aos seus fiéis, lembra-os de suas obrigações regulares.

A Igreja posta-se frente ao Rio Vermelho e às montanhas que circundam a cidade, imponente, sobre um rochedo sólido. O postar dos olhos dos devotos sobre o outeiro da São Francisco o faz lembrar da presença do Santo ali dentro, o imponente e majestoso Senhor dos Passos, estático por trezentos e sessenta e dois dias do ano, andando pela cidade por três dias, até chegar novamente ao seu orago particular, sempre em trânsito, sempre em processo, a circular, sempre no devir da crucificação, mas já sofrendo pela tortura e pelo peso da cruz, observado de perto pelos olhos tristes de Nossa Senhora das Dores, acalentado pelos cânticos dolorosos dos motetos que anunciam seu lamento no Horto das Oliveiras: “Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice: contudo, não seja como eu quero, mas como tu queres” (Mt 26,39).

A Quaresma e a Semana Santa vilaboenses giram em torno ao culto dos Passos, porque precisam dessa manifestação para que se inicie o ciclo das dores, porque a devoção ao Senhor dos Passos é a forma mais conservada, mais intacta, mais vernacular e histórica das devoções do século XVIII. Tudo o que restou daquele tempo passou por modificações, alterações, espólio, ressignificações e apagamentos

drásticos. A devoção ao Senhor dos Passos sofreu menos. O Santo é o mesmo, apesar das mudanças de lugar de seu orago, apesar da extinção da maioria das capelas dos Passos, a hinódia ainda é em latim, conserva elementos pré-tridentinos, resistiu ao esforço ultramontano de limpeza das ações de fé e prática religiosa, resistiu ao Concílio do Vaticano II e suas mudanças estruturais profundas.

Isso tudo pode ter sido gerado por fatores múltiplos. O afastamento dos grandes centros, o isolamento, durante os séculos XVIII e XIX, provavelmente foi determinante para que novidades demorassem a chegar, e quando chegaram encontraram uma população resistente à mudança, arraigadamente identificada com seus fazeres e afazeres religiosos que os proporcionavam a sociabilidade, o contato com o sagrado, os significados culturais e valores que os vilaboenses compartilhavam entre si. As mudanças não aconteceriam sem a violência simbólica de violação da cultura popular.

No século XIX, os esforços de romanização do catolicismo popular vilaboense acabaram por gerar negociações que mantiveram tradições do passado. Essa aparente ordem foi sacudida, no século XX por dois acontecimentos. O primeiro foi a transferência da capital do estado para Goiânia, criada por Pedro Ludovico. A transferência para o novo espaço da administração quase que levou tudo. Os devotos dos Passos remanescentes continuaram suas atividades, resistindo ao apagamento e ao abandono físico e material. As tradições seculares quaresmais também continuaram, até que o Concílio do Vaticano II (1965) e o início do episcopado de D. Tomás Balduino (1967) reacenderam os questionamentos sobre a legitimidade da fé vilaboense, um processo que atravessou a década de 1970, até que pôde terminar em consenso aparentemente confortável para a Diocese e a população.

Atacando a religiosidade quaresmal e popular por todos os lados, os esforços da Diocese, a princípio, eram para a extinção e substituição de práticas antigas por mais atuais e de acordo com as diretrizes da Igreja. Esse ataque gerou resistência e reforçou o sentimento de identificação da população local com as práticas tradicionais. Nesse ínterim, dissolvem-se as tensões de classe internas aos movimentos de religiosidade dentro da urbe. Nesse âmbito, representantes de classes antagônicas, pobres e ricos, se mostram mantenedores da tradição. Das senhoras de famílias abastadas tradicionais, mantenedoras da liturgia tradicional e musicalidade sacra aos mais pobres foliões do Divino, todos eram contra a Diocese a favor da manutenção da tradição. A irmandade dos Passos identifica-se imediatamente com a resistência e

manutenção do patrimônio religioso (TAMASO, 2007, p. 631, 646). Isso se explica por um argumento simples, porém historicamente comprovável. As funções sociais dessas tradições não são exatamente as mesmas do momento em que foram criadas, há séculos atrás. A função civilizatória da religião hoje é distribuída entre as instituições sociais atendendo a um projeto social e político específico que varia de época a época, como se vê no primeiro capítulo. Com o fim do Império, acaba-se o padroado, já desgastado por relações de oposição entre o clero e a Igreja Católica, que não tem mais o privilégio de ser representada pelo governante do país. Isso muda o foco da ação política do catolicismo no país, obrigando a Igreja a defender seus interesses contra o esforço republicano do liberalismo, contra o qual o ultramontanismo católico se opunha. Essa oposição não é novidade à época da proclamação, era o cerne da Questão Religiosa⁷², do século XIX, ainda durante o Segundo Reinado. As preocupações romanizantes dos bispos de Goiás conseguiram manter as práticas tradicionais em seu lugar, encaixadas na proposta centrada na teologia romana. No entanto, permitiram que a estética baseada na dor e na violência do Barroco subsistisse nas figuras de Jesus e Maria, Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores. Quando da mudança advinda com o episcopado de D. Tomás Balduino, centrado nas propostas do Concílio do Vaticano II e da Teologia da Libertação, a relação entre tradição e novidade se torna novamente problemática.

A imposição da modificação litúrgica vem com a tentativa de supressão das atividades culturais e sacras voltadas principalmente para a Semana Santa, que enfatizava excessivamente a morte de Cristo. Isso já não parecia mais ser útil à Igreja, que outrora utilizara essa estratégia dentro de uma proposta dirigida de orientação da cultura para a formação das massas, por meio da ritualização da violência (MARAVALL, 1997) e que agora havia abandonado essa postura, porque a formação dessas massas com o intuito que havia expresso no ideário barroco não mais pertencia ao escopo da Igreja, ou pelo menos não mais exclusivamente. A preocupação central de D. Tomás e seus sacerdotes era com a formação espiritual de suas ovelhas num parâmetro de cristianismo que prescindia da espetacularização

⁷² Oposição católica contra a presença da maçonaria liberal nas altas esferas do poder durante o Segundo Império. O questionamento foi iniciado por dois bispos, de Olinda e Belém, que proibiram os católicos de participar das atividades maçônicas e perseguiram os padres envolvidos com a organização. Essa reação contra o anticlericalismo da maçonaria rendeu uma forte repressão do Imperador contra os bispos que foram presos. Isso acirrou as diferenças entre religiosos e o Império, criando uma crise sem precedentes, que mesmo após a liberação da prisão dos bispos continuou como um problema que se arrastava sem solução, quando da Proclamação da República, em 1889.

dramática da morte de Cristo por três semanas seguidas, das ideias que ela envolvia. O Cristo Pascal, ressuscitado, redentor dos homens, notoriamente dos excluídos, era mais importante. A Diocese, os líderes leigos ali dentro deveriam mudar o seu foco para essa missão da Igreja que aparecia na América Latina. No entanto, a resistência foi grande. A memória das perdas, espólios e culpas, alimentadas pelo imaginário forçaram a permanência das tradições. Com o tempo, D. Tomás teve de negociar, conseguindo que a população se sensibilizasse com a causa dos mais pobres, principalmente dos índios, sem-terra e assentados, à margem da fé vilaboense, longe de suas preocupações microcósmicas. A população também sensibiliza o Bispo para a tarefa de ajudar na manutenção das tradições e práticas vernaculares, apoiar a guarda do patrimônio artístico e cultural da cidade e a manutenção de suas práticas seculares materiais. Aparentemente, ambas as partes saem ganhando do embate que durou muito tempo nos anos de 1970.

A Cidade de Goiás, em seus 289 anos de existência, identificou-se com a figura do Cristo Padecente, mais presente em seu cotidiano, pela ação da Irmandade do que qualquer outra forma de abordagem soteriológica do Filho de Deus. As dores dos devotos não se comparam às de Cristo, barbaramente torturado e crucificado até a morte. No entanto é com essas dores que as pessoas se identificaram. Essa é a fé penitencial, a extrapolar seus limites. Pensar em Cristo indo ao Calvário, sendo crucificado e morto parece fazê-lo mais real, humano e próximo da miséria existencial das pessoas. Essa identificação tornou-se, ao longo dos séculos, em identidade.

No entanto, há que se pensar na contradição teológica do processo. O correto é que a devoção seja ao Cristo Ressuscitado, como diz o apóstolo Paulo: “E se Cristo não ressuscitou, ilusória é a vossa fé; ainda estais em vossos pecados” (1Co 15, 17). Essa lógica bíblica era o mote acusatório da Igreja oficial contra os excessos e teatralidade da dor e do sacrifício cultuado durante a Quaresma, já que tirava do foco a ressurreição, o Cristo glorificado, sentado à destra do Pai.

A resistência contra a ideia do Cristo ressurreto ultramontano e depois pós-conciliar embasa-se na organização arquetípica, inconsciente e psicológica do imaginário. O Senhor dos Passos e não o ressuscitado que está na interjeição popular de espanto: “*Meu Senhor dos Passos!*” Esse dizer é repetido como jaculatória, como oração espontânea, como pedido de misericórdia. É ele que salva, não o que não está mais aqui na Terra, mas o que está aqui, na terra, na sua camarinha na São Francisco

de Paula, o mesmo da hóstia consagrada, o mesmo que se sacrifica e oferece seu corpo e sangue a toda missa.

O Senhor dos Passos, o culto à dor e ao sacrifício, são mais importantes que a padroeira da cidade, a bondosa e anciã Sant'Ana. A presença do imaginário quaresmal, a começar pelo próprio Santo está na literatura, nas artes visuais vilaboense, que se alimentam das suas imagens de igrejas antigas, das múltiplas representações da Procissão do Fogaréu, nos coloridos farricocos, do roxo dos irmãos dos Passos. Isso tudo se circunscreve ao imaginário de dor, sofrimento e penitência, não ao júbilo da ressurreição.

A ressurreição era para ser o ponto máximo da fé cristã, quer em Goiás, quer em qualquer lugar onde o cristianismo chegou. Cristo é o primogênito dentre os mortos (LÉON-DUFOUR, 1984, p. 885), o primeiro de todos que um dia ressurgirão nele e por ele. Sem a ressurreição, não haveria redenção. Cristo suscitou a si mesmo dentre os mortos para prometer isso aos seus discípulos, esperança que deveria ser o mote da Igreja, ainda que na época em que ela chegara na cidade. No entanto, de alguma forma, selecionou-se a devoção prática na expiação pela dor, pela penitência. Cristo passou de agente da salvação para modelo de como se salvar pela dor. E nesse espaço continua até hoje.

O culto cristão, no século XVIII, dadas as precariedades já enumeradas, era feito por leigos, irmãos de várias irmandades. Sem padres ou outros religiosos aptos para a correta catequese, o Domingo de Páscoa tornou-se uma data vazia, de certa forma, de significados, já que todos os que interessavam significar já haviam aparecido na Quaresma. A Páscoa tornou-se, de certa forma, o momento da manifestação de outra tradição religiosa: a Festa do Divino Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, cujo culto não se remete à salvação, ressurreição, redenção ou nada da teologia soteriológica com a qual a cidade não se identifica.



Imagem 93. No Domingo de Páscoa, a Igreja não se veste branco para a Ressurreição, mas de vermelho para a saída da Folia do Divino, manifestação de fé popular que ofusca Cristo Ressuscitado e é vista como o fim do ciclo das dores, o fechamento anual do passionário vilaboense. Estudo realizado sobre isso, resultou na obra *Os Sentidos da Devoção: O Império do Divino na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)*, de Clovis Carvalho Britto, Rafael Lino Rosa e Paulo Brito do Prado. Na foto, bandeiras e coroas dos bandos precatórios que saem no Domingo de Páscoa a pedir esmolas para a organização da Festa de Pentecostes, cinquenta dias depois. Onde está Jesus ressuscitado?

Ademais, os rituais seculares da Quaresma continuam, a despeito de estarmos no século XXI, como rituais mágicos (SOUZA, 1986), telúricos (DURAND, 2001), acionadores do sagrado e organizadores do tempo, promotores de ordem no caos da crença no numinoso, no incontrolável, naquilo que é matéria inconsciente do imaginário.

Na tese, explorou-se as bases históricas que permitiram a manutenção das práticas quaresmais e sua reconstrução ao longo do tempo, para que chegassem ao século XXI preservadas e referenciáveis à religiosidade do século XVIII no Brasil colonial. Para isso, é feita uma descrição histórica e geográfica do local que serve de base para o patrimônio. A ênfase na descrição do espaço físico ocupado pela ação de fé e sua constituição como sítio histórico serve aos propósitos da pesquisa em se desvendar as relações entre as práticas patrimoniais imateriais e ao material, à paisagem e suas características marcantes. Em seguida há um esboço histórico sobre

a cidade, focando-se nas relações que constituíram Goiás como patrimônio, focando-se nas transformações históricas da época do fim do Império e da Primeira República, que gestaram a transferência da capital na década de 1930, processo que se arrastou por dez anos, tendo criado na população remanescente da Cidade de Goiás um ideário de espólio e perda, atestado pela visão historiográfica tradicional do estado como um local decadente e atrasado, em relação ao resto do país e mundo.

Em seguida, tratou-se da religiosidade popular na Cidade de Goiás, caracterizando as manifestações quaresmais na categoria de *mediação*, proposta por Brandão (2007) para descrever domínios religiosos em que o vilaboense participa com a direção erudita. No entanto, essa categorização é desafiada pela lógica própria da religiosidade local. A direção erudita compete com o popular que não é somente iletrado ou de classe baixa. Aliás, o acesso das classes mais pobres ao letramento, à educação e à renda, nas últimas décadas, criou novas tensões nos grupos de participação popular. A mediação se dá em meio a conflitos em que populares questionam os valores dos eruditos ou questionam os próprios valores ou põem em colapso as antigas relações entre erudito e popular para fazer caber nos espaços novas relações, como a que demonstra a tensão entre a tradição e a renovação das práticas. Nesse ponto, é interessante se destacar o papel da Irmandade dos Passos como espaço de permeabilidades, porque se abriu à participação popular e erudita, ao mesmo tempo, permitindo no seu seio a presença da Igreja oficial. Essa pluralidade de ideias fez com que sua presença se mantivesse apesar do tempo, pois sempre que mantinha em si grupos beligerantes, a Irmandade se marcava como a única coisa que os unia e que seria preservada, a despeito do ganhador das questões em que seus membros se envolviam.

A Quaresma vilaboense surge desse cenário, aos nossos olhos, no século XXI. A propalada ideia de que se mantém as mesmas tradições do século XVIII merece ser desconstruída, após o esforço de pesquisa realizado. De fato, a raiz das práticas que se nos apresentam hoje em dia são aquelas do século XVIII, que por sua vez perpetua uma estética e ethos de um século anterior, o século XVII, época do Barroco e sua teatralização da dor e da violência, em prol do controle social e ensino de uma proposta civilizatória específica. No entanto, essas práticas, durante esse período histórico não ficaram estáticas, antes mostram aos olhos de quem quer lhes recompor o trajeto uma mutação característica, uma itinerância e motilidade diferente da visão estática e monumentalizada, marmórea, que pretendem mostrar o as práticas

tradicionais religiosas, talvez por se tentar compreendê-lo como o patrimônio material, que precisa ser congelado, recongelado várias vezes para que não perca as suas formas históricas das quais depende para existir. Dessa forma, a apresentação das relações de violência sacralizada, dor, sacrifício e culpa nas manifestações quaresmais e da Semana Santa não estão estáticas no tempo, mas apresentam-se recriadas “constantemente em função de seu ambiente e de sua história, um patrimônio intangível” (BRITTO, 2008, p. 9). O patrimônio religioso é criado e recriado, assim como os festejos católicos do ciclo quaresmal e da Semana Santa.

A respeito disso, a Festa de Passos mostra claramente essa dinâmica: a existência errática de suas capelas; a itinerância do Senhor dos Passos após os desmoronamentos da Matriz de Sant’Ana; a fixação dos Motetos dos Passos no século XIX são exemplos de modificações ou recriações a que essas práticas são submetidas. Sempre ensejando o controle da Igreja, essas práticas passaram a ter mais sentido no seio da fé popular, à medida em que a fé oficial se voltou para orientações romanizadoras, como disposto no Concílio do Vaticano I (1846-1878), ou mesmo com as mudanças drásticas do Concílio do Vaticano II (1962-1965) a respeito da liturgia e da desobrigação da missa em latim. Isso afastou o catolicismo oficial da hinódia latina das cerimônias quaresmais e da Semana Santa. A *resistência* do bispo à Semana Santa vetava isso também, e porque a música sacra de estética clássica relegava a congregação ao papel de ouvinte, enquanto as diretrizes conciliares do século XX pediam a participação da congregação em cânticos simples e em língua nacional. Outras modificações na forma como se organizavam o culto e o templo marcaram muito a população acostumada aos moldes tradicionais da fé, a principal delas é a destituição dos altares e a substituição deles por mesas de comunhão. O local sagrado passava a ter valor decorativo, artístico, ou deixaria de existir nos novos templos, substituídos por outras formas de representação. A população da cidade, assim como de outros tantos locais no mundo reage apoiando a patrimonialização como forma de evitar que os bens materiais e simbólicos das igrejas viessem a ser retirados. A patrimonialização, no entanto, revelou-se outra forma de expropriação, uma vez que nem sempre estava a serviço do sentimento religioso, mas tencionava documentar, preservar e monumentalizar os bens artísticos. Assim, por exemplo, a cidade perdeu o orago de Nossa Senhora da Boa Morte, dessacralizado e tornado em museu, para abrigar o acervo de arte sacra da Diocese de Goiás.

Essa ordem das coisas mostra uma dinâmica de manutenção da tradição não-linear, que é resultado de várias forças em curso no meio social. À medida em que tradições, saberes e fazeres vão se localizando no escopo das práticas de cultura popular, a sua tutela passa a ser compartilhada. A população divide a posse de seus bens simbólicos, patrimoniais, materiais ou imateriais com instâncias oficiais. A despeito das justificativas das análises teológicas, psicanalíticas, antropológicas e historiográficas a respeito do imaginário de dor e sofrimento, a patrimonialização olhará para a superfície dessas manifestações, a fim de mantê-las, sem a exata necessidade de garantir as relações humanas e do fator humano com a paisagem, o local que possam manter as manifestações vivas. A fixação do patrimônio imaterial arrisca-se a torná-lo um teatro de tradições que vão perdendo a sua base, seus valores humanos, em prol da manutenção das suas formas mais externas.

Ao se analisar a ritualização da Quaresma e Semana Santa, busca-se a formação da identidade vilaboense a partir do levantamento de uma série de símbolos e elementos que aparecem no discurso das pessoas, envolvidas ou não nas práticas religiosas e culturais estudadas. A identidade é um efeito de discurso:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma "identidade" em seu significado tradicional — isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2009, p. 109).

Ou seja, ela advém de uma identificação do sujeito com a cultura e é uma expressão de todo o universo cultural nesse nível. A análise da identidade fornece essas pistas, esse é o ponto de partida para a investigação que gerou esse trabalho. Ao se observar em campo os fatores que identificavam os indivíduos com as práticas culturais é que se começou a levantar hipóteses que pudessem explicá-las. O esforço de mostrar uma inteireza de identidade, as contradições que insistem, no entanto, em clivá-la, o modo como a cultura acontece na expressão de identificação de um indivíduo ou coletivo motivaram as análises que buscaram no terreno da teologia judaico-cristã ou nas abordagens esclarecedoras da antropologia cultural religiosa explicações que pudessem orientar a massa de dados que se apresentavam após as observações e dados documentais.

Por fim, os trajetos de análise adotados pelas abordagens teóricas possibilitaram mostrar a dor e o sacrifício como o *ethos* da identidade vilaboense. Seguindo a explicação de Hall (2009), a identidade possui na cultura o seu *ethos*, no discurso o seu meio de formação e propagação. Não é exagero, não é hipótese não comprovada quando se diz que a identidade da cidade é formada por um sentimento religioso de dor e sacrifício, mesmo quando essas pessoas não são exatamente católicas romanas. Basta que tenham se formado na cidade, vivido nela o suficiente para compartilhar com o grupo social da cidade os seus significados, dizeres e formas de pensamento. Não é exagero se pensar que essa identidade também se espalhe a outros lugares do nosso Estado, uma vez que a produção cultural sobre Quaresma e Semana Santa sai dos limites da cidade e é vista, televisionada, filmografada, mostrada como produto cultural do Estado em nível nacional (PERES, 2011) e até internacional.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1014 p.

ABREU, Joaquim Graciano de Barros de Abreu. *Crônicas de Minha Terra: Casos – História – Cotidiano*. Goiânia: Kelps, 2004. 204 p.

ALENCASTRE, José M. P. de. Notícia Histórica. In: AZEVEDO, Francisco Ferreira dos S. *Anuario Histórico, Geographico e Descritivo do estado de Goyaz*. Brasília: SPHAN/8ªDR, 1987, p. 38-64.

BARRETO, Cristina. A construção social do espaço: de volta às aldeias circulares do Brasil Central. *Revista Habitus*. Goiânia, v. 9, n.1, p. 61-79, jan./jun. 2011.

BASTIDE, Roger. O Sagrado Selvagem. Trad. de Rita de Cássia Amaral. *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 143-157, 1992.

BELL, Judith. Estudos de observação. In: _____. *Projeto de Pesquisa: Guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 159-170.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTRAN, Paulo; FAQUINI, Rui. *Cidade de Goiás, Patrimônio da Humanidade. Origens*. São Paulo: Verano e Takano, 2002. 168 p.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRASIL. *Villa Boa, Bela Brilha*. Governo do Brasil/Eletróbrás/Brasil Telecom/SEBRAE: 2002. 1 Cassete/VHS. 45 min. Cor. Som.

BRITTO, Clovis Carvalho (Org.). *Luzes & Trevas: estudos sobre a Procissão do Fogaréu da Cidade de Goiás*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.

_____. A procissão do fogaréu em os itinerários da paixão. In: PERES, Eraldo. *FÉsta Brasileira*. São Paulo: Editora SENAC, 2011a.

_____.; SEDA, Rita Elisa. *Cora Coralina: Raízes de Aninha*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009. 454 p.

_____. Catolicismo popular e espaço público no culto ao Senhor Bom Jesus dos Passos na Cidade de Goiás (séculos XVIII e XIX). In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA,

Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011b. p. 55-84.

_____.; PRADO, Paulo Brito do. A economia simbólica da Paixão vilaboense. In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA, Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011c. p. 102-128.

_____. Desafiando a trama: a trajetória dos trajes da procissão do Fogaréu. In: VIANA, Fausto; BASSI, Carolina. *Traje de cena, traje de folgado*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2014. p.259-271

CASTELBAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.

CASTRO, Maria Laura V. de.; FONSECA, Maria Cecília L. *Patrimônio Imaterial no Brasil*. Brasília: UNESCO/EducarTE, 2008. 199 p.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2003. 934 p.

CHAUL, Nars Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: UFG, 2002.

CHOURRY, Josselyne. Do bode emissário à consciência animal. *O Pantáculo*. Curitiba, 2013. n. 21. p. 37-49.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2002. 829 p.

CÓDIGOS DE POSTURAS E RELATÓRIOS DA PROVÍNCIA DE GOIÁS de 1846 a 1875. Acervo da Fundação Frei Simão Dorvi, Goiás-GO.

CORALINA, Cora. *Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais*. São Paulo: Global, 2001a.

_____. *Vintém de Cobre: Meias confissões de Aninha*. São Paulo: Global, 2001b.

_____. *Meu livro de cordel*. São Paulo: Global, 2002. 110 p.

_____. *Estórias da Casa Velha da Ponte*. São Paulo: Global, 2003a. 109 p.

_____. *Villa Boa de Goyaz*. São Paulo: Global, 2003a. 109 p.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Trad. de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

CROATTO, José Severino. *Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010. 523 p.

CURADO, João Guilherme; LÔBO, Tereza Caroline. Divino Goiás: O espaço da festa e a festa no espaço (Séculos XIX e XX). In: *Os sentidos da devoção: O Império do Divino na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2015. p. 37-65.

DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: _____. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 17-41.

DUFFY, Brendan. Análise de evidências documentais. In: BELL, Judith. *Projeto de Pesquisa: Guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 107-117.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1982.

_____. *O Imaginário*. Rio de Janeiro: Difel, 2011a.

_____. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2011b. 122 p.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 551 p.

_____. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. 284 p.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008. 536 p.

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

ESTATUTO DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS, 1948-2005. Acervo da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Cidade de Goiás-GO.

FERREIRA, Joaquim Carvalho. *Presidentes e Governadores de Goiás*. Goiânia: UFG, 1980.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. 410 p.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-133.

LACERDA, Regina. *Estórias e Lendas de Goiás e Mato Grosso*. São Paulo: Ed. Literat, 1962.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LEAL, Oscar. *Viagem às Terras Goyanas (Brazil Central)*. Goiânia: UFG, 1980. 255 p.

LEFEBVRE, Gaspar. *Missal Quotidiano e Vespéral*. Desclée, De Brouwer e Cia: Bruges (Bélgica), 1951. 2154 p.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1984. 1117 p.

LIMA, Nei Clara. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Editora UnB, 2003, 226 p.

LIVRO DE RECEITAS E DESPESAS DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS DA CIDADE DE GOIÁS (1840-1882). Acervo da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Cidade de Goiás-GO.

LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO SENHOR BOM JESUS DOS PASSOS. Documentos avulsos (1790-1986). Acervo do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC). Sociedade Goiana de Cultura. PUC-GO. Goiânia.

LUZ, Giovana Emos da. Na São Francisco, o Bom Jesus: Imagem e Memória Religiosa na Igreja de São Francisco de Paula em Goiás. In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA, Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011. p. 85-101.

MACEDO, Carmen Cinira. *Imagem do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.

MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*. São Paulo: USP, 1997. 418 p.

MARCONI, Marina de A.; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1998.

MAGALHÃES, Carlos Pereira de. *Cartas de Goiás: no princípio do século XX*. São Paulo: De Letra em Letra, 2004.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. *Chorographia Histórica da Província de Goyaz*. Goiânia: SUDECO / Governo do estado de Goiás, 1978. 185 p.

MELLO, Laura de Sousa. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

MELO, Luís Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes, 1987. 528 p.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. Os Passos dos Irmãos: uma Análise das Irmandades do Senhor dos Passos na Capitania de Goiás no Setecentos. In: BRITTO, Clovis Carvalho; ROSA, Rafael Lino. *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011. p. 23-54.

_____. Deus e o Diabo no sertão dos Guayazes: abusos e desmandos do vigário da Vara de Vila Boa. *Sociedade e Cultura*, vol. 9, n. 1, jan-jul, 2006, pp. 91-104. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Brasil. p. 93.

MOREIRA, Mara. *Quando um rio lava a alma*. Goiânia. 2002. 1 Cassete/VHS, NTSC, 45 min. Cor. Som.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. Catástrofe e religião: o reencantamento do mundo. *XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*. Goiânia: UFG, 2009, p. 1-8.

PASSARELLI, Ulisses. Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del Rey*, v. 12, 2007.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1976.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo*. São Paulo: Ave Maria, 1990.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Trad. de Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996.

PÉCLAT, Gláucia Thais da Silva Campos. Comida e emoção: o sabor doce do Perdão na Sexta-feira da Paixão. In: BRITTO, Clovis Carvalho; SIQUEIRA, Guilherme Antônio de; PRADO, Paulo Brito. *Por uma história da saudade: Itinerários do Canto do Perdão na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)*. Goiânia: Gráfica e Editora América, 2014. p. 169-195.

PERES, Eraldo. *FÉsta Brasileira*. São Paulo: Editora SENAC, 2011. 160 p.

POLETTI, Ivo. *Uma vida a serviço da humanidade: diálogos com Dom Tomás Balduino*. São Paulo, SP: Loyola/Goiás, GO: Rede. 2002.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Trad. de Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

ROSA, Rafael Lino. A Irmandade dos Passos e o Período Quaresmal como Formadores da Religiosidade Vilaboense. In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA, Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011. p. 186-202.

_____. *Irmandade dos Passos e a formação da identidade cultural da Cidade de Goiás*. Dissertação (mestrado) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia, 2012.

_____. O Perdão na Igreja D'Abadia: do bode expiatório ao Cristo crucificado, a inclusão no reino do Pai. In: BRITTO, Clovis Carvalho; SIQUEIRA, Guilherme Antônio de; PRADO, Paulo Brito. *Por uma história da saudade: Itinerários do Canto do Perdão na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)*. Goiânia: Gráfica e Editora América, 2014. p. 103-118.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

SCHWANDT, Thomas A. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 193-217.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SINGH, Kalu. *Culpa*. Trad. Carlos Mendes Rosa. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ediouro / São Paulo: Segmento-Duetto, 2005.

SIQUEIRA, Guilherme Antônio. Alegorias em cena: Uma leitura iconográfica dos elementos artísticos da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos e da Igreja de São Francisco de Paula. In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA, Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011. p. 129-161.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

SOUZA, Ana Guiomar R. Moteto dos Passos em terras goianas. In: BRITTO, Clóvis C.; ROSA, Rafael L. (Orgs.). *Nos Passos da Paixão: A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em Goiás*. Goiânia: PUC-GO/Kelps, 2011. p. 162-185.

_____. *Paixões em Cena: A Semana Santa na Cidade de Goiás (Século XIX)*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2007.

TAMASO, Izabela. *Em nome do patrimônio: representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2007.

TERMOS DE MESA DA IRMANDADE DO SENHOR DOS PASSOS DA CIDADE DE GOIÁS (1881-1948). Acervo da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Cidade de Goiás-GO.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. Trad. de Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Antropologia e horizontes do sagrado: cultura e religiões*. Trad. de Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 2004a.

_____. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004b. 448p.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: Concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 214 p.

VIER, Frederico (OFM). *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000. 743 p.

OUTRAS REFERÊNCIAS:

IBGE, Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais – COPIS. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=520890&search=goias|goias|infograficos:-informacoes-completas>> Acesso em 28-nov-2015.

INRC da Cidade de Goiás, Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/681/>> Acesso em 9-dez-2015.

Censo do IBGE. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=520890&idtema=1&search=goias|goias|censo-demografico-2010:-sinopse->>> Acesso em 28-nov-2015.