UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

DIEGO FERNANDES CUSTÓDIO

ESTUDO DO MEIO COMO POSSIBILIDADE PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM (IMBITUBA) COMO TEMA GERADOR

TUBARÃO

2015

DIEGO FERNANDES CUSTÓDIO

ESTUDO DO MEIO COMO POSSIBILIDADE PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM (IMBITUBA) COMO TEMA GERADOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Sul de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Vera Lúcia Chacon Valença, Dra.

TUBARÃO

2015

Custódio, Diego Fernandes, 1989-
C98 Estudo do meio como possibilidade para uma educação libertadora : a festa do Divino Espírito Santo de Mirim (Imbituba) como tema gerador / Diego Fernandes Custódio; -- 2015.
160 f. il. color. ; 30 cm

Orientadora : Vera Lúcia Chacon Valença.
Dissertação (mestrado)–Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2015.
Inclui bibliografias.

1. Educação – Filosofia educacional. 2. História – Estudo e ensino. 3. Ensino fundamental. 4. Festa do Divino. I. Valença, Vera Lúcia Chacon. II. Universidade do Sul de Santa Catarina – Mestrado em Educação. III. Título.

CDD (21. ed.) 370.1

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universitária da Unisul

DIEGO FERNANDES CUSTÓDIO

ESTUDO DO MEIO COMO POSSIBILIDADE PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM (IMBITUBA) COMO TEMA GERADOR

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Educação e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Educação - Mestrado, da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Tubarão, 30 de abril de 2015.

Professora e Presidenta da Banca Examinadora Vera Lúcia Chacon Valença, Dra.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Professor Alex Sander da Silva, Dr.
Examinador Externo – Universidade do Extremo Sul Catarinense

Professor Doutor Clóvis Nicanor Kassick, Dr.
Examinador Interno – Universidade do Sul de Santa Catarina

Professora Doutora Fátima Elizabeti Marcomin, Dra.
Examinadora Interna – Universidade do Sul de Santa Catarina

DEDICATÓRIA

À memória de meus grandes incentivadores na vida e na família, meus queridos Bisavô Manoel Antônio Fernandes e Avô Antônio Manoel Fernandes.

À memória de minha mãe, Vânia, que não teve a oportunidade de me ver crescer e chegar até aqui.

À Mariana da Rosa Tavares Guimarães, mulher que amo e que escolhi como companheira.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é pouco, mas é o que me resta no momento. Em meio à lágrimas quero registrar minha gratidão eterna.

À Deus, pelo dom da vida e ter me possibilitado forças até aqui.

À família, que nos momentos difíceis esteve ao meu lado e no meu cair, deram-me as mãos para levantar. Em especial, minha avó Ana, que foi a minha mãe e minha fortaleza e a meu pai José, ao qual só foi possível conhecer de verdade nos momentos mais difíceis de nossas caminhadas.

À minha noiva e eterna companheira Mariana, que dedicou todo tempo possível e impossível para estar ao meu lado em todos os momentos dessa caminhada. Nos dias de alegria e tristeza, sempre esteve pronta para estender a mão para comemorarmos juntos ou levantarmos juntos quando caídos. Obrigado por todo esse amor.

À todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, os quais muito estimo e respeito, agradeço nominando a Coordenadora, Prof. Dra. Maria da Graça Nóbrega Bollman estendendo o agradecimento a todos, e de forma muito especial, àquela que oportunizou a realização desse estudo, minha orientadora por ter aceitado participar e me guiar ao longo desse estudo, Prof. Dra. Vera Lúcia Chacon Valença, exemplo de competência, dignidade, respeito e, sobretudo, compreensão.

Aos membros internos da banca, Prof. Dr. Clóvis Nicanor Kassick e Prof. Dra. Fátima Elizabeth Marcomin, que além de profissionais do mais alto gabarito, são seres humanos de coração bondoso e compreensivo, pessoas as quais a vida nos presenteia e nos dá a oportunidade de conviver para aprendermos a ser pessoas mais humanizadas.

Ao renomado Prof. Dr. Alex Sander da Silva, o qual gentilmente se disponibilizou a avaliar esse estudo.

À Daniela Leandro Eufrázio, secretária do PPGE/UNISUL, uma das pessoas mais eficientes e prestativas que já conheci.

À bibliotecária Francielli Lourenço, pelo pronto atendimento na elaboração da ficha catalográfica.

À todos os amigos, colegas e alunos que confiaram em mim e me deram força para continuar.

À CAPES pelo auxílio financeiro para conclusão deste estudo.

EPÍGRAFE

“Comece fazendo o que é necessário, depois o que é possível, e de repente você estará fazendo o impossível.”

São Francisco de Assis

RESUMO

Este estudo tem por objetivo refletir sobre a possibilidade de utilizar a metodologia do Estudo do Meio como mecanismo para se atingir uma Educação Libertadora, tendo como realidade analisada o Culto ao Divino Espírito Santo na comunidade de Mirim (Imbituba/SC), através de identificação de questões suleadoras para aplicação desta metodologia. Nesse sentido, o estudo delineia-se como uma proposta para o Ensino de História no 4º e 5º ano das séries iniciais do Ensino Fundamental, através do estudo histórico do Culto ao Divino. Para compreensão desse tema, permeia-se questões como a teologia dogmática católica, a origem do culto ao Espírito Santo na Europa, em Portugal e sua permanência nos Açores e nos redutos açorianos, a formação da identidade cultural-religiosa brasileira e a inserção da cultura açoriana, em especial à devoção à Terceira Pessoa da Trindade Cristã, na comunidade de Mirim (Imbituba/SC). Portanto, tentou-se entender as raízes e origens do culto ao Espírito Santo para perceber as peculiaridades existentes nessas tradições e posteriormente as análises referentes ao campo da educação, sob a ótica da Pedagogia Libertadora de Paulo Freire, propondo uma adaptação da Metodologia do Estudo do Meio para o Ensino de História na comunidade de Mirim.

Palavras-chave: Culto ao Espírito Santo; História; Pedagogia Libertadora; Estudo do Meio.

RÉSUMÉ

Cette étude vise , en bref, pour discuter de la possibilité d'utiliser la méthodologie pour les études de l'environnement comme un mécanisme pour parvenir à une éducation libératrice , à travers le culte de Saint-Esprit dans la communauté de Mirim (Imbituba / SC) . En ce sens , l' étude elle-même décrit comme une proposition pour l' histoire de l'éducation dans la 4ème et 5ème années des qualités initiales de l'école primaire, à travers l'étude historique de la Culte Divin . Pour comprendre cette question , imprègne des questions telles que la théologie dogmatique catholique, l'origine du culte du Saint-Esprit en Europe au Portugal et son séjour dans les Açores et les bastions des Açores , la formation de l'identité culturelle - religieuse brésilienne et l'inclusion de la culture Açores , en particulier la dévotion à la Troisième Personne de la Trinité chrétienne , dans la communauté de Mirim (Imbituba / SC) .

Par conséquent , nous essayons de comprendre ses racines et ses origines [le culte du Saint-Esprit] de comprendre les particularités existantes dans ces traditions et d'autres analyses concernant le domaine de l'éducation .

Mots-clés: Culte de l'Esprit Saint ; Histoire ; Pédagogie Libération ; Étude du Milieu.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – RAINHA SANTA ISABEL DE ARAGÃO..... 35
FOTOGRAFIA 1- BANDEIRAS E COROA DO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM..... 43
FIGURA 02 – MAPEAMENTO DA PRESENÇA DO CULTO AO ESPÍRITO SANTO EM SC..... 72
FOTOGRAFIA 02 – PEDITÓRIO DA BANDEIRA DO DIVINO DE MIRIM, 2000... 73
FOTOGRAFIA 3 – COROA, CETRO E SALVA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM 75
FOTOGRAFIA 4 – CASAL IMPERIAL..... 77
FOTOGRAFIA 6 – CORTEJO NO QUADRO IMPERIAL..... 78
FOTOGRAFIA 5 – COROAÇÃO DO IMPERADOR..... 79
FOTOGRAFIA 7 – PRAÇA SANTA ANA - DISTRITO DE MIRIM..... 83
FOTOGRAFIA 8 – PÔR-DO-SOL NA LAGOA DO MIRIM – VISTA DO PORTO DAS CANOAS..... 84
FOTOGRAFIA 9 – FESTA DE SÃO SEBASTIÃO DE MIRIM 85
FOTOGRAFIA 10 – FESTA DE CORPUS CHRISTI, 1948 – MIRIM..... 85
FOTOGRAFIA 11 – CONSTRUÇÃO DA 2ª PARTE DA IGREJA MATRIZ DE MIRIM..... 90
FOTOGRAFIA 12 – IGREJA SANTA ANA DE MIRIM..... 94
FOTOGRAFIA 13 – FOLIÕES DA BANDEIRA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO..... 95
FOTOGRAFIA 14 – SAÍDA DA BANDEIRA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PROCISSÃO MARÍTIMA PARA À COMUNIDADE PRAIA VERMELHA..... 96
FOTOGRAFIA 15 – PROCISSÃO DA SAÍDA DA BANDEIRA..... 97
FOTOGRAFIA 16 – SAÍDA DA BANDEIRA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO..... 97
FOTOGRAFIA 17 – CHEGADA DA BANDEIRA DO DIVINO DE MIRIM EM PRAIA VERMELHA..... 98
FOTOGRAFIA 18 – IMAGEM DE SANTA ANA..... 103
FOTOGRAFIA 19 – ÚLTIMO IMPERADOR COROADO EM 2009..... 108
FOTOGRAFIA 20 – CHAFARIZ NA PRAÇA SANTA ANA..... 112

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS

AP	Ação Popular
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento da Educação Superior
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
JUC	Juventude Universitária Católica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 13

1 O CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO: DAS RAÍZES CRISTÃS EM PORTUGAL À SUA MANIFESTAÇÃO NO BRASIL 20

1.1 A IGREJA CATÓLICA E O DOGMA DA SANTÍSSIMA TRINDADE 21

1.2 O ESPÍRITO SANTO E A DOUTRINA DO QUINTO IMPÉRIO UNIVERSAL..... 29

1.3 ORIGENS DO CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NA EUROPA E SUA MANIFESTAÇÃO NO REINO PORTUGUÊS 32

1.4 A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PORTUGAL E NOS AÇORES ... 36

1.5 AS MANIFESTAÇÕES DEVOCIONAIS AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO BRASIL: DO CULTO OFICIAL À DEVOÇÃO POPULAR 47

2 ELEMENTOS DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL-RELIGIOSA BRASILEIRA E SUA MANIFESTAÇÃO NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC) 53

2.1 A COLONIZAÇÃO DO BRASIL: DA MENTALIDADE LUSITANA À BRASILIDADE 54

2.2 O SINCRETISMO CULTURAL RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BRASILEIRA..... 62

2.3 O AÇORIANO EM SANTA CATARINA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL-RELIGIOSA ENTRE A POPULAÇÃO LITORÂNEA: A FESTA DO DIVINO COMO ELEMENTO UNIFICADOR DA CULTURA DE BASE AÇORIANA NO ESTADO..... 66

2.4 A PRESENÇA AÇORIANA NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC) E SUAS MANIFESTAÇÕES..... 81

3 O RELIGIOSO E O PROFANO NA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM (IMBITUBA/SC) 87

3.1. A IGREJA CATÓLICA NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC) E SUA RELAÇÃO COM A DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO 88

3.2. A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM MIRIM (IMBITUBA/SC): DO RITO LITÚRGICO ÀS MANIFESTAÇÕES POPULARES 94
3.3. A RELAÇÃO DO POVO DE MIRIM COM A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO 109

4. O ESTUDO DO MEIO COMO POSSIBILIDADE PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA: ALGUMAS REFLEXÕES 115
4.1. A PEDAGOGIA LIBERTADORA: A TEORIA DE PAULO FREIRE 116
4.1.1. Visão de Homem, Mundo, Sociedade e Cultura de Paulo Freire, conforme proposto por Mizukami 120
4.1.2. Visão de Educação, Escola e Ensino-Aprendizagem Paulo Freire, conforme proposto por Mizukami..... 124
4.2. O ESTUDO DO MEIO: CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEMÁTICA E A PROPOSTA METODOLÓGICA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA NA COMUNIDADE DE MIRIM..... 126
4.3. A FESTA DO DIVINO COMO TEMA GERADOR: IMAGINÁRIO, MEMÓRIA E CULTURA E ALGUMAS QUESTÕES SULEADORAS PARA O ESTUDO DO MEIO 131
4.3.1. Memória 133
4.3.2. Imaginário 139
4.3.3 Cultura..... 142

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 145

REFERÊNCIAS 151

INTRODUÇÃO

A escola, tal como se percebe hoje, é uma instituição social da burguesia, classe social que emergiu economicamente após a Revolução Industrial e politicamente após Revolução Francesa. Essa escola surge como mecanismo de reprodução social, com vistas a adaptar o indivíduo às necessidades sociais (demanda do modo de produção), fazendo com que o processo educativo torne-se uma reprodução dos modelos hegemônicos e, promovendo uma educação "heterogestionária". (KASSICK, 2000)

Segundo Mizukami (1986), a preocupação com a cultura popular surge apenas a partir da Segunda Guerra Mundial, num processo que a autora denomina de "democratização da cultura". É a partir desse movimento da cultura popular que se iniciam as reflexões pedagógicas a respeito da participação das pessoas enquanto sujeitos de um processo histórico social e cultural.

Nesse contexto, surge a obra de Paulo Freire, que consiste numa síntese pessoal de tendências, dentre as quais, segundo Mizukami (1986, p.86): o "neotomismo, o humanismo, a fenomenologia, o existencialismo e o neomarxismo". Com sua Pedagogia Libertadora, Paulo Freire elabora uma teoria que busca a libertação individual perante a opressão causada pela classe dominante. Para que isso ocorra, é necessário que se tome consciência de sua historicidade, ou seja, perceba-se como parte de um processo histórico (FREIRE, 1974).

Nesse vértice se encontra a importância do estudo de História.

"História" é um termo originário do idioma grego, que significa investigação. O estudo da História busca um maior entendimento do presente, da realidade diária, por meio do conhecimento e da reflexão sobre os acontecimentos do passado, estabelecendo relações entre o passado próximo ou distante e o momento em que se vive.

Portanto, o objeto de estudo da História é o ser humano e sua ação ao longo do tempo, nos diferentes espaços, ou seja, o ser humano envolvido em processo constante de mudanças e permanências, continuidades e rupturas, de experiências individuais e coletivas, modificando e construindo seu tempo e seu espaço em um processo que é dinâmico e constante – o processo histórico.

Dessa maneira, a investigação proposta pela História se dá em virtude do processo histórico, ou seja, o historiador investiga o fato para compreender o processo

histórico. Essa investigação é pautada em um método científico, o que caracteriza a história como ciência humana e social.

A investigação na História se dá por meio de um conjunto de ciências auxiliares, que constituem o caráter erudito da história.

> Do ponto de vista das técnicas de pesquisa, a história está em desenvolvimento constante. Desde as primeiras investigações gregas até o uso do computador, as formas de registrar os fatos históricos e de utilizar suas fontes vêm tendo um contínuo aperfeiçoamento. (BORGES, 1993, p. 13).

Essa evolução técnica, ao longo dos anos possibilita ao historiador reconstituir e analisar o contexto estudado, auxiliando-o a escolher os documentos significativos, situá-los no tempo e no espaço, classificá-los quanto ao gênero e criticá-lo quanto ao grau de credibilidade. Nesse processo de aperfeiçoamente, percebeu-se a necessidade de um diálgo entre as diversas ciências que buscam o entendimento do ser humano e suas diferentes relações, por isso, foi necessário aos historiadores reconhecerem a importância de algumas ciências auxiliares. (BARROS, 2004)

Dentre as ciências auxiliares da história, podemos aludir algumas principais, tais como: a cronologia (estudo da fixação das datas), a epigrafia (estudo das inscrições), a sigilografia (estudo dos selos ou sinetes), a numismática (estudo das moedas), a diplomática (estudo dos diplomas), a onomástica (estudo dos nomes próprios), a genealogia (estudo das linhagens familiares), a filologia (estudo dos documentos antigos), a arqueologia (estudo dos vestígios materiais), a antropologia (estudo das relações culturais humanas), a teologia (estudo de “Deus” ou da “Divindade”), entre outros. (BARROS, 2004)

Dadas essas reflexões sobre o papel social da escola, a importância do estudo de História, e a metodologia na pesquisa histórica (historiografia), foi organizado um estudo sobre o fenômeno social da Festa do Divino Espírito Santo da comunidade do distrito de Mirim, município de Imbituba (SC), buscando evidenciar, uma questão central: na perspectiva da Pedagogia Libertadora, o que a Festa do Divino Espírito Santo em Mirim pode ensinar aos moradores do Distrito de Mirim?

Este estudo dissertativo parte de uma pesquisa mais ampla, iniciada em 2005, cujos resultados obtidos até 2010 constituiram-se no Trabalho de Conclusão do Curso de História do autor, intitulado “Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim (Imbituba/SC): o imaginário profano e religioso na cultura mirinense” (CUSTÓDIO, 2010). Não tendo sido cessada a pesquisa, novas interpretações surgiram, daí a necessidade desta ampliação proposta em 2015.

Para responder a questão problema expressa anteriormente estabeleceu-se alguns delineamentos que se converteram em objetivos da pesquisa. O objetivo central desse estudo convergiu em realizar, a partir de uma pesquisa histórica sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Mirim (Imbituba/SC), algumas reflexões a respeito da utilização da Metodologia do Estudo do Meio como estratégia para o ensino de história, e que possibilitassem uma educação emancipadora.

Nesse contexto, de forma mais específicas, foram estabelecidos como objetivos:

- Historiar sobre a ocupação da Vila de Mirim enfocando a cultura de base açoriana, suporte para a Festa do Divino Espírito Santo;
- Identificar, nas produções historiográficas e na tradição oral, a origem das festas do Divino, como requisito para a compreensão da origem da Festa do Divino Espírito Santo de Mirim, Imbituba, Santa Catarina;
- Registrar a estrutura e elementos da vida cotidiana do habitante de Mirim, ao longo de seu processo de construção histórica, assim como a estrutura e elementos, litúrgico-teológicos e populares da Festa do Divino Espírito Santo do Distrito de Mirim, Imbituba, Santa Catarina;
- Identificar, na Festa do Divino Espírito Santo em Mirim, temas geradores, na perspectiva freireana, para serem utilizados como recursos pedagógicos nas aulas de História;
- Elaborar questões suleadoras para o Ensino de História, adaptando a Metodologia do Estudo do Meio, proposta por Marques (2009), para serem aplicadas com alunos do 4º e 5º ano das séries iniciais do Ensino Fundamental.

Para atender aos objetivos propostos, optou-se por uma pesquisa documental e bibliográfica, além da História Oral, caracterizadas, nesse caso, pelo método de procedimento etnográfico para a possível obtenção de respostas ao problema de investigação. A coleta de dados através da história oral tem sido realizada desde 2005 até o final do ano de 2014, especialmente através da introdução do pesquisador em campo, dada à proximidade com a comunidade.

Por se tratar de uma pesquisa de caráter etnográfico, ou seja, de uma análise de um determinado grupo social, com ênfase na relação entre cotidiano e religião, optou-se também por uma abordagem que contemplasse o auxílio da arqueologia histórica, para identificar esta relação nos vestígios materiais produzidos pelo grupo pesquisado; da antropologia, para a compreensão do vínculo sociocultural e dos vestígios não materiais do

grupo pesquisado; e, finalmente, da teologia, como caminho para poder compreender a relação da religião com o cotidiano do grupo em questão.

O caráter etnográfico da pesquisa é dado pela própria concepção de História. Sabe-se que a história somente existe em função do homem, na sua relação com a sociedade e na sua própria humanidade. Para referendar esta afirmação, cita-se Borges (1993):

> A história é a história do homem, visto como um ser social, vivendo em sociedade. É a história das transformações humanas, desde o seu aparecimento na terra até os dias que estamos vivendo. Desde o início, pode-se tirar uma conclusão fundamental: quer saibamos ou não, quer aceitemos ou não, somos parte da história, e todos desempenhamos nela um papel. E temos então todos desde que nascemos, uma ação concreta a desempenhar nela (BORGES, 1993, p.33).

Borges ainda nos confirma a importância do estudo etnográfico, da compreensão de uma parcela da sociedade, uma vez que um historiador seria incapaz de estudar a humanidade inteira, dado o seu grau de complexidade:

> A humanidade não é um todo homogêneo, e a história não a analisa assim. Na realidade dificilmente o historiador pode tratar ao mesmo tempo de toda a humanidade. Ao escrever a história, em geral ele se ocupa especificamente de uma determinada realidade concreta, situada no tempo e no espaço. (BORGES, 1993, p. 35).

Para compreender o grupo escolhido, qual seja a comunidade do Distrito de Mirim, optou-se, quanto ao nível de profundidade da pesquisa, pela denominada pesquisa explicativa.

A Pesquisa Explicativa tem como finalidade identificar as causas do evento estudado. No caso deste tema, a pesquisa tenta identificar a causa da relação estabelecida entre o profano e o religioso na Festa do Divino Espírito Santo e sua a influência no cotidiano do grupo estudado.

A pesquisa explicativa justifica-se pois,

> [...] o historiador, em virtude da sua necessidade de compreender o passado, é compelido simultaneamente, como o cientista, a simplificar a multiplicidade de suas respostas, a subordinar uma reposta a outra, a introduzir alguma ordem e unidade no caos de ocorrências e no caos das causas específicas. [...] Ao historiador compete trabalhar através da simplificação tanto quanto da multiplicação de causas. A história, como ciência, avança por esse processo duplo e aparentemente contraditório (BURGUIÈRE, 1999, p. 45)

Assim, a metodologia ainda apresenta um papel decisivo nas controvérsias históricas, já que ela recobre ao mesmo tempo os procedimentos práticos do ofício do historiador e os confrontos teóricos sempre camuflados.

Para atingir o nível de profundidade explicativo, elege-se o método indutivo, uma vez que, através deste, há uma preocupação básica em ampliar o alcance dos conhecimentos que se inicia sempre pelas constatações e observações particulares.

Na fala de Ciro Flamarion Cardoso, tem-se a justificativa da utilização deste método:

> "Como sabe qualquer historiador, afirmar que os 'acontecimentos históricos' são únicos irredutivelmente, supõe um postulado inaceitável: o de que a história humana tem se desenvolvido monoliticamente, segundo uma linha única; ou, dito de outra maneira, que há uma única sociedade humana e não uma multiplicidade de sociedades". (CARDOSO, 1979, p. 25).

Sabe-se, também que a compreensão da influência das várias teorias do conhecimento, estabelece parâmetros de avaliação, critérios de verdade, objetivação, metodologia, e relação sujeito/objeto para os vários tipos de conhecimento, seja ele científico, religioso, filosófico, popular ou artístico.

Dessa forma, é importante que se registre que nesse estudo dissertativo o conhecimento, então, é concebido como a relação que se estabelece entre sujeito que conhece ou deseja conhecer e o objeto a ser conhecido ou que se dá a conhecer.

Nesse contexto, espera-se que fique evidente que, para este pesquisador, o conhecimento é fruto da relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, ou seja, embora a produção do conhecimento seja de cunho individual, ela só se dá na relação entre o sujeito e o objeto, na medida em que este seja significativo e relevante para aquele.

Aqui, vale ressaltar a motivação deste estudo, que embora já mencionadas acima as questões científicas, também tem um cunho de redescobrimento pessoal, dado o fato que retrata os ensinamentos recebidos por este pesquisador desde a infância até os dias de hoje, bem como a influência que o Culto ao Espírito Santo tem na vida cotidiana do morador do Distrito de Mirim (Imbituba/SC).

Para atingir o objetivo deste estudo, o trabalho foi estruturado em quatro blocos, divididos em seções. Os blocos contemplam aspectos distintos da pesquisa. Nos três primeiros poder-se-á verificar o resultado de uma pesquisa histórico-antropológica realizada desde 2005 e que continua em curso com resultados parcialmente apresentados em 2010 e os resultados deste trabalho dissertativo. No bloco final, apresentam-se as reflexões teóricas e metodológicas a respeito de uma concepção de Educação na sua matriz epistemológica relacional, enfocando a Educação Libertadora e a Metodologia do Estudo do Meio.

Para iniciar a temática sentiu-se a necessidade de situar o leitor no contexto histórico do trabalho, portanto, no primeiro bloco apresenta-se como o culto ao Divino Espírito Santo surge enquanto doutrina dogmática cristã e suas raízes enquanto culto popular na Europa Medieval, além de suas manifestações no Brasil. Neste sentido, buscou-se na

Teologia e na Antropologia, suportes teórico-metodológicos, embasando o estudo na análise documental e bibliográfica.

Elucidada a origem do culto, compreendeu-se a necessidade de visualizar como este chegou ao Brasil e sua contribuição na formação da identidade brasileira, levando em consideração as diferentes matrizes culturais da sociedade brasileira.

Neste sentindo, no segundo bloco, apresenta-se a investigação de como se dá a formação da identidade cultural-religiosa brasileira, a partir da chegada dos portugueses ao Brasil. Neste bloco observa-se como se deu o processo de ocupação do território nacional, em especial o litoral catarinense e por consequência o Distrito de Mirim. É neste historiar da ocupação portuguesa e de seus consectários que foram evidenciados conceitos como brasilidade e sincretismo cultural-religioso, os quais permeiam a existência do Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim. Para atingir tais resultados, necessitou-se apropriar dos dados coletados a partir de pesquisa documental e bibliográfica, além dos resultados dos estudos etnográficos realizados em 2010. (CUSTÓDIO, 2010).

A temática apresentada no segundo bloco se viu necessária porque a ocupação do Distrito de Mirim e suas manifestações culturais não se descolam do processo de formação da identidade nacional.

A partir da evidência desses processos de ocupação territorial e formação da identidade cultural brasileira, partiu-se para uma investigação mais pontual sobre a formação da identidade cultural do Distrito de Mirim e a relação desta formação com o Culto ao Divino Espírito Santo.

Dessa forma, no terceiro bloco, foi detectada a influência da Festa do Divino Espírito Santo na formação da identidade cultural do povo mirinense. Neste sentido, foram observados os elementos e conceitos como imaginário e cultura popular, bem como, identificadas na História da Igreja na comunidade de Mirim, algumas referências sobre a força desse culto na tradição local. Nesta seção apresentam-se os resultados obtidos através da História Oral e do Método de Procedimento Etnográfico aplicado ao estudo. (CUSTÓDIO, 2010), assim como novas inserções de campo realizadas entre os anos de 2011 e 2014 quando este pesquisador acompanhou a realização das festas ocorridas nesse espaço temporal.

Tendo identificado os elemento formadores da cultura local, e levando em consideração a proposta do Estudo do Meio, no bloco derradeiro, apresentar-se-ão algumas reflexões e possibilidades para o desenvolvimento de um processo educacional à luz das ideias de Paulo Freire, tomando como suporte metodológico o Estudo do Meio, em uma adaptação da metodologia prescrita por Luiz Alberto de Souza Marques (2009). Essas

reflexões focam a Festa do Divino Espírito Santo como tema gerador e, dessa forma, ponto de partida para o Ensino de História na comunidade de Mirim (Imbituba – SC). Nesse bloco apresenta-se uma reflexão de caráter essencialmente teórico, com base na pesquisa documental.

Para maior clareza, cada bloco traz em seu início uma pequena introdução, na tentativa de aproximar o leitor com os temas apresentados.

1. O CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO: DAS RAÍZES CRISTÃS EM PORTUGAL À SUA MANIFESTAÇÃO NO BRASIL

O culto ao Divino Espírito Santo tem raízes medievais, associado aos franciscanos, à teoria de Joaquim de Fiore, à Ordem de Cristo e à Rainha Santa Isabel de Aragão, que governou o reino português com D. Dinis (1279 – 1325). Portanto, são várias as origens apontadas para este culto na Europa, desde a influência do druidismo praticado nas Gálias e nas Ilhas Britânicas, até a mais conhecida e popular tese de sua origem em Portugal com Isabel de Aragão. Incertezas, poucas referências ou diversificadas versões que poderão nos remeter a mais de uma origem. (CUSTÓDIO, 2010)

Para entender essas raízes do culto ao Espírito Santo e como ele se manifesta no Brasil, faz-se necessário permear as questões inerentes ao tema. Num primeiro momento, será realizada uma análise da estrutura eclesial na qual ele está inserido, ou seja, a Igreja Católica Apostólica Romana, bem como sua doutrina dogmática. É nessário também ressaltar que é importante compreender a religião como um movimento social e, como tal, não é possível dissociá-la da História. (CUSTÓDIO, 2010)

Na análise da Igreja e de sua relação com a instituição do dogma da Santíssima Trindade, em especial com a terceira pessoa, o Espírito Santo, ou o Santo Paráclito, ou o Consolador, permeiam-se as questões da formação da doutrina dogmática. Essas reflexões constituem a primeira seção deste bloco.

Na segunda seção do bloco, busca-se historicizar sobre a formação do Estado Português, a influência da Igreja Católica em Portugal, e a inserção da devoção ao Espírito Santo em Portugal, elucidando questões como a doutrina joaquimita, do Abade Calabrês, Joaquim de Fiore, a influência dos franciscanos (espirituais e observantes) na difusão do culto ao Divino Espírito Santo no reino português, bem como a presença da Ordem de Cristo naquele contexto.

Sabendo da difusão do culto no império, poderemos observar a presença dos elementos congregacionistas junto aos descobrimentos portugueses, o que possibilitou tal feito. Aos franciscanos é atribuída a questão doutrinária e de fé do culto, ao passo que à Ordem de Cristo é atribuída à inserção do Culto ao Império.

Neste sentido, convém observar a presença, na literatura portuguesa, de uma utopia mística de um quinto Império Universal, que escritores como Luís de Camões (1524 – 1580), Padre Antônio Vieira (1608 – 1697), Fernando Pessoa (1888 – 1935) e Agostinho da

Silva (1906 – 1994), atribuem ser Portugal. No contexto do pensamento filosófico do Império Português, estaremos pensando no culto ao Império do Divino. É neste sentido que delineia-se a terceira seção do primeiro bloco.

Na quarta seção do bloco busca-se evidenciar as manifestações do Culto ao Divino Espírito Santo. Cabe ressaltar que a Região Autônoma dos Açores manteve práticas e cultos vinculados às raízes portuguesas e católicas. Sua jurisdição temporal e eclesial esteve por muito tempo sob os cuidados da Ordem de Cristo e com forte presença franciscana no arquipélago. Em decorrência, surge no Arquipélago a devoção à terceira pessoa da Santíssima Trindade. As práticas culturais relacionadas a devoção ao Divino Espírito Santo estão envoltas em diversas questões, inclusive ambientais. A frequente movimentação sísmica, o vulcanismo, o isolamento das ilhas, dentre outros fatores, contribuíram para a formação do imaginário mítico-religioso do ilhéu açoriano. Desta forma, deve-se observar, em especial, a relação de medo e fé estabelecida pelas condições naturais do arquipélago.

Portanto, nesse contexto surgem os elementos da festa: o império, os mordomos, a coroa, a orbe, os foliões, o cetro, o mastro, a bandeira, as promessas, os bodos, dentre outros. O espírito de caridade e fraternidade que move a festa é facilmente exemplificado na configuração desses elementos.

Esses elementos se transportam para o Brasil com a chegada dos portugueses em nosso litoral, processo que se abordou na quinta e última seção do bloco.

1.1. A IGREJA CATÓLICA E O DOGMA DA SANTÍSSIMA TRINDADE

A religião cristã, no seguimento do catolicismo, sobre o qual se faz referência, pode ser entendida também como movimento cultural, uma vez que a religião também resulta da ação do ser humano e sua relação com o Sagrado.

A palavra religião tem origem no latim *religare*, que significa, “religar”. O prefixo “re” nos remete a “novamente”, por isso religar significa ligar de novo, busca do que foi desligado. Portanto, a religião surge não como um caminho novo para chegar à “Deus”, mas como à busca do caminho perdido, que outrora pudera ter sido conhecido. Levar o homem à

sua essência perdida. Religá-lo. Dessa maneira, a religião tem como essência o conhecimento do próprio homem, ou seja, a ciência de nós mesmos.

> A consciência de Deus é a autoconsciência, o conhecimento de Deus é autoconhecimento. A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor. (FEUERBACH *apud* ALVES, 1994, p.13).

Assim, ao se compreender o processo social que a religião provoca, também se compreende parte da própria religião, em virtude da percepção de que não se pode dissociar a religião do processo histórico-social. Segundo Dawson (1949, p.45) "a religião constitui o fundamento último da cultura, a sua estrutura primária e sustentante, a sua componente principal". Nesse sentido, a religião não pode ser entendido como produto da cultura, mas como seu princípio vital e essencial, ou seja, processo gerador de cultua. A oscilação da cultura é também oscilação da relação do ser humano com a religião (MONDIN, 1982). De acordo com Dawson (1949), a maneira de viver do homem corresponde à maneira das pessoas se aproximarem da religião. Apesar disso, o objeto da religião transcende essencialmente a vida humana e a sua maneira de viver, pois está no campo metafísico.

Observando a história da humanidade constata-se que em todos os séculos a religião foi uma força central e elemento unificador da cultura. Não se pode compreender a estrutura íntima de uma sociedade se não conhecemos bem a sua religião ou religiosidade, pois a identidade de uma sociedade e as estruturas dela advindas. também são fruto da religião. (MONDIN, 1982).

Constata-se também a presença da religião e da religiosidade nas grandes literaturas do mundo. Nesse vértice, geralmente o papel criador na formação da cultura dos povos é associado às figuras míticas, místicas ou semidivinas, tais como: heróis culturais e ancestrais divinos, como se pode perceber em Clássicos literários como a *Ilíada* e a *Odisséia*, de Homero, e a Eneide de Virgílio, cujas contribuições não são apenas os rituais religiosos e a mitologia sacralizada, mas também as diferentes formas morais e organizações sociais sob as quais se sustentam as diferentes sociedades humanas "Constata-se, portanto, que o modo social de viver fundamenta-se na lei religiosa da vida e essa lei depende das potências não humanas para as quais o homem olha com esperança e temor". (FEUERBACH *apud* ALVES, 1994).

Tem-se também o pensamento de Toynbee, o qual já afirmava que:

> A religião é elemento fundamental e decisiva para a existência humana. Ela reconstrói a história da humanidade como uma sucessão de civilizações, ou seja, de culturas, cuja aparição, desenvolvimento e decadência coincidem com o

> aparecimento, desenvolvimento e decadência de uma determinada religião (TOYNBEE, 1934, p. 36).

Tillich (1959) evidenciou que cada sistema (científico, político, social, filosófico etc.) possui ainda velado um princípio religioso, uma busca, uma tensão, um interesse supremo pelo absoluto, ou seja, em cada esfera do pensamento e das relações humanas permanece um elemento religioso. O autor define religião como "dimensão do profundo em todas as funções da vida espiritual do homem" (TILLICH, 1959, p. 29). Nessa definição de religião desaparece toda ruptura entre o domínio do sagrado e o do profano. Em síntese, "a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião". (TILLICH, 1959, p. 29). Dessa forma, para se compreender os elementos da cultura ocidental, deve-se também procurar compreender o processo de formação religiosa da cultura estudada.

No contexto de recorte deste trabalho dissertativo, qual seja o Culto ao Divino Espírito Santo, é importante considerar a formação cristã, que fundamenta esse culto, de forma particular a Igreja Católica Apostólica Romana, mesmo não possuindo somente elementos de sua teologia dogmática, como veremos em seções posteriores.

Constata-se que a origem da Igreja Católica Apostólica Romana remonta às origens do Cristianismo, na Jerusalém Romana do Século I:

> O Cristianismo surgiu no Império Romano, com a pregação dos seguidores de Jesus Cristo, profeta martirizado na Jerusalém romana do século I. A palavra *cristão* foi usada pela primeira vez em Antioquia, cidade Síria, que era então um dos importantes núcleos urbanos do Império Romano. O termo equivalia a *povo de Cristo.* Por essa mesma época e na mesma cidade, surgiu outra expressão, por muito tempo fortemente vinculada ao povo de Cristo: católico. Esse termo foi utilizado pela primeira vez para se referir à '*Igreja como um todo'*, opondo-se às diversas posturas diferentes que as comunidades possuíam. (SILVA *et al* 2009, p. 79)

A Igreja Católica, embora ao longo de sua história tenha passado por alguns momentos de ruptura, como o Cisma do Oriente (1054) e a Reforma Protestante (1517), continua sendo a maior Igreja Cristã no mundo em número de fiéis e seguidores. O Filósofo G.K. Chesterton em seu livro "Ortodoxia", assim escreveu:

> Lembre-se de que a Igreja abraçou especificamente idéias [sic] perigosas; ela foi uma domadora de leões. A idéia [sic] do nascimento por meio do Espírito Santo, da morte de um ser divino, do perdão dos pecados ou do cumprimento das profecias – qualquer um pode ver que são idéias [sic] que precisam apenas de um toque para transformar-se em algo blasfemo e feroz. (...) Aqui basta observar que se algum pequeno erro fosse cometido na doutrina, enormes erros e disparates poderiam ser cometidos na felicidade humana. (...) Essa é a emocionante aventura da Ortodoxia. As pessoas adquirem o tolo costume de falar como algo pesado, enfadonho e seguro. Nunca houve nada tão perigoso ou tão estimulante como a Ortodoxia. Ela foi a sensatez, e ser sensato é mais dramático que ser louco. Ela foi o equilíbrio de um homem por trás de cavalos em louca disparada, parecendo abaixar-se para este

> lado, depois para aquele, mas em cada atitude mantendo a graça de uma escultura e a precisão da aritmética. (...) Para o homem moderno, os céus estão realmente embaixo da terra. A explicação é simples: ele está de ponta cabeça, o que o constitui um pedestal pouco resistente para apoiar-se. Mas quando houver novamente descoberto os próprios pés, saberá disso. O cristianismo satisfaz de repente e à perfeição o instinto ancestral do homem de estar virado para cima; e o satisfaz plenamente neste sentido: com seu credo a alegria se torna algo gigantesco e a tristeza algo especial e pequeno. (CHESTERTON, 2008, p. 79)

A Igreja Católica, em sua formação oficial[1], é considerada uma instituição fortemente organizada e hierarquizada, desde diáconos ao chefe maior, o Papa. Fundamentada em seus princípios pelo Código de Direito Canônico, a Igreja Católica, além da sua conhecida hierarquia ascendente, se compõe, também, de movimentos apostólicos, estando contempladas as ordens religiosas, as instituições seculares e as organizações e movimentos leigos.

O fundamento da Igreja Católica Apostólica Romana, desde a sua consolidação no Império Romano, está baseado em uma rígida doutrina, a qual tem como alicerce a tríade composta pelos textos bíblicos presentes no cânon (Sagrada Escritura), nos diversos concílios (reuniões de bispos – líderes das comunidades católicas) realizados ao longo do percurso histórico da Igreja (Magistério) e da Tradição, composta por ensinamentos das primeiras comunidades cristãs.

Segundo esses preceitos,

> A Igreja, que é 'a coluna e sustentáculo da verdade' (1Tm 3,15), guarda fielmente a fé uma vez por todas confiada aos santos (Cf. Jd 1,3). É ela que conserva a memória das Palavras de Cristo, é ela que transmite de geração em geração a confissão de fé dos apóstolos. Como uma mãe que ensina seus filhos a falar e, com isso, a compreender e a comunicar, a Igreja, nossa Mãe, nos ensina a linguagem da fé para introduzir-nos na compreensão e na vida da fé. (Catecismo da Igreja Católica- CIC, p.26 *apud* OLIVEIRA, 2009, s/p)

Dentre os principais princípios da doutrina católica estão os Dogmas. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, pág. 35, parágrafos 88, 89 e 90:

> O Magistério da Igreja empenha plenamente a autoridade que recebeu de Cristo quando define dogmas, isto é, quando, utilizando uma forma que obriga o povo cristão a uma adesão irrevogável de fé, propõe verdades contidas na Revelação divina ou verdades que com estas têm uma conexão necessária.
> Há uma conexão orgânica entre a nossa vida espiritual e os dogmas. Os dogmas são luzes no caminho de nossa fé que o iluminam e tornam seguro. Na verdade, se nossa vida for reta, nossa inteligência e nosso coração estarão abertos para acolher a luz dos dogmas da fé. (CIC, p. 35 *apud* OLIVEIRA, 2009, s/p)

[1] Notadamente sabe-se que existem diversos cultos e ritos não oficializados pela Igreja e que fogem desta hierarquia, ganhando sentido na tradição popular, como o Culto ao Espírito Santo, evidenciado neste estudo. No entanto, leva-se em consideração aqui a organização formal e oficial da Igreja, sem excluir, as diversas formas de divergência dentro da Igreja.

> Os laços mútuos e a coerência dos dogmas podem ser encontrados no conjunto da Revelação do Mistério de Cristo. 'Existe uma ordem ou hierarquia das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente.

Neste sentido, o dogma tem o caráter de verdade revelada por Deus e confirmada pela Igreja. Alicerçada nas Sagradas Escrituras, na Tradição e no Magistério, a Igreja teria apenas o poder de confirmar os dogmas e apresentá-los aos fiés. Dessa forma, "a Igreja não cria dogmas, apenas confirma a existência dessas Verdades, com a autoridade a ela confiada pelo Cristo, sob a assistência infalível do Espírito Santo que impede a Igreja de errar no exercício do seu magistério solene" (Catecismo da Igreja Católica, p. 48 *apud* OLIVEIRA, 2009, s/p), conforme rezam algumas encíclicas papais, como a Sacrosanctum Concilium (1963), a Lumen Gentium (1964), a Galdiun Et Spes (1965) e a Cathekesi Tradendae (1979), que versam especialmente sobre a estrutura litúrgica e catequética da Igreja, nas suas formas de contato com os fiéis.

Na constituição de um dogma a Igreja prevê duas condições fundamentais: a) a verdade deve ser revelada por Deus; b) esta verdade deve ser proposta pela Igreja para a crença e culto dos fiéis; ou seja, essa verdade precisa ser garantida pela autoridade divina e ser confirmada e apresentada pela Igreja para seus fiéis através do ensino (seja pela catequese, catecumenato ou na liturgia). (OLIVEIRA, 2009).

Levando em consideração essa natureza da verdade definida pela Igreja, o dogma apresenta três faces de análise: a) as verdades inacessíveis à razão; b) as verdades acessíveis à razão; c) e os fatos históricos.

Na primeira face, consideram-se os mistérios da fé, como por exemplo a ideia da trindade ou da transubstanciação do pão e do vinho. Na segunda, as verdades acessíveis à razão como, por exemplo, a existência de uma força criadora. No entanto, segundo o Catecismo da Igreja Católica, Deus as revelou ou para que tivéssemos ideias mais claras a respeito dessas verdades, ou porque, se não fossem reveladas, poucos teriam chegado ao conhecimento destas. E, por último, os fatos históricos. Neste caso, considera-se a maior parte dos acontecimentos que os profetas anunciaram acerca do Messias, que, segundo a Igreja, tiveram sua concretização com a vinda de Jesus Cristo. (OLIVEIRA, 2009).

Há algumas verdades que não se constituem dogmas por não atenderem aos critérios evidenciados. Elas podem ser verdades cuja revelação parece bem averiguada, no entanto, ainda não foram definidas pela Igreja; são verdades não reveladas, porém, ensinadas pela Igreja que as julga úteis à explicação ou à defesa das verdades reveladas, das quais podemos citar, as conclusões teológicas, ou seja, proposições deduzidas a partir de duas

outras;) e os fatos dogmáticos, ou seja, qualquer fato não revelado, no entanto, unido tão estreitamente com o dogma que negado o fato, abalaria a estruturação do dogma o qual está ligado.

Como referido acima, percebe-se que o Dogma é, então, a Revelação da Verdade de Deus confirmada pela Igreja. A fonte de revelação da verdade divina, segundo a Igreja, é dupla, isto é, expressa pela Escritura Sagrada e pela Tradição, que constituem artigos de fé definidos pelos Concílios da Igreja, desde o de Trento até o Concílio Vaticano II. (JOÃO PAULO PP, II, 1999, s/p.)

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, a Sagrada Escritura é o conjunto de livros que foram escritos por inspiração do Espírito Santo. Segundo o mesmo documento, a inspiração na escrituração da Bíblia é o propulsor metafísico provindo do Espírito Santo que inspirou e chamou os autores a escreverem, e os acompanhou enquanto redigiam, de forma que tudo aquilo que escreveram fosse a expressa verdade infalível de Deus, que os ordenava a partir da ação do Espírito Santo (OLIVEIRA, 2009).

O conjunto de livros que constituem a Sagrada Escritura e que são considerados inspirados por Deus é denominado de Cânon ou Cânone, que significa regra. Os textos nele contidos apresentam múltiplas interpretações e se apresentam algumas vezes em sentido literal (histórico), apresentando fatos e narrativas históricas e no sentido alegórico (metafórico ou figurativo) quando necessariamente não há uma solidez histórica por trás das narrativas. (OLIVEIRA, 2009).

A Tradição, por sua vez, possui duas facetas: as verdades reveladas por Deus, que podem ser transmitidas através da escrita ou oralidade; e as verdades ensinadas por Cristo e pelos Apóstolos que chegaram até os tempos de hoje através de outro caminho que não tenha sido o das Sagradas Escrituras. (OLIVEIRA, 2009). Tem-se aqui um aspecto relevante na doutrina católica em relação aos protestantes, uma vez que estes não seguem a Tradição. (CUSTÓDIO, 2010).

É importante registrar que a Tradição é anterior à Sagrada Escritura. É diferente e mais extensa e os seus canais de comunicação são os mais variados, dentre os quais podemos citar: as profissões de fé, os símbolos, as definições de concílios, os atos dos Papas (bulas, cartas, encíclicas etc.). Pode estar também nos escritos de algum Padre da Igreja, na prática constante e geral da Igreja, na liturgia, nos ritos, na administração dos sacramentos e nas Atas dos mártires, nos monumentos da arte cristã, nas inscrições e pinturas das catacumbas, entre outras formas. (OLIVEIRA, 2009).

A palavra dogma possui duas acepções fundamentais para a Igreja Católica, que devem ser evidenciadas para que se possa entender melhor esse conceito. Considerando-se o dogma como um artigo de fé, para melhorar sua apresentação aos fiéis eles pode sofrer alterações em sua fórmula, desde que isso não altere o seu sentido.

Considerando-se o dogma como Conjunto de Verdades de fé edessa forma, a partir se sua concepção bíblica, , não se poderia alterar nada em um dogma em decorrência de uma nova revelação, pois na Bíblia está escrita uma declaração de Cristo, no qual Jesus afirma: “tudo o que ouvi de meu Pai, eu vo-lo dei a conhecer” (Jo 15,15 *apud* OLIVEIRA, 2009), e “Depois virá o Espírito da Verdade, ensinar-vos-á toda a verdade” (Jo 16,13 *apud* OLIVEIRA, 2009), ou seja, de acordo com a Bíblia e com a Teologia Católica, os Apóstolos já receberam toda a revelação divina, seja por Cristo, seja pelo Espírito Santo, não sendo necessárias, portanto, novas revelações.

Na Igreja Católica, os dogmas são 43, subdivididos em oito categorias diferentes, quais sejam: a) Dogmas sobre Deus; b) Dogmas sobre Jesus Cristo c) Dogmas sobre Criação do Mundo; d) Dogmas sobre o Ser Humano; e) Dogmas Marianos; f) Dogmas sobre a Igreja e o Papa; g) Dogmas sobre os Sacramentos; h) Dogmas sobre as Últimas Coisas. (OLIVEIRA, 2009)

Na fé católica, o dogma da Santíssima Trindade, possui uma importância central. Incluído na categoria dos Dogmas de Deus, afirma que Deus se apresenta em três faces distintas: Pai, Filho e Espírito Santo, mas em um Deus, ou seja, três pessoas eternas, de mesma natureza e personalidades diferentes. (OLIVEIRA, 2009).

Tendo a mesma natureza, mas personalidades distintas, por vezes, certas atividades e atributos divinos são associadas mais à uma Pessoa do que à outra: a Criação Divina do mundo está mais associado a Deus Pai; a salvação do mundo a Jesus, o Filho de Deus; e a proteção, guia, purificação e santificação da Igreja ao Espírito Santo.(OLIVEIRA, 2009).

Vale ressaltar também que a origem do termo “pessoa” está relacionada com os problemas encontrados para a tradução que modificou o sentido original. Nos textos originais que se referem à natureza de Deus deve-se entender o termo “rosto” ou “face”, ou seja, o mesmo Deus se apresenta com faces diferentes em momentos diferentes. (CUSTÓDIO, 2010).

A doutrina trinitária é referendada com as sagradas escrituras, no entanto, o termo “trindade” não aparece na Bíblia. O relato mais utilizado para justificar a existência da trindade é o que se refere ao batismo de Jesus, no qual, as "três pessoas da Trindade" são evidenciadas, com a vinda do Espírito Santo sobre Jesus, sob a forma de uma pomba, e com a

voz do Pai Celeste dizendo: "Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo" (Lucas, 3: 22 e Mateus, 3:17 apud CABRAL, 1971, p. 76) e no texto que segue de Mateus: "Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo". (Mateus 28: 19 apud CABRAL, 1971, p. 80)

Em relação à divindade do Espírito Santo, o cristianismo, de forma geral fundamenta-se, por exemplo, à passagens bíblicas, dentre as quais, cita-se: a) a que o chama de Deus em Atos (5: 3-4 apud CABRAL, 1971, p. 76); b) a que reconhece a sua onisciência (I Coríntios, 2:10-11 apud CABRAL, 1971, p. 76); c) a que reconhece a sua onipotência e a sua onipresença (I Coríntios, 12: 11 apud CABRAL, 1971, p. 76), e, de modo muito particular, aos relatos que afirmamao d) ser Espírito *"de"* (e não da) verdade (João, 14: 10 apud CABRAL, 1971, p. 76); e) e Espírito *"de"* (e não da) vida (João, 16: 13 apud CABRAL, 1971, p. 76), prerrogativas que, tais como as apresentadas para Deus-Filho, segundo a Bíblia, são única e exclusivamente divinas;

Em relação à personalidade do Espírito Santo, considerado a terceira pessoa da Trindade, de acordo com Cabral (1971),

> No Antigo Testamento são aduzidos para a personalidade do Deus do Antigo Testamento, YHVH (Iavé ou Javé) , e testemunham o seu caracter pessoal: Ele glorificará Cristo (Romanos, 8: 2); ensina a comunidade e os fiéis (João, 16: 14), distribui os dons segundo o seu desígnio (Lucas, 12:12), fala nas Escrituras do Antigo Testamento (Hebreus, 3:7 e Pedro, 1, 11:12), fala para as sete Igrejas na carta do Apocalipse (2:7,11,17,29; 3:6,13,22) é enviado pelo Pai em nome de Jesus e pelo Filho que enviou da parte do Pai (João, 15:26) aparecendo como distinto de ambos pois não é Cristo sob outra forma de existência, mas seu representante e testemunha. (João, 14:26). (CABRAL, 1971, p. 84)

Nesse sentido, longe de se fazer análises de passagens isoladas, a Igreja percebe o Espírito Santo como "aquele que tem a missão de recordar, universalizar e realizar em cada pessoa a obra de Jesus, o que não ocorre mecanicamente, mas somente onde houver a liberdade do Espírito, dado que 'onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade' (II Coríntios, 3:17)" (CABRAL, 1971, p. 88). Para os cristãos trinitários, esta liberdade do Espírito exclui que este possa ser um princípio impessoal, um meio ou instrumento, mas antes pressupõe a sua independência relativa.

1.2. O ESPÍRITO SANTO E A DOUTRINA DO QUINTO IMPÉRIO UNIVERSAL

O nascimento do território português remonta às primeiras ocupações do Império Romano, no século II a.C., no território da península Ibérica. Por volta do século V d.C. a península ibérica, então parte do Império Romano, sofre a invasão de povos bárbaros[2] de origem germânica, os visigodos, dando origem ao Reino Visigótico. Esses povos bárbaros implantaram o feudalismo como modo de produção. Em decorrência, surgiram os reinos de Aragão, Castela, Navarra, Granada e Leão.

A origem do Estado português, por sua vez, está relacionada à Guerra da Reconquista (séc. XI ao XV) da Península Ibérica, cuja ação militar tinha como objetivo de expulsar os mouros (árabes) que haviam se fixado na região desde o séc. VIII. Dois nobres franceses, Raimundo e Henrique de Borgonha, receberam como recompensa de Afonso VI, rei de Leão e Castela, a mão de suas filhas em casamento e, juntamente com elas, uma porção de terra cada um. Henrique de Borgonha recebeu a mão da princesa D. Teresa e o Condado Portucalense, que dá origem a Portugal.

No entanto, foi com o filho de D. Henrique de Borgonha, chamado Afonso Henriques, que no ano de 1139 tornou o território independente do reino de Leão, após a morte de seu avô e de uma disputa com sua própria mãe. Durante a dinastia de Borgonha, Portugal continuou com o processo de Reconquista, mantendo a expansão do território. No ano de 1279, durante o reinado de D. Dinis I, foi assinado o Tratado de Alcanizes, tratado este que definiu as fronteiras de Portugal, fazendo com que fosse um dos primeiros territórios europeus a se consolidar como monarquia nacional.

Nesse mesmo contexto, a economia portuguesa, ganhou grande incremento com o descobrimento de uma rota comercial que ligava as cidades italianas à região de Flandres. Esta rota fazia escala em Lisboa, o que contribuiu para o fortalecimento da emergente burguesia mercantil portuguesa.

No ano de 1383 ocorreu a célebre Revolução de Avis, após a morte de D. Fernando último rei da dinastia de Borgonha. Nesse período, formaram-se, em Portugal, dois grupos opositores: um liderado pela burguesia portuguesa, e que apoiava a ascensão do

[2] A palavra “bárbaro" provém do grego antigo, βάρβαρος, e significa "não grego". Era como os gregos designavam os estrangeiros, as pessoas que não eram gregas e aqueles povos cuja língua materna não era a língua grega. Principiou por ser uma alusão aos persas, cujo idioma cutural os gregos entendiam como "bar-bar-bar". Os romanos também passaram a ser chamados de bárbaros pelos gregos. Porém, foi no Império Romano que a expressão passou a ser usada com a conotação de "não-romano" ou "incivilizado", especialmente quando se referiam ao povos germânicos e celtas.

Mestre de Avis, irmão por parte de pai de D. Fernando de Borgonha; e o outro liderado pela nobreza, que apoiava a anexação de Portugal ao reino de Castela (atual Espanha), pois a filha de D. Fernando era casada com o rei de Castela.

Após a vitória do grupo de Avis, D. João I é coroado rei de Portugal, tem-se início a dinastia de Avis, que marca a da vitória dos interesses dos mercadores e de uma nascente burguesia na política portuguesa.

Em Portugal, o fortalecimento do poder real se deu simultaneamente à unificação do território. A Revolução de Avis também marcou o início do processo de expansão marítimo-comercial portuguesa, pois, ao atender aos anseios da nascente burguesia[3], contribuiu com as condições históricas necessárias para o início do processo de expansão. O fortalecimento do poder real em Portugal também foi o responsável pelo fortalecimento do Cristianismo no estado português.

Durante a Idade Média europeia, com o incremento do poder institucional da Igreja, o Cristianismo passou a ter um poder supranacional, ou seja, os valores cristãos e o sentimento de pertença ao Cristianismo deveriam ser, para muitos europeus, mais importantes que quaisquer sentimentos de pertença a um povo ou nação em particular. (CUSTÓDIO, 2010)

Com o surgimento dos Estados Nacionais Modernos, o poder secular e político exercido pela Igreja entraram em decadência. Em alguns casos, esses Estados associaram-se à Igreja Católica, como o caso das coroas ibéricas, Portugal e Espanha, que se tornaram o braço secular da Igreja. Assim, a configuração de Portugal como Estado Nacional possibilitou o fortalecimento da Igreja Católica em seu território. No entanto, também a Igreja e, sobretudo os valores cristãos, influenciaram na formação de Portugal. (CUSTÓDIO, 2010)

Em decorrência, na mentalidade lusitana estava presente a Teoria da Terceira Era Cristã, (Terceira Idade) do Abade da Calábria, Joaquim de Fiore (Séc. XIII), e da doutrina do Quinto Império Universal, anunciado pelo sonho de Nabucodonosor e interpretada pelo Profeta Daniel (Capítulo VII do Livro de Daniel da Bíblia Sagrada):

> De facto, na tradição cultural portuguesa, a influência de Joaquim de Fiore é evidente no tema do *Quinto Império*, sobretudo no Padre Antônio Vieira e em Fernando Pessoa. A Terceira Idade de Joaquim de Fiore coincidia com a chegada do Quinto Império, espécie de retorno saturnal da idade edénica [sic] anunciado pelo sonho de Nabucodonosor, interpretado pelo profeta Daniel. Este vasto mitologema, constante ao longo de oito séculos, desbordando por assim dizer a Trindade Divina

[3] Ao se fazer referência à burguesia no século XIV é importante ressaltar que esta ainda não existia enquanto classe, no entanto, os interesses de ricos mercadores e de vilões bem sucedidos nas feiras medievais consistiam nos interesses daqueles que posteriormente postulariam os interesses burgueses. A burguesia, enquanto classe, não se constituía, no entanto, o burgês, habitante do burgo, já era figura importante no contexto político português.

> no devir dos seres humanos, privilegiando o presente sobre o passado e, sobretudo, o futuro paraclético sobre o presente, confirma todos os mitos otimistas do Ocidente e, sobretudo, hipostasia um perfil unidimensional e linear da história, determinando ao mesmo tempo uma valoração do facto positivo, e, portanto, abrindo a passagem à secularização científica. (RIES, 1975 p.79 apud MENDES, 2006, p.17)

Na concepção agostiniana da leitura de Daniel, o sonho de Nabucodonosor é visto como uma alegoria metafórica, espiritual. O padre Antônio Vieira, já no século XVII, prefigura um Quinto Império concreto, numa análise escatológica em que coloca, entre o presente e o fim dos tempos, um longo período na terra como uma prévia da vida eterna. O referido padre estava convencido de que o advento do reino de Cristo se daria por meio de Portugal, com o Papa como a cabeça (poder espiritual) e o Rei como braço (poder temporal), tal como o sonho de Nabucodonosor. (CUSTÓDIO, 2010; MARTINI, 2011)

Mais recentemente, também para Fernando Pessoa, a esperança de um Quinto Império, tal como em Antônio Vieira, é sonhada em Portugal, mas não se ajusta na interpretação tradicional dada pelo profeta Daniel ao sonho de Nabucodonosor, como aparece em Camões, em *"Os Lusíadas"*, e em Antônio Vieira, na obra *História do Futuro* (VIEIRA, 1992).

O Quinto Império,

> [...] para F. Pessoa, no ritmo ternário da *Mensagem* coaduna-se com a profecia de Joaquim de Fiore, a do terceiro reino, o reino do Espírito Santo. O *Brazão,* equivale ao Pai, aos fundadores da pátria portuguesa; o *Mar Português*, corresponde ao Filho, ou seja, à obra de expansão, da descoberta e do apostolado; O *Encoberto* corresponde ao Espírito Santo, ou seja, o abscôndito, o invisível, aos olhos e ao corpo, mas o que se procura, para o que se caminha, o que trará o carisma do Espírito. (NEVES, 1998, p.11-12)

Desta maneira, é visível o paralelo com a teoria do Abade Fiore, na qual a humanidade estaria no aguardo de uma terceira era, a Era do Espírito Santo, pois já havia vivido a Era do Pai (Antigo Testamento da Bíblia) e a Era do Filho (Novo Testamento e Cristianismo). (CUSTÓDIO, 2010)

Na configuração tradicional, considerando os impérios materiais, para Fernando Pessoa ter-se-ia o seguinte: primeiro o da Babilônia, segundo o Medo-Persa, terceiro o Greco-Macedônico e o quarto o de Roma, sendo o quinto ainda não prefigurado. Portanto, sendo este império espiritual, e não material, teríamos que partir não da Babilônia, mas sim do primeiro império espiritual, que dá origem ao que se foi.

Nesse sentido, o primeiro império então seria o da Grécia, o segundo o de Roma, o terceiro o da Cristandade, o quarto da Europa laica Pós-Renascimento e o quinto deverá também ser de ordem espiritual, o que para Fernando Pessoa, seria Portugal. (QUADROS,

1992, p. 326-339). Essa afirmação pode ser evidenciada no texto de o *Infante*, do "*Mar Português"*, no qual Pessoa clama: "Quem te sagrou criou-te português / Do mar e nós em ti nos deu sinal. / Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez. / Senhor, falta-nos cumprir Portugal" (PESSOA, Fernando apud CUSTÓDIO, 2010, p. 28). Dessa forma, segundo a utopia de Pessoa, após desfeito o império real, virá o império espiritual. (QUADROS, 1992).

Ainda, numa análise dialética do pensamento de Pessoa, percebe-se depois da epopeia marítima dos portugueses, da antítese da decadência do Império, a síntese: a nova epopéia do Quinto Império, universal e espiritual. No entanto, se for considerada mais uma vez a relação desta teoria com a de Joaquim de Fiore que será observada em telas a seguir, tem-se:

> Para Pessoa, o império material é antes um obscuro e carnal antearremedo. O seu objectivo é perseguir uma Índia que não há. Um Portugal além do material. Este Quinto Império, mais do que o do Espírito Santo, era o império português subordinado ao espírito, definido pela língua portuguesa, não obedecendo nem a fórmula política, nem idéia religiosa. (LOPES, 1993, p. 59).

Dessa forma, pode-se observar que o Culto ao Espírito Santo tem sido associado aos descobrimentos, à expansão do império português, e à implantação desse Quinto Império Universal, o qual se pode verificar presente em alguns escritores portugueses, como Luís de Camões, Antônio Vieira, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva, dentre outros, que, mesmo não sendo contemporâneos, "prima o imaginário, o mítico, o desejado, o sonhado império universal" (MENDES, 2006, p.17).

1.3. ORIGENS DO CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NA EUROPA E SUA MANIFESTAÇÃO NO REINO PORTUGUÊS

Há muitas discordâncias entre os historiados e estudiosos do assunto sobre a origem do culto ao Espírito Santo na Europa. Alguns historiadores associam a origem desse culto à questão profana das folias, no druidismo professado pelos povos Celtas das Gálias e Ilhas Britânicas até a época da conquista romana (Séc. I a.C. – II d.C.), que foi se extinguindo à medida que avançava o cristianismo, (FREITAS, 1980).

Há alguns historiadores que afirmam que este culto teria sido instituído por Otão, o Grande, primeiro imperador do Sacro Império, rei da Germânia, em 973, ao criar a chamada

Beneficência do Espírito Santo, para socorrer as calamidades e às imensas carências populares; ou pelo Imperador Otão IV, o Soberbo, que reinou entre os anos de 1197 a 1218, sendo atribuída a ele a criação de uma primeira instituição com a invocação do Espírito Santo como banco de caridade para atender aos pobres nos anos de penúria, como aconteceu na fome que assolou o império no início do século XIII. (MENDES, 2006). Também, conforme Mendes (2006, p. 20), "daí se teria propagado, a outros estados da Europa cristã".

Embora com poucas referências, também são consideradas as "folias do bispo inocente", nas quais eram atribuídos aos santos mártires inocentes, papéis reservados às autoridades eclesiásticas: bispos, cônegos, madres-superioras, assim como se praticava na França (São Martinho de Tours), que, embora condenadas em 1260, "ainda se faziam com grande pompa no século XVII na Catedral de Lisboa na segunda oitava do Espírito Santo". (ALMEIDA, 1915, p. 38).

Há historiadores que afirmam que o culto ao Espírito Santo surge com a aparição da Ordem Hospitaleira do Espírito Santo, em 1160, que tem sua gênese associado à Guido de Montpellier, como instituição religiosa para ambos os sexos com a finalidade de albergar idosos e enfermos. Dentre estes historiadores destaca-se CROCCO (1982). Ressalta-se que a ordem dos Hospitalários chega a Roma e espalha-se pela Itália sob o patrocínio do Papa Inocêncio III (1198 – 1216). Inocêncio III cria em Roma o grande e histórico Hospital do Espírito Santo, que viria a ser o mais célebre em todo o mundo de então e paradigma de quantos que, depois dele, viriam a se constituir, dada a sua magnitude para a época. (CROCCO, 1982; MENDES, 2006)

Em Portugal, D. Sancho I ao conceder foral (permissão) de povoamento das terras de Benavente a colonizadores francos, bem como as doações de terras que o mesmo monarca fez à Ordem dos Templários, devotos do Espírito Santo, é provável que tenha dado origem ao Compromisso da Confraria do Espírito Santo, datada de 1230, (MENDES, 2006).

No entanto, somente em 6 de março de 1599 foi expedida carta de execução às Letras Apostólicas, pelas quais a Santa Casa da Misericórdia de Angra (Confraria do Espírito Santo) foi considerada como membro do Real Hospital do Espírito Santo de Roma (SILVA, 1891).

Ainda, conforme Almeida (1915, p.633),

> Refira que a Ordem dos Templários foi uma ordem militar, fundada em Jerusalém, em 1119. Aliava a vida monástica à vida militar. Os seus membros observavam a regra dos Conégos de Santo Agostinho. Tornaram-se célebres pela sua intripidez na luta contra os infiéis. Com o decorrer do tempo, alcançaram demasiado poder, o que os levou a cometer exageros de vária [sic] natureza. A ordem é extinta em 1308.

Em Portugal, prestaram valiosos serviços ao reinado de D. Afonso Henriques e, sediados em Tomar, a ordem reformulada, passando a ser nomeada Ordem de Cristo, confiada a jurisdição eclesiástica das Ilhas do Arquipélago dos Açores e da Madeira, até ser entregue à jurisdição canônica da Diocese do Funchal.

No entanto, existe certo consenso que a festa ao Divino Espírito Santo teve por fundadora, em Portugal, Dona Isabel de Aragão, a Rainha Santa. Em 1288, Isabel casou com D. Dinis, rei de Portugal, e com ele teve dois filhos, Constância, futura rainha de Castela, e Afonso, herdeiro do trono de Portugal. (LACERDA, 1735; SILVA, 1891; ALMEIDA, 1915; CROCCO, 1982; ENES, 1985; QUADROS, 1992, LOPES, 1993, NEVES, 1998; MENDES, 2006).

A Rainha Santa, como era conhecida Izabel, era considerada uma medianeira em sua família, apaziguando constantemente os conflitos entre D. Diniz e seu irmão, bem como entre D. Diniz e o príncipe herdeiro. Fervorosa na fé, a rainha edificou uma igreja em honra ao Espírito Santo, na vila de Alenquer e erigindo nela a primeira confraria em louvor do Espírito Santo. Logo no primeiro ano da sua instalação (1296), fizeram a solenidade da coroação do imperador como atesta D. Fernando Corrêa de Lacerda, bispo do Porto (1735), na sua *História da Vida de Santa Isabel*, onde diz que “o povo igualou a generosidade da nobreza” (LACERDA apud MENDES, 2006, p. 42), correspondendo ao apelo real com a acostumada liberalidade.

Assim, surge a primeira Irmandade com denominação de Império, tendo sido chamada a nobreza e pessoas de diversas classes para participaram dessa associação com o intuito de dar continuidade a esse culto. (MENDES, 2006)

A seguir, temos uma representação da Rainha Santa, Isabel de Aragão.

Figura 1 – Rainha Santa Isabel de Aragão
Fonte: BARRETO et al, 2007

De fontes mais antigas, tem-se a História Eclesiástica da Igreja de Lisboa (1642), do arcebispo D. Rodrigo da Cunha, que, na sua visita pastoral a Alenquer, em 1619, encontrou um Memorial entregue a Filipe II, onde se afirma: “Sendo viva a rainha santa, andando em pensamentos de fundar uma Igreja suntuosa ao Espírito Santo...” (CUNHA, 1642 apud MENDES, 2006, p. 47). Trata-se da lenda da fundação do convento de São Francisco, em Alenquer, a qual afere que a devoção portuguesa ao Divino Espírito Santo tenha surgido com a criação do referido convento.

Outra informação vem do cronista Frei Manuel da Esperança, na sua História Seráfica dos Frades da Ordem de São Francisco em Portugal, de 1656, citada por Barreto (2007), na qual aparece o mesmo acontecimento, porém mais desenvolvido. Descrevem as suntuosidades destas festas com as suas populares folias, segundo os costumes do tempo,

> Fazia-se a procissão com a candeia adiante até a igreja do Espírito Santo, onde se benzia a carne e o pão que no dia seguinte se havia de gastar no bodo. No domingo pela manhã saía da Igreja do Espírito Santo e entrava na do convento de São Francisco o indivíduo que havia de servir de imperador, assistido de dois reis, seguido da nobreza e povo com três pagens que lhe levavam as coroas; e, sendo estas depositadas no altar, um religioso com vestes sacerdotais coroava com elas os supostos monarcas, que assim coroados acompanhavam a procissão até à Igreja do Espírito Santo, onde se celebrava a missa e festividade religiosa, assistindo o chamado imperador no trono, debaixo do dossel com a coroa na cabeça. De tarde saía novamente o imperador da Igreja do Espírito Santo, entrava na de São Francisco, onde se procedia à nova coroação e voltava à do Espírito Santo com muitas festas, folia de mímicas, certamente inofensivas naquela época por serem

> conformes aos costumes dos tempos. (ESPERANÇA, 1656 apud BARRETO et al, 2007, s/p).

Ainda como fontes documentais, tem-se o testemunho do Frei Francisco Brandão, na Monarquia Lusitana de 1672, também citado por Barreto (2007):

> Constou, pois, esse primeiro ato devocional pelo Espírito Santo, em procurar, na capela real, em dia de pentecostes, o indivíduo mais pobre ali presente para o conduzirem a tomar lugar no trono real, onde o rei lhe serviria de condestável e de pagens os cavaleiros da corte. Ajoelhado o pobre em rico coxim, o presbítero celebrante tomou a coroa real de cima da credência e colocando-a na cabeça cantou o Veni Creator. Assim assistiu a missa o pobre mendigo, levando depois a coroa real para o paço onde lhe foi oferecido um suntuosa banquete, servindo a mesa a Rainha de Portugal. Tão expressivo ato de humildade produziu tamanha impressão entre os nobres de então, que estes pediram vênia real (permissão) para o poderem repetir em seus solares, com pobres à sua escolha. O rei não só aceitou como lhes permitiu mandarem fazer uma coroa semelhante a sua que passou a chamar-se 'Coroa do Divino Espírito Santo. (BRANDÃO, 1672 apud BARRETO et al, 2007 s/p)

A partir daí o culto expandiu-se, primeiro por Portugal (Aldeia Galega, na época Montes de Alenquer, Sintra, Tomar, Lisboa) e depois acompanhou os portugueses nos Descobrimentos. O seu centro principal parece ter sido em torno de Tomar, localidade que era sede do priorado da Ordem de Cristo. (MENDES, 2006; CUSTÓDIO, 2010)

No entanto, foi nos Açores que a Festa do Divino Espírito Santo ganhou força, adquirindo características peculiares. Os foliões tornam-se figuras importantíssimas na configuração da festa e ela assume um papel cultural na formação do povo açoriano. (MENDES, 2006; CUSTÓDIO, 2010). No culto ao Divino Espírito Santo, promovido pelo povo açoriano e, consequentemente, pelos seus descendentes, é difícil distinguir onde acaba a Teologia e onde começa a Tradição e vice-versa. Dessa forma, pode-se afirmar que o Culto ao Divino Espírito Santo tem origens na Europa Medieval e que sua difusão foi possibilitada pela expansão do império português, com as Grandes Navegações, mas são os açorianos os principais responsáveis pela permanência do culto nos dias atuais. (MENDES, 2006; CUSTÓDIO, 2010)

1.4. A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PORTUGAL E NOS AÇORES

No estudo das origens dessa festa, cita-se a inicialmente a presença dos franciscanos *espirituais*, pela influência que tiveram na difusão de uma Igreja Espiritual no

Sul da Europa e sua relação com Portugal, desde os finais do século XIII à primeira metade do século XIV. Por *espirituais*, entendam-se os seguidores do mais integral, zeloso, rígido e espiritual seguimento da regra da primeira ordem e testamento de São Francisco de Assis (1181 – 1226). Essa designação foi dada pelos outros membros da ordem aos que até então se chamavam de *frater zelantes, pauperes frater, pauperes erimitae.* (MENDES, 2006).

Segundo a teoria do Abade Joaquim de Fiore,

> A terceira era, será a era plena do Espírito Santo, ai todos viveremos em total harmonia com paz e fraternidade, portanto sem sacerdotes. Na terceira estação ou idade o Espírito Santo, Ele revelará sua glória, tal como o filho se revelou na segunda e o pai na primeira. (FIORE apud ALVES 2000, p. 26).

Desta forma, as idéias do movimento dos espirituais também estão relacionadas à era dos monges, profetizada na doutrina joaquimita.

Joaquim de Fiore não era franciscano e, portanto, não era espiritual, no sentido o qual estamos aplicando ao termo nesta classificação doutrinária, mas foram estes espirituais que aderiram às idéias espirituais, teológicas e exegéticas do célebre abade calabrês, de acordo com o relato de CROCCO (1982). Até 1308, os principais núcleos geográficos e políticos de expansão dos espirituais pela Europa foram a Itália (Toscana), a França (Provença) e a Espanha (Reino de Aragão) no reinado de Jaime II, irmão de Isabel de Aragão (Rainha de Portugal). Pode-se observar, ainda, uma forte presença desses franciscanos em Portugal, e sua possível influência sobre a Rainha Santa e nos descobrimentos portugueses:

> O misticismo exasperado dos espirituais, que se particularizou pela estreita relação com os príncipes laicos e pelo Culto do Espírito Santo (...) foi, ao que pensamos e veremos, a forma própria que o franciscanismo tomou em Portugal, na época que precede, prepara e explica a empresa dos Grandes Descobrimentos. (CORTESÃO, 1965, p. 68)

Se há dúvidas quanto à ortodoxia do culto popular ao Espírito Santo, o problema não se coloca quanto à ortodoxia da Fé, nos seus conteúdos Trinitários (sobre a Santíssima Trindade), Cristológicos (sobre Cristo) e Pneumatológicos (sobre o Espírito), fruto da primeira evangelização cristã das ilhas dos Açores, mas num determinado conflito histórico na ordem franciscana. (MENDES, 2006).

As indagações em questão são: I – Os comportamentos da Ordem Franciscana, que chegou ao reino de Aragão pelo movimento dos espirituais, afetaram a futura Rainha Isabel, tida como fundadora do culto ao Espírito Santo em Portugal?; II – Este culto chega aos Açores e ao Brasil assim “contaminado”, numa ruptura com a autoridade eclesial romana?

Mesmo riquíssimo em imaginário, do império português ao Império do Novo Mundo, ou mesmo ao quinto Império Universal, não se tem dados suficientes para dizer que o culto ao Divino Espírito Santo, tal como nos foi legado, têm origens heréticas ou na ruptura dos espirituais. Conforme Carta Pastoral enviada pelo Bispo D. Antônio Sousa Braga aos cristãos da ilha do Faial, nos Açores, após uma visita apostólica, o referido Bispo leciona que:

> No culto em questão é confessada a fé no mistério adorável da Trindade, na divindade do Espírito Santo, na comunhão com a Igreja local e universal, e, sobretudo, é posta em prática a vida fraterna e de caridade, com os pobres e com os mais pequenos da sociedade. '*Onde está a caridade, ai habita Deus. Onde está o Espírito de Deus aí está a Igreja, a Graça e a Verdade,*'[S.Irineu]. A que podemos acrescentar: e onde está o Império [do Espírito Santo] aí está a Igreja. O culto nasce em ambiente cristão, tem idéias cristãs, e é realizado por comunidades cristãs, com uma roupagem cultural e social, sob a qual se esconde uma atitude básica de fé no Espírito Santo. É quanto baste para ser da Igreja, sem que por isso ela tenha que ser dona do religioso, que não se esgota na sua instituição. Esta terá sido a razão pela qual os zelosos bispos tridentinos nunca proibiram estas festas populares. (BRAGA, 1998 in MENDES, 2006, p. 27).

Assim, não se encontram diferenças no culto ao Espírito Santo em Portugal e nos Açores, isto é, nos seus ritos, nem na fé, quer como atitude, quer como conteúdo, nem no comportamento coletivo, nem na poesia popular dos foliões, nem nas narrativas e lendas dos casos e milagres, nem a imitação ou destituição dos poderes. Se houver alguma diferenciação, não seria no poder temporal (imperador) versus o poder espiritual, mas sim na relação estabelecida entre os leigos, na figura do imperador, e o clero. (MENDES, 2006)

Notório é que a Região Autônoma dos Açores manteve cultos e práticas profundamente populares, totalmente enraizadas no cotidiano e de origem visivelmente portuguesas. Porventura, o mais significativos desses elementos é a comemoração ou culto ao Espírito Santo em que,

> [...] se entrelaçam as mais nobres tradição cristãs com a celebração da Primavera, da vida, da solidariedade e da esperança (...). As celebrações são tão espontâneas, tão vividas e tão intensas, que a natureza das coisas como que impõe um inevitável descanso no primeiro dia útil que lhes segue. Porque é o mais popular dos dias de repouso de toda a Região, entende-se justo consagrá-lo como afirmação da identidade dos açorianos, da sua filosofia de vida e da sua identidade regional [...] (MENDES, 2006, p.28).

Ressalta-se que as ilhas dos Açores são descobertas pelos anos de 1427 – 1432. Em 1439 todas as nove ilhas já eram conhecidas. Com os povoadores que, de acordo com a coroa portuguesa, deveriam ser "pessoas de fé católica", chegam às Ilhas dois impérios: o de Portugal e o da Fé Católica. Com a criação do bispado do Funchal, pelo papa Leão X, o arquipélago açoriano foi incorporado a jurisdição eclesial dessa nova diocese, sendo, então, a maior do mundo.

Neste momento os franciscanos já estão inseridos no arquipélago, visto que integravam as expedições dos Descobrimentos. Mais tarde chegam os jesuítas e outras ordens religiosas para auxiliar na evangelização das ilhas. No entanto, foram os franciscanos quem mais incentivaram o culto ao Espírito Santo e a "coroação do pobre", assim como fizera a Rainha Santa, na Vila de Alenquer. (MENDES, 2006; CUSTÓDIO, 2010)

Neste contexto, as referências ao culto do Espírito Santo aparecem muito cedo e de forma generalizada em todo o arquipélago. De acordo com Mendes (2006), Gaspar Frutuoso, escrevendo cerca de 150 anos após o início do povoamento, menciona o culto, indicando ser comum a todas as ilhas. Tal expansão apenas seria possível se contasse com a tolerância, ou mesmo o incentivo, da Ordem de Cristo. Também as referências a festejos feitas nas Constituições Sinodais da Diocese de Angra, aprovadas em 1559 pelo bispo D. Frei Jorge de Santiago, demonstram que naquela altura já eram matéria a merecer a atenção da autoridade episcopal. (MENDES, 2006;)

Tendo em conta que os povoadores vieram de múltiplas origens, desde o norte ao sul de Portugal, de Flandres e outras regiões européias, o que, aliás, está bem patente na diversidade dos *falares* açorianos e das tradições e costumes das ilhas, a existência de um culto unificador, comum a todo o arquipélago, parece demonstrar que terá existido uma clara intenção e coordenação na sua introdução. (CUSTÓDIO, 2010)

Particularmente após o início do século XVIII, o culto do Divino Espírito Santo torna-se um dos traços centrais da açorianidade, sendo o verdadeiro traço cultural unificador das populações das diversas ilhas. (CUSTÓDIO, 2010)

Seguramente por influência dos franciscanos espirituais, que foram os primeiros religiosos a instalar-se nas ilhas, partilhando com os primeiros povoadores as agruras da colonização, o culto do Divino Espírito Santo, então em decadência na Europa foi trazido para as ilhas. Nos Açores, em comunidades isoladas e sujeitas às pressões e incertezas da vida na margem do mundo conhecido, as crenças e ritos do Divino Espírito Santo ganharam raízes e recuperaram o seu vigor. (MENDES 2006).

Os Açores, e as comunidades de origem açoriana, constituem assim os últimos redutos onde as doutrinas de Joaquim de Fiore sobrevivem, e, a julgar pelo recrudescer dos Impérios do Divino Espírito Santo, mantêm todo o seu vigor. Dessa forma, busca-se na história dos Açores as causas para esta devoção ter se perpetuado e ganhado tanta força ao longo dos anos. Primeiro, o sentimento que inspirou o culto ao Divino Espírito Santo – a Caridade, conforme leciona Mendes (2006). Segundo, os muitos milagres atribuídos ao

Espírito Santo nas épocas dos terremotos e das erupções (visto as ilhas serem de origem vulcânica) que espalhavam a desolação e o terror. Neste sentido, Correia afirma que:

> (...) A plenitude do Ser contra o precário do Estar, onde os horrendos casos de estrondos e urros vulcânicos humilham o enfatuado poder do existente sobre o essente. Sobre a singularidade geo-antropológica dos açorianos, a escrita fala em 'parto sísmico' a avisar-nos que o punhado de terra em que firmamos os pés pode fugir-nos de um momento para o outro. (...) Coroa, bastão e bandeira, levados processionalmente até junto das lavas cadentes, para que o Divino acalmasse as iras da Natureza, perante um povo indefeso, ponde termo às ribeiras de fogo que, escorrendo das bocarras dos vulcões, ameaçavam subverter uma ilha inteira". (CORREIA, 1989, p. 11).

Ainda, convém mencionar, que desde os primórdios da ocupação das ilhas, o Espírito Santo esteve presente, servindo de titular de diversas igrejas e capelas. Nesse sentido, Mendes relata que:

> (...) das localidades mais antigas, temos a paróquia do Espírito Santo, em Santa Maria; a paróquia do Divino Espírito Santo da Maia, em São Miguel; a Paróquia do Espírito Santo da Vila Nova, na Terceira; e a paróquia do Espírito Santo da Feteira, no Faial, (...) uma das mais primitivas ruas da orbe angranse [Angra] dedicada ao Espírito Santo, anterior ao actual [sic] traçado renascentista da cidade. (MENDES, 2006, p.20).

Nas ilhas e nas comunidades de origem açoriana na América, a organização do culto, embora sofrendo algumas variações, conforme ver-se-á quando se tratar especificamente da festa em Mirim,, tem como base as seguintes estruturas: Irmandade, Império e Mordomo (ou Festeiro). (ROSSATO, 2003; 2004)

A irmandade consiste no grupo que organiza o culto. É composta por um grupo de pessoas que se chamam mutuamente de irmãos, conforme prega a fraternidade cristã. Esses irmãos, são voluntários e devem ser aceitos por todos, pois todos eles são iguais em direitos e deveres. Mesmo havendo informações a respeito de antigas irmandades exclusivamente masculinas, nos Açores, as irmandades são mistas, não havendo, teoricamente, segregação de gênero, pois o caráter igualitário das irmandades, vem ao encontro da doutrina de Joaquim de Fiore, a qual não aceita diferenças por origem ou posses. (ROSSATO, 2004; MENDES, 2006)

As irmandades possuem um caráter territorial, sendo constituidas como associações de vizinhos, nas quais agrupam famílias residentes numa mesma comunidade, freguesia (termo usado nos Açores para designar uma comunidade) ou localidade. O que não impede que aceitem irmãos que morem em outras localidades, desde que, estes tenham vínculo de origem com o local ou à alguma família onde se situa a irmandade. (ROSSATO, 2004)

As irmandades, de forma geral regem-se por uma espécie de direito consuetudinário organizado em consenso com os irmãos, normalmente não aceitando quaisquer interferência por parte de alguma diocese ou autoridade civil.

Cada irmandade organiza-se em torno de um Império do Divino Espírito Santo, edifício no qual acontecem grande parte das cerimônias que envolvem o culto. Apresenta uma arquitetura variada, no entanto vai ganhar maior expressividade nas regiões americanas de colonização açoriana. Normalmente é no império do Divino que ficam guardados também os objetos do culto. (ROSSATO, 2003).

Para organizar as celebrações do culto a irmandade escolhe uma pessoa responsável, que passa a ser chamada de mordomo ou festeiro. Normalmente a escolha se dá através de um sorteio, em que uma criança tira de dentro de um chapéu o nome de um voluntário, que está escrito em um bilhete de papel conhecido como pelouro. O mordomo é responsável por coordenar a arrecadação de donativos para a festa e como também a sua realização, por isso, enquanto exercer a função de mordomo, terá plenos poderes sobre os demais irmãos, sendo considerado como uma autoridade suprema. (ROSSATO, 2003). No que diz respeito às crenças, que estão nas entrelinhas da organização acima descrita, e dão suporte para a mesma, elas convergem diretamente no joaquimismo, conforme os elementos identificados na obra de ROSSATO (2003), apresentados resumidamente a seguir:

- A **esperança** — de acordo com as crenças joaquimitas, os devotos aguardam um novo tempo, em que todas as pessoas viverão irmanadas e como iguais. (ROSSATO, 2003).

- A **fé no Divino** e nos seus **sete dons** — O espírito de Deus é considerado onisciente e onipresente, não havendo, portanto, nada que Ele não conheça. Desagradar ao Divino Espírito Santo, segundo as crenças dos ilhéus açorianos é passível de punição severa (divina), especialmente nas promessas não pagas. No entanto, o Espírito Santo não é vingativo. Os Sete Dons do Espírito Santo (Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor) são considerados guias para os irmãos, portanto, devem ser buscados por todos. (ROSSATO, 2003).

- O **igualitarismo** — nas festas dos ilhéus não existe distinção entre as pessoas, podendo qualquer um assumir um papel de destaque na festa (mordomo/festeiro e imperador, por exemplo). Neste caso, todos merecem igual respeito, sendo expressa de forma prática a igualdade proposta na doutrina joaquimita. (ROSSATO, 2003).

- A **solidariedade e a caridade** — um dos principais elementos presentes na mentalidade do ilhéu é a oferta aos mais necessitados. Todos devem festejar de forma igualitária o Divino Espírito Santo, portanto, na distribuição das pensões e dos bodos (termos que serão trabalhados em seções subsequentes), devem ser priorizados os mais pobres. O exercício do perdão entre as pessoas também é difundido, uma vez que, caso não sejam perdoadas as ofensas que a eles fizeram, não seriam dignos de receber o Espírito Santo. (ROSSATO, 2003).

- A **autonomia face à Igreja** — no culto do Divino Espírito Santo não há uma relação direta com a hierarquia eclesiástica, nem a organização formal da Igreja. O culto acontece sem a necessidade de participação do clero, não havendo intermediários entre os devotos e o Paráclito. Nessa independência em relação à institucionalidade da Igreja nota-se a influência do pensamento de Joaquim de Fiore, onde a presença da igreja mística suplanta a presença da igreja formal. (ROSSATO, 2003).

Os rituais do culto ao Divino Espírito Santo tem como base um conjunto de objetos simbólicos e em cerimônias. Estes, tem como objetivo direto representar as crenças que permeiam o culto ao Divino. (ROSSATO, 2004). Dessa forma, Rossato (2003), apresenta alguns desses objetos e cerimônias. De acordo com a classificação do autor, registram-se:

- A **coroa** e o **cetro** e a **salva** — são considerados os objetos simbólicos mais importantes de todo culto, assumindo, portanto, papel de destaque. A coroa obedece as formatações de uma coroa imperial, de tamanhos variados, na maioria das vezes com três a seis braços imperiais, forjada em prata. Ela é encimada por um orbe (globo) em que se encontra uma pomba com as asas abertas. A coroa é acompanhada por um cetro, que por sua vez apresenta, em tamanho menor, o mesmo orbe e pomba que aparecem na coroa. A coroa é colocada sobre uma bandeja de pé alto, também em prata, denominada Salva. No universo simbólico a coroa representa o império do Divino e seu poder universal. Ser coroado, carregar a coroa e a salva é considerado uma honra dentro do culto. Durante o ano as coroas circulam semanalmente entre as casas dos membros da irmandade que coordena a festa, normalmente em local de destaque, onde fazem suas orações e louvores, todas as noites. As coroas são também transportadas pelos mordomos ou festeiros durante a realização do peditório. (ROSSATO, 2003).

- **A bandeira** —. A bandeira é confeccionada em tecido vermelho vivo, nos dois lados, em forma de um quadrado com cerca de cinco palmos de lado. No centro é bordada, em relevo, uma pomba branca. Em alguns casos, dessa pomba irradiam-se, também em bordado, raios de luz. Ela é colocada em uma haste de madeira, medindo cerca de dois metros. No topo dessa haste uma pomba, normalmente em prata, latão ou madeira. A bandeira acompanha a coroa e está sempre presente nas cerimônias litúrgicas onde haja a coroação. Existem outras bandeiras colocadas nas casas ou no império, no entanto, não possuem a mesma força simbólica. É considerado uma honra ser escolhido para levar a bandeira nos cortejos. Na foto a seguir, temos a representação da bandeira e da coroa. (ROSSATO, 2003).

Fotografia 1- Bandeiras e Coroa do Espírito Santo de Mirim
Acervo: Mauro Joaquim Corrêa, 2004.

- O **Hino** — Composto no final do século XIX, o Hino ao Espírito Santo é tocado pelas bandas e cantado durante as coroações. Denominado de *Veni Creator Spiritus*, é o

hino mais respeitado nos Açores. O hino oficial da região autônoma dos Açores possui alguns acordes do Veni Creator Spiritus. (ROSSATO, 2003).

- As **varas** e as **fitas** — são varas de madeira polida, com cerca de um metro de meio de comprimento e que acompanham o cortejo. A quantidade de varas varia muito e, em algumas delas, há um suporte no topo para se colocar uma vela. Às vezes as varas são decoradas com fitas em vermelho e branco, ou sete fitas de cores diversas, cada cor representando um dos dons do Espírito Santo. . Durante a coroação, as velas são acesas. Nos cortejos as varas ficam em volta das coroas, e às vezes formam um quadrado em torno das coroas. Há também, em algumas irmandades, uma vara maior, normalmente pintada de branco, que é entregue pelo imperador para alguém controlar o cortejo. Essa vara era conhecida popularmente por "enxota porcos". De acordo com Rossato (2004), é provável que era assim chamada em referência aos tempos em que os animais domésticos circulavam pelas ruas e era necessário afastá-los para permitir a passagem do cortejo. (ROSSATO, 2003).

- O **cortejo**, **império** ou **mudança** — No domingo da Páscoa as coroas são levadas para a Igreja, onde é realizada a coroação do imperador, no final da missa. Após a coroação, segue um cortejo até a casa do imperador recém-coroado. Normalmente uma filarmônica acompanha o percurso entoando melodias festivas. Quando chegam ao destino, as coroas repousam num trono montado em madeira revestida de papel branco e de flores, ficando em exposição toda a semana. Durante as noites, os vizinhos e convidados reúnem-se para uma partilha, que pode incluuir danças, e que se encerra com a recitação do terço e de orações dirigidas ao Divino Espírito Santo. No domingo seguinte, as coroas retornam em cortejo para a igreja, sendo recebidas pelo padre da paróquia, que entoa um cântico em louvor à Maria, normalmente o Magnificat. O processo repete-se até o dia de Pentecostes (Domingo do Bodo) cinquenta dias após a páscoa ou ao Domingo da Trindade (2º do Bodo, 8º depois da páscoa). (ROSSATO, 2003).

- A **coroação** — A coroação ocorre ao término da missa, na qual o sacerdote ou o mordomo coloca a coroa na cabeça do imperador ou de alguém designado por ele. Após ser coroado, recebe e beija o cetro, empunhando-o em seguida. Os fiéis assistem em pé a coroação enquanto é entoado o *Veni Creator Spiritus*. (ROSSATO, 2003).

- O **bodo** — No dia de Pentecostes, realiza-se o bodo que consiste na distribuição de carne, pão e vinho. As esmolas são colocadas em longos bancos posicionados em frente ao império e são abençoadas. São os membros da irmandade quem recebem e organizam as esmolas e todas as pessoas podem se servir livremente. Durante o bodo também acontecem arrematações, no qual ofertas como carne (gado), alfemim e massa sovada são oferecidos em leilão. Ao final do bodo as coroas seguem em cortejo à casa do mordomo. (ROSSATO, 2003).

- A **esmola** ou **pensão** — Ofertas composta por uma porção de carne de vaca (abatida especialmente para o bodo); pão de massa sovada (doce e rico em ovos), normalmente com o formato da parte do corpo que possuia alguma enfermidade e para qual se pedia a cura; e por vinho de cheiro. (ROSSATO, 2003).

- A **função** — consiste em pagamento de uma promessa em que um dos mordomos oferece uma refeição para um grande número de convidados, na qual serve a "sopa do Espírito Santo", o cozido de carne, pão de água, a massa sovada e arroz doce polvilhado com canela. Na Ilha Terceira é por vezes incluída a alcatra, um prato de carne cozinhada em vinho num alguidar de barro. As funções são um símbolo da partilha, que era feita acompanhada das coroas, bandeira e orações ao Espírito Santo. Há registros de funções com cerca de oito mil convidados.

- A **briança** — é uma espécie de procissão na qual o gado que será abatido para os bodos é mostrado para comunidade, enfeitado com papéis e fitas coloridas. Durante a procissão é tocada a briança, música especialmente feita para o cortejo. Em alguns casos toca-se também o pezinho, cantiga de roda açoriana, ou cantigas de desafio (repentes). (ROSSATO, 2003).

- **Ceia dos criadores** — são ceias oferecidas às pessoas que fazer doações do gado para o bodo ou outras ofertas generosas para a irmandade do Espírito Santo. (ROSSATO, 2003).

- Os **foliões** — são grupos formados por até 5 pessoas e tem como objetivo acompanhar os cortejos com suas cantigas, acompanhadas pelo repique de tamboretes e címbalos. Os foliões acompanham a bandeira também durante o peditório. (ROSSATO, 2003).

- O **Peditório** — é o período em que os foliões e as bandeiras visitam casa a casa para levar a presença do Espírito Santo aos lares. Normalmente, os devotos depositam ofertas em dinheiro ou espécie na Salva, que também acompanha o peditório. (ROSSATO, 2003).

Como se pode observar, os elementos presentes no culto ao Divino Espírito Santo, em Portugal, mais precisamente na Região Autônoma dos Açores, são intrinsecamente ligados à tradição popular, à evangelização dos franciscanos espirituais e a doutrina joaquimita. No entanto, deve-se lembrar que no continente, conforme já mencionado, a tradição de cultuar a terceira pessoa da Trindade foi aos poucos desaparecendo. Dessa forma, pergunta-se: quais foram os fatores que possivelmente levaram os açorianos a perpetuar esse culto ao longo de cinco séculos, e ainda mais, a transportá-lo consigo no seu processo de diáspora?

Nesse contexto, cita-se Enes, que aponta sete razões para que este culto tenha permanecido no pensamento mítico-religioso-cultural dos ilhéus açorianos:

> (...) 1. Estas festas são as que melhor permitem o entendimento entre os diversos povoadores e se enquadram num espírito de solidariedade necessário na luta contra as dificuldades; 2. A simplicidade do elemento material necessário: trigo, carne e vinho; 3. O peso da hierarquia não foi tão forte nas repressões devido ao papel evangelizador dos franciscanos e à incorporação destes valores pelo clero local; 4. A resistência à dominação política filipina, pela afirmação das tradições locais, mesmo sem o apoio dos jesuítas; 5. A construção de pequenos edifícios para impérios e o apoio da emigração a partir de finais do século XIX; 6. A influência da corrente saudosista, liderada por Teixeira de Pascoes, na elite açoriana, que visa preservar a ‘alma açoriana’; 7. Os fatores de ordem religiosa, desde o medo à fé, das vinganças aos milagres. (ENES, 1985, p. 123).

Assim, percebe-se a forte influência deste culto na formação da identidade cultural açoriana, que os historiadores chamam de “açorianidade”, ou “alma açoriana”.

1.5. AS MANIFESTAÇÕES DEVOCIONAIS AO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO BRASIL: DO CULTO OFICIAL À DEVOÇÃO POPULAR.

O cristianismo está presente no Brasil desde o início do século XVI quando iniciou o processo de colonização do território, e a partir daí, tornou-se a principal religião do Brasil. Com a ocupação do Brasil, missionários católicos introduziram o culto a Jesus Cristo e aos santos em nosso território. (RIBEIRO, 2009)

No decorrer dos séculos XVI e XVII, o governo português, buscou manter sua aliança com a Igreja, tentando minimizar e administrar os conflitos existentes entre os governadores-gerais, os missionários e os nativos. Nesse contexto, havia uma preocupação entre o equilíbrio nos interesses do Reino Português e da Igreja Católica. (RIBEIRO, 2009)

Mesmo após o processo de Independência, no início do século XIX, a Igreja e o Estado brasileiro continuaram com uma estreita relação, principalmente através do regime do padroado. De acordo com este regime, o Estado controlava e financiava a atividade eclesiástica, ao passo que a Igreja fazia o papel de registro dos atos civis, como nascimentos, casamentos e óbitos... Além de financiar o funcionamento eclesial, o Estado também era responsável por nomear os bispos e párocos e fazia as autorizações para a construção de novas igrejas, arcando também com parte dos custos para erigir essas igrejas (RIBEIRO, 2009). Esse regime conheceu seu fim com a Proclamação da República (1889) e com a promulgação da primeira constituição republicana (1891) que estabeleceu a laicidade do estado, procurando garantir a liberdade religiosa, e, dessa forma, impossibilitando a manutenção do padroado. (RIBEIRO, 2009). Vale mencionar também a influência da maçonaria no processo de implantação do regime republicano brasileiro, que por sua vez ressaltou a necessidade de separação entre Estado e Igreja, uma vez que esta poderia ser um obstáculo na concretização de seus interesses. (COLUSSI, 2002)

Na história da Igreja no Brasil, temos também como um dos elementos importantes para seu estudo a época do governo de Getúlio Vargas, o qual foi marcado pela promulgação da Constituição de 1934, que prevê uma política colaboracionista entre a Igreja e o Estado. Nesta constituição foram atendidos vários pleitos da comunidade católica, dos quais podemos destacar: aulas religiosas facultativas (Ensino Religioso) nas escolas públicas e a presença do nome de Deus na constituição. Getúlio incentivou a Igreja a valorizar a identidade cultural brasileira, atendendo ao seu projeto de nacionalização, resultando na expansão de sua base social para as classes médias e as camadas populares. Em 1937, com

intuito de barrar as ideologias de esquerda anticlericais, a Igreja apoia a ditadura do Estado Novo. (RIBEIRO, 2009).

Em 1952 foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a primeira associação de bispos organizada em conferência no mundo. Essa agremiação foi idealizada por dom Hélder Câmara, para coordenar a ação da Igreja no Brasil. Findando a década de 1950, a preocupação da Igreja com as questões sociais, possiblitiou a criação e fortalecimento de movimentos como a Juventude Universitária Católica (JUC). A partir da JUC, em 1960, é criada a organização socialista Ação Popular (AP). (SALES, 2006)

Durante a década de 1960, a Igreja Católica, influenciada pela Teologia da Libertação, movimento formado por religiosos e leigos que interpreta o Evangelho sob o prisma das questões sociais, atuou em setores populares, principalmente por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). (SALES, 2006)

Com a instalação do regime militar de 1964 teve-se início uma nova fase de conflitos entre Igreja e Estado. O auge da crise ocorreu em 1968, com a implantação do Ato Institucional n° 5 (AI-5), quando grande número de católicos se aliou aos grupos oposicionistas de esquerda para lutar contra a repressão e os abusos do Estado que violavam a ordem jurídica e os direitos humanos. A ação é intensa na década de 1970. (ANGELO, 2011).

A partir dos anos de 1980, inicia um processo de romanização na Igreja Católica, a partir do pontificado de João Paulo II. A Santa Sé passou a controlar diretamente as atividades e os currículos dos seminários, diminuindo o poder de algumas dioceses, como a de São Paulo - comandada na época pelo cardeal-arcebispo dom Paulo Evaristo Arns. O cardeal possuía aproximações com a Teologia da Libertação, o que não era visto com bons olhos pelo Vaticano, e, portanto, na concepção da Igreja precisaria ser refreado. (MOREIRA, 2011)

A partir do envolvimento da Igreja na luta pela redemocratização, nos anos 1970 e 1980, os movimentos eclesiásticos e sociais mais ligados à Teologia da Libertação deram lugar, a partir da década de 1980, à proposta um pouco mais conservadora da Renovação Carismática, que, sobretudo, tem sua “doutrina” ligada aos elementos do Espírito Santo, atendendo também ao processo de romanização da Igreja. (SALES, 2006)

Embora a História da Igreja Católica no Brasil não constitua elemento primeiro de nosso estudo, foi necessária essa passagem rápida, pois, para entender o culto ao Divino Espírito Santo no Brasil, é necessário que se compreenda como se deu a introdução e permanência da Igreja Católica Apostólica Romana em nosso Estado Nacional, visto que, este culto, da maneira como o estamos estudando, tem profunda relação com a inserção da Igreja em questão no cenário nacional.

Compreendido isto, é imperativo que se verifique como a Igreja no Brasil concebe o Culto ao Espírito Santo, e quais as principais manifestações devocionais populares nele presentes.

A Igreja celebra, ao longo do ano litúrgico[4], o mistério de Cristo desde a encarnação até ao Pentecostes e à expectativa da vinda do Senhor. O Ciclo do Divino Espírito Santo é concebido dentro do Ritual Litúrgico, entre o dia de Pentecostes e o tempo do Advento. O Pentecostes acontece 50 dias após a Páscoa, pela ocasião da "descida" do Espírito Santo aos Apóstolos. (CUSTÓDIO, 2010)

O Batismo é a primeira devoção, oficial e popular, ao Espírito Santo dentro da Igreja Católica. A partir do Batismo, de acordo com os ensinamentos da Igreja Católica, o cristão batizado passa a ter "comunhão com a Igreja de Cristo, em nome do Pai e pela ação do Espírito Santo". (CUSTÓDIO, 2010, p. 45)

De acordo com a doutrina oficial da Igreja Católica, impressa em seu catecismo:

> §1197 - Cristo é o verdadeiro templo de Deus, "o lugar em que reside a sua glória"; pela graça de Deus, também os cristãos se tornam templos do Espírito Santo, pedras vivas com as quais é construída a Igreja. (...) §1265 O Batismo não somente purifica de todos os pecados, mas também faz do neófito "uma criatura nova", um filho adotivo de Deus que se tornou "participante da natureza divina", membro de Cristo e co-herdeiro com ele, templo do Espírito Santo. (E.27.2, Catecismo da Igreja Católica, 2000, s/p).

Outra presença dentro do culto oficial da figura do Espírito Santo, na liturgia e na teologia católica, é a celebração do Sacramento da Crisma. "Crisma" é uma palavra de origem grega que significa "unção", que lhe confere também associação à palavra "cristão", que significa 'ungido".

> §1241 A unção com o santo crisma, óleo perfumado consagrado pelo Bispo, significa o dom do Espírito Santo ao novo batizado. Este tornou-se um cristão, isto é, "ungido" do Espírito Santo, incorporado a Cristo, que é ungido sacerdote, profeta e rei. (E.27.2, Catecismo da Igreja Católica, 2000, s/p).

De acordo com a doutrina católica, ao receber o sacramento do Crisma, o cristão é ungido pelo Espírito Santo e convidado a confirmar os votos que seus pais e padrinhos por ele professaram no ato de seu batismo.

> §1231 - Quando o Batismo das crianças se tornou amplamente a forma habitual da celebração deste sacramento, esta passou a ser um único ato que integra de maneira muito resumida as etapas prévias à iniciação cristã. Por sua própria natureza, o Batismo das crianças exige um catecumenato pós-batismal. Não se trata somente da necessidade de uma instrução posterior ao Batismo, mas do desabrochar necessário

[4] Refere-se ao calendário seguido pela Igreja Católica para as celebrações religiosas. São três anos distintos (A, B e C) que iniciam com a preparação para o Natal.

> da graça batismal no crescimento da pessoa. E o lugar próprio do catecismo. (E.27.10 - Catecismo da Igreja Católica- CIC, 2000 s/p.)

Na celebração da missa, também é invocada a presença do Espírito Santo em diversos momentos, nos quais à Trindade é elevada. Cita-se, como exemplo, o Hino de Louvor (*Gloriae Pater)* que, de acordo com a liturgia da Igreja, deve ser trinitário, ou seja, apresentar louvor às três pessoas da Trindade Santa.

> §685 - Crer no Espírito Santo é, pois, professar que o Espírito Santo é uma das Pessoas da Santíssima Trindade, consubstancial ao Pai e ao Filho, "e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado". É por isso que se tratou do mistério divino do Espírito Santo na "teologia" trinitária. (E.27.5 - Catecismo da Igreja Católica- CIC, 2000)

A fé apostólica no tocante ao Espírito foi confessada pelo segundo Concílio Ecumênico, em 381, em Constantinopla: "Cremos no Espírito Santo, que é Senhor e que dá a vida; ele procede do Pai" (Catecismo da Igreja Católica – CIC, 2000, s/p.). Pautada nesse ensinamento, a Igreja reconhece o Pai como "a fonte e a origem de toda a divindade" (Catecismo da Igreja Católica – CIC, 2000, s/p.).. Mesmo assim, s a origem eterna do Espírito Santo não deixa de estar vinculada à do Filho, corroborando o que a Igreja chama de mistério da Trindade:

> O Espírito Santo que é a Terceira Pessoa da Trindade, é Deus, uno e igual ao Pai e ao Filho, da mesma substância e também da mesma natureza [...]. Contudo, não se diz que Ele é somente o Espírito do Pai, mas ao mesmo tempo o Espírito do Pai e do Filho. (Catecismo da Igreja Católica – CIC, 2000, s/p.).

Nesta mesma direção, o Credo da Igreja do Concilio de Constantinopla,afirma: "Com o Pai e o Filho ele recebe a mesma adoração e a mesma glória" (Catecismo da Igreja Católica – CIC, 2000, s/p.), igualando novamente o Espírito Santo às outras pessoas da Trindade.

No Brasil, a devoção ao Divino Espírito Santo constitui-se num dos mais importantes núcleos das devoções populares. Esta herança do colonizador português (açoriano) se exteriorizou de diversas formas, resultando sempre em grandes festas, desde os tempos do Brasil colônia. (ALVES, 1999; CUSTÓDIO, 2010). Pode-se afirmar que uma dos legados mais expressivos da cultura portuguesa ao Brasil é a religiosidade. Esta religiosidade se manifesta de diversas formas, mas o culto ao Divino Espírito Santo, é a expressão religiosa desta cultura que está presente praticamente em todas as regiões do Brasil, com traços comuns, bem demarcada e fortemente conceituados. (ALVES, 1999; CUSTÓDIO, 2010).

No litoral brasileiro pode-se encontrar o culto ao Divino Espírito Santo, desde o Maranhão até o Rio Grande do Sul, e em direção ao interior do país pode-se citar a região

oeste de São Paulo, e alguns locais nos estados de Minas Gerais, Goiás, entre outras inúmeras localidades. (ALVES, 1999; CUSTÓDIO, 2010).

Para exemplificar, pode-se registrar a festa do Divino Espírito Santo dos índios Karipunas, realizada no interior do estado do Amapá, quase na fronteira com a Guiana Francesa. Na festa dos Karipunas, que ocorre durante nove dias, preservam-se vários símbolos da festa do Divino Espírito Santo dos Açores, como a bandeira, coroa, novena em latim, foliões e recolha de esmolas. (ALVES, 1999; CUSTÓDIO, 2010).

Outra referência ao culto do Divino Espírito Santo remete ao Centro-Oeste do Brasil, no interior de Goiás, onde se verificam diversas festas, nas quais se presenciam elementos tradicionalmente açorianos, como as folias, as modas de viola, quadrilhas, dobrados e hinos religiosos. Destas festas cita-se a de Pirenópolis, uma das maiores Festas do Divino Espírito Santo de Goiás.

> Em Goiás, as primeiras referências à festa vêm de relatos de viajantes estrangeiros. O naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, no ano de 1818, e o austríaco Johann Emmanuel Pohl, em 1819, impressionaram-se com essa manifestação popular de Pentecostes, data que celebraram ‘com grande regozijo e solenidade [Saint-Hilaire]. Do mesmo ano são as primeiras notícias do Império do Divino em Meia-Ponte, atual Pirenópolis. Desde então, toda a cidade se empenha em realizá-lo, uma vez que a Festa do Divino configura-se ali como um autêntico patrimônio cultural, formador de uma identidade religiosa comum, (ALVES, 1999, p. 68).

No Rio Grande do Sul, podemos citar as cidades de Osório e Gravataí, que mantém viva a tradição popular do culto ao Divino Espírito Santo. Na cidade de Osório, antiga Vila da Conceição do Arroio, encontra-se registro da presença do Império (enquanto edificação), de Folias, com a presença da Bandeira e do Peditório.

> Durante o dia, fazia-se a jornada e, à noite a bandeira não circulava, hospedando seus integrantes (foliões) em alguma fazenda. Conceição do Arroio expandiu-se, novas capelas foram surgindo e daí, a necessidade de se multiplicarem as bandeiras. Hoje saem à visitação inúmeras Bandeiras da Igreja, num domingo estipulado pela comissão da Festa do Divino. Em cerimônia específica, o festeiro do ano anterior entrega a bandeira ao próximo, escolhido por votação. (ALVES, 1999, p. 80).

O município de Gravataí localiza-se no litoral sul do Rio Grande do Sul, na região metropolitana de Porto Alegre. Tem sua fundação em 1762, a partir da chegada de um contingente de mil índios guaranis oriundos da região missioneira dos Sete Povos das Missões, no nordeste do Rio Grande do Sul. Após o Tratado de Madri, entre as Coroas Ibéricas, em 1750 os portugueses viram-se obrigados a povoarem a região do Brasil meridional, para evitar o domínio espanhol no território. A saída para a povoação da região foi a vinda dos açorianos. Oficialmente os primeiros açorianos que chegaram a Gravataí vieram em 1772 e trouxeram todo o seu legado cultural, do qual novamente se destaca aqui a Festa ao Divino Espírito Santo. “Nas antigas festas, que duraram até a década de 60 com suas

características originais, o povo apropriava-se de valores culturais nobres conjugando com seus próprios referenciais, formando um rico painel sociocultural". (ALVES, 1999, p. 83).

A rápida industrialização da cidade, sobretudo nas décadas de 1960 e 1970, contribuiu para a perda de alguns de seus valores socioculturais de raízes açorianas. "A arquitetura mais antiga desapareceu, levando consigo edifício do Império, que ficava ao lado da Igreja". (OSÓRIO, 1999 apud ALVES, 1999, p. 85).

Sabendo-se então da forte presença do Culto ao Espírito Santo na cultura brasileira, deve-se buscar evidenciá-lo dentro da contribuição da cultura portuguesa na formação da identidade cultural e religiosa do Brasil e, para tanto, no bloco a seguir, tem-se uma reflexão sobre a formação dessa identidade cultural, bem como a manifestação desses elementos na comunidade de Mirim, com enfoque para a característica sincrética das manifestações religiosas.

2. ELEMENTOS DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL-RELIGIOSA BRASILEIRA E SUA MANIFESTAÇÃO NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC).

Para se entender como se estabelece a relação da comunidade de Mirim com a Festa do Divino Espírito Santo é primordial entender também como se deu o processo de formação da identidade cultural-religiosa brasileira.

Nesse sentido, não se pode somente levar em conta a contribuição portuguesa para tal feito, mas também se torna fundamental considerar as significativas e expressivas representações das culturas ameríndias e africanas, bem como de outras minorias europeias que permearam a construção da chamada “brasilidade”. (RIBEIRO, 1996)

Elementos como o sincretismo cultural-religioso, o pensamento filosófico português, em especial o açoriano em Santa Catarina, e a manifestação destes na comunidade de Mirim irão permear as entrelinhas de configuração do Culto ao Divino Espírito Santo na comunidade do Distrito de Mirim (Imbituba/SC).

Para referendar essa discussão buscaram-se subsídios em autores como Bastide (1971), Souza (1986), Schwarcz (1993), Naxara (1999), Farias (2000), Bresciani (2002) e Brancher e Arend (2004). No entanto, é em Ribeiro (1996) que encontramos o aporte teórico para evidenciar o que o autor denominou de “brasilidade”.

Na primeira seção desse bloco, percebe-se de forma mais pontual o processo de colonização portuguesa no Brasil e a inserção dos africanos através do processo escravocrata, além do contato com os ameríndios. Nessa seção, a principal preocupação é perceber as diferentes contribuições na formação da brasilidade citada por Ribeiro (1996).

Na seção subsequente, trata-se especificamente do sincretismo cultural e religioso, formador dessa brasilidade e que dá a rica diversidade do povo brasileiro, especialmente na mistura dos cultos oficializados com as devoções populares, pano de fundo para a realização das Festas do Divino de um modo geral.

Na terceira e última seção do bloco apresenta-se uma reflexão sobre a manifestação dessa brasilidade e desse sincretismo cultural e religioso no litoral catarinense e, em consequência, nos seus núcleos de ocupação, dentre eles, a comunidade de Mirim (Imbituba/SC). Nessa seção, ampliam-se algumas discussões já trazidas por Custódio (2010).

2.1. A COLONIZAÇÃO DO BRASIL: DA MENTALIDADE LUSITANA À BRASILIDADE

Durante os primeiros anos após a conquista do Brasil em 1500, houve pouquíssimos contatos dos portugueses em relação às novas terras. Não havia uma cultura comercial entre os nativos da terra brasilis, dessa forma, era muito mais vantajoso manter as relações comerciais com as Índias Orientais. Nesse período foram instaladas feitorias, que exigiam trabalho do colonizador para obtenção das mercadorias, especialmente o pau-brasil, numa conjuntura de economia de subsistência (RIBEIRO, 1996).

Em um primeiro momento a ocupação do território teve como finalidade central a garantia do domínio português sobre o novo território. Nesse contexto, as atividades aqui exercidas eram essencialmente predatórias, de modo muito particular, o primeiro produto de interesse português no Brasil: o pau-brasil. (RIBEIRO, 1996). Durante as primeiras três décadas do século XVI a ocupação portuguesa no território brasileiro foi muito reduzida. Os primeiros colonizadores portugueses eram os chamados degredados, ou seja, pessoas que haviam sido condenadas ao banimento e eram deportadas ao Brasil. Sem entrar muito ao mérito da questão, sabe-se que o degredo por vezes ocorria por motivos injustos, dada a severidade das leis manuelinas[5]. Nesse mesmo período, a população nativa era estimada em cerca de dois bilhões. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

No reinado de D. João III, em 1531, as diversas expedições marítimas, especialmente francesas, inglesas e espanholas para a costa da América Portuguesa, incentivou o governo português a sistematizar a ocupação do território brasileiro. Neste ano teve início a expedição de Martim Afonso de Souza, que marca o início do processo de colonização do Brasil. Essa expedição manteve os objetivos predatórios das que a antecederam, no entanto, sua principal finalidade era cumprir o princípio do *uti possidets*, pelo qual a terra pertenceria a seu posseiro, corroborando assim a ineficácia do Tratado de Tordesilhas (1494). (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

A partir do século XV, ganha força na Europa o mercantilismo, impulsionado pela centralização do poder e pela crescente dimuição da ordem feudal, fatores estes que deram

[5] As Leis ou Ordenações Manuelinas são três diferentes sistemas de preceitos jurídicos que compilaram a totalidade da legislação portuguesa, de 1512/ 1513 a 1605. Fizeram parte do esforço do rei Manuel I de Portugal para adequar a administração no Reino ao enorme crescimento do Império Português na era dos descobrimentos.

origem aos Estados Nacionais Modernos europeus e que, por sua vez, teve como característica a política mercantilista. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

O mercantilismo baseava-se em práticas como: a) forte intervenção do estado na economia, com políticas protecionistas; b) acúmulo de riquesas através de busca e posse de metais preciosos, com intuito de manter o poder econômico do estado; c) balança comercial favorável, especialmente a partir da exploração de colônias. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

Essa prática econômica (mercantilismo) teve grande projeção no processo de colonização dos portugueses na América, e, paradoxalmente, foram mantidas algumas características da ordem feudal, como no exemplo da estrutura administrativa, organizada em capitanias hereditárias. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).É neste sentido que o processo de construção da identidade cultural brasileira é especialmente desafiador, se converte em um extenso e minucioso processo de trabalho, para o qual recorre-se à brilhante obra “O povo brasileiro” de Darcy Ribeiro (1996). Para se compreender a formação do povo brasileiro faz-se necessário um estudo sobre a gênese da história desta nação, e o reconhecimento de um processo dialógico que construiu a história desse país, levando em consideração as diferentes realidades sociais e os diferentes contextos.

Ribeiro (1996) organiza um arcabouço teórico a partir do contexto histórico brasileiro, no intuito de explicar a formação desse povo e explicar quais foram os caminhos trilhados ao longo do percurso que ocasionaram diferenças sociais tão profundas e latentes no processo de consolidação de uma identidade nacional. Em um primeiro momento de sua obra, Ribeiro (1996) indaga se os brasileiros se reconhecem enquanto uma só gente, ou seja, se percebem a sua identidade cultural. Ribeiro (1996) também evidencia que esta unidade, não significa conformidade, mas traduz-se em um sentimento de pertencimento a um povo. Mesmo adaptado à ambientes diferentes e com comportamentos e regras de convivência diferentes, o processo de urbanização contribuiu para identificar essa gente a si próprios como brasileiros. A língua portuguesa, mesmo com seus diferentes sotaques e regionalismos, é um dos elementos unificador desta cultura, longe de se representar apenas um conjunto de etnias. Mas sim, um povo nação. (RIBEIRO, 1996)

Levando em consideração as ideias de Ribeiro (1996), o país seria fruto de uma composição de diferentes personagens: índios, negros, mulatos e europeus. E é nesse contexto, especialmente na ocupação da costa brasileira, que surgem duas visões antagônicas sobre o mundo aqui estabelecido: a “selvageria” e a “civilização”. Diferentes visões de mundo, vida, morte, amor, relação com a natureza se confrontam. Em um primeiro momento,

para os europeus, os indígenas são *gentios*, ou seja, seres inocentes, sem a noção de pecado, portanto, com a possibilidade de salvação; em contrapartida, preguiçosos (vadios) e, dessa forma, não produziam nada com valor comercial.

Como se citou anteriormente, a exploração do pau-brasil intensificou a ocupação portuguesa no Brasil, o que, por sua vez, intensificou o contato com os indígenas pela necessidade de mão de obra para a retirada da madeira. Os indígenas acabaram estabelecendo certa relação de dependência das feitorias extratoras. Nesse contexto, era comum que as aldeias indígenas, encaminhassem uma de suas jovens para casar-se com algum europeu, como forma de manter laços com o imigrante. (RIBEIRO, 1996).

De acordo com as tradições indígenas, quando ocorria uma relação sexual entre uma mulher indígena e um europeu, este passava a ser tratado como "cunhado", que no contexto significava que ele passava a ser parente. Esses laços de parentescos, denominado por Ribeiro (1996) de *cunhadismo* acabou por auxiliar os portugueses a conseguirem que milhares de indígenas fossem explorados na extração da madeira do pau-brasil. (RIBEIRO, 1996). .

A inserção do branco na cultura indígena se deu através do cunhadismo, e esse costume deu início à formação do povo brasileiro e de sua característica sincrética. Da miscigenação da indígena com o português surge um povo mestiço que efetivamente ocupa o Brasil. As crianças nascidas dessa união tinham consciência de que não eram nem índios, nem brancos, pois não eram tratados como iguais. Formavam, portanto, um novo povo. (RIBEIRO, 1996).

Sabe-se que um dos primeiros núcleos povoadores teve origem na então capitania de São Vicente, já no período de vigência das capitanias hereditárias (1534). É também concorde entre historiadores que a ocupação brasileira se deu efetivamente a partir do litoral, especialmente na Bahia, Pernambuco, Espírito Santo e Rio de Janeiro, que se tornaram polos irradiadores do processo colonial. Em toda a extensão litorânea, portugueses e indígenas passaram por esse processo de miscigenação, dando origem a esse grupo de mestiços, denominados de mamelucos[6], por conta de sua aparência e do modo violento com o qual capturavam os indígenas, mesmo sendo descendentes destes. Esse encontro resulta em duas formas de mestiçagem: corpo e cultura.

[6] No Brasil, o termo mameluco designa um indivíduo que possui ascendência indígena e branca – mestiço ou filho de branco com índio. Etimologicamente o termo vem do árabe "mamluk", que significa "possuído", daí a associação com a violência.

Através das Bandeiras, expedições ao interior do Brasil, os paulistas foram aos poucos ampliando o território brasileiro. Na tentativa de encontrar minérios, eles se embrenharam nas matas, mas a única mercadoria que encontraram e apresaram foram os indígenas. As bandeiras, que partiam de São Paulo, não respeitaram os limites do Tratado de Tordesilhas (1494), o que resultou na fundação de vilarejos no interior e também no apresamento de milhares de indígenas para vendê-los como escravos para os senhores de engenho do nordeste açucareiro. Até mesmo indígenas convertidos ao catolicismo foram apresados, como no exemplo das reduções jesuíticas no sul. (RIBEIRO, 1996).

Com a descoberta do ouro, no final do século XVII, foram modificados os caminhos e fluxos populacionais no Brasil: em menos de uma década, mais de 30 mil pessoas de variadas origens regionais, afixaram-se na região mineradora. Nesse contexto, surge outra figura importante: os tropeiros, que traziam o gado do sul do país para abastecer essa região. As rotas dos tropeiros e seus locais de paragens serviram como base para criação de diversos vilarejos, abrindo caminho para o processo de interiorização do país, e acentuando ainda mais o processo de mestiçagem da população. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

O processo de mineração contribuiu para enfraquecer a indústria açucareira que já demonstrava sinais de instabilidade a partir da concorrência das Antilhas. Durante os primeiros anos da colonização, a atividade açucareira foi a principal matriz econômica da colônia portuguesa. A sociedade estava estrutura em um modelo semelhante ao modo de produção feudal no que tange à propriedade, e escravista, com a utilização da mão de obra escrava do negro africano. (RIBEIRO, 1996).

Nesse contexto, os portugueses foram responsáveis por trazer milhões de negros traficados da África para o Brasil para servir como mão de obra escrava, especialmente na produção açucareira. O açúcar e o ouro foram sem dúvida a fonte de renda mais utilizada no mercado mundial à época, mas a compra de escravos era o que gerava a maior despesa. (RIBEIRO, 1996).

Os africanos que vieram para o Brasil eram provenientes de grupos e tribos diferentes, com culturas e línguas (ou dialetos, em muitos casos) diferentes, o que dificultava a comunicação entre si. Para se comunicar, era necessário aprender a língua local (guarani ou português), o que era considerado perigoso por alguns senhores e capatazes, pois poderia ser um mecanismo para articulação de fugas ou rebeliões. De acordo com Ribeiro (1996), esses escravos aprendiam a falar o português de algumas formas: a) com auxílio de empregados da casa grande; b) com auxílio de um capataz mais flexível; c) ou através da observação e escuta. Ribeiro (1996) reconhece também haver outras formas de ter ocorrido essa aprendizagem.

A partir dessa configuração histórica, Darcy Ribeiro (1996, p. 16) descreve o que ele chamou de “gestação do Brasil” e do povo brasileiro. Como se percebeu, ele faz uma reconstituição citando três matrizes para a constituição do povo brasileiro: portugueses, negros e índios. Para o autor, esse povo vive num processo dialógico de fusão e enfrentamento, possibilitando surgir um povo novo "num novo modelo de estruturação societária". (RIBEIRO, 1996, p. 16). .

Segundo Darcy Ribeiro essa gente fez-se diferente e nova:

> Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiça, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas naturais. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos exista. Povo novo ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômico, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros. (RIBEIRO, 1996, p. 19)

Contrariando o que se podia idealizar, nesse conjunto de diferentes matrizes geradoras, não resultou em um conjunto com multiplicidade étnica. Pelo contrário, Ribeiro diz que:

> [...] apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente à nação. (RIBEIRO, 1996, p. 20)

A partir da unidade étnica básica, Ribeiro (1996) não quer propor uma uniformidade entre os brasileiros, no entando, ele evidencia haver três forças que rompem essa uniformidade: a ecológica, a econômica e a imigração. A partir da região em que vivem, de suas configurações de produção e do fluxo migratório são consolidados os fatores que tornam os modos de ser e viver dos brasileiros tão diferentes.

A partir dessa percepção, Darcy Ribeiro (1996, p. 23) sugere também que, apesar das diferentes matrizes étnicas pelas quais se formaram os brasileiros, também levando em consideração as forças diversificadoras, estas podem converter-se em elementos unificadores, fazendo com que os brasileiros comportem-se como uma só gente, e portanto, pertencentes a uma só etnia nacional. De acordo com o pensamento de Ribeiro (1996), os brasileiros formam uma etnia nacional única, um só "povo incorporado" (RIBEIRO, 1996, p. 23).

Com a inserção portuguesa no continente americano (aqui, entenda-se, Brasil), é inserido também o Cristianismo, através da Igreja Católica Apostólica Romana, que exerceu uma grande influência no processo de formação sócio-cultural do povo brasileiro. Na

concepção de Ribeiro (1996), o catolicismo exerceu um forte poder ideológico, influenciando na vida dos indígenas e negros. Em um contexto global, o Reino Português se lançava na disputa pelos territórios dos novos mundos, acompanhando o crescimento da política mercantil. Sobre essa temática, afirma Darcy:

> Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio e, sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra (...) Era a humanidade mesma que entrava noutra instância de sua existência, na qual se extinguiriam milhares de povos, com suas línguas e culturas próprias e singulares, para dar nascimento às macroetnias maiores e mais abrangentes que jamais se viu. (RIBEIRO, 1996, p.38).

Os portugueses, além de propagar o avanço da política e economia mercantil, que colocava em xeque o sistema de produção feudal, também se consideravam propagadores da unidade de todos os povos em uma só cristandade. Ribeiro assinala que:

> Eles se davam ao luxo de propor-se motivações mais nobres que as mercantis, definindo-se como os expansores da cristandade católica sobre os povos existentes e por existir no além-mar. Pretendiam refazer o orbe em missão salvadora, cumprindo a tarefa suprema do homem branco, para isso destinado por Deus: juntar todos os homens numa só cristandade, lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante. (RIBEIRO, 1996, p.39)

Aquela nova situação não foi de fácil compreensão aos indígenas: houve de fato um choque de culturas, que originam concepções que por certo tempo foram concebidas pelos indígenas como verdades, como o fato de acreditarem que os invasores eram deuses. Essa visão não demorou muito a ser substituída pela real característica dos recém-chegados: eram invasores que vieram explorar as riquezas do território e os enganavam como pequenos utensílios, e trouxeram diversas doenças que dizimaram a população indígena, além da violência que com eles chegou. (RIBEIRO, 1996).

As duas visões são claramente conflitantes sobre esta terra. Para os portugueses, o Brasil seria um espaço para conquistas, glórias e enriquecimento em ouro, para os nativos, "o mundo era um luxo de se viver, tão rico de aves, de peixes, de raízes, de frutas, de flores, de sementes, que podiam dar as alegrias de caçar, de pescar, de plantar e colher a quanta gente aqui viesse ter". (RIBEIRO, 1996, p. 44-45)

Os portugueses faziam o possível para alcançar as riquezas que lhes interessavam, já os indígenas acreditavam que a vida era um presentes dos deuses, que apresentavam facetas bondosas. Para os europeus, o fator que deve reger a vida é o trabalho, pois todos estão subordinados ao lucro, dando a vida um caráter sofrido e rigoroso, já para os indígenas, "a

vida era uma tranquila função de existência, num mundo dadivoso e numa sociedade solidária" (RIBEIRO, 1996, p. 49).

De acordo com Ribeiro (1996), ao longo de nosso processo histórico ocorreu um esvaziamento de grupos étnicos para a formação de um grupo novo, segundo ele, melhor:

> Foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em conseqüência, um povo síntese, mestiço na carne e na alma, orgulhoso de si mesmo, porque entre nós a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Um povo sem peias que nos atenham a qualquer servidão, desafiado a florescer, finalmente, como uma civilização nova, autônoma e melhor. (RIBEIRO, 1996, p. 53)

Também de acordo com Ribeiro (1996), foi a matriz negra a responsável por remarcar o conjunto racial e cultural brasileiro, considerando-a como a mais brasileira das matrizes brasileiras. Ele acentua a importância da linguagem nesse processo. Segundo ele,

> Nossa matriz africana é a mais abrasileirada delas. Já na primeira geração, o negro, nascido aqui, é um brasileiro. O era antes mesmo do brasileiro existir, reconhecido e assumido como tal. O era, porque só aqui ele saberia viver, falando como sua língua do amo. Língua que não só difundiu e fixou nas áreas onde mais se concentrou, mas amoldou, fazendo do idioma do Brasil um português falado por bocas negras, o que se constata ouvindo o sotaque de Lisboa e o de Luanda". (1996, p. 14)

Numa análise da situação do negro no momento mais recente, Ribeiro (1996) registra a dificuldade que o negro ainda passa no Brasil para conseguir superar essa condição de escrava para seu novo papel como assalariado e cidadão, em função do ainda latente preconceito étnico-racial.

Para Ribeiro (1996), é a figura do dominador europeu que acentua essas diferenças, através de um modelo estatal que privilegia o conquistador em detrimento dos povos conquistados. São modelos e forças distintas que se chocam com poderios muito desiguais:

> De um lado, sociedades tribais, estruturadas com base no parentesco e outras formas de sociabilidade, armadas de uma profunda identificação étnica, irmanadas por um modo de vida essencialmente solidário. Do lado oposto, uma estrutura estatal, fundada na conquista e dominação de um território, cujos habitantes, qualquer que seja a sua origem, compõem uma sociedade articulada em classes, vale dizer, antagonicamente opostas mas imperativamente unificadas para o cumprimento de metas econômicas socialmente irresponsáveis. A primeira das quais é a ocupação do território. Onde quer que um contingente etnicamente estranho procure, dentro desse território, manter seu próprio modo tradicional de vida, ou queira criar para si um gênero autônomo de existência, estala o conflito cruento. (RIBEIRO, 1996, p.169)

Outro fator levantado por Ribeiro (1996) é que, historicamente, a sociedade brasileira se fundamenta em um modelo econômico que privilegia uma camada senhorial,

voltada a atender uma camada senhorial, gerando uma estratificação social em que um é privilegiado em detrimento à outro:

> A estratificação social gerada historicamente tem também como característica a racionalidade resultante de sua montagem como negócio que a uns privilegia e enobrece, fazendo-os donos da vida, e aos demais subjuga e degrada, como objeto de enriquecimento alheio. Esse caráter intencional do empreendimento faz do Brasil, ainda hoje, menos uma sociedade do que uma feitoria, porque não estrutura a população para o preenchimento de suas condições de sobrevivência e de progresso, mas para enriquecer uma camada senhorial voltada para atender às solicitações exógenas. (RIBEIRO, 1996, p. 212)

Neste sentido, percebe-se que o problema racial, aliado às questões socioeconômicas, constituem sérios problemas para a sociedade brasileira. Ribeiro (1996) evidencia que, no Brasil, o preconceito racial é baseado no fenótipo das pessoas, diferente, por exemplo, dos Estados Unidos, em que este é baseado no genótipo. Evidencia-se aí então que o preconceito no Brasil reside essencialmente na cor da pele. (RIBEIRO, 1996)

Nas questões socioeconômicas, o Brasil é destaque por sua precária distribuição de renda, desde o início do processo colonizatório, já citado em relação ao modelo econômico que privilegia uma camada senhorial. Ribeiro (1996) também constatou que grande parte dos estrangeiros que chegaram aqui no início do século XX encontraram melhores condições de ascenção social do que grande parte dos brasileiros. Nesse contexto, o Brasil teria se tornado uma nação de fato somente após a abolição do regime escravocrata, quando, pelo menos no direito, os negros conquistaram a igualdade civil, que não resultou em emancipação econômica, mas ao menos significou a liberdade sobre seu corpo, mas ainda não possuíam terras. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010)

A ausência de terras nos centros urbanos, fez com que os escravos se concentrassem nas periferias, criando bairros de brasileiros de origem africana. Nessas localidades materializou-se uma cultura própria, feita de um conjunto sincrético obtido a partir dos longos anos de escravidão. (RIBEIRO, 1996; CUSTÓDIO, 2010).

A diversidade das contribuições sobre a história do Brasil nos seus diversos aspectos: políticos, sociais, econômicos, culturais, etc., que, confluí-los e colocá-los em diálogo seria um esforço que demandaria um tempo mais adequado e uma análise mais profunda, por isso optou-se por um aprofundamento na obra de Ribeiro (1996).

Muitas dessas análises constituem “Legado de uma tradição intelectual, parte herança, parte construção, outros lugares comuns foram se estabelecendo nessa tradição, aprisionando as análises em categorias explicativas prontas”. (BRESCIANI, 2002, p. 66). Como exemplo dessas categorias pode-se citar a ideia de cordialidade do povo brasileiro e a

ideia de que é um país em permanente construção (país do fututo). (RIBEIRO, 1996; BRESCIANI, 2002; CUSTÓDIO, 2010).

O Brasil aparenta ser uma nação que necessita entender os elementos que a identificam como tal, e dessa forma, sugem análises que buscam estabelecer critérios de objetivação para a categorização da nação brasileira.

Naxara (1999) sugere que as formas de pensar a identidade do povo brasileiro devem estar subsidiadas na valorização “das raízes originárias e primitivas do povo” (NAXARA, 1999, p. 47). Dessa forma, aponta um caminho possível para se pensar a brasilidade, que tanto fascina intelectuas brasileiros e brasilianistas estrangeiros.

Levando em consideração as condições históricas de colonização e povoamento, é possível então que o apontamento dos regionalismos seja uma forma plausível de se pensar as questões da identidade nacional brasileira.

Ribeiro (1996) também registra essa diversidade regionalizada em um capítulo em que ele intitula “Brasis”, fazendo referência à existência de mais de um Brasil, dentro do próprio Brasil, ou, nações dentro de uma nação, não necessariamente obedecendo a separações geográficas, mas uma categorização expressamente cultural (crioulos, caipiras, sertanejos, caboclos, gaúchos, etc.) apontando como válidas as generalizações que servem para elucidar caminhos de análise.

Tem-se também Schwarcz (1993), que propõe discutir a questão racial, de uma forma que nos permite refletir sobre a brasilidade, a identidade e as elaborações intelectuais que se fez em torno dessa temática:

> É essa representação mestiça do país que de negativa se transforma em erótica, de científica se modifica em espetáculo. Não é à toa que nos cartões postais o Brasil é ainda representado como país multicolor (...). Seja na representação mestiça de finais do século XIX, seja na reelaboração culturalista dos anos 30, eis que o tema da identidade e da busca de uma singularidade local aparece novamente transvertida nesse país tão afeito à criação de novos mitos de brasilidade. (SCHWARCZ, 1993, p. 249-250)

2.2. O SINCRETISMO CULTURAL RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BRASILEIRA.

A expansão marítimo-comercial das coroas ibéricas teve como motivações questões políticas, econômicas e religiosas. O contato com os árabes também possibilitou a

criação e aperfeiçoamente de técnicas de navegação que auxiliaram Portugal e Espanha na conquista do temido “Mar Tenebroso”, desde a costa africana até a costa americana. Outro fator que também contribui para estes feitos foi a precoce unificação desses reinos, consolidando-os como Estados Nacionais.

De forma muito particular, atem-se a ocupação portuguesa na América e as implicações que esta traz para a formação da cultura religiosa sincrética do Brasil. Em um primeiro momento a própria América se tornou uma contradição religiosa, no momento em que num primeiro contato, sua natureza exuberante fez com que fosse associada ao Jardim do Éden, e, em seguida, começam as opiniões divergentes em que se passa a pregar que “o Novo Mundo era inferno, sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório, sobretudo por sua condição colonial”. (SOUZA, 1986, p.34).

Esse processo de transição de paraíso à inferno ocorre de maneira muito sutil e de forma cotidiana quando os portugueses percebem a dificuldade de dominar seus sentidos, desejos e vontades e suas próprias consciências na nova terra. Quando iniciam o processo de ocupação, exploram a mão de obra local (indígenas) e em seguida, inserem a mão de obra africana. Dessa forma, tem-se no Brasil, a associação de três principais culturas “*Mater*”, que dão origem à configuração do pensamento brasileiro: o branco (lusitano, principalmente), o negro africano e o indígena. (SOUZA, 1986)

Nessa configuração, percebe-se também a doutrina religiosa de cada grupo, a qual, cada um com sua parcela de participação, perfizeram a construção da identidade religiosa brasileira.

Os portugueses trouxeram consigo a doutrina cristã, inerente à Igreja Católica, chegada já com primeiros lusitanos. Com ela registram-se alguns dogmas, já descritos anteriormente, como a obediência à figura divina, representada na terra pelo Bispo de Roma (Papa); a confissão dos pecados a Deus através do clero; o distanciamento de práticas ilícitas, muitas delas encontradas nas tradições indígenas e negra, e “toda sorte de feitiços promovidos pelas criaturas hereges que não herdariam o Reino dos Céus, límpido e santo”. (SOUZA, 1986, p. 48).

Em relação à África, tem-se o registro de uma religião povoada por um universo politeísta e de diferentes formas de culto e adoração, que chegam ao Brasil através dos escravos trazidos pelos portugueses. Neste sentido, Bastide (1971) descreve as relações religiosas que estabeleceram no Brasil e de que forma mantiveram seu culto:

> Os deuses mais adorados entre os negros que habitavam estas terras eram Ogum, o deus da guerra; Xangô, da justiça; e Exu, divindade da vingança (ou Mensageiro, de acordo com a invocação ou a região). Como podemos perceber, tais divindades

> remetem a sentimentos de contestação e revolta. Ora, certamente os africanos também louvavam o amor, a paz e todas aquelas boas emoções pretendidas pelos ideais católicos. Acontece que, contrariando muitos estudos e compreensões sociológicas abordadas por pesquisadores diversos e contestadas por outros, os escravos não estavam passivos frente à escravidão. A reação era cotidiana, burlando as imposições dos senhores com estratégias sutis que frequentavam inclusive a adoração aos deuses, disfarçados em imagens católicas. (BASTIDE, 1971, p. 35)

O cenário descrito por Bastide (1971) é típico do sincretismo cultural brasileiro, evidenciando um campo inerente à ele: o imaginário. As histórias trazidas pelos escravos, ou até mesmo aquelas que possuem sua gênese aqui, foram aos poucos começando a frequentar o cotidiano da população brasileira.

Na visão muitos viajantes e escritores do período dos descobrimentos, as terras que se localizavam nos trópicos eram vistas como território do pecado, pois as pessoas que aqui viviam não conheciam a Deus, tampouco esforçavam-se para fazê-lo, e dessa forma estariam suscetíveis ao pecado. Poucos salvavam-se, mas isso apenas graças aos Jesuítas e sua missão catequética. (SOUZA, 1986).

Alguns desses escritores e navegadores acreditavam que o Brasil era uma espécie de purgatório terreno, por isso, durante a vigência das ordenanças manuelinas muitos foram condenados com o degredo para o Brasil, os quais “vinham pagar seus pecados sob esse sol impiedoso, que fazia corar as senhorinhas e suar os padres, envoltos por seus quentes e pesados hábitos”. (SOUZA,1986, p.67)

Havia, entre os luso-brasileiros, um enorme esforço para não se deixar contaminar por nenhuma das atividades que diziam mágicas. A Igreja se recusava a aceitar quaisquer influências sobre algum território que esta tivesse ajudado a povoar. O clero e aqueles que defendiam a fé com mais afinco se empenhavam em demasia para não cederem aos caprichos da carne, que segundo eles eram tentação do diabo (SOUZA, 1986). Para auxiliar na resistência às tentações as promessas e orações acabavam por se tornar necessárias.

Nesse sentido, mesmo havendo certa resistência observa-se a presença dos elementos africanos e indígenas na construção do imaginário português. É na tentativa de afirmação da fé católica, que surge outro elemento fortemente caracterizador da identidade brasileira, ou brasilidade: o imaginário, como já mencionou-se anteriormente. (SOUZA, 1986)

Essse imaginário é resultado do condensamento entre elementos das religiões africanas, indígenas e com o catolicismo vindo com o colonizador. Mesmo havendo uma tentativa de sobreposição do cristianismo sobre as outras, não se sabe de nenhuma que tenha se mantido pura. (SOUZA, 1986)

Os portugueses, por exemplo, não conheceram o “pecado” apenas a partir do contato com o Brasil. Mesmo na sua terra de origem já havia essa preocupação. Mais ainda, recorde-se dos tribunais do Santo Ofício, instituídos como forma de assegurar a fé católica e punir aqueles considerados heréticos e que havia se contaminado pelo pecado, já em Portugal. (SOUZA, 1986)

Muitos daqueles condenados ao degredo e que foram deportados ao Brasil, após terem absorvido alguns das práticas locais, receberam a visita da Inquisição em terras tropicais:

> Se Deus era cultuado d’aquém e d’além-mar, Satanás também o era, reinando ainda nas vagas e turbilhões oceânicos. Numa época em que o Sistema Colonial articulava boa parte das terras do globo, é natural que sonhos, anseios, desejos, projeções imaginárias refletissem sua importância que tinha na vida cotidiana, nos afetos e na subsistência de cada um. (SOUZA, 1986)

Dessa forma, é possível associar a formação do imaginário, das crendices populares e do misticismo à resistência do cristianismo em aceitar outras doutrinas, comsideradas por estes como obra de Satanás, devendo, portanto, ser combatida, mas que, por sua vez, causava temor e desconfiança entre os católicos. (SOUZA, 1986).

Busca-se entender, dessa forma, como se deu o processo de formação do sincretismo religioso e cultural no Brasil. Até então, pode-se perceber que a fusão cultural e religiosa do branco, do negro e do índio proporcionou ao Brasil essa multiplicidade cultural dentro de uma só nação. (RIBEIRO, 2006)

É comum, ainda no Brasil Colonial, perceber-se um negro africano rezando orações católicas, como a Ave Maria, indígenas que recebem em seu culto um negro de origem bantu como líder, e um descendente português em um terreiro, encomendando um trabalho. Esse cenário retrata a mestiçagem, que compôs o cenário cultural e religioso do Brasil. (SOUZA, 1986).

Sabe-se que a temática do sincretismo religioso é muito complexa, como também, amplamente discutida, principalmente por estudiosos do campo da religião, mas reconhece-se que o sincretismo também é produto da cultura. (SOUZA, 1986).

Embora se julguem puras, todas as religiões são sincréticas, pois são frutos de contatos sociais muito distintos. (SOUZA, 1986)

Dadas às reflexões, sabe-se que o sincretismo é parte integrante da identidade nacional e cultural brasileira. Conforme Ferreti,

> Em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem

> sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras. (FERRETI, 2005, p. 09)

As diversas manifestações, entre elas as festas populares e folclóricas, de um modo geral, retratam a presença do elemento sincrético nas religioões e crenças populares, que por sua vez, ultrapassam o próprio conteúdo do folclore. De acordo com Ferreti, "o respeito por seres, por lugares, por objetos, aos mais velhos, cânticos e palavras sagradas, gestos, rituais e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas". (FERRETI, 1995, p. 38) refletem componentes essencialmente religiosos, que podem ser completados ou não por práticas devocionais de origem cultural ou folclórico.

Neste sentido, registra-se Ferreti, utilizando-se como exemplo a Festa do Divino:

> A festa do Divino Espírito Santo, por exemplo, é um ritual do Catolicismo popular que, como o carnaval, o *bumba-meu-boi*, dentre outras festas populares, possui características específicas em diferentes regiões. Mais do que outras manifestações populares, a Festa do Divino Espírito Santo é realizada por questão de promessa e de fé, sendo, portanto, essencialmente uma festa religiosa. No entanto os elementos como a reza, a cantoria, os instrumentos como o tambor e a rabeca, demonstram a presença e incorporação de outros elementos à cultura do Espírito Santo. (FERRETI, 1995, p. 24)

Dessa forma, e especialmente na fala de Ferreti (1995), reforça-se o pensamento inicial de que o sagrado e o profano se entrelaçam no culto secular do Divino Espírito Santo, mantendo uma identidade peculiar e elementos culturais muito próprios.

2.3. O AÇORIANO EM SANTA CATARINA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL-RELIGIOSA ENTRE A POPULAÇÃO LITORÂNEA: A FESTA DO DIVINO COMO ELEMENTO UNIFICADOR DA CULTURA DE BASE AÇORIANA NO ESTADO[7].

Embora tenha havido inúmeras tentativas espanholas, a ocupação efetiva do território catarinense se dá a partir da segunda metade do século XVII, a partir das primeiras fundações vicentistas no litoral. (CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c)

[7] Partes do texto que segue, foi cedido pelo autor para elaboração do Plano Municipal de Saúde de Imbituba para o quadriênio 2010 – 2013. O autor deste estudo é o organizador do referido plano. Disponível em: http://controlesocial.saude.sc.gov.br/

Por volta de 1650, Manuel Lourenço de Andrade, vicentista, fundou uma povoação no norte do estado de Santa Catarina, no rio de São Francisco, local para o qual se mudou com a família e estabeleceu morada. Pouco tempo depois, foi designado capitão-mor deste povoado, que em 1660 foi elevado a categoria vila com o nome de Nossa Senhora da Graça do Rio de São Francisco, sendo considerada a primeira fundação estável do litoral catarinense, porção do estado conhecida à época. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c)

Alguns anos depois, se estabeleceu na ilha de Santa Catarina o também paulista de São Vicente, Francisco Dias Velho, o qual erigiu uma igreja em homenagem à Maria, protetora dos desterrados (Nossa Senhora do Desterro). À Dias Velho também é atribuída a mudança do nome da Ilha dos Patos para Ilha de Santa Catarina.

No sul, Laguna foi outro ponto do litoral povoado no mesmo período. Domingos de Brito Peixoto, também paulista de São Vicente, organizou uma bandeira para tomar conta de terras desabitadas ao sul e, em 1676, fundou Santo Antônio dos Anjos de Lisboa da Laguna. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c)

O processo de ocupação das terras do Brasil meridional, especialmente catarinenses, se deu em virtude da importância estratégico-geográfica da ilha de Santa Catarina no caminho do Estuário do Rio da Prata. A ilha, como porto natural, servia como último ponto de aguada na direção norte-sul, a caminho do Estuário do Rio da Prata. Nesse sentido, para dominar a foz do caminho da prata, e para garantir o domínio sobre a colônia do Sacramento, fundada pelos portugueses em 1680, no atual Uruguai, era necessário dominar também o litoral catarinense. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c)

Além das fundações vicentistas, no litoral, o governo português, a partir de 1737, inicia a construção de um complexo de fortalezas na ilha de Santa Catarina e nas pequenas ilhas que ficam entre a ilha de Santa Catarina e o continente, como se percebe nas palavras de D. João, rei de Portugal:

> D. João, por graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves d'além mar, em África senhor de Guiné, da conquista da navegação e do comércio de Etiópia da Arábia, Pérsia e da Índia etc., faz saber a vós, Gomes Freire de Andrade, Governador e Capitão General da Capitania do Rio de Janeiro, que analisamos a vossa carta de 14 de novembro do ano passado (1737), informando que estáveis de partida à Capitania de São Paulo, conforme a via de sucessão daquele governo; seria útil que toda a marinha estivesse debaixo de um só mando, inclusive, do Sul da dita Capitania até à Colônia; [...} era preciso fortificar algum porto na Ilha de Santa Catarina onde, com segurança, se refugiassem as nossas embarcações, para se acudir e atender a mesma Colônia e os estabelecimentos localizados no Rio Grande de São Pedro; as minas de Goiás, Cuiabá e demais descobertas deveriam possuir um governo próprio, subordinado ao de Minas Gerais.

> [...]Visto o que exponhais fui servido determinar por Resolução de 5 deste presente mês e ano, em consulta ao meu Conselho Ultramarino, que o Brigadeiro José da Silva Paes passe logo à ilha de Santa Catarina e nela faça sua defesa dentro da maior economia de despesa possível (FARIAS, 2000, p. 47).

No ano 1738 o Brigadeiro José da Silva Paes foi enviado à Ilha de Santa Catarina iniciasse a construção de fortificações na localidade. O brigadeiro era considerado um exímio engenheiro militar. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c).

Segundo Marlon Salomon,

> Em maio de 1738, o Conselho Ultramarino ordena que Paes dirija-se à ilha e faça as devidas fortificações que achar necessário para sua defesa e conservação, para que 'não suceda que o nosso descuido faça despertar a ambição de alguma nação que pretenda ocupar a dita ilha'. Em agosto desse mesmo ano, através de Carta Régia, ordena-se que Paes fortifique algum porto desta ilha, pois é dele que depende a conservação da Colônia do Sacramento, bem como do novo estabelecimento do Rio Grande, sem contar o refúgio que ele vai oferecer às embarcações portuguesas. (SALOMON apud BRANCHER e AREND, 2004).

José da Silva Paes elabora um sistema de defesa triangular, com as Fortalezas de São José da Ponta Grossa (Ilha de Santa Catarina), Santo Antônio (Ilha de Ratones) e Santa Cruz (Ainhatomirim) na baía norte. Esta última foi também a primeira sede do governo de Santa Catarina, quando a mesma assumiu o status de capitania, sendo Silva Paes, seu primeiro governador. Na baía sul, devido ao estreito canal entre o continente e a ilha e às intensas formações rochosas no local, o que já são elementos dificultadores naturais, foi construída apenas uma Fortaleza, a se Nossa Senhora da Conceição, na ilha de Araçatuba. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010)

No entanto, segundo registros historiográficos, as fortalezas nunca foram usadas para o sentido a qual foram construídas, em primeiro momento dado ao seu poderia bélico ser muito atrasado em relação ao armamento utilizado na época. Estávamos no século XVIII, e as fortalezas equipadas com canhões dos séculos XV e XVII. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010)

Outra estratégia portuguesa para garantir a posse da terra do Brasil Meridional foi o ocupação efetiva do local, subsidiando-se no princípio do *Uti Possidets*, para estabelecer seu domínio no território catarinense. Para ocupar efetivamente o território catarinense, a faixa litorânea, Portugal incentiva a emigração de casais açorianos e madeirense para Santa Catarina, sob a promessa de apoios e incentivos. (BRANCHER E AREND, 2004; CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010)

Entre os anos de 1748 e 1756, cerca de 6.000 açorianos partiram do arquipélago e chegaram a Santa Catarina, fundando alguns núcleos primários de ocupação. Conforme a arquiteta Maria Aparecida Althoff,

> Os primeiros imigrantes vieram em 1748, para povoar a ilha de Santa Catarina e algumas localidades do continente fronteiro. A partir desta data vários núcleos, denominados freguesias, foram fundados pelos açorianos. Dentre os primeiros podemos destacar Nossa Senhora do Rosário de Enseada de Brito (1750), Lagoa da Conceição (1750), na ilha de Santa Catarina, São Miguel "da terra firme" (1750), São José "da terra firme" (1750), Freguesia da Vila Nova e Sant'Ana do Mirim (1752), Santo Antônio de Lisboa (1755) e São João Batista do Imaruí (1833). (ALTHOFF apud FARIAS, 2000. p. 584)

Desses primeiros núcleos povoadores, originam-se as outras comunidades de cultura de base açoriana.

Com base na fixação dos ilhéus açorianos no litoral catarinense e a expansão de seus descendentes, o Professor Vilson Francisco de Farias (2000) elaborou, o que é concorde entre historiadores, uma regionalização das localidades de cultura de base açoriana, distribuindo-as em Microrregiões Culturais. De acordo com a classificação de Farias, temos as seguintes microrregiões:

1. Ilha de Santa Catarina e continente frontal: Compreende os atuais municípios de Florianópolis, São José, Biguacú (São Miguel da Terra Firme), Palhoça (Enseada de Brito), Paulo Lopes e Antônio Carlos. Segundo Farias (2000), teria sido a primeira microrregião povoada de forma sistemática.

2. Caminhos do Planalto: nessa região estão localizados os municípios de São Pedro de Alcântara, Angelina, Santo Amaro da Imperatriz, Águas Mornas, Rancho Queimado, Alfredo Wagner e Urubici, os quais apresentaram maior proximidade com a cultura germânica.

3. Complexo Lagunar de Mirim / Santo Antônio dos Anjos / Imaruí / Bacia do Tubarão: esta região está constituída pelos municípios de Laguna, Imbituba (Mirim e Vila Nova), Imaruí, Garopaba, Capivari de Baixo, Tubarão, Gravatal, Armazém e São Martinho. Segundo Farias (2000), esta região teria sido a primeira região de base açoriana a se configurar a partir da expansão demográfica de Desterro e Laguna.

4. Foz do Itajaí / Camboriú: nessa região encontram-se os municípios de municípios de Balneário Camboriú, Camboriú, Ilhota, Itajaí, Luiz Alves e Navegantes.

5. Baía da Babitonga / Vale do Rio Itapocorói-Parati / Baía de Itapocorói: essa região abrange os municípios de Penha, Barra Velha, Piçarras, São João de Itaperiú, Barra do

Sul, Araquari, Itapoá e São Francisco do Sul, e teria sido este o maior pólo irradiador do processo de ocupação açoriana no norte do estado.

6. Vale do Rio Tijucas / Costa Esmeralda: compreende os municípios de Tijucas, Canelinha, São João Batista, Porto Belo, Bombinhas, Itapema e Governador Celso Ramos (Ganchos).

7. Bacia Jaguaruna / Urussanga: microrregião composta pelos municípios de, Sangão, Treze de Maio, Morro da Fumaça, Içara e Jaguaruna, de onde teriam partido os colonizadores paras os demais municípios da região.

8. Bacia do Araranguá / Mampituba e Sistema Lagunar Sombrio: compreende os municípios de Sombrio, Criciúma, Maracajá, Arroio do Silva, Ermo, Jacinto Machado, Balneário Gaivota, São João do Sul, Santa Rosa do Sul, Passo de Torres e Araranguá, que teria sido o polo vetor para a colonização desta microrregião.

Nessas microrregiões de base cultural açoriana percebem-se variações regionais de hábitos culturais, em função de que os açorianos que aqui se estabeleceram tiveram que se adaptar às condições naturais que encontraram:

> As variações culturais microrregionais são o resultado de inúmeros fatores, entre os quais: o meio ambiente e os recursos naturais disponíveis, tipos de bens e serviços produzidos; facilidade de vender, trocar e também comprar outros produtos necessários à sobrevivência da comunidade; troca de experiências com outras culturas; mentalidade do povo, frente aos inúmeros desafios do dia-a-dia. (FARIAS, 2000, p. 38)

Neste contexto de variações regionais, pode-se citar como os principais elementos da cultura açoriana presentes no litoral catarinense: :

> Os ternos de reis, cantorias do divino, as festas do espírito santo, a malhação de Judas, os engenhos de farinha, as olarias, os teares manuais, a chapelaria, a pesca em baleeiras, a coberta d'alma, o pão-por-Deus, as lendas das bruxas e lobisomens, estão incorporadas em diversas comunidades litorâneas onde parte de seus habitantes, a par de descendentes de outras culturas, praticam esses valores com a mesma intensidade que os descendentes luso-açorianos. (FARIAS, 2000, p. 45)

O saber ser e o saber fazer herdados da cultura açoriana podem ser observados ao longo das manifestações cotidianas do povo do litoral catarinense, seja em seu falar, em seu rezar, em seu trabalhar, em seu brincar, em seu cantar, enfim, nos elementos mais essenciais da existência humana. (CUSTÓDIO, 2010)

Dentre as características ou heranças da cultura açoriana, podemos citar, de acordo com a classificação definida por Farias (2000):

> **a) Literatura Popular:** Pão-por-Deus, Pasquim,Trovas, Quadras, Cantoria do Divino (Folia), etc.
> **b) Arquitetura:** Igrejas com a presença de uma nave central, uma torre lateral e um ou dois óculos no frontão; Treatos (ou Triatos) do Divino, também conhecidos como

> Impérios; Casas Geminadas; Praças em traçado oval, com a configuração central voltada para a Igreja e as casas dispostas no contorno; Casas térreas de duas águas, etc.
> **c) Tauromaquia:** Boi-de-mamão; Boi-na-vara ou Farra-do-Boi;
> **d) Folguedos:** Mastro de São Sebastião; Malhação de Judas;
> **e) Crendices Populares:** Benzeduras; Curandeirismo; Visagens; Santos; Coberta d'alma
> **f) Folclore:** Mula-sem-cabeça; Universo Bruxólico (Bruxas); Lobisomem; Diabo (aparições na quaresma);
> **g) Danças e Cantigas:** Quadrilha, Ratoeira, Serrabalho, Chamarrita, Cacumbi (Catumbi), Dança do Vilão, Arco de Flores, Pau de Fita, Balainha, etc.
> **h) Brinquedos:** Bola de Meia; Jogo de Taco; Jogo de Calha; Pião; Tampinha da Garrafa; Bolinha de Vidro; Cinco Marias; Bonecas de Pano; Bilboquê; Pandorga;
> **i) Tecnologia:** Engenho de Farinha; Engenho de Cana-de-Açúcar; Instrumentos de pesca (rede, tarrafa, remo, canoa, etc.)
> **j) Gastronomia:** Frutos do Mar, Derivados do Milho, Farinha de Mandioca, Amendoim, etc.
> **k) Artesanato:** Barro (Alguidar, Boião, Moringa, Pote); Palha (Chapéu, Esteira); Cipó e Bambu (Samburá, Balaio, Tipiti); Linhas e Tecidos (Renda de Bilro, Fuxico, Colchas de Retalhos), dentre muitos outros.
> **l) Práticas Econômicas:** Pesca, Agricultura, Atividades de Comércios Familiares.
> **m) Religiosidade:** Festa do Divino Espírito Santo, Festa de Nosso Senhor dos Passos, Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, Festa de São Sebastião, Festa da "Senhora Santa Ana", Festa de São Joaquim, Corpus Christi. A devoção aos santos é muito comum nas comunidades de base açoriana, no entanto, estas festas merecem destaque especial em virtude da verificação das mesmas em grande quantidade nos Açores, mas principalmente no litoral catarinense. (FARIAS, 2000, p. 46)

Percebe-se também que, o Culto ao Divino Espírito Santo é a marca mais expressiva da cultura açoriana nos Açores e em todos os locais na qual a diáspora açoriana os fez afixar morada. Em Santa Catarina não se manifesta diferente. É na verdade a religiosidade, e ainda mais, o culto ao Divino Espírito Santo, o elemento que mais fortemente caracteriza a identidade cultural da população litorânea do estado de Santa Catarina, visto que acontecem mais de 50 festas do Divino, somente no litoral de Santa Catarina, levando em consideração que existem mais de uma por município. (CUSTÓDIO, 2010; CUSTÓDIO et al 2010c)

Na figura a seguir temos o mapeamento feito pelo Núcleo de estudos açorianos da Universidade Federal de Santa Catarinense que evidenciou esses dados. Nesta figura, os munípios marcados com uma bandeira vermelha, realizam a Festa do Divino Espírito Santo.

Figura 02 – Mapeamento da Presença do Culto ao Espírito Santo em SC
Fonte: Banco de Dados SISNEA, UFSC, 2007.

Para descrever a Festa do Divino Espírito Santo, enquanto manifestação de fé e síntese da manifestação da cultura popular do litoral catarinense utiliza-se como base a obra do Historiador Joi Cletson Alves, Coordenador do Núcleo de Estudos Açorianos e um dos mais renomados pesquisadores das Festas do Divino em Santa Catarina, descrita na obra de Farias (1998).

De acordo com os autores (ALVES, 1998; FARIAS, 1998, 2000; CUSTÓDIO, 2010), o Ciclo do Divino Espírito Santo apresenta algumas etapas definidas, das quais se destacam os peditórios, as novenas, as cantorias (folias) e as festas; como também um universo simbólico muito característico, composto pela bandeira, coroa, cetro, impérios, festeiros, imperador e imperatriz, corte, cortejo imperial, coroação, pagamento de promessas, pãezinhos do Divino, e bandas. Nesse sentido, apropriando-se da classificação feita por Alves (apud FARIAS, 1998), e com as descrições propostas em Custódio (2010), tem-se o seguinte:

a) Peditório

Normalmente iniciado no dia de Pentecostes e encejado em tempo variável, de acordo com o tamanho da comunidade, o peditório consiste na visita casa a casa das bandeiras do Divino. Durante a visita são arrecadados donativos para a festa. A casa onde a bandeira passa a noite para continuar o trajeto no dia seguinte é chamada de pouso. As pessoas que

transportam a bandeira e a acompanham com uma cantoria são chamadas foliões. (CUSTÓDIO, 2010).

A seguir, temos uma fotografia do Peditório, realizado em Mirim, Imbituba (SC):

Fotografia 02 – Peditório da Bandeira do Divino de Mirim, 2000.
Fonte: Acervo Jucineide Cardoso Barreto, 2010.

b) Novenas

As novenas são rituais religiosos que antecedem a festa do Divino. Realizadas normalmente nas casas de pouso, normalmente aos sábados, estas são rezadas e cantadas, na sua grande maioria, em latim. Após os rituais religiosos, ocorrem arrematações e rifas de brindes arrecadados durante a semana. As doações recolhidas auxiliam na posterior realização da festa. Em Santa Catarina ainda se pode encontrar essas novenas nas localidade de Encantada (Garopaba), Garopaba do Sul (Jaguaruna) e Mirim (Imbituba). (CUSTÓDIO, 2010).

c) Cantorias do Espírito Santo

As cantorias ou folias do Divino acompanham as bandeiras junto a todas as cerimônias religiosas do Culto ao Espírito Santo. É formada em média por três a cinco pessoas que tocavam instrumentos como tambor, rabeca, viola e violão. Um deles, o cantador ou tirador de verso, puxava os versos e os outros faziam o coro, sendo que um dos membros do coro era responsável pelo “fino”, ou seja, estender ao máximo a última sílaba cantada pelo tirador de verso até transformá-la num sonoro e longo //o//. A pessoa que canta o fino é comumente chamada de Tripa. (CUSTÓDIO, 2010).

d) A Bandeira do Divino

A bandeira do Divino em Santa, na sua estética, segue os mesmo padrões dos Açores, já descritos anteriormente. A maior diferença está na pomba que encima a haste da bandeira. Durante o peditório é utilizada uma bandeira com as asas fechadas, símbolo de pobreza e humildade, já que é a bandeira pedinte. Na semana festiva, por sua vez, a pomba aparece de asas abertas, simbolizando o poder do Espírito Santo. Normalmente, presas aos pés da pomba estão flores e fitas coloridas. Essas fitas são constantemente renovadas, a partir do pagamento de promessas. Normalmente, o tamanho da fita equivale ao tamanho da pessoa que está pagando a promessa ou da pessoa para quem ela pediu a graça. (CUSTÓDIO, 2010).

e) Cetro

Apresentando os mesmos padrões das festas nos Açores: bastão de prata, como um orbe encimado por uma pomba de asas abertas. Símbolo de poder, o cetro normalmente era carregado pelo casal festeiro e entregue ao imperador no momento da coroação. Há locais que preservam outro símbolo: o espadim, uma espécia de pequena espada de prata. Nesses locais é o espadim que é entrega ao Imperador durante a coroação, ficando o cetro de posse da Imperatriz. (CUSTÓDIO, 2010).

f) Coroa

Mantendo também os mesmo padrões de confecção dos Açores, em prata lavrada, variando apenas em tamanho nas diferentes localidades, a Coroa é a insígnia principal dentro de um conjunto formado com o cetro e a salva. Durante a Festa a coroa é o símbolo principal. Diferente dos Açores, em que há várias coroas e acontece a coroação de diversos imperadores, em Santa Catarina é utilizada apenas uma por festa. A coroação considerada o ponto alto da festa, onde a coroa ganha destaque. (CUSTÓDIO, 2010).

Vejamos a seguir, uma imagem da Coroa do Divino Espírito Santo, acompanhada do cetro e da salva:

Fotografia 3 – Coroa, Cetro e Salva do Divino Espírito Santo de Mirim (Imbituba/SC)
Fonte: Foto do Autor, 2007.

g) Salva

Bandeja de pé alto, também em prata e que serve de apoio para a coroa e o cetro. Nas celebrações na Igreja e no Império, fica em local de destaque. Durante o peditório, a salva acompanha os foliões e nela os devotos depositam doações em dinheiro. (CUSTÓDIO, 2010).

h) Impérios do Divino

São também conhecidos como Treato (ou Triato) do Divino ou ainda, Casa do Divino. Era para onde o cortejo imperial se dirigia depois das atividades na Igreja. Nesse local, ficavam expostos para veneração: o casal de imperadores, a corte, as bandeiras, a coroa do Divino e, às vezes, as massas (pãezinhos) do Divino. É comum improvisar locais em salões paroquiais ou outras casas, haja vista que existem pouquíssimos imóveis como esse em Santa Catarina. Registra-se a presença de um triato ao lado da Igrejinha, na Universidade Federal de Santa Catarina. (CUSTÓDIO, 2010).

i) Festeiros

Os festeiros são o casal ou a(s) pessoa(s) que tem a responsabilidade de conduzir a festa durante um ano. O festeiro também é chamado de provedores, juiz, imperador ou casal

imperial e nos Açores, é comum denominar “mordomos”. O processo de escolha dos festeiros, normalmente, acontece de quatro formas: I – Promessa: quando o casal ou pessoa pede para ser festeiro para pagar uma promessa, fato este que é muito respeitado; II – Convite: quando o casal que coordena a festa convida aqueles que a conduziram no ano seguinte.; III – Sorteio: Durante a missa de coroação são sorteados, entre aqueles que se inscreveram o casal ou pessoa que irá conduzir a festa no ano seguinte; IV – Aclamação: na falta de inscritos para sorteio ou que não se tenha conseguido alguém através do convite, a escolha pode ser feita por meio de aclamação, no momento da missa de coroação, por vezes, sem saber. (CUSTÓDIO, 2010).

j) Imperador e Imperatriz

O casal era formado quase sempre por crianças e adolescente, normalmente filhos dos festeiros, que no auge do ritual eram coroados. Sempre bem trajados com indumentárias e acessórios apropriados para o período imperial. Ainda hoje se mantém essa tradição. (CUSTÓDIO, 2010).

k) Corte

Composta pelo Imperador e pela Imperatriz, os pajens e as damas da corte (também crianças e adolescentes), que vestiam roupa da época imperial, sempre confeccionadas com tecidos nobres e bem ornamentadas. Também faziam parte da corte, Porta-bandeiras e membros da irmandade, que levavam as varas com velas, como guardiões do Divino. (CUSTÓDIO, 2010).

A seguir, pode-se ver uma fotografia do Casal Imperial, símbolos centrais da corte:

Fotografia 4 – Casal Imperial – Festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim – Imbituba – SC, 2009.
Fonte: Mauro Joaquim Corrêa, 2009.

l) Cortejo Imperial

O Cortejo Imperial era montado obedecendo a certa ordem, a qual seja: Porta-bandeiras (Almofadinha (dama que leva uma almofada com a insígnia do Espírito Santo) Damas e Pajens (casais da corte), Imperador e Imperatriz, A dama e o pajens que seguravam as capas do casal imperial, Casal Festeiro, sempre levando os símbolos da festa (coroa, cetro e salva), seguidos da procissão litúrgica (padre, ministros, acólitos[8], etc). Haviam também as pessoas que O cortejo era assim constituído nos dias de festa em que havia a procissão.

[8] Coroinhas

Normalmente, a frente iria um fogueteiro, anunciando a passagem da procissão. (CUSTÓDIO, 2010).

Neste sentido, ilustra-se com a fotografia abaixo:

Fotografia 6 – Cortejo no Quadro Imperial – Festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim – Imbituba – SC, 1957.
Fonte: Acervo dos Irmãos Cardoso.

m) Missa dos Devotos

Celebrações eucarísticas especialmente feitas para Louvor ao Divino Espírito Santo, normalmente, acompanhadas de cantoria, ou algum símbolo representativo. As bandeiras estavam sempre presentes. (CUSTÓDIO, 2010).

n) Coroação

Considerado o auge da festa, na maior parte delas acontecia ao final da missa em louvor ao Divino Espírito Santo, comumente no Domingo de Pentecostes. Após a benção da coroa, o celebrante da missa ou o casal de festeiros empunha solenemente a coroa ao Imperador. Durante a coroação era comum a entoação de cânticos solenes, cantoria do Divino ou hinos tocados por bandas musicais. Após a coroação, juntamente com o cortejo e coroação, o casal dirigia-se ao Império do Divino, onde recebia os cumprimentos e veneração. (CUSTÓDIO, 2010).

Na imagem a seguir tem-se o momento da coroação do Imperador:

Fotografia 5 – Coroação do Imperador – Festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim – Imbituba – SC, 2009.
Fonte: Mauro Joaquim Correa, 2009.

o) Pagamento de Promessas

As promessas as Divino aparecem de diversas formas, mas de maneira geral, registra-se: a colocação de fitas no mastro de sua bandeira; a oferta de massas (pão do Divino) para o arremate, normalmente no formato da parte do corpo que está ou esteve enferma; o carregamento da Bandeira do Divino durante o peditório; ou assumir a festa como casal festeiro, considerada a promessa mais importante. (CUSTÓDIO, 2010).

p) Pãozinho do Divino

Eram os pães produzidos para o pagamento de promessas ao Divino Espírito Santo e que depois de serem abençados, seriam arrematados pelos fiéis. Estes pães eram feitos de massa doce sovada (rica em ovos) e tinham o formato da parte do corpo que deu origem à promessa. Na época da festa a procura pelos pãezinhos era muito grande. (CUSTÓDIO, 2010).

O pãozinho do Divino é equivalente ao “Alfinim” ou “Alfemim” que se faz na Ilha Terceira nos Açores. (CUSTÓDIO, 2010).

q) Varas

Mastros de madeira envernizados ou revestidos por tecido vermelho, geralmente com suporte para velas na parte superior, da mesma forma que nos Açores. Essas varas eram utilizadas para acompanhar o cortejo, circundando-o. (CUSTÓDIO, 2010).

r) Mastro do Divino

O Mastro, localizado em frente ao Império ou à Igreja era uma haste, da maior altura possível, na qual ficava erguida uma bandeira do Espírito Santo, indicando a realização da Festa. Esse símbolo é pouco comum no litoral catarinense. Na maior parte das vezes as pessoas enfeitam suas próprias casas. (CUSTÓDIO, 2010).

s) Juízes da Vara

Pessoas que seguravam varas revestidas de tecido vermelho ou branco, formando um quadrado em torno do cortejo imperial. São poucas as comunidades que ainda preservam essa tradição. (CUSTÓDIO, 2010).

t) Banda Musical

Normalmente, uma banda musical filarmônica acompanhava o cortejo imperial durante as procissões. (CUSTÓDIO, 2010).

Na leitura dos registros acima, percebe-se o quão vasta é a cultura do Divino Espírito Santo em Santa Catarina, sabendo que cada comunidade apresenta elementos próprios, oriundos de seu processo de formação cultural. Assim, destaca-se a seguir a Festa do Divino Espírito Santo de Mirim, Imbituba, Santa Catarina, para que se possa compreender ao menos uma parcela da produção e da importância desse culto e dessa comunidade para o processo de formação da identidade catarinense e nacional.

2.4. A PRESENÇA AÇORIANA NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC) E SUAS MANIFESTAÇÕES.

Para entender o imaginário profano-religioso presente no culto ao Divino Espírito Santo em Mirim, precisamos entender como ocorreu o processo de colonização da localidade e de formação da identidade cultural. (CUSTÓDIO, 2010).

A ocupação do Distrito de Mirim, anteriormente chamado de Vila de Merim ou Freguesia de Sant'Anna do Merim, (Merim, do Tupi = Maracujá), deu-se a partir da chegada dos primeiros ilhéus açorianos à província de Santa Catarina, entre os anos de 1748 e 1756, constituindo-se, assim, em um dos núcleos primários de colonização do litoral catarinense. De acordo com Piazza),

> De 1748 a 1756, vieram dos Açôres [sic] para Santa Catarina mais de 4 mil pessoas. São os chamados 'casais açorianos'. A ocupação efetiva fêz-se [sic] de São Miguel para o sul, até Laguna, e assim foram ocupados os espaços vazios. Foram fundadas nesta ocasião uma série de freguesias, uma série de povoações, das quais ainda hoje, vemos os templos vemos os remanescentes arquitetônicos. Lagoa, Santo Antônio, Rio Vermelho, na Ilha. São José, São Miguel, Enseada de Brito, Vila Nova e Mirim, no continente. (PIAZZA et al, 1970, p.34)

Ainda, retomando Althoff,

> Os primeiros imigrantes vieram em 1748, para povoar a ilha de Santa Catarina e algumas localidades do continente fronteiro. A partir desta data vários núcleos, denominados freguesias, foram fundados pelos açorianos. Dentre os primeiros podemos destacar Nossa Senhora do Rosário de Enseada de Brito (1750), Lagoa da Conceição (1750), na ilha de Santa Catarina, São Miguel "da terra firme" (1750), São José "da terra firme" (1750), Freguesia da Vila Nova e Sant'Ana do Mirim (1752), Santo Antônio de Lisboa [da Laguna] (1755) e São João Batista do Imaruí (1833). (ALTHOFF apud FARIAS, 2000, p.584):

Mirim, desde seus primórdios, teve grande importância para o povoamento açoriano no litoral catarinense, em especial para os municípios criados a partir das sesmarias litorâneas no sul do estado:

> O município de Içara, integrante das sesmarias litorânea [sic], foi ocupado em 1820 por famílias de origem açoriana vindas de outras localidades como Vila Nova de Imbituba, Mirim, Imaruí, Penha, Desterro, Laguna, unindo-se com famílias vicentistas, remanescentes das Bandeiras, predadores de bugres e negros; [...] dando início à cultura de mandioca e de cana-de-açúcar; [...]. (FARIAS, 1998, p.284).

Além da importância da colonização de outros núcleos, também teve relevante importância na economia catarinense e da região na qual está inserido, conforme ressalta Martins ([199?], s/p):

> [...] Mirim, nos primórdios de sua colonização possuía das empresas: "Guimarães e Filhos" e "Clemente Pacheco", as quais mantinham linhas de barcos de Mirim ao

> Rio de Janeiro. Exportavam os produtos da região e traziam mercadorias para abastecerem o comércio de Mirim, Vila Nova e Imbituba.

Ainda, de acordo com Sachet (1997, p. 90), “O historiador Walter Piazza consegue anotar a presença, em 1775, de 266 teares distribuídos entre o Desterro, a Ilha, Enseada de Brito, Mirim e Vila Nova”. Dessa forma podemos observar a importância histórica que o Distrito de Mirim sempre possuiu para o contexto de formação do sul de Santa Catarina.

Em Mirim também se encontra destaque para a educação escolar. De acordo com Martins ([199?], p. s/p), “a primeira escola de Mirim foi fundada em 1785”. Essa escola inicialmente funcionava na casa das professoras, posteriormente passando para a jurisdição da Igreja e depois para a responsabilidade da Prefeitura Municipal de Laguna, da qual Mirim era Distrito, quando em 1951 o então prefeito de Laguna, Sr. Alberto Crippa, inaugurou o prédio para funcionamento da mesma.

Atualmente, no prédio da antiga escola, funciona o Posto de Correios, a Intendência Distrital de Mirim, e uma sala improvisada para o Museu da Freguesia de Mirim, que desde 2006 está em processo de instalação, por iniciativa da Sociedade Cultural Professor Doutor Antônio Manuel de Bettencourt Machado Pires, da Freguesia de Mirim. (CUSTÓDIO, 2010). Mesmo passados nove anos do início de implantação do museu, esse trabalho ainda não está concluído.

Em relação à demografia mirinense e suas ocupações profissionais, encontramos informações em Farias, que afirma:

> No ano de 1866, Santana [sic] do Mirim já havia ultrapassado em importância a freguesia de Vila Nova. Contava com 2.172 habitantes, contra 1.086 de Vila Nova. [...] No tocante às profissões, o quadro por freguesias apresentava os seguintes dados: ‘Vila Nova: empregados públicos – 2, comerciantes – 6, lavradores – 214, artistas – 35. Mirim: empregados públicos – 6, comerciantes – 9, lavradores – 365, artistas – 36. (FARIAS, 2000, p. 513),

Ao se pensar nos traços culturais legados pelos açorianos à comunidade de Mirim encontram-se uma gama de saberes, que um único estudo não daria conta de resolver ou explicar.

Um dos maiores legados, porém, é o espírito comunitário presente no Distrito. Se nos inserirmos no cotidiano da comunidade para um estudo de campo, poderemos perceber uma forte coesão grupal, entrosamento comunitário e espírito de fraternidade. É esse espírito o elemento motivador da Festa do Divino Espírito Santo. (CUSTÓDIO, 2010)

Nesse caso, volta-se à influência da doutrina franciscana dos espirituais nas comunidades açorianos. Nos ideais dos espirituais, mesmo contrários à aquisição de bens materiais, há uma forte inclinação para a vida comunitária. (CUSTÓDIO, 2010).

No que concerne às manifestações da cultura açoriana, pode-se elencar o mapeamento cultural do Núcleo de Estudos Açorianos, realizados conjuntamente pela pesquisadora Jucineide Cardoso Barreto e pelo autor desse estudo dissertativo. Na época pode-se que registrar na comunidade de Mirim os seguintes elementos da cultura de base açoriana:

a) Literatura Popular: Pão-por-Deus, Pasquim, Trovas, Quadras, Cantoria do Divino (Folia), etc. (CUSTÓDIO, 2010).

b) Arquitetura: Igreja Santa Ana, construída entre os séculos XVIII e XIX; Casas Geminadas; Praça em traçado oval, com a configuração central voltada para a Igreja e as casas dispostas no contorno; Casas térreas de duas águas, etc. (CUSTÓDIO, 2010).

Na figura a seguir, observamos um traçado típico da cultura açoriana:

Fotografia 7 – Praça Santa Ana - Distrito de Mirim – Imbituba – SC, 2006.
Fonte: João Paulo Corrêa, 2006.

c) Tauromaquia: Boi-de-mamão (CUSTÓDIO, 2010).

d) Folguedos: Malhação de Judas; (CUSTÓDIO, 2010).

e) Crendices Populares: Benzeduras; Curandeirismo; Visagens; Santos; Coberta d'alma. (CUSTÓDIO, 2010).

f) Folclore: Mula-sem-cabeça; Universo Bruxólico (Bruxas); Lobisomem; Diabo (aparições na quaresma); (CUSTÓDIO, 2010).

g) Danças e Cantigas: Quadrilha, Ratoeira, Pau de Fita, Balainha, etc. (CUSTÓDIO, 2010).

h) Brinquedos: Bola de Meia; Jogo de Taco; Pião; Tampinha da Garrafa; Bolinha de Vidro; Cinco Marias; Bonecas de Pano; Bilboquê; Pandorga; (CUSTÓDIO, 2010).

i) Tecnologia: Engenho de Farinha; Engenho de Cana-de-Açúcar; Instrumentos de pesca (rede, tarrafa, remo, canoa, etc.). (CUSTÓDIO, 2010).

Vejamos a imagem abaixo:

Fotografia 8 – Pôr-do-sol na Lagoa do Mirim – Vista do Porto das Canoas – Mirim – Imbituba – SC. No detalhe: rancho de pesca, técnica e arquitetura açoriana.
Fonte: João Paulo Corrêa, 2006.

j) Gastronomia: Frutos do Mar, Derivados do Milho, Farinha de Mandioca, Amendoim, etc. (CUSTÓDIO, 2010).

k) Artesanato: Barro (Alguidar, Boião, Moringa, Pote); Palha (Chapéu, Esteira – de origem indígena); Cipó e Bambu (Samburá, Balaio, Tipiti – de origem indígena); Linhas e Tecidos (Renda de Bilro, Fuxico, Colchas de Retalhos), dentre muitos outros. (CUSTÓDIO, 2010).

l) Religiosidade: Festa do Divino Espírito Santo, Festa de Nosso Senhor dos Passos, Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, Festa de São Sebastião, Festa da Senhora Santa Ana, Corpus Christi. (CUSTÓDIO, 2010).

Nas imagens abaixo, podemos confirmar essa presença:

Fotografia 9 – Festa de São Sebastião de Mirim – Imbituba – SC, 1949.
Fonte: Acervo dos Irmãos Cardoso

Fotografia 10 – Festa de Corpus Christi, 1948 – Mirim – Imbituba – Santa Catarina
Fonte: Acervo dos Irmãos Cardoso

Registre-se que esta classificação foi realizada por este autor com base na classificação proposta por Farias (2000), no entanto, os registros das manifestações foram feitas de forma autoral, frutos do estudo apresentado em 2010. (CUSTÓDIO, 2010).

Mais uma vez, afirma-se, com base nos registros acima, que, à luz de outras comunidades de origem açoriana, também em Mirim a religiosidade se destaca, em especial no tocante à Festa do Divino Espírito Santo que acontece conjuntamente com a da padroeira Santa Ana, o que poderá ser verificado nos blocos a seguir.

3. O RELIGIOSO E O PROFANO NA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MIRIM (IMBITUBA/SC)

Perceber e registrar a cultura de um povo pode ser uma tarefa difícil, tendo em vista a amálgama de manifestações que se apresentam ao longo dos anos e podem ser evidenciadas nos mais diferentes campos das ações humanas. Esse conjunto de manifestações surge de combinações de diferentes elementos, condensados nos diferentes saberes do ser e do fazer de um povo, o que torna essa tarefa ao mesmo tempo complexa e excitante. (CUSTÓDIO, 2010)

Nesse emaranhado de manifestações nada homogêneo, reúnem-se elementos como a religiosidade, o imaginário, as formas de produção técnica, as características sociais e econômicas e tantos outros fatores que podem ser considerados geradores da cultura. (CUSTÓDIO, 2010)

Em Santa Catarina, especialmente no litoral, a partir da segunda metade do século XVIII, fixam-se os primeiros grupos açorianos. Os descendentes desses ilhéus desenvolveram um conjunto de valores culturais, que harmonizavam cultura e religiosidade, possibilitando uma convivência entre a Igreja institucional com a igreja espiritual e popular. (CUSTÓDIO, 2010)

Ao longo dos tempos, nas comunidades de base açoriana, a cultura possuía um continuum associado aos elementos religiosos, como já se teve oportunidade de ressaltar anteriormente. O ciclo temporal desses ilhéus aqui fixados e de seus descendentes tinha uma forte ligação com as atividades sociais, culturais e religiosas do grupo, fazendo com muitas comunidades conseguissem manter suas raízes culturais muitos fortes. (CUSTÓDIO, 2010).

A comunidade de Mirim, em Imbituba (SC), ainda apresenta marcas muito fortes dentro do ano cultural açoriano, de forma muito particular, a Festa do Divino Espírito Santo, que ocorre concomitante à festa da Padroeira Sant'Ana.

Entente-se que a cultura popular é constituída por manifestações cotidianas do saber ser e saber fazer de um povo tem-se que partir do princípio que o imaginário é parte integrante do ser e se estabelece como um processo cognitivo do ser. O imaginário religioso é, portanto, elemento fundamental na cultura popular, uma vez que é inerente ao indivíduo que compõe a sociedade. (CUSTÓDIO, 2010).

É neste sentido que estão estruturadas as seções a seguir, resultado de uma ampliação da pesquisa realizada em entre os anos de 2005 e 2010. A temática central das

seções que seguem é a presença da Igreja Católica na comunidade de Mirim e sua relação com a devoção ao Divino Espírito Santo.

3.1. A IGREJA CATÓLICA NA COMUNIDADE DE MIRIM (IMBITUBA/SC) E SUA RELAÇÃO COM A DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO[9]

A presença da religiosidade católica na comunidade de Mirim ocorreu desde os primórdios se sua ocupação. As informações que se tem, repassadas por meio da História Oral é que, desde que Mirim se consolidou como povoado foi erguida uma pequena capela de pau-a-pique para abrigar a imagem da padroeira Santa Ana, trazida pela expedição dos primeiros açorianos. Isso remete à primeira metade do século XVII (CUSTÓDIO, 2010)

A partir de 1800, tem-se a notícia da criação da Igreja Santa Ana de Mirim, majestoso templo, que contempla em suas características a cultura luso-açoriana, construído em tijolo maciço e óleo de baleia, com o labor do povo mirinense, como assim relatam as pessoas mais antigas da comunidade. (CUSTÓDIO, 2010)

No ano de 1856, a Igreja Santa Ana de Mirim foi elevada à Categoria de Matriz, criando-se assim a Paróquia de Santa Ana de Mirim, compreendendo as capelas de Santa Ana de Vila Nova, São Joaquim da Garopaba (Paróquia Anexa) e São João Batista do Imaruí (Paróquia Anexa). Posteriormente, conforme iam sendo edificadas, foram também incorporadas à Paróquia de Santa Ana às Capelas da Imaculada Conceição (Capelinha do Porto, hoje sob a invocação de São Pedro), São Paulo da Fazenda (Imaruí), Santa Cruz de Araçatuba, além de capelas e comunidades como Praia Vermelha (Imaruí), Nazaré (Imaruí), Aratingaúba (Imaruí), e Cangueri (Imaruí). (CUSTÓDIO, 2010)

Neste contexto, com a criação da Paróquia tem início os registros da Festa do Divino Espírito Santo em Mirim, no entanto, durante os processos de entrevistas realizados

[9] No ano de 2010, quando este pesquisador apresentou se Trabalho de Conclusão de Curso, presenteou as pessoas que contribuíram com a realização da pesquisa com um exemplar do texto. Em 2011, parte do foi incluído em um blog, denominado “Mirim, ontem e hoje”, sem conhecimento deste autor, tampouco, citação da fonte. Nesse contexto, solicitou-se aos idealizadores do blog que passassem a citar as fontes dos textos. Sabe-se que não fora intencional, pois se conhece a idoniedade dos responsáveis pelo blog, no entanto, estes se comprometeram com a retificação. Essa constatação só se deu neste ano de 2015, quando da conclusão dos trabalhos para o mestrado. Muitos desses textos também foram publicados no Jornal “O Distrito” que era distribuído gratuitamente na comunidade de Mirim, com os devidos créditos. No final de 2010, também foi produzido um DVD contando a história da Festa e fazendo uma homenagem aos festeiros, para o qual o autor desse estudo produziu os textos, também creditados.

em 2009, verificou-se que as pessoas com mais idade afirmavam que a festa era muito anterior. (CUSTÓDIO, 2010). Na fala de um morador da comunidade, Sr. Manoel Antônio Fernandes, hoje falecido, nota-se, por uma análise matemática, que realmente o culto começou anteriormente. O Sr. Manoel é nascido em 1918 e afirmou que seu pai, seu avô e seu bisavô, teriam sido "encarregados" da bandeira. E que, a tradição era de família, portanto, teria sido o pai de seu bisavô a ensinar a este o culto. (CUSTÓDIO, 2010)

Continuando a narrativa sobre a construção do templo para abrigar o Santuário de Santa Ana, mesmo Mirim sendo uma das primeiras comunidades religiosas do litoral catarinense, e de maior zelo no tocante a estas questões (FARIAS, 2000; NUNES, 2007; BARRETO, 2007; CUSTÓDIO, 2010), a nova parte da igreja teria demorado muito a ser construída, o que atrasava a instauração da nova paróquia. Então, durante a visita do presidente da Província, João José Coutinho, em 03 de março de 1856, achando a construção atrasada, assim se manifestou: "O povo de Mirim que mostrou zelo e atividade na construção da Capela-Mor, parece ter esfriado a respeito do corpo da Igreja." (BARRETO ET AL, 2007 apud CUSTÓDIO 2010, p. 94).

A demora foi justificada pela falta de recursos financeiros para a conclusão da obra. Lembre-se que alguns anos mais tarde, com o fim do regime do padroado após a proclamação da República no Brasil, que extinguiu o financiamente estatal para a construção de templos religiosos, essa demora foi cada vez mais acentuada.

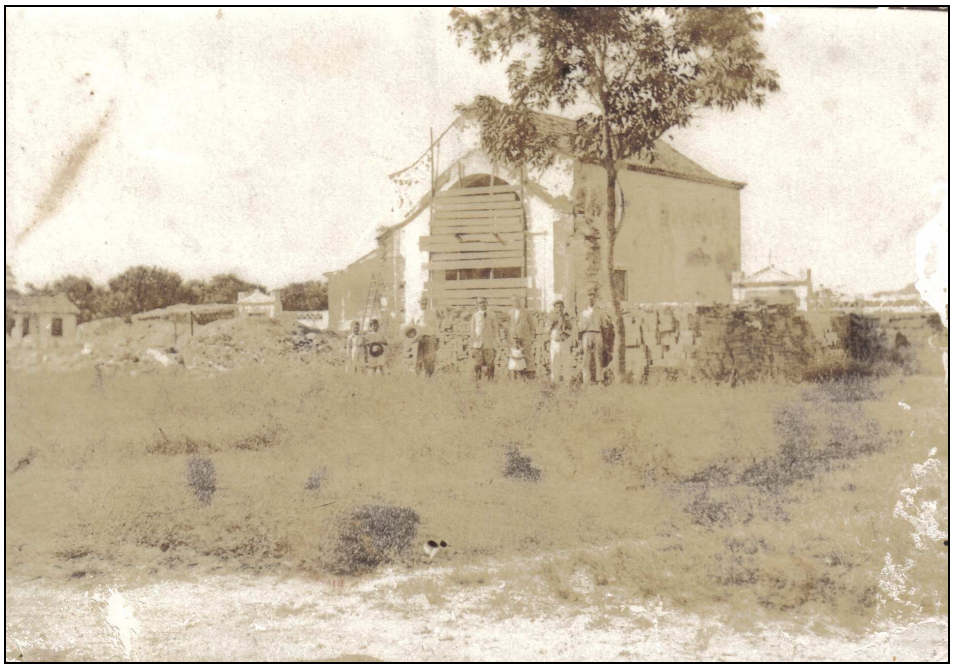
Somente nos momentos derradeiros do século XIX é que de fato a obra ganhou corpo. Em 18 de Julho de 1895, ocorre a visita pastoral do então bispo de Curitiba, D. José de Camargo Barros, que jurisdicionava eclesialmente a Paróquia de Mirim. Nessa visita, D. José notou grande progresso na ampliação da Igreja: presbitério forrado, assoalhos em toda a extensão do templo e, onde deveria estar a nave central da igreja, tinha-se erguido um enorme barracão, para abrigar o corpo da igreja. (CUSTÓDIO, 2010).

Em uma segunda visita, sete anos mais tarde, em 30 de maio de 1902, D. José de Camargo Barros, percebeu que durante esse período foram feitas pouquíssimas alterações. Visto isso, D. José fez algumas recomendações (rigorosas) para o melhor andamento da ampliação do templo. (CUSTÓDIO, 2010).

No ano de 1929, quando o cônego César Rossi assume a direção da Paróquia de Santa Ana de Mirim, dando novo rumo às finanças da Igreja, consegue remodalar aquilo que já está construído, dando as feições que a Igreja possui hoje. Para conseguir equipar a Igreja de Mirim com o sino e as imagens dos santos, o Padre Rossi contou com doações feitas pela

comunidade. O novo sino chegou em 1933, tendo sido produzido em Blumenau. (CUSTÓDIO, 2010).

Na imagem a seguir temos a ilustração da ampliação proposta pelo Padre Cônego César Rossi:



Fotografia 11 – Construção da 2ª parte da Igreja Matriz de Mirim, 1929.
Fonte: Acervo Irmãos Cardoso.

No ano de 1945, o Padre Cônego Itamar Luiz da Costa inicia a construção da atual Igreja Matriz de Imbituba, sendo que em 1956 a sede da paróquia é transferida para o centro da cidade. No entanto, Mirim permanece como paróquia anexa até 1958, quando fica sob a jurisdição total da Matriz de Imbituba. Convém ressaltar que é em 21 de junho 1958 que Imbituba têm efetivada a sua emancipação político-administrativa.

Para uma ilustração mais fiel do contexto da paróquia de Mirim, segue abaixo a lista de padres (Barreto et al, 2007) que passaram pela paróquia de Mirim, bem como os que jurisdicionaram Mirim, enquanto capela da então matriz de Imbituba:

Párocos:

- Padre Joaquim José dos Santos – 1º. De Abril de 1855 a 28 de Agosto de 1855.
- Padre Amândio Antônio Martins – 17 de Novembro de 1855 a 03 de Setembro de 1865.

- Padre Antônio de Jesus Soares – 28 de Dezembro de 1856 a 1º. De Novembro de 1858.
- Padre Francisco de A. Gomes – 07 de Janeiro de 1866 a 28 de Janeiro de 1867.
- Padre Pedro Gonçalves Teixeira Lopes – 15 de Março de 1868 a 18 de Agosto de 1898 (natural de Vila Nova).
- Padre Francisco Bertero – 03 de Fevereiro de 1904 a 19 de Agosto de 1909.
- Padre Inácio de Tal.
- Padre Ludovico Cócolo.
- Padre e Doutor Jacob Hudleston Slater.
- Padre Guilherme Farinha da Silva.
- Padre João Antônio Fidalgo. Jornalista e Poeta por vocação.
- Cônego César Rossi, natural da Itália, nasceu em 09 de Janeiro de 1879. Ordenou-se Sacerdote em Roma, em 19 de Dezembro de 1903. Veio para o Brasil, aonde chegou a Florianópolis em 1908. Foi vigário de Mirim, Vila Nova e Garopaba de 1918 a 1945. Faleceu em Laguna, em 11 de Março de 1953 e sepultado no cemitério da Igreja Sant'Ana de Mirim.
- Padre Antônio Marangoni – 1945, permanecendo alguns meses até a chegada do padre Carlos Emendoefer.
- Padre Carlos Emendoefer – 1945 a 1947.
- Padre Ludgero Locks – 1947 a 1948.
- Padre Paulo Hobold- 1948 – 1956.
- Cônego Doutor Itamar Luiz da Costa, nasceu aos 23 de Julho de 1921, em Laranjeiras, município de Laguna. Filho de Luiz Eduardo Costa e de dona Dolvina Luciana Costa. Estudou no Seminário Diocesano de Azambuja em Brusque Santa Catarina e cursou a Faculdade de Filosofia no Seminário de São Leopoldo no Rio Grande do Sul. Estudante inteligente e brilhante, em 1945, foi escolhido pelo Reitor Geral do Seminário e pelo Arcebispo de Florianópolis Dom Joaquim Domingues de Oliveira a ir para Roma, onde foi ordenado Sacerdote em 21 de Dezembro de 1946 na Basílica Lateranense. Defendeu tese de doutorado em 30 de Julho de 1948. Essa tese de Laures Doutoral foi publicada em Roma, em agosto de 1948. Retornou ao Brasil em 1949, sendo nomeado Cura da Catedral de Florianópolis. De 1950 a 1959 foi vigário da Paróquia de Imaruí. Em 1956 passou a ser vigário da Paróquia de Imbituba, da qual a comunidade de Mirim faz parte até hoje. Permaneceu no cargo até 03 de Abril de

1970, quando veio a falecer nas dependências da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição. Imbituba, vítima de um infarto do miocárdio. Foi sepultado em Laranjeiras. De 1964 a 1970 a igreja de Mirim foi atendida pelo Monsenhor Dom Bernardo Peters da Diocese de Tubarão.

- Padre Wendelino Schlickmann chegou a Imbituba,em maio de 1970, como vigário, jurisdicionando Mirim, Vila Nova e as demais localidades do município até 06 de julho de 1978. Atualmente não é mais sacerdote.
- Padre Sidnei Vitalli – 07 de Julho de 1978 a 31 de Dezembro de 1987.
- Padre Domingos Dorigon – 1º. De Janeiro de 1988 a 26 de Abril de 1988.
- Padre Egídio Schmoeller – 27 de Abril de 1988 a 31 de Dezembro de 1988.
- Padre Silvestre Koepp – 1º. De Janeiro de 1989 a 31 de Dezembro de 1990.
- Padre Samiro Meurer – 1º. De Janeiro de 1991 a 31 de Dezembro de 1993.
- Padre Círio Vandresen – 30 de Janeiro de 1994 a 31 de Dezembro de 1995.
- Padre Carlos Weck – 16 de Janeiro de 1996 a 31 de Dezembro de 1997.
- Padre Paulo Rodrigues – 1º de Janeiro de 1998 a 31 de Dezembro de 2001.
- Padre Rogério Ramos – 1º. De Janeiro de 2002 a 24 de Fevereiro de 2005.
- Padre José Eduardo Bittencourt – 25 de Fevereiro de 2005 até outubro de 2014

À lista de Barreto (et al, 2007), acrescentamos o Padre Pedro Paulo das Neves, que assumiu a Paróquia em outubro de 2014.

Vigários Paroquiais:

- Padre Valmor Della Giustina.
- Padre José Lino Buss.
- Padre Vanderlei da Rosa.
- Padre Ângelo Bússolo.
- Padre Luiz Carlos Moreira de Souza.
- Padre Domingos Volnei Nandi.
- Padre Avelino de Souza.
- Padre Rogério Ramos – 1º. De Janeiro de 1998 a 31 de Dezembro de 2001.
- Padre Edinei Ouriques – 09 de Setembro de 2006 à 2008
- Padre Ademir – 2009 até a novembro de 2013.

À lista de Barreto (et al, 2007), acrescentamos os Padres Marcos Heerdt e Sérgio Gomes, que são os atuais vigários paroquiais. O padre Sérgio Gomes foi ordenado em 25 de julho de 2014 e aguarda transferência para Paróquia de Orleans, que ocorrerá ainda no início de 2015.

A Igreja em Mirim, sempre permaneceu unida com a comunidade, trazendo a festa do Divino como seu elemento essencial, visto que é o período em que a devoção e a fé estão mais vivas na comunidade católica de Mirim.

Barreto et al (2007) nos apresenta alguns vultos históricos da história da Igreja em Mirim e demonstra o empenho e zelo do povo mirinense nos trabalhos da Igreja:

> Não poderíamos deixar de apresentar pessoas que muito trabalharam na igreja:
> Dona Ana Rosalina trabalhou na casa paroquial durante 50 anos, atendendo os padres. Cuidava da cozinha, roupa dos padres e os demais afazeres da casa.
> Segundo informações de dona Marcelina Latrônico Prates, dona Ana atendeu muitos padres que por aqui passaram e tendo na sua memória os padres: Carlos Emendoefer, Ludgero Locks, Paulo Hobold, Cônego César Rossi e Cônego Itamar Luiz da Costa.
> Dona Alexandrina Ferreira cuidou da igreja durante muitos anos. Com a saúde bastante debilitada, teve que se afastar de suas funções as quais fazia com grande desvelo. Assumindo, assim, essas atividades dona Marcelina, que ali permaneceu por muitos anos.
> Dona Elizia da Rosa foi também uma grande colaboradora na igreja. Cuidava com esmero dos altares, mantendo-os limpos e floridos. Durantes os preparativos para as festas era responsável em arrumar a bandeira do Divino e o andor, onde se colocam as imagens santas.
> Dona Altair de Souza Gonçalves trabalhou também na casa do padre, época em que o padre Paulo Hobold ainda residia nesta comunidade.Permaneceu ali trabalhando desde seus 15anos,quando chegou no Mirim até a transferência do padre.Nesse mesmo tempo ela saiu para casar.
> Dona Marcelina com dedicação esteve à frente desses trabalhos durante muitos anos. Foi também, catequista e presidente do Apostolado da Oração. Não tinha dia nem hora para dedicar-se aos seus compromissos com a igreja.
> Maria de Carvalho. Quem não lembra! Uma pessoa que também muito contribuiu na igreja, abnegada aos seus afazeres. Ninguém precisava se preocupar que a Maria estava sempre atenta às suas responsabilidades. Cuidar dos castiçais, deixando-os sempre limpos e bem lustrados. Era também, de responsabilidade da Maria, forrar as conchas para enfeitar os tapetes na festa de Corpus Christi.
> Teria muito mais o que dizer dessas pessoas, como tantas outras, que deixaram sua marca por onde passaram, contribuindo com a história de nossa comunidade. Cada ser humano tem seu jeito de fazer acontecer e acreditar naquilo que for melhor, não só para si, mas para uma comunidade. Tenho certeza que, essas pessoas o fizeram com muito carinho e dedicação. (BARRETO et al, 2007, s/p)

Abaixo, temos a imagem da Igreja nos dias atuais:

Fotografia 12 – Igreja Santa Ana de Mirim – Imbituba – Santa Catarina, 2008.
Fonte: do autor, 2008.

3.2. A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM MIRIM (IMBITUBA/SC): DO RITO LITÚRGICO ÀS MANIFESTAÇÕES POPULARES

O ciclo do Divino Espírito Santo inicia no Domingo de Pentecostes. Época de fartura, quando ocorriam as farinhadas[10]. Compõem o ciclo do Divino Espírito Santo nas comunidades de origem açoriana do litoral catarinense: a visita das bandeiras, as novenas, as cantorias do Divino Espírito Santo. Ao contrário dos Açores, onde estes festejos ocorrem desvinculados da Igreja, como a aproximação dos franciscanos à doutrina joaquimita, aqui se vincula profundamente à estrutura das Paróquias.

A Bandeira do Divino Espírito Santo, tal como a descrição feita anteriormente, é uma das marcas mais expressivas do Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim (Imbituba/SC). A bandeira, na comunidade do distrito de Mirim, assume um papel

[10] Fabricação de farinha de mandioca. No distrito de Mirim é realizada principalmente entre os meses de maio a setembro. A maior parte da população dedicava-se exclusivamente à produção de farinha de mandioca nesse período.

muito mais importante do que a própria coroa, o que difere significativamente a Festa no Mirim das Festas em todo o estado de Santa Catarina e nos Açores. (CUSTÓDIO, 2010)

Um dos registros interessantes dessa festa é a saída da Bandeira. No domingo de Pentecostes, a Bandeira do Divino de Mirim se prepara para fazer sua jornada no peditório. Foliões, devotos, festeiros e a comunidade em geral se reúnem na Igreja Santa Ana para acompanhar a saída da Bandeira do Divino Espírito Santo para percorrer o Distrito.

Em uma representação inédita[11] das saídas de Bandeiras do Divino para o peditório, em Mirim a bandeira faz seu primeiro trajeto de peditório na Comunidade de Praia Vermelha, atualmente pertencente ao município de Imaruí, que fica na margem oposta da Lagoa do Mirim, em torno da qual se estabelece a Vila de Mirim. Conforme ilustrado nas fotografias abaixo:

Fotografia 13 – Foliões da Bandeira do Divino Espírito Santo – Mirim – Imbituba – SC, 1948.
Fonte: Arquivo da Família Fernandes

[11] Essa representação é considerada inédita, pois é a única em todo Brasil em que a Bandeira do Divino Espírito Santo inicia seu peditório por via marítima, em procissão com canoas pela Lagoa do Mirim, sempre no dia de Pentecostes, diferente das demais que fazem o peditório por via terrestre. (CUSTÓDIO, 2010). Em 2006, o IPHAN de Santa Catarina iniciou o processo para tombar essa manifestação como Patrimônio Imaterial do Estado de Santa Catarina, no entanto, até o ano de 2015 esse processo não está concluído.

Fotografia 14 – Saída da Bandeira do Divino Espírito Santo em Procissão Marítima para à Comunidade Praia Vermelha, 1948.
Fonte: Arquivo dos Irmãos Cardoso.

No momento da saída da bandeira, reúnem-se na igreja, os fiéis, foliões, encarregados e as portas-bandeiras e os membros do ritual litúrgico, para celebrarem a novena ou missa de saída da bandeira. (CUSTÓDIO, 2010).

Na fotografia a seguir tem-se uma representação da saída da bandeira no ano de 1998:

Fotografia 15 – Procissão da Saída da Bandeira – Mirim – Imbituba – SC, 1998.
Fonte: Mauro Joaquim Correa, 1998.

É comum que, após a cantoria, muitos fiéis costumem fazer sinais de adoração e devoção ao Espírito Santo como: beijar a bandeira e/ou fazer a sua doação antes que ela siga para o peditório nos bairros que pertencem ao distrito de Mirim. Todos saem em cortejo, acompanhados da cantoria até a Lagoa do Mirim, onde as embarcações esperam para seguirem em procissão marítima até a comunidade de Praia Vermelha. (CUSTÓDIO, 2010).

Fotografia 16 – Saída da Bandeira do Divino Espírito Santo – Mirim – Imbituba – SC, 1998.
Fonte: Mauro Joaquim Corrêa

Ao chegar na localidade de Praia Vermelha, no município de Imaruí, o cortejo é recebido com fé e devoção, quando a comunidade espera com enfeites e com a sua padroeira Nossa Senhora de Fátima, a assim, os foliões dão início ao peditório. Conforme vemos a seguir:

Fotografia 17 – Chegada da Bandeira do Divino de Mirim em Praia Vermelha – Imaruí – SC, 2000.
Fonte: Mauro Joaquim Correa.

Registre-se que esta característica pode estar com seus dias contados, pois, em função de uma série de normativas hoje estabelecidas pela Marinha do Brasil faz com que poucos pescadores e canoeiros tenham condições de acompanhar a procissão. O processo de autorização da procissão marítima tornou-se cada vez mais difícil sua manutenção. A última vez que essa procissão marítima ocorreu foi em 2010. O peditório continua, no entanto, em um território menos extenso, conduzido por algumas senhoras/foliões da comunidade de Mirim.

A Bandeira do Divino de Mirim percorreu então até 2010 o trajeto original do peditório, passando por todas as comunidades que pertencem ou pertenceram ao Distrito de Mirim. Entre 2011 e 2015, é levada apenas às comunidades dos arredores da sede do Distrito, recebida de casa em casa, acompanhada de um cortejo, formado pelos foliões e devotos.

A folia ou cantoria do divino é composta da seguinte forma: (CUSTÓDIO, 2010):

a) Duas moças que carregam a bandeira (porta-bandeiras);

b) Um encarregado levando o Resplendor (medalhão em prata, com uma pomba no centro de asas abertas) e a salva para recolher os donativos;
c) Um tirador de versos (repentista);
d) Um tocador de rabeca; (instrumento semelhandte ao violino)
e) Um tocador de viola ou violão;
f) Um tocador de tambor de respostas;
g) Um fino (tripa) que canta no final.

Às vezes uma única pessoa acumula mais de uma função.

Quando a bandeira sai em peditório, é o som do tambor que anuncia a chegada, e a porta das casas são abertas para a acolhida. Quando chegam às casas, os foliões iniciam a cantoria com versos solicitando permissão para adentrar na residência. Os (as) porta-bandeiras são as primeiras a entrar com as bandeiras, seguidas do encarregado com o resplendor e salva, e, por último, a cantoria. No momento em que a cantoria cessa, acredita-se ser o momento da visita, ou seja, a descida do Espírio Santo. É costume também, durante o cessar da cantoria, que o devoto faça doações em dinheiro para o Divino Espírito Santo. (CUSTÓDIO, 2010)

O ritual continua com os membros da casa beijando a bandeira ou as fitas que nelas estão penduradas. As pessoas fazem ofertas em dinheiro depositadas na salva em agradecimento ao Espírito Santo por algum pedido, ou mesmo, apenas por devoção. Às vezes, como pagamento de promessa, coloca-se na bandeira uma fita nova, com a altura da pessoa que recebeu a graça. Após as habituais conversas rápidas de vizinhança que possam surgir durante o período em que se fazem as ofertas, a cantoria recomeça despedindo-se e agradecendo as oferendas e a hospitalidade, seguindo para outra casa, em que retoma o mesmo ritual. (CUSTÓDIO, 2010).

À noite, os foliões retornam para a sua casa, e a bandeira fica em uma das casas do trajeto que está sendo percorrido. Ter sua casa escolhida como “casa do pouso” da Bandeira do Divino é considerada uma grande honra. É de responsabilidade do encarregado da bandeira (um folião que coordena o peditório naquela região), procurar a residência para o pouso que, normalmente, é a casa de uma família muito devota ou de alguma em que haja(m) promessa(s) a ser(em) paga(s). Em uma noite no final da semana, acontece um terço de bandeira, acompanhado de cantoria e as arrematações de brindes doados durante o dia de visitação.

Cada comunidade visitada possui seu encarregado ou seus encarregados, os quais mantém viva a tradição passada de pai para filho. Barreto (et al 2007, p. s/n), consegue registrar o nome de alguns encarregados da bandeira do Divino Espírito Santo de Mirim, bem como os locais em que os mesmos atuavam:

Alguns Encarregados da Bandeira:

- Manoel Pereira - Praia Vermelha.
- João Manoel Alves - Nazaré.
- Valdir J. Fernandes - Passagem do Rio D'Una.
- Irineu Manoel Rocha - Riacho.
- João Antonio - Águas Mornas
- Antonio Felix
- Nequinha - Barra do Rio D'Una
- Pedro Américo - Alto Penha
- Manoel Ismael Moraes - Vargem do Rio D'Una
- Manoel Rosa Martins - Barrinha
- Manoel Estácio Severino - Ressacada
- Adílio Jovino de Souza - Penha
- Daurino - Grama
- Celino - Ibiraquera
- Camilo D. dos Passos - Arroio
- Antônio – Praia Vermelha
- João – Figueira Grande
- Oscar – Fazenda São Paulo
- Marinho – Passagem do Rio D'una
- Bebela – Vargem do Rio D'una
- João do Neco – Águas Mornas
- Pedro Tolino Américo – Penhinha
- Adílio de Souza – Penhinha Grande
- Manoel Elpídio (Nelinho) – Ressacada
- D. Dalva – Campo D'una
- Celino – Grama
- Daurino – Ibiraquera
- Judite – Ibiraquera
- Léo – Araçatuba
- Manoel Miguel – Alto Arroio
- Camilo – Arroio
- Nelo Candinha – Sambaqui
- Zé Carmino – Nova Brasília
- Hercílio – Ribanceira
- Paulino – Divinéia
- Jair – Centro (Imbituba)
- Otacílio – Lomba
- Aurino – Vila Nova
- Antônio Olegário – Mirim (BARRETO et al, 2007)

Retomando-se a descrição da festa, registra-se que, terminado o peditório nas comunidades, que acontece num período de quatro a cinco meses, a bandeira retorna à sede do distrito para dar início à semana festiva. (CUSTÓDIO, 2010).

Com o adoecimento e falecimento do Sr. Antônio Olegário (2011), assume a missão na sede do Distrito a senhora Ana Alves Fernandes, que por vezes é assessorada por

sua neta Vitória Fernandes Tomé. Atualmente, o grupo dos foliões é composto por mulheres, normalmente aposentadas, que peregrinam pela sede do distrito. Esse grupo é coordenado por Ana Alves Fernandes, Natália Pacheco Florentino dos Santos, Zenaide Martins e Margarida Eulanda de Oliveira.

No ano de 2015, as equipes das pastorais da comunidade ficaram responsáveis de acompanhar o peditório da bandeira juntamente com o grupo de foliões, com o objetivo de aumentar o número de participantes e também para ensinar as crianças e jovens que compõe as pastorais da comunidade: catequese, acólitos, equipes de liturgia, ministros da palavra e da comunhão, etc.

Cabe apontar que as Bandeiras do Divino Espírito Santo de Mirim sempre percorrem as casas unidas, em número de duas, e sempre cruzadas, simbolizando a União. Há quem diga que simboliza a unificação das duas paróquias de Santa Ana (Mirim e Vila Nova). No entanto, não há assertiva ou referências maiores sobre o caso. (CUSTÓDIO, 2010)

No contexto do distrito de Mirim, a exemplo das demais localidades desse culto, a Festa do Divino Espírito Santo, acompanha da de Santa Ana é hoje presença marcante no calendário religioso e cultura do município de Imbituba e do estado de Santa Catarina, merecendo a atenção especial de pessoas interessadas na tradição de seu povo. (CUSTÓDIO, 2010)

Segundo Silva (2007, p. 05),

> Durante toda a semana, todas as noites a igreja sempre cheia e depois todos prestigiavam as atrações no salão paroquial. Uma festa tradicional que leva sempre muito público, e os festeiros sempre atentos para atender bem a todos.
> Parabéns a todos que se envolveram (...), que não mediram esforços neste compromisso que assumiram perante toda a comunidade.

Sendo a Vila de Mirim, antiga Freguesia de Sant'Anna de Merim, considerada uma das mais antigas de Santa Catarina, é também representada pelo seu povo como uma antiga comunidade de fé. Observando-se alguns estudos históricos sobre o tema, tem-se a afirmação de que Vila Nova e Mirim são as mais antigas comunidades de fé do sul de Santa Catarina. (FARIAS 2000; NUNES, 2007; BARRETO, 2007; CUSTÓDIO, 2010).

Da mesma forma que em outras áreas de colonização açoriana no estado, em Mirim impera a tradição da Festa do Divino Espírito Santo, bem como a de sua padroeira Santa Ana. Nas suas diferentes formatações, é comum que o culto ao Divino Espírito Santo apareça associado ao padroeiro da comunidade. No caso do contexto estudado, em Mirim, é forte a presença de sua padroeira no Culto.

No dia de Santa Ana, 26 de julho, é costume ser realizada uma Missa em homenagem à padroeira. A imagem da padroeira, após o término da Missa segue em procissão até a casa de devotos para iniciar a peregrinação de Santa Ana, que ocorre concomitantemente com o peditório do Divino. A Imagem percorre as casas dos devotos, nas quais são realizadas novenas reunindo a comunidade na residência ndas famílias que foram convidadas ou se voluntariram para tal feito.

Nas novenas são realizadas arrematações de brindes doados, para arrecadar dinheiro para a festa, caracterizando-se ai um dos aspectos profanos da festa. Fato este que não diminui a devoção e a fé, mas acabam se complementando, numa mistura de sagrado e profano. (CUSTÓDIO).

A partir do ano de 2010 foi inserida nas novenas a prática de uma rifa denominada “tabuinha”. Nesta rifa os bilhetes são confeccionados em pedaços de madeira (10cmx10cm), com 10 números cada tabuinha, nome dado ao “bilhete” com o qual são sorteados vários brindes. A cada rodada, as tabuinhas retornam e são revendidas, num processo que se repete até o término dos brindes destinados para esse fim (frango assado; bolos, utensílios domésticos, bebidas, etc.)

A seguir, imagem de Santa Ana, esculpida em madeira, trazida pelos imigrantes açorianos:

Fotografia 18 – Imagem de Santa Ana - Padroeira do Distrito de Mirim – Imbituba – SC
Fonte: BARRETO et al, 2007.

Retornando à descrição das tradições relacionadas ao culto ao Divino Espírito Santo, registre-se que, terminado o peditório, o cortejo retorna à sede da freguesia, onde é realizada uma novena, na casa de um devoto, com a Bandeira do Divino e a Imagem de Santa Ana, rezada e cantada parte em latim e parte em português, e outras ainda, na mistura popular dessas duas línguas, para dar início à Semana Festiva, que nos últimos anos tem acontecido entre o primeiro sábado e o segundo domingo de novembro.

As atividades na Igreja iniciam com a chegada da Bandeira e com a apresentação da Mini-Corte[12], dando início às novenas, em uma noite especial, em que tudo é feito como os antepassados luso-açorianos faziam, desde as vestes litúrgicas ao canto. Nesta noite [a de abertura da festa] é bem visível a influência da cultura popular na religiosidade do açoriano

[12] Termo utilizado pelos moradores do Distrito de Mirim para designar a corte imperial apresentada durante a semana festiva que antecede a corte principal. Compõe-se do casal imperial, espadim e pajem.

mirinense, uma vez que elementos como a gastronomia, o trabalho, as crendices populares são evidenciadas durante a celebração litúrgica. (CUSTÓDIO, 2010)

O Cortejo imperial, com os trajes mais suntuosos, de acordo com a tradição local, é apresentado no segundo sábado e domingo da festa. No Sábado, véspera da coroação, a bandeira, normalmente acompanhada de uma banda musical de acordes filarmônicos vai até a casa do casal primeiro-festeiro, onde se encontra a corte imperial. (CUSTÓDIO, 2010)

Logo em seguida, o Cortejo Imperial encontra-se com a Imagem da Senhora Sant'Ana, que na maioria das vezes está à espera na casa do casal festeiro do ano anterior, ou na casa de devotos, e segue em direção à Lagoa do Mirim, de fronte a qual acontece um tradicional show piroténico, que vem crescendo em tamanho e beleza ao longo dos anos (profano). Cessado o show pirotécnico, que dura em média de cinco a dez minutos, a corte imperial, a imagem de Santa Ana, os fiéis e os responsáveis pelos ritos litúrgicos seguem em procissão até à Igreja, onde são recebidos com mais uma queima de fogos (profano) e o tradicional repicar dos sinos[13] (sagrado). Em seguida, dá-se início a novena e, após a celebração religiosa, a bandeira encaminha a corte imperial, acompanhada da Banda Musical até a casa do casal festeiro. (CUSTÓDIO, 2010).

No domingo Festivo, o cortejo segue novamente à Igreja, onde todos participam da Missa Festiva, na qual acontece a coroação do Imperador. Ao som do Hino Nacional Brasileiro, são entronizadas na Igreja os Pavilhões Nacional, Estadual, Municipal, do Estado do Vaticano, da Região Autônoma dos Açores, bem como a coroa, o cetro e a salva (em algumas ocasições, também o espadim), entram na Igreja nas mãos do casal imperial do ano anterior, simbolizando a passagem do Império aos novos imperadores, que teriam sido ungidos pela Igreja. (CUSTÓDIO, 2010)

Em seguida o novo imperador é coroado e aclamado pelos presentes, sendo saudado pelo celebrante, que continua com o rito litúrgico e procede com o anúncio do novo casal festeiro, que foi escolhido conforme os critérios já descritos em telas anteriores: convite, sorteio, aclamação ou promessa. (CUSTÓDIO, 2010)

Encerrada a Missa da Coroação, o cortejo vai até o império, onde fica aguardando os familiares para cumprimentos e registros fotográficos, e, pouco tempo depois, retorna à casa do festeiro. (CUSTÓDIO, 2010). Entre 2007 e 2011, no entanto, o Império não foi usado devido seu estado de conservação. No entanto, não fosse o trabalho e empenho de algumas pessoas da comunidade, e, neste caso específico, do casal João Batista Barreto e Jucineide

[13] Forma de tocar os sinos para as procissões na qual se utiliza duas varetas de metal que são confrontadas com o sino de forma alternada e em um ritmo acelerado, produzinho um som agudo e ritmado.

Cardoso Barreto, já teria desaparecido. A partir de 2012 o império foi novamente utilizado para abrigar o cortejo.

A festividade religiosa encerra com a procissão e novena no final da tarde, onde o casal primeiro festeiro do ano seguinte recebe das mãos do casal que realizou a Festa, a coroa do Divino, assumindo o compromisso da próxima festa. Na praça e no Salão Paroquial são realizadas quermesses, danças folclóricas, rifas, bailes, bingos e cafés comunitários, na sua grande maioria, destinados a arrecadar dinheiro para a Igreja, percebendo-se aquiaqui mais uma vez o elemento profano da festa. (CUSTÓDIO, 2010)

Segundo Barreto (et al, 2007, p. 09), "a festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim, embora acontecendo fora do período (em novembro), por causa da farinhada, acontece com muita Devoção e Louvação". Ainda temos Galvão que nos remonta:

> Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio, ou a "freguesia", o catolicismo [...] é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade [...] O culto e os festivais organizados em honra desses santos, são organizados pelas freguesias, na maior parte das vezes, o dia de festa não coincide com o calendário oficial da Igreja Católica, ou o calendário próprio das comunidades dedicadas aos mesmos santos. (GALVÃO, 1976, p.03)

A título de ilustração, traz-se o registro de Barreto (et al, 2007, p.s/n) que registra a lista de alguns dos primeiros festeiros da Festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim:

> Lista dos Primeiros Festeiros da Festa do Divino Espírito Santo de Mirim:
>
> - Elias de Morais.
> - Manoel Felipe Cardoso e Francisca Carvalho Cardoso.
> - Antônio Miguel Martins e Alzira Soares Martins.
> - Aires Soares da Rosa e Paulina Soares.
> - Romeu Machado e Carmelita Candemil Machado.
> - José Prates e Tercile Pacheco Prates.
> - Adílio Candemil e Julieta machado Candemil.
> - Patrício Siqueira e Elza Siqueira
> - Laudelino João de Oliveira e Maria Lali Capanema de Oliveira.
> - Odilon Prates e Marcelina Latrônico Prates.
> - Pedro Izaac e Josina Maria Alves
> - Osni João de Souza e Ilma. Laurentino de Souza.
> - José Pedro de Carvalho e Ana Martins de Carvalho.
> - Adílio de Carvalho e Valdira Souza de Carvalho.
> - José João de Souza e Ana Carvalho de Souza.
> - Antônio Joaquim Machado e Marlene da Rosa Machado.
> - Aquiles Carvalho e Nésia Carvalho.
> - João Ivo Flores e Marlene da Silveira Flores.
> - Jerônimo Lopes e Lea de Oliveira Lopes – 1980.
> - Albino Pereira e Solange Prates Pereira. – 1981.
> - José Cândido Espíndola e Ivone Luiza – 1982.
> - Enio Mário de Oliveira e Izeni Cardoso de Oliveira – 1983.
> - Nézio Pires Lopes e Maurina Carvalho Lopes - 1984.
> - João Batista Barreto e Jucineide Cardoso Barreto – 1985.
> - Albino Pereira e Solange Prates Pereira- 1986.

> - Antônio Sérgio Brum e Mirian de Oliveira Brum – 1987.
> - Maurice Corrêa e Maria das Dores Corrêa – 1988.
> - Nivaldo João Domingos e Albertina de Fátima Gomes Domingos – 1989.
> - Sérgio Prates e Maria das Graças Laurentino Prates – 1990.
> - João Batista Bitencourt e Maria do Carmo Bitencourt – 1991.
> - Diretoria da Igreja – Responsáveis: José Cândido Espíndola e Ivone Luiza Espíndola, José Carlos Martins e Zenaide Martins – 1992.
> - João Batista Barreto e Jucineide Cardoso Barreto – 1993.
> - Licínio Lauro Nunes e Sueli Maria Prates Nunes – 1994.
> - Ademar Carvalho Vieira e Judite Carvalho Vieira – 1995.
> - Samuel Ramildes e Nerci Ramildes – 1996.
> - Sávio Prates e Jucélia Jung Prates – 1997.
> - Nilton Melo Pires e Odete Antônio Pires – 1998.
> - Nilso Pedro Pereira e Geane Flores Pereira – 1999.
> - Odair Tácito Higino e Iolanda Thiesen Higino – 2000.
> - Juscelino Bittencourt e Cicléia Pinho Bittencourt – 2001.
> - Licínio Lauro Nunes e Sueli Maria Prates Nunes – 2002.
> - Celso Leopoldo e Rosinete Leopoldo – 2003.
> - Enio Mário de Oliveira e Izeni Cardoso de Oliveira – 2004.
> - José Carlos Martins e Zenaide Martins – 2005.
> - João Fernandes e Zélia Maria Fernandes Vicente (irmãos) – 2006.
> - José Alex Fernandes e Jarlene Feliciano de Bittencourt Fernandes – 2007.
>
> (BARRETO 2007, p.s/n)

A esta lista, formulada por Barreto (2007), pode-se acrescer:

- Osvaldo Rui Ribeiro e Luizete Ribeiro – 2008
- Joaquim Duarte Fernandes e Maria Rosi de Carvalho Fernandes – 2009
- Antônio Joaquim Fernandes e Angela Maria Sabino – 2010.
- José João Pacheco e Maria Aparecida Pacheco – 2011
- João Joaquim Fernandes e Cristine Fernandes – 2012
- Luiz Gonzaga Filho e Ariane Ramildes – 2013
- Júnio Fernandes e Sueli Marques Fernandes – 2014
- Arnaldo Bernardes e Zélia Maria Fernandes, que assumiram o compromisso para o ano de 2015.

Vale ressaltar que não se encontram o nome de todos os festeiros nesta lista, uma vez que tanto a pesquisa de Barreto (2007), quanto do autor deste estudo continuam em andamento. (CUSTÓDIO, 2010). Registre-se também que, no ano de 2010, em parceria com o Angel Studio e Produções, foi produzido um DVD com parte do resultado das pesquisas deste autor. (CUSTÓDIO, 2010b)

Ainda, recorre-se novamente à Barreto et al (2007, p.s/n), para ter-se informações sobre alguns dos casais imperiais da Festa do Divino Espírito Santo (e Santa Ana) de Mirim:

1952 - Vilson Querino da Silva e Rosa Ana Floriano (pajem).
1963 - João Geremias e Ana Ruth Carvalho
1964 - Léo de Oliveira e Léa de Oliveira (pajem).
1970 - José Cláudio de Carvalho e Mírian de Oliveira
1971 - Pedro da Silveira e Ana Rosália de Carvalho
1972 - Samuel Ramildes e Vera Lúcia Batista
1973 - Ivone Duarte Fernandes e Maria Teresinha Martins. (pajem)
1974 - José Joaquim Fernandes e Marilene Machado de Carvalho
1975 - Mauro José Machado e Sueli Maria Prates.
1976 - Manoel Joaquim Fernandes e Célia Regina Machado. (pajem)
1980 - Ilson Manoel Machado e Marizete Oliveira.
1981 - Vanderlei Pacheco e Janaína Nascimento Geremias.
1982 - José Cândido Espíndola e Ivone Luiza Vieira Espíndola.
1984 - Emanoel Pacheco e Rosimere Machado.
1985 - Marcelo de Oliveira e Simone Maísa de Oliveira.
1986 - Jairo Prates Brasil e Gleide Bitencourt.
1987 - Robson Thiesen Carvalho e Márcia Regina Machado Carvalho.
1988 - Marcelo Inácio e Rosália Fernandes.
1989 - Givanildo Martins e Caroline Gomes Domingos.
1990 - Rafael Prates e Neila Prates Pereira.
1991 - Messias da Silva e Daniela Fernandes Flores.
1992 - Antônio Laurentino e Andréia Martins.
1993 - Marcus Cardoso Barreto e Gabriella de Oliveira Lopes.
1994 - Ademar Carvalho Júnior e Maiara Sena Silveira.
1995 - Aldo Pinho Júnior e Ludmila Carvalho Freitas.
1996 - Juliano Gomes dos Reis e Vanessa de Souza.
1997 - Victor Frederico de Oliveira Brum e Amanda Jung Prates.
1998 - Gilberto Gonçalves e Andresa Melo Pires.
1999 - Renato Bernardes Pinho e Mayara Flores Morais.
2000 - Adriano Rossenque Elias e Renata Higino Elias.
2001 - Maicon Pinho Bitencourt e Talita Pinho Bitencourt.
2002 - Filipe Prates Nunes e Sabrina Oliveira Pinho.
2003 - Maicon Leopoldo e Rosilaine Leopoldo.
2004 - Júlio César Pires de Oliveira e Flávia Fernandes de Oliveira.
2005 - Jean Carlos Fernandes e Cristina Martins.
2006 - Bruno Mior Fernandes e Iara Prates Nunes.
2007 - Livan Gonçalves e Nayane Bitencourt. (BARRETO et al, 2007, s/p)

A esta lista, temos como acrescentar também, conforme estudos deste autor:

- 2008 – Marcos Fernandes e Salete Pereira
- 2009 – Diego Fernandes Custódio e Talita Machado Pacheco.
- 2010 – Tiago Manoel Fernandes e Sueli Jandira Manoel.
- 2011 – Júlio Pacheco e Mariane de Souza Pacheco
- 2012 – Antônio Pacheco e Sabrina Fernandes
- 2013 – Ady Evaristo Ramildes e Suelen Pires do Nascimento
- 2014 – Pedro Fernando Pacheco e Maria Eduarda Fernandes

Fotografia 19 – Imperador coroado em 2009 – Diego Fernandes Custódio – Festa do Divino Espírito Santo de Mirim.
Fonte: Mauro Joaquim Correa.

É importante destacar que as listas apresentadas são apenas os nomes que a pesquisa conseguiu alcançar, pois já é sabido que a festa iniciou em 1856 (talvez antes) e muitos de seus registros ainda encontram-se perdidos ou podem ser inexistentes e esta pesquisa não está conclusa, pois se percebe a necessidade de buscarem-se mais registros. (CUSTÓDIO, 2010).

3.3. A RELAÇÃO DO POVO DE MIRIM COM A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

A partir do ano de 2005, foram realizados estudos de campo anuais, em que este pesquisador acompanhou o processo de realização da Festa do Divino na comunidade de Mirim. Findando o ano de 2009, foi realizada também, no distrito de Mirim, uma série de entrevistas, a fim de constatar a relação que a referida comunidade estabelece com a festa em questão. As entrevistas foram realizadas com moradores do centro-sede do distrito de Mirim, de bairros vizinhos, e ex-moradores, com idade entre 12 e 76 anos, de ambos os sexos, totalizando 50 entrevistados. (CUSTÓDIO, 2010). Dessa forma, apresentam-se a seguir alguns dos resultados dessa pesquisa.

Quando se indagou às pessoas quanto à existência da festa, se era de seu conhecimento, obtivemos um percentual de 100% dos entrevistos que afirmaram já ter ouvido falar na festa. Nesse contexto, também se ressalta que mais de 60% dos entrevistados afirmaram já ter participado da Festa de maneira direta ou indireta. (CUSTÓDIO, 2010).

No tocante à origem da Festa, somente 10% dos entrevistados afirmaram conhecer algo sobre essa questão, sendo que ao solicitar que pudessem descrever seus conhecimentos, todos, sem exceção, atribuíram a rainha Santa Isabel, a gênese desse culto. (CUSTÓDIO, 2010).

Ao se questionar sobre a classificação da Festa, obteve-se os seguintes resultados: 25% classificaram-na como uma festa popular; 25% como festa religiosa; 35% indicaram que seria uma festa cultural e religiosa; e outros 15% que corresponderia apenas à uma festa cultural e popular. Nota-se que se poderia assinalar mais de um item, no entanto, a maioria dos entrevistados preferiu marcar apenas uma opção, situação que não gerou números muito díspares. Não houve quem afirmasse ser a festa uma festa profana, mesmo percebendo esses aspectos, afirmaram ser um termo “*pesado demais*”. (CUSTÓDIO, 2010).

Sobre a questão da Tradição, todos são concordes que a Festa do Divino Espírito Santo pode ser considerada uma tradição cultural mirinense, capaz de evidenciar a identidade sócio-histórica do povo de Mirim, no entanto, cerca de 10% dos entrevistados não conseguiram informar de que forma essa identidade pode ser evidenciada. (CUSTÓDIO, 2010).

Quanto aos elementos que compõe o culto, os mais importantes símbolos para a parcela entrevistada são assim concebidos em ordem de importância: A bandeira, a coroa, a cantoria, o resplendor e os bodos. A bandeira apareceu em todos os questionários como

elemento conhecido pelos entrevistados, seguido da coroa, e da cantoria. Como o critério de escolha foi feito por escala, optou-se por não estabelecer percentual. (CUSTÓDIO, 2010).

Nesse sentido, pode-se observar algumas questões pontuais de ordem qualitativa, gerados a partir dos dados das entrevistas e dos estudos de campo realizados. (CUSTÓDIO, 2010).

O povo de Mirim, embora diversificado na sua configuração atual, ainda preserva práticas culturais bem próximas daquelas de sua origem e a tradição oral é fortemente difundida. A festa do divino nos mostra não como elemento constituinte de um preceito religioso, mas mais que isso, como a difusão de uma tradição exemplificada em relações de transmissão hereditária de conceitos e valores inerentes à uma cultura expressamente popular e intrínseca no imaginário religioso da população de Mirim. (CUSTÓDIO, 2010).

É responsabilidade verificar também as questões tocantes à posição social dos entrevistados, que embora não esteja isso constante no formulário de questões, mas sim da análise proposta pelo pesquisador. Enquanto profissionais da Educação, e em especial sob o ponto de vista da História, requer-se que, antes de qualquer outra ação, quando se volta para a análise do discurso, deve-se observar o lugar social que ocupa aquele que profere o discurso, para poder posicionar-se quanto à influência do contexto histórico-político-econômico e religioso, no qual se encontra o discursante, sobre seu próprio discurso. (CUSTÓDIO, 2010).

Não se quer aqui ser maniqueísta, estabelecendo dicotomias entre bem e mal, céu e inferno, ou sagrado e profano. Sagrado e Profano devem ser entendidos aqui como elementos que coexistem no contexto de formação cultural de um povo, em especial dos descendentes lusófonos aqui estabelecidos. Bem e mal, como elementos constitutivos do caráter do ser humano e parte integrante da psique humana, e Céu e Inferno como a manifestação do imaginário mítico no contexto religioso. (CUSTÓDIO, 2010).

Quando foi feita a análise dos registros da História Oral da comunidade de Mirim, foram constatadas inúmeras demonstrações de fé e respeito pelo Culto ao Divino Espírito Santo. Em inúmeras conversas com um antigo Encarregado da Bandeira, e bisavô materno deste pesquisador, Senhor Manoel Antônio Fernandes (1918 – 2007), pode-se registrar, algumas falas, conforme segue: *“Meu filho, lembre-se do seguinte: nunca deixe de abrir a porta para a Bandeira do Divino. O Espírito Santo é Sagrado, e a bandeira é o símbolo dele”*. (CUSTÓDIO, 2010).

Seu Manoel, ou Mané Antônio, como era conhecido, fora um dos mais devotos encarregados da bandeira. Mesmo em seu leito derradeiro, que este pesquisador presenciou,, o dito Mané Antônio, rezava repetidamente o último verso do “terço” da Bandeira: “*Meu*

Divino Espírito Santo / Meu amoroso Bem/Peço-lhe que nos leve à Gloria / Para todo sempre. Amém!

Este pesquisador pôde acompanhar longos anos da trajetória de seu Mané Antônio, no entanto, muitos de seus ensinamentos acabaram ficando somente na memória particular, uma vez que à época não se tinha clareza da importância do registro escrito. No entanto, entende-se que estes registros são necessários, e como tal, nos servem como referência para este estudo, que utiliza também a História Oral como recurso investigativo.

Quando o Sr. Manoel foi indagado por que ele aceitou ser encarregado da Bandeira por tantos anos, obtive-se a seguinte afirmação: *"Meu pai me ensinou. Ele foi Encarregado muitos anos. E antes dele o meu avô tinha sido. E o pai do meu avô também. Quem sabe um dia você também não será?"* (CUSTÓDIO, 2010).

Em conversas feitas entre 2005 e 2015 com a pesquisadora Jucineide Cardoso Barreto, indagamos sobre seus motivos para a pesquisa referente à História do Distrito de Mirim, em especial a Festa do Divino Espírito Santo. Registre-se aqui, ser ela Professora de Língua Portuguesa, e já ter exercido o cargo de Diretora da Escola de Educação Básica Professor Marcílio Dias S. Thiago, de Mirim.

Sua resposta, não foi diferente de tantas outras, "*isso tudo é muito nosso, faz parte da nossa história, da nossa cultura"*. Embora a mesma não seja natural do Distrito de Mirim, mas da cidade de Tubarão (SC), Jucineide tem uma forte relação com a cultura local. Junto com seu esposo, João Batista Barreto, já foram por duas vezes o casal primeiro-festeiro da Festa do Divino Espírito Santo de Mirim. (CUSTÓDIO, 2010).

Pode-se observar, até mesmo nos monumentos no Distrito de Mirim, a figura do Espírito Santo está presente, como pode ser percebido na imagem a seguir:

Fotografia 20 – Chafariz na Praça Santa Ana – Distrito de Mirim – Imbituba – Santa Catarina
Fonte: do autor, 2006.

Buscou-se também referências junto à José Alex Fernandes, que por muitos anos foi regente da Associação Coral Santa Ana de Mirim e tinha forte ligação com a igreja católica naquela comunidade. Perguntado sobre a influência da Festa do Divino, em seu cotidiano, ele afirma: *"Tem um clima todo diferente, pois nos últimos anos estive diretamente envolvido, por isso o cotidiano de nossa vida, muda no período festivo, pois a nossa 'vontade' está voltada para a festa, esquecendo muitas vezes das atividades corriqueiras da vida neste período, dedicando grande parte de nosso tempo para que os festejos deem certo."* (CUSTÓDIO, 2010).

A morte precoce de José Alex (2011) impossibilitou novas conversas, dificultando a continuidade do estudo a partir da História Oral.

O depoimento de José Alex é referendado por sua esposa, Jarlene Feliciano de Bittencourt Fernandes, que também muito contribui para a realização deste estudo. A Sra. Jarlene, professora, que juntamente com José Alex, foi primeira-festeira da Festa do Divino Espírito Santo de Mirim. (CUSTÓDIO, 2010).

Outra fala de José Alex, a qual é imprescindível registrar, dada a sua profundidade, demonstra a importância da Festa para a Comunidade de Mirim, e a relação fortemente cultural que ela estabelece com seu povo (de Mirim). Dessa forma, perguntado se

considerava a Festa do Divino Espírito Santo de Mirim uma tradição, assim afirmou "*Ela tem história, e está enraizada na vida de nosso povo. No Mirim, a tradição vem de família, de pai para filho, e ninguém esquece. Se isto não é Tradição, então eu não sei o que é Tradição"*. (CUSTÓDIO, 2010).

Ainda, temos Barreto et al (2007), que nos traz relatos da relação dos moradores de Mirim com a Festa do Divino Espírito Santo:

> Seu Joaquim Pedro Machado e seu Irineu José Maciel, participavam nas festas como encarregados da corte. Outra pessoa de muito destaque, Lídio Militão. Por muitos anos acompanhava a Bandeira durante o peditório como tocador de rabeca e tirador de versos. Seu Lídio participava também como encarregado da Bandeira e da corte, seguido do senhor Antônio Manoel Fernandes e depois do senhor Manoel Antônio Fernandes, junto com o Sr. Domingos Martins. Pedro João Fernandes participava ativamente na Festa do Divino Espírito Santo e Sant'Ana, orientando a Banda Musical, no seu itinerário, as meninas da bandeira e a corte imperial. Seu Pedro foi encarregado da corte de 1982 até 2004 e teve que se afastar por motivo de saúde. (BARRETO et al, 2007, s/p.)

É fato, então, que o povo de Mirim tem uma forte relação com a Festa do Divino Espírito Santo, numa tradição passada de pai para filho, como se vê nos relatos de seu Mané Antônio, de José Alex e na obra de Barreto. (CUSTÓDIO, 2010).

No entanto, há hoje uma preocupação na continuidade desta tradição, visto que, valores inúmeros estão se inserindo na comunidade de Mirim, bem como em todo mundo, dado o grau de globalização em que a humanidade se encontra, em face ao avanço surpreendente dos meios de comunicação nos séculos XX e, principalmente, XXI. (CUSTÓDIO, 2010).

Neste sentido, é transcrita a preocupação evidenciada pelo casal de professores Sra. Maria de Lourdes Machado Stülp e Sr. Inácio Machado Stülp, quanto à permanência desse culto na comunidade. Segundo a Sra. Maria de Lourdes: *"Os mais velhos ainda tem o fervor religioso sem apegar-se muito na parte social; porém os mais novos ocupam-se muito mais com as festividades no salão."* (CUSTÓDIO, 2010).

O Sr. Inácio, por sua vez, afirma: *"Há diversidade de atitudes: tem pessoas que consideram a festa como um acontecimento religioso, outras uma festa popular (grande) no social. Outros que participam de uma forma mais desprendida, tanto do religioso quanto do social (sem tanta responsabilidade).* (CUSTÓDIO, 2010).

No depoimento do Sr. Inácio, fica clara a presença de elementos profanos na festa.

Em todas as falas, embora tenha se observado a preocupação de alguns grupos em relação ao futuro da festa, percebe-se também a forte influência que esta exerce no cotidiano da vida mirinense. Como já se viu anteriormente, também o cotidiano influenciou na festa,

como exemplificado com a data da festa adaptada ao período posterior à farinhada (processo artesanal de produção de farinha).

Deveras, tem-se que reconhecer que a Festa do Divino Espírito Santo é, indubitavelmente, a marca cultural mais forte dentro da comunidade de Mirim. Hipótese esta que foi corroborarada com os depoimentos dos entrevistados, citados aqui. Dessa forma, a realização de um estudo do meio sobre Distrito de Mirim deve passar, sem dúvida, pelo estudo do culto ao Divino Espírito Santo.

4. O ESTUDO DO MEIO COMO POSSIBILIDADE PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA: ALGUMAS REFLEXÕES

Analisar a pedagogia contemporânea sob o óculo de uma educação libertadora não é uma tarefa muito fácil: seja pelos diferentes prismas que podem ser apresentados ou pelo engessamento da instituição escolar que coloca barreiras ao ingresso destas discussões no meio docente.

Nesse sentido, observa-se essa pedagogia através de procedimentos metodológicos que ofereçam subsídios para a efetivação do pensamento libertador.

Dessa forma, buscou-se, a partir da metodologia do estudo do meio elaborar uma estratégia de ensino com a elaboração de algumas questões suleadoras[14] com intuito de estimular o pensamento pedagógico libertador nas escolas tal como estas estão estruturadas.

Essa situação apresenta-se paradoxa. Se por um lado, temos o pensamento libertador que visa à emancipação do sujeito, tornando-o agente no contexto histórico-social; do outro se encontra a estrutura engessada e congelante da instituição escola, pensada e articulada com o intuito de servir como mecanismo de reprodução social.

Para fazê-lo, entende-se que a metodologia do Estudo de Meio, tal como proposta por Marques (2009) pode ser uma importante aliada. Muitas pesquisas sobre o Estudo do Meio têm mostrado sua significância e atualidade (GOETTEMS 2006; BOSCOLO, 2007; PONTUSCHKA, PAGANELLI e CACETE, 2007; PONTUSCHKA, 2004a; BITTENCOURT, 2005), corroborando o objetivo desta investigação. No entanto, é comum a generalização do termo “estudo do meio” para designar qualquer saída de campo que envolva a comunidade local. Dados os equívocos, tem-se como base, conforme mencionado, a obra de Marques (2009), que aponta um método sistemático para a utilização do estudo do meio.

Partiu-se de uma revisão teórica da pedagogia libertadora no Brasil, sobretudo, dos contributos de Paulo Freire. É conhecido que essa temática não se constitua num estudo inovador, mas é de fundamental importância para a constituição da abordagem que se pretende nesta investigação.

[14] Termo emprestado de FREIRE (1992); é interessante porque estamos no Sul do país, então deveremos ter um sul e não um norte, como é costumeiro observar em trabalhos científicos. Expressão utilizada por Paulo Freire na obra Pedagogia da Esperança, no sentido de substituir o termo “norteadores” ou “nortear”, de conotação ideológica, norte – acima, superior; sul – abaixo, inferior. A fundamentação para o uso dessa expressão, ausente dos Dicionários de Língua Portuguesa, encontra-se na página 218 do livro referido.

Por conseguinte, traz-se a proposta metodológica de Marques (2009), o Estudo do Meio. Nesse contexto, aplicando os princípios teóricos apresentados pelo autor, buscar-se-á realizar uma proposta para uma educação libertadora no distrito de Mirim, utilizando a manifestação cultural da Festa do Divino Espírito Santo como tema gerador [15]do processo de ensino-aprendizagem.

4.1. PEDAGOGIA LIBERTADORA: A TEORIA DE PAULO FREIRE

De forma geral, denomina-se de "pedagogia libertadora" a proposta pedagógica na qual as bases se encontram na teoria de Paulo Freire. A matriz filosófica da pedagogia libertadora pode ser encontrada no personalismo cristão e na fenomenologia existencial. Igualmente, o pensamento de Freire possui uma forte ligação à Teologia Libertadora de Dussel. (LIBANEO, 1992)

A pedagogia libertadora possui uma matriz epistemológica relacional, inserida no contexto da concepção moderna da Filosofia Humanista e, dessa forma, mantém vários aspectos confluentes com a pedagogia da Escola Nova. Ambas valorizam o interesse e iniciativa dos educandos, dando prioridade aos temas e problemas mais próximos das vivências dos educandos como ponto de partida para introdução dos conhecimentos sistematizados. No entanto, diferentemente do movimento escolanovista, a pedagogia libertadora põe no centro do trabalho educativo temas e problemas políticos e sociais, entendendo que o papel da educação é, fundamentalmente, abrir caminho para a libertação dos oprimidos. (FREIRE, 1998).

Para ele, a educação, além de um ato eminente político, é também fruto de uma ação coletiva.

> A educação constitui-se em um ato coletivo, solidário, uma troca de experiências, em que cada envolvido discute suas idéias e concepções. A dialogicidade constitui-se no princípio fundamental da relação entre educador e educando. O que importa é que os professores e os alunos se assumam epistemologicamente curiosos (FREIRE, 1998, p. 96).

[15] Segundo Freire "esses temas se chamam geradores porque, qualquer que seja a natureza de sua compreensão como a ação por eles provocada, contêm em si a possibilidade de desdobrar-se em outros tantos temas que, por sua vez, provocam novas tarefas que devem ser cumpridas". (FREIRE, 1982, p. 110).

A teoria pedagógica elaborada por Paulo Freire (1993) caracteriza-se por uma prática pedagógica reflexiva e transformadora. A educação, a partir desta teoria, busca contribuir no processo de transformação social. De acordo com Freire (1998), ser professor, pressupõe um compromisso constante com as práticas sociais.

Observa-se, portanto, que é um equívoco conceber a proposta de Paulo Freire apenas como um método de alfabetização, uma vez que se pode perceber a existência de uma teoria que busca definir uma práxis social. Essa teoria é evidenciada quando Freire apresenta uma matriz epistemológica e estabeleceu um método para a aplicação de todo o aporte teórico que o mesmo criou, a partir da filosofia humanista.

De acordo com Freire (1987), o professor deve romper com as práticas do que ele chamou de "educação bancária", e deixar de ser um depositador de conhecimentos. Essa forma de educação, reflete a sociedade opressora e a "cultura do silêncio" (FREIRE, 1987), não dando espaço para o diálogo e a criatividade.

Freire, refletindo sobre a realidade social, percebe que a humanidade caminha com o pensamento e ideias presas às classes dominantes. Nesse processo, essa classe não pode romper com essas amarras, pois, se o fizesse, estaria colocando em risco sua hegemonia. Dessa forma, são os oprimidos pelas classes dominantes, que ao tomar consciência do seu papel social, poderão libertar-se dessas amarras.

Portanto, oprimido e opressor encontram-se em polos antinômicos, forças opositoras que se justificam reciprocamente, na medida em que só existe oprimido quando existe opressor, e vice-versa. Segundo Freire "hegelianamente, diríamos: a verdade do opressor reside na consciência do oprimido". (FIORI in FREIRE, 1982, p. 04).

Considerando essa dualidade, Freire aponta como caminho fundamental para libertação dos oprimidos o conhecimento e a consciência coletiva. Segundo Linhares (2008), "para Freire, uma educação popular e verdadeiramente libertadora, se constrói a partir de uma educação problematizadora, alicerçada em perguntas provocadoras de novas respostas, no diálogo crítico, libertador, na tomada de consciência de sua condição existencial".

Ainda, segundo Linhares,

> Tal investigação Freire chamou de "universo temático", um conjunto de "temas geradores" sobre os níveis de percepção da realidade do oprimido e de sua visão de mundo sobre as relações homens-mundo e homens-homens para uma posterior discussão de criação e recriação. (LINHARES, 2008, p.10)

Nessa abordagem, que se constitui numa proposta deste estudo, buscou-se trazer a Festa do Divino Espírito Santo do Distrito de Mirim como um tema gerador, procurando a partir daí a historicização e valorização da memória coletiva presente naquela comunidade.

Freire assinalou que existem temas geradores inseridos em cada sociedade e que são passíveis de discussão, sendo estes mesmos temas divisíveis de acordo com sua relação espaço-temporal. E, a sua inexistência, aparente ou oculta, "pode significar, já, a existência de uma 'situação-limite' de opressão em que os homens se encontram mais imersos que emersos" (FREIRE, 1982, p. 112). Ou pode significar ainda a existência do tema do silêncio.

De acordo com Linhares (2008),

> Os temas geradores, que podem partir do mais geral para o particular, envolvem situações-limites em que os homens se acham "coisificados", uma fronteira entre o ser e o sermais de opressão em que a consciência dos homens se encontram "imersas". Faz parte de uma metodologia conscientizadora que possibilita aos homens uma forma crítica de pensarem seu mundo e de se humanizarem, pois falta aos homens uma compreensão crítica da totalidade, captada apenas em pedaços pela sua consciência. (LINHARES, 2008, p. 11)

O silêncio, enquanto tema gerador também está intimamente relacionado com as relações de poder. O silêncio só o é na sua relação com seu contrário, ou seja, ele só pode existir quando algo que pertence ao mundo do dizível é forçado a emudecer. Dessa forma, o silêncio é fundante (ORLANDI, 1989). O silenciar algo dizível significa fazer uma escolha política do que deve/pode ser dito.

Outro apontamento de Freire que merece destaque é o medo da Liberdade dos oprimidos, que se converte na negação da sua realidade social, e que, por vezes, impede a sua ação individual libertadora. Alerta-nos Freire que, "através de racionalizações, escondem o fundamental, enfatizam o acidental e negam a realidade concreta" (FREIRE, 1982, p. 112).

No entendimento de Linhares (2008), Freire faz

> uma proposta de reflexão que parte abstratamente até o concreto, uma ida das partes ao todo, sem esquecer de uma volta destes as partes. Tal processo levará o reconhecimento do sujeito no objeto, ou seja, fará com que o homem perceba a sua situação existencial concreta e a sua historicidade. O universo que antes era fechado agora vai se abrindo a uma nova realidade. (LINHARES, 2008, p, 11).

Dentro de seu aporte teórico, Paulo Freire propõe uma metodologia que parte do princípio investigativo, através, principalmente da pesquisa: "análise e consequente reconstituição da situação vivida: reflexo, reflexão e abertura de possibilidades concretas de ultrapassagem" (FIORI in FREIRE, 1982. p. 05).

Essa proposta, conforme pode-se perceber, se converte na passagem do abstrato para o concreto, numa tentativa de partir das partes ao todo, sem, no entanto, deixar de retornar a essas partes para novamente compreender sua totalidade a qual possibilitaria ao

sujeito compreender seu papel enquanto sujeito social, ou, arriscando um pouco mais na definição, como protagonista da sua própria História, bem como, da sua realidade sócio-histórico-cultural. (FREIRE, 1982; LINHARES, 2008).

Esta metodologia de trabalho, buscou romper com o padrão da educação bancária, que concebia os alunos (do latim: *a lumnen* = sem luz) como receptáculos vazios no qual o professor tinha do dever de "despejar" todo conhecimento que possuía.

Rompendo então com a educação bancária, Freire propõe que "investigar o 'tema gerador' é investigar, repitamos, o pensar dos homens referido à realidade, é investigar seu atuar sobre a realidade, que é sua práxis." (FREIRE, 1982, p. 115). Nesse sentido, a proposta de Freire está centrada na invertigação da práxis social como mecanismo de libertação da opressão.

Essa investigação, de acordo com Freire se dá a partir da identificação dos temas geradores. Linhares (2008) recorda que,

> Os temas geradores, por sua vez não são necessariamente os mesmos para todos os grupos, já que ele está ligado a uma realidade específica e a percepção de mundo que homem daquela época possui. É por isso que esse conjunto de temática não se encontra pré- determinado, ele é construído e se constrói durante as relações. (LINHARES, 2008, p. 12).

Nesse sentido, para Freire, a investigação dos temas geradores é constituída através de "um esforço comum da consciência da realidade e, autoconsciência, que a inscreve como pondo de partida do processo educativo, ou da ação cultural de caráter libertador". (FREIRE, 1982, p. 117).

Lembrando que Paulo Freire defende uma concepção dialógica da Educação, os temas geradores devem ser evidenciados reconhecendo que estes estão em devir, ou seja, em constante movimento de transformação e esta investigação temática tem sentido na sua comunicação simpática.

> Tanto quanto a educação, a investigação que a ela serve, tem de ser uma operação simpática, no sentido etimológico da expressão. Isto é, tem de constituir-se na comunicação, no sentir comum uma realidade que não pode ser vista mecanicistamente compartimentada, simplistamente bem "comportada", mas, na complexidade de seu permanente via a ser. (FREIRE, 1982, p. 118).

Em seu método de investigação temática, Freire determina a identificação da situação-limite, sua codificação e análise de descodificação. Para compreender de maneira mais clara, tem-se um exemplo e experiência relatada por Freire, também denominada de situação-limite, seguida de sua codificação e análise da descodificação:

> Numa das investigações realizadas em Santiago (esta, infelizmente não concluída) ao discutir um grupo de indivíduos residentes num "cortiço" (convertillo) uma cena

> em que apareciam um homem embriagado, que caminhava pela rua e, em uma esquina, três jovens que conversavam, os participantes do círculo de investigação afirmavam que "aí apenas é produtivo e útil à nação o "borracho" que vem voltando para casa, depois do trabalho, em que ganha pouco, preocupado com a família, a cujas necessidades não pode atender. É o único trabalhador. É um trabalhador decente como nós, que também somos "borrachos". O interesse do investigador, o psiquiatra Patrício Lopes (...) era estudar aspectos do alcoolismo. Provavelmente, porém, não haveria conseguido estas respostas se tivesse dirigido àqueles indivíduos com um roteiro de pesquisa elaborado por ele mesmo. Talvez, ao serem perguntados diretamente, negassem, até mesmo que tomavam, vez ou outra, o seu trago. Frente, porém à codificação de uma situação existencial, reconhecível por eles e em que se reconheciam, em relação dialógica entre si e com o investigador, disseram o que realmente sentiam. Há dois aspectos importantes nas declarações destes homens. De um lado, a relação expressa entre ganhar pouco, sentirem-se explorados, com um "salário que nunca alcança", e se embriagarem. Embriagarem-se como uma espécie de fuga à realidade, como tentativa de superação de frustração do seu não atuar. Uma solução, no fundo, autodestrutiva, necrófila. De outro, a necessidade de valorizar o que bebe. Era o "único útil à nação, porque trabalhava, enquanto os outros o que faziam era falar mal da vida alheia". E, após a valorização do que bebe, a sua identificação com ele, como trabalhadores que também bebem. E trabalhadores decentes. (FREIRE, 1982, p. 133).

Numa abordagem tradicional e conservadora, dificilmente um pesquisador chegaria a esse resultado, pois a pré-definição do roteiro de entrevista poderia alimentar as amarras dos oprimidos, ao contrário da proposta de Freire.

Embora a teoria de Paulo Freire seja de uma leitura leve e fluída, sendo também muito clara e de fácil compreensão, optou-se por dialogar com Maria das Graças Mizukami (1986), que categorizou diferentes abordagens do processo de ensino-aprendizagem e definiu de forma sistemática a teoria de Freire. Dessa forma, apropriando da classificação de Mizukami (1986), podem-se esclarecer as discussões até aqui propostas, e apresentar algumas das visões/concepções da teoria de Paulo Freire.

4.1.1. Visão de Homem, Mundo, Sociedade e Cultura de Paulo Freire, conforme proposto por Maria das Graças Mizukami.

Paulo Freire, nas suas significativas obras, propõe uma teoria pedagógica que se estabelece dentro de uma epistemologia relacional. Mais que um método, a teoria de Freire estabelece uma concepção filosófica de homem, mundo, sociedade e cultura. Nessa tela, buscaremos essa concepção na obra de Mizukami (1986).

De acordo com a autora supramencionada, a teoria de Freire possui uma abordagem interacionista, com ênfase no sujeito como elaborador e criador do conhecimento. (MIZUKAMI, 1986). Conforme o próprio Freire, “é imprescindível para que o ser humano se desenvolva e torne-se sujeito de sua práxis” (FREIRE, 1998, p. 38).

Nesta concepção, o homem está sempre inserido em um contexto histórico, ou seja, sob esta concepção centra-se a historicidade do ser humano, considerando este como agente modificador do meio e transformador do espaço. A partir dessa percepção é que Freire considera o homem como sujeito da educação. Nesse sentido, educação válida é aquela que leva em conta a dimensão ontológica (ser/sujeito) e a dimensão histórica (contexto) do ser humano. (MIZUKAMI, 1986)

Para Paulo Freire, a práxis é a ação e reflexão dos homens sobre o mundo, com o objetivo de transformá-lo. O mundo é o ambiente concreto, ou seja, o real. (MIZUKAMI, 1986)

Paulo Freire considera cultura como todo resultado da atividade humana e a toda atividade humana como parte da história, ou seja, de um processo espaço-temporal. Para Freire, a História é tida como *continuum* de necessidades (materialismo histórico e dialético). (MIZUKAMI, 1986). Essa ideia aproxima-se da ontologia marxiana.

Freire defende a participação do homem como sujeito do processo histórico, levando em consideração o contexto social em que este está inserido. A participação do homem como sujeito implica a desmitificação da sociedade e consequente superação da consciência intransitiva pela consciência crítica como possibilidade de promover a humanização da sociedade. (MIZUKAMI, 1986)

Nesse contexto, na perspectiva freireana, o homem é sujeito na medida em que reflete sobre seu contexto, tomando consciência da sua historicidade. Quando o ser humano reflete sobre seu contexto, este se torna um sujeito cognoscente. O conhecimento é criado a partir do mútuo condicionamento entre pensamento e prática e da superação da dicotomia sujeito – objeto. (MIZUKAMI, 1986)

Para Freire, o processo de conscientização é sempre inacabado, contínuo e progressivo – aproximação crítica da realidade. No processo de conscientização a realidade se dá como objeto cognoscível ao homem. (MIZUKAMI, 1986).

Segundo o próprio Freire (1974a, p. 30), “quanto mais se desvela a realidade, mais se penetra na existência fenomenológica do objeto que se pretende analisar”.

O célebre pedagogo defende que o conhecimento dos processos produtivos e a percepção do real é um importante mecanismo para libertação dos oprimidos, ou, da luta dos

dominados contra os dominantes. Nesse contexto, de acordo com Mizukami (1986), Freire aponta para três diferentes tipos de consciência: intransitiva, transitiva ingênua e transitiva crítica. (MIZUKAMI, 1986)

A Consciência Intransitiva está centrada nos conhecimentos do domínio biológico, ou seja, uma ausência de percepção da historicidade do indivíduo. As explicações dadas aos fenômenos são mágicas, dissociadas da história. Há uma valorização dos aspectos sensoriais, portanto, sem relacioná-los com o contexto sócio-histórico. (MIZUKAMI, 1986).

A segunda categorização encontrada em Freire é a Consciência Transitiva Ingênua. Nessa concepção ainda predominam as explicações mágicas (em relação às responsabilidades e a transferência de autoridade). Subestima-se do homem comum, pois há um apreço por explicações fabulosas. O passado passa a ser supervalorizado em detrimento do presente: saudosismo, e a constante alegação de que o momento contemporâneo é marcado pela dissolução de valores e das instituições. (MIZUKAMI, 1986)

Esse tipo de consciência é marcada pelo pessimismo e visão catastrófica em relação ao presente e, dessa forma, opõe-se à qualquer modificação que estabeleça condições inéditas de existência. (MIZUKAMI, 1986).

A terceira categorização refere-se a Consciência Transitiva Crítica. Nessa fase da conscientização, há um reconhecimento e manifestação da consciência da sua dependência e indagação sobre os fatos de dependência e, para isso, é necessário uma analise epistemológica. (MIZUKAMI, 1986)

Nesse sentido, ao atingir a consciência transitiva crítica, o sujeito busca compreender os motivos e procedimentos pelos quais a representação do real de um país é produzido. É nesse momento que passa a reconhecer a historicidade da sociedade. A representação do real é condicionada por objetividade relativa, não possuindo o caráter mágico (fantástico). (MIZUKAMI, 1986)

Para Paulo Freire, a passagem da consciência intransitiva para transitivo ingênuo é automática e ocorre paralelamente promoção dos padrões econômicos da comunidade. A passagem do transitivo ingênuo para o transitivo crítico necessita de um trabalho educativo, voltada para a apreensão [pelo homem] de seu contexto (história), ou seja, uma intervenção política. (MIZUKAMI, 1986)

Ainda, de acordo com Freire, a humanização pressupõe a eliminação da ação opressora (opressão desumanizadora). Essa eliminação só seria possível, segundo Freire, no momento em que os homens se reconheçam como seres inconclusos e estando cientes de sua inconclusão, como possibilidade de transformação. (MIZUKAMI, 1986)

Esse processo de inconclusão e mudança também aparece nos princípios racionais da dialética marxiana. (Totalidade, Movimento, Mudança e Contradição) Quando Freire analisava a sociedade, tomava como base o contexto em que estava inserido, sob o qual inferiu algumas constatações. (MIZUKAMI, 1986)

De acordo Mizukami (1986), com Freire acredita as sociedades latino-americanas (sociedades-objeto) têm como características:

- Hierarquização social
- Falta de mercado interno
- Balança comercial desfavorável (exportação de matéria-prima e importação de produtos manufaturados)
- Sistema precário e seletivo de educação
- Escola a serviço da manutenção do *status quo*
- Elevadas taxas de analfabetismo e evasão escolar
- Baixa expectativa de vida
- Altos índices de criminalidade (MIZUKAMI, 1986)

Segundo Freire, essas características contribuem para a alienação do pensamento humano. O homem alienado não se relaciona com a realidade objetiva, mas reflete as formas de pensamento e expressão da sociedade dominante. O pensamento é dissociado da ação, portanto, não existe práxis. (MIZUKAMI, 1986)

Por outro lado, ele também lembra que, quando acreditam ser infalíveis, as sociedades dominantes também sofrem processos de alienação. Nesse contexto, Freire apropria-se do conceito de alienação em Marx para explicar um dos mecanismos de dominação em que se sustentam os opressores.

> A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do estado estão as *funções* do estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do estado como tal. [...] A família e a sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado (MARX, 2005, p. 29).

4.1.2. Visão de Educação, Escola e Ensino-Aprendizagem Paulo Freire, conforme proposto por Mizukami.

Em Paulo Freire o ser humano é o sujeito da Educação e dessa forma impera a necessidade de uma reflexão crítica sobre o homem concreto e o contexto. Para o ser humano participar ativamente da história é necessário tomar consciência da realidade e da capacidade humana de transformá-la.

Outro aspecto relevante da perspectiva freireana é a direcionalidade da educação. Segundo ele, o processo educativo se dá num determinado contexto. Não há educação neutra. Em todo processo educativo há uma direcionalidade. ((FREIRE, 1988; MIZUKAMI, 1986))

Freire acredita que, conscientes ou não, os educadores "educam" para duas formas distintas de trato do sujeito com a realidade: para libertação (humanização) ou para a domesticação do ser humano. (FREIRE, 1988; MIZUKAMI, 1986)

De acordo com Mizukami (1986) Freire acredita que, para educar para a libertação é necessário termos clareza dos métodos, técnicas e processos que centralizem na relação do sujeito com o objeto o processo de produção de conhecimento e, portanto, a práxis educativa. (MIZUKAMI, 1986)

Ainda, conforme aponta Mizukami (1986) sobre a obra de Freire, é necessário compreender os caminhos antagônicos da Educação para, ao conhecê-los, optar pela educação libertadora, a qual é um vir – a – ser (devir) contínuo. Outro aspecto relevante para Paulo Freire é o caráter utópico da educação, ou seja, uma educação para um sonho, um projeto futuro. Quando não, é por que o futuro já não significa nada para o homem.

Essa concepção de Paulo Freire não se restringe à Educação Formal. Para ele a Escola é tida como categoria abstrata, ou seja, não existe enquanto estrutura física, mas deve ser compreendida como espaço onde ocorre a educação formal e está sendo construída permanentemente no curso da história, sendo a escola fruto do modo de produção vigente, considerando que "a educação formal que é vivida na escola é um subsistema de um sistema maior" (modo de produção capitalista). (MIZUKAMI, 1986)

Nesta tela,

> "A escola, pois, para Paulo Freire, é uma instituição que existe num contexto histórico de uma determinada sociedade. Para que seja compreendida é necessário que se entenda como o poder se constitui na sociedade e a serviço de quem está atuando." (MIZUKAMI, 1986, p. 96)

Pode-se constatar que a pedagogia do oprimido é aquela construída *com ele* e não *para ele*. (FREIRE, 1988). Nesse sentido, a educação necessita refletir sobre a opressão, e a partir daí resulta o engajamento do homem na luta pela sua libertação. Ou ainda, que, é na luta de classes e na consciência de classe que residem os pressupostos para a libertação. É reconhecendo o homem na sua historicidade e materialidade que os mecanismos para a libertação do oprimido podem começar a ser forjados. (FREIRE, 1988)

Num sentido amplo, uma situação de ensino-aprendizagem deve procurar a superação da relação opressor-oprimido por meio da tomada de consciência de cada educando e dos próprios educadores. Para superar essa relação é necessário que o oprimido, de acordo com a análise de Mizukami (1986): a) engaje-se na práxis libertadora; b) solidarize-se com os demais oprimidos (consciência de classe); b) transforme radicalmente a situação objetiva.

É neste sentido que Freire apontou a sua Educação Problematizadora (oposição à bancária), na qual educador e educando crescem e aprendem juntos, onde "[...] ninguém educa ninguém, ninguém se educa, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo" (MIZUKAMI, 1986).

A educação problematizadora implica um constante ato de desvelamento da realidade e é um esforço permanente através do qual dos homens vão percebendo criticamente como estão sendo no mundo. Essa percepção pressupõe uma ação objetivada.

A ação do homem sem objetivo não constitui uma práxis. A base da ação planificada do ser humano implica opções de valor, métodos e objetivos. E para isso, segundo Freire (1988), aprender a ler e a escrever é uma condição básica para garantir aos sujeitos a participação no processo histórico da sociedade.

Ainda, de acordo com a perspectiva sociocultural, "a educação é a pedagogia do conhecimento, e o diálogo a garantia desse ato do conhecimento". (MIZUKAMI, 1986, p. 99), dessa forma, para Freire, a relação professor-aluno deve se dar de forma horizontal, tempo o professor como problematizador, e buscando a centralidade nos sujeitos inseridos no processo. Nesse contexto, o professor deverá, juntamente com os alunos, criar condições para superar a consciência ingênua.

Dessa forma, percebe-se a preocupação com o aluno e com o processo e não com o produto. A avaliação é do processo e não do produto, portanto, notas e exames não tem sentido nessa abordagem. "A avaliação é da prática educativa e não um pedaço dela". (FREIRE, 1982, p.94)

Com relação ao método de alfabetização de Paulo Freire, este reflete sua teoria sobre educação. O método consiste em dois eixos: I – desenho representativo (distanciamento

do objeto que mediatiza professor – aluno); II – utilização de situações vivenciais do grupo. (MIZUKAMI, 1986). A partir desses dois eixos, de acordo com MIZUKAMI (1986, p. 101), desenham-se as seguintes fases:

a) Levantamento vocabular dos grupos
b) Escolha das palavras geradoras
c) Criação de situações existenciais típicas do grupo que será alfabetizado
d) Criação de fichas roteiro
e) Elaboração de fichas de decomposição das famílias fonéticas correspondentes aos vocábulos geradores.
f) Ficha de descoberta, contendo as famílias fonêmicas.

É importante destacar a metodologia de Freire neste ponto pois esta é necessária ao se propor um estudo com temas geradores. A proposta dos temas geradores têm sua gêneses na metodologia de alfabetização com as palavras geradoras.

Essa abordagem não se restringe à educação formal, mas se opõe ao ensino tradicional e à abordagem comportamentalista. Nessa abordagem a ciência é considerada como produto histórico e a educação como ato político. O Conhecimento é tido como ato contínuo (transformação) e a aprendizagem centrada no sujeito. O aspecto técnico não é descartado, mas é parte integrante do processo, sem um destaque em demasia, já que o centro é o sujeito. (MIZUKAMI, 1986)

4.2. O ESTUDO DO MEIO: CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEMÁTICA E A PROPOSTA METODOLÓGICA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA NA COMUNIDADE DE MIRIM.

> Pesquiso para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade.
>
> *Paulo Freire*[16]

[16] FREIRE, P. **A Educação na Cidade**, 2006.

A chamada metodologia do Estudo do Meio, no Brasil, tem início nas chamadas escolas livres, criadas pelo movimento anarquista. No decorrer dos movimentos da Escola Nova e Escola Tecnicista essa metodologia passou por transformações e adequações aos objetivos da educação formal. A aplicação dessa metodologia, embora ocorra com menor frequência, tem ganhado espaço nos pesquisas em Educação. (PONTUSCHKA, 1994).

> "O Estudo do Meio pode ser compreendido como um método de ensino interdisciplinar que visa proporcionar para alunos e professores o contato direto com determinada realidade, um meio qualquer, rural ou urbano, que se decida estudar" (LOPES; PONTUSCHKA, 2009, p.1).

Para Lopes e Pontuschka (2009), a aplicação da metodologia do Estudo do Meio, em todos os níveis de ensino, mas de modo mais significativo na educação básica, pode ampliar e facilitar o processo ensino-aprendizagem, tornando-o mais significativo, como também, possibilitar aos educandos o desenvolvimento de um olhar crítico.

Para que o desenvolvimento de um olhar crítico do estudante seja possível, Pontuschka et al. (2009) apontam que na formação dos professores a pesquisa seja um elemento base, na busca de promover a figura do professor-pesquisador, uma vez que a pesquisa possibilita a fusão de reflexão e crítica. A introdução da pesquisa nos cursos de licentura e nos demais níveis de formação docente seria também um facilitador na transformação da concepção da função do professor, que poderia deixar de ser visto como um mero transmissor de informações, passando do nível de reprodutor, para produtor de conhecimento, contribuindo na reflexão e prática pedagógicas. (PONTUSCHKA et al, 2009).

A formação de professores não se constitui foco deste estudo, no entanto, a referência de Pontuschka (et al, 2009) é oportuna no momento em que estimula a aplicação do Estudo do Meio também no nível superior, ressaltando a importância dessa metodologia para o desenvolvimento da autonomia do indivíduo.

Corroborando a importância do Estudo do Meio como metodologia, Lopes e Pontuschka (2009, p.176) afirmam que esta proposta metodológica,

> [...] que faz parte, de uma "tradição escolar" inspirada em educadores tais como Francisco Ferrer y Guardia (1859-1909) e Célestin Freinet (1896-1966), tem por objetivo proporcionar aos estudantes uma aprendizagem "mais perto da vida", ou seja, um contato mais direto com a realidade estudada, seja ela, natural ou social [...].

Pontuschka et al. (2009, p.98) enfocam que: "Ensinar a pesquisar requer criar situações e condições didáticas que estimulem a curiosidade e a criatividade". Essa

curiosidade a que Pontuschka (et al, 2009) se refere é a curiosidade epistemológica, a partir da qual os educandos poderão iniciar um processo de aprendizagem e transformação contínua.

Neste sentido, Goettems (2006, p. 33) lembra que "há muitas perguntas sobre o mundo a serem feitas pelo educando, e é justamente a nossa capacidade de apreender a realidade que nos permite transformá-la e construí-la".

O próprio Vigotski, ao pensar sobre o desenvolvimento das funções intelectuais, enfatiza que os conceitos ensinados sem a contextualização histórico-cultural não possibilita de fato a aprendizagem:

> O desenvolvimento dos conceitos pressupõe o desenvolvimento de muitas funções intelectuais: atenção deliberada, memória lógica, abstração, capacidade de comparar e diferenciar. Esses processos psicológicos complexos não podem ser dominados apenas através da aprendizagem inicial. A experiência prática mostra também que o ensino direto de conceitos é impossível e infrutífero (VIGOTSKI, 1993, p.72).

É neste mesmo sentido, que é possível concordar com Freinet (1974), segundo o qual o processo de aprendizado deve permear a experiência de vida. Segundo ela, essa experiência não é possível somente com palavras, mas é dada essencialmente através da ação, a qual o mesmo denominou de trabalho. Para o autor, o trabalho é uma necessidade para a criança, sendo estas educadas pelo trabalho, levando em consideração a necessidade de ação, criação e conquista que cada criança tem.

> O trabalho é a prova pela qual se torna mel o néctar ainda impuro do conhecimento; é o esforço de assimilação da experiência ao processo vital em toda a sua complexidade e não apenas material, moral, social, mas também intelectual (FREINET, 1974, p. 108).

Celestín Freinet é um dos precursores do estudo do meio, com suas aulas-passeio.

Na perspectiva Freireana, o Estudo do Meio se apresenta como um importante mecanismo para a emancipação/libertação dos indivíduos perante a superação da alienação à seu meio sócio-histórico. Pontuschka (2004b, p.265) afirma: "o que importa é o método de pesquisa no ensino, com a preocupação constante de que o conhecimento está em permanente construção e em interação com o conhecimento historicamente produzido".

> A escola tem que ajudar a criança para que, em seu processo de crescimento, ela vá compreendendo a realidade que a cerca e nela vá se localizando lúcida e criativamente. Este processo a inicia na realidade imediata com o meio: aprende a ver no mesmo, para em seguida estender seu olhar na direção de horizontes mais largos (NIDELCOFF, 1979, p. 11).

Tanto Pontuschka (2004b), quanto Marques (2009) afirmam que não se pode reduzir o método a algo simplista e banal, o que acarretaria em muitas escolas e professores

classificar como estudo do meio quaisquer saídas de lazer, um simples passeio, uma simples excursão escolar[17].

Ao pensar a educação ambiental, por exemplo, Michele Sato (2001), ressalta a importância da reflexão crítica sobre as ações, uma vez que estas sem aquela se tornam vazias:

> Proliferam-se, assim, ações pontuais de abraçar árvores ou oficinas de reciclagem de papel, sem nenhuma postura crítica dos modelos de consumo vivenciados pelas sociedades, ou pela análise do modo de relação dominadora do ser humano sobre a natureza, com alto valor antropocêntrico. (SATO, 2001, p. 16)

É neste sentido que o Estudo do Meio deve possibilitar uma educação libertadora: quando a compreensão do espaço e tempo em que o educando estiver inserido for capaz de promover a reflexão e a superação da consciência intransitiva.

Luiz Alberto de Souza Marques (2009), na obra "Estudo do Meio: descobrindo e revelando espaços, tempos e saberes – Ensino de História e Geografia nos anos iniciais do ensino fundamental", apresenta uma experiência de pedagogia libertadora. Ele realizou uma pesquisa participativa sobre o estudo do meio, tendo por substrato a identificação dos "temas geradores" propostos por Paulo Freire (MARQUES, 2009). O autor propôs "uma ação integrada e conjunta entre os meios natural, histórico, econômico, social, político e cultural" (2009, p. 26), através da inserção dos alunos, desde cedo, "numa relação próxima com a realidade, decodificando o todo em partes e com olhares específicos a cada uma das partes" (2009, p. 26).

Às contribuições de Freire, particularmente com relação aos temas pedagógicos geradores, ele associou os princípios metodológicos da pedagogia Freinet, aliando, assim, teoria e prática, na leitura de mundo. Os exercícios metodológicos eram precedidos por blocos teóricos, possibilitando aos professores condições de participação mais eficientes nas discussões. Em laboratórios os alunos eram atendidos por meio de trabalhos orientados, o que lhes possibilitava a produção de conceitos e, portanto, os seus saberes. Tudo isso num contexto de diálogo contínuo.

Para aplicação dessa metodologia, Marques (2009, p. 56-57) sugeriu um roteiro básico para a pesquisa constituído dos seguintes itens:

a) escolher, com os alunos, o assunto a ser pesquisado;

b) discutir, com os alunos, as possibilidades de interpretação do assunto;

[17] Entende-se que termos como passeio, aula-passeio, aula de campo, trabalho de campo, pesquisa de campo, excursão escolar, etc., são usados por muitos professores para denominar atividades extraclasse. Essas atividades são entendidas aqui como técnicas que compõeso método do estudo do meio cujo material coletado será sistematizado em sala de aula, no entanto, o método não se reduz apenas a aplicação de uma técnica.

c) escolher, com os alunos, os procedimentos e técnicas mais adequadas;
d) programar, com os alunos, as atividades a desenvolver;
e) realizar, com os alunos, as atividades propostas;
f) realizar e discutir, com os alunos, o registro das observações;
g) organizar, com os alunos, em sala de aula, as informações coletadas sob a forma de texto, debates, discussões, etc.
h) avaliar/verificar, junto aos alunos, se a atividade proporcionou, ou não, aprendizagem.

A pesquisa realizada pelo professor Marques promove o aluno ao *status* de copesquisador.

Considerando a proposta metodológica de Marques (2009) que prevê a inserção de blocos teóricos que antecedem o estudo do meio, propõe-se uma adaptação desta metodologia, utilizando-se da Festa do Divino Espírito Santo em Mirim (Imbituba/SC) como roteiro para o início da pesquisa, na qual os alunos poderão identificar os temas geradores, possibilidades de interpretação e atividades de socialização e avaliação das informações coletadas, conforme prevê a metodologia do Estudo do Meio, proposta por Marques (2009).

Nidelcoff (1979), por exemplo, julga que o estudo do meio pode ser "integral" ou "parcial". O Estudo do Meio Integral é classificado por ele como "o estudo de uma população, de um bairro, de uma cidade, sob todos os seus aspectos", e completa afirmando que esta forma de é estudo do meio é mais complexa, requerendo uma "ação coordenada de várias equipes, durante bastante tempo"; Já o Estudo do Meio Parcial, pressupõe um recorte ou apenas um aspecto de um tema, por exemplo: o estudo da localização e instalações de uma fábrica, os hábitos alimentares de uma população, entre outros (NIDELCOFF, 1979, p. 12-3).

Pensando na classificação de NIDELCOFF (1979), a Festa do Divino Espírito Santo se concretizaria no recorte para o Estudo do Meio na comunidade de Mirim, materializando-se como metodologia para o ensino de História, especialmente, nos 4º e 5º ano das séries iniciais do Ensino Fundamental.

Neste sentido, e levando em consideração a Metodologia proposta por Marques (2009), elencou-se alguns conceitos essenciais para que o aluno possa construir sua reflexão sobre o processo histórico da Festa do Divino Espírito Santo em Mirim: memória, imaginário e cultura. Esses conceitos, assim como propõe Marques (2009), correspondem ao bloco teórico a partir do qual serão feitas as inferências investigativas da Metodologia do Estudo do Meio.

Para tanto, a partir das linhas a seguir, pode-se verificar o referencial teórico destes conceitos, assim como, algumas reflexões possíveis para a investigação, a partir da adaptação da Metodologia proposta por Marques (2009), através da formulação de algumas questões suleadoras.

4.3. A FESTA DO DIVINO COMO TEMA GERADOR: MEMÓRIA, IMAGINÁRIO E CULTURA E ALGUMAS QUESTÕES SULEADORAS PARA O ESTUDO DO MEIO.

Em virtude de algumas dificultades encontradas ao longo do curso do estudo, optou-se por refletir de forma teórica a possibilidade de aplicação do Estudo do Meio a partir de temas geradores no Culto ao Espírito Santo na comunidade de Mirim (Imbituba/SC). Para isto foram utilizadas as observações feitas com pessoas da comunidade ao longo dos nove anos em que se desenvolveu a pesquisa, desde os primeiros estudos quando este pesquisador ainda cursava o ensino médio, até a proposta de utilização da Festa/Culto ao Espírito Santo como tema gerador de um instrumento de ensino, já na pós-graduação *stricto sensu.*

Nesse sentido, as reflexões aqui evidenciadas buscam promover nos educandos a passagem da consciência transitiva ingênua para a consciência crítica, como mecanismo de inserção da prática pedagógica libertadora, buscando a solidarização dos oprimidos, conforme propõe Freire (apud MIZUKAMI, 1986).

Essa passagem é possível a partir do reconhecimento do meio histórico-cultural em que os indivíduos estão inseridos e, para tal, entende-se como adequada a Metodologia do Estudo do Meio (MARQUES, 2009).

A partir da inserção do pesquisador na comunidade, como já descrito nos blocos anteriores, ficou evidente a estreita relação da comunidade de Mirim com o Culto ao Divino Espírito Santo. A partir daí, se visualizou a possibilidade de introduzir o estudo do meio parcial (NIDELCOFF, 1979), tendo como bloco teórico (MARQUES, 2009) a Festa do Divino, e elegeram-se três conceitos imprescindíveis para a História a serem identificados a partir desta temática geradora: Memória, Imaginário e Cultura.

A partir dessa temática, é possível refletir sobre o ensino de História, na persectiva pedagógica de Freire, voltadas para o 4º e 5º ano do Ensino Fundamental. A escolha do público alvo se dá apenas como mecanismo de recorte, a fim de uma futura

intervenção. Como já mencionado, o estudo do meio pode ser aplicado a qualquer nível de ensino. (LOPES E PONTUSCHKA, 2009).

Vale ressaltar mais uma vez que esta é apenas uma reflexão teórica, e que não foram aplicadas atividades com os alunos. Dessa forma, esta última estapa do trabalho servirá de suporte para uma posterior investigação em sala de aula. A proposta, conforme expresso nos objetivos é, a partir da Festa do Divino Espírito Santo na Comunidade de Mirim evidenciar questões problematizadoras a partir de temas geradores, capazes de contribuir para um Educação Libertadora.

Nas linhas a seguir, buscar-se-á caracterizar os conceitos selecionados, os quais são fundamentais para a construção do conhecimento histórico, rompendo a lógica "conteudista" e buscando evidenciá-los na Festa do Divino. Para todos os temas, recorreu-se à obra de Marques (2009) como recurso metodológico, buscando promover a autonomia do aluno.

É sob esta égide que serão descritas as próximas subseções. São reflexões que se propõem a subsidiar o trabalho de estudo do meio que, só é possível realizar a partir do trabalho conjunto com os alunos. Dessa forma, não se terá aqui fórmulas pedagógicas, já que defendemos a autonomia dos alunos. Cada temática será tratada a partir da possibilidade de ser aplicada de acordo com o roteiro metodológico proposto por Marques (2009).

A obra de Marques (2009) partiu de um relato de anos da sua experiência com o Estudo do Meio. Enfatiza-se pela seriedade com a qual o autor tratou o ensino de História e Geografia, estimulando a reflexão sobre a utilização do contexto histórico-espacial dos educandos para a compreensão do meio em que vivem. Marques (2009) apresentou uma metodologia que, conforme comprovam seus estudos, podem possibilitar uma educação libertadora.

Nesse sentido, os conceitos a seguir apresentados, são sugestões ao professor para conduzir e organizar a metodologia do estudo do meio no 4º e 5º ano dos anos iniciais, de acordo com a sequência proposta por Marques (2009). A preocupação em sugerir conceitos vem da necessidade de desvincular a prática de ensino de História da mera repetição de datas, fatos e supostos heróis, e encontrar no espaço e história local o texto base para trabalhar os conteúdos essenciais na construção do conhecimento histórico.

4.3.1. Memória

O conceito de memória possui, no mínimo, duas grandes abordagens: a de função psíquica e a de elemento social. “A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 2013, p. 423).

A abordagem da memória enquanto função psíquica não é foco central, no entanto, é inegável que se compreenda que são necessárias que determinadas estruturas mentais sejam necessárias para que possamos rememorar determinadas situações, e, possibilitando assim a construção de uma memória social, ou lembrança significativa.

De acordo com Jacques Le Goff, “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 2013, p. 476).

Pais (1999), associação o conceito de memória ao o que chama de consciência histórica, ou seja, o reconhecimento de pertença dos indivíduos à determinado contexto sócio-cultural:

> Sem a consciência histórica sobre o nosso passado (e antepassados...) não perceberíamos que somos. Esta dimensão identitária – quem somos? – emerge de memórias históricas partilhadas. Por isso, o sentimento de identidade entendida no sentido de imagem de si, para si e para os outros – aparece associado à consciência histórica, forma de nos sentirmos em outros que nos sçao próximos, outros que antecipam a nossa existência, que, por sua vez, antecipará a de outros. Ao assegurar um sentimento de continuidade no tempo e na memória (e na memória do tempo) a consciência histórica contribui deste modo, para a afirmação da identidade – individual e coletiva. (PAIS, 1999, p.10)

Mas por que é tão importante uma memória ou identidade coletiva? Qual a necessidade de se manterem latentes determinadas situações, fatos, momentos? A resposta talvez esteja em uma afirmação contrária. O porquê esquecer.

Esquecer ou lembrar de algo, em um contexto coletivo ou individual passa por uma questão fundamental: a escolha. No campo do indivíduo, essas questões são influenciadas pelaafetividade, bem-estar, ou até mesmo algum tipo de deficiência na estrutura mental (Alzeihmer, por exemplo). Já no campo social, “... a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder” (LE GOFF, 2013, p. 476).

A escolha do que vai ser lembrado e o que vai ser esquecido passa normalmente por decisões que demandam tensão de poder. Os livros de história, os documentos, os monumentos normalmente dão conta de registrar a versão dos dominantes sobre o grupo dominado. Então,

> Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 2013, p. 426).

No entanto, o próprio Le Goff lembra que "o interesse da memória coletiva e da história já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos..." (LE GOFF, 2013 p. 541). A história e a memória coletiva tendem a buscar nos documentos essas tensões de poder, e evidenciá-las de forma a romper com essa lógica de dominação.

No contexto do estudo do meio, os alunos e os professores, ao analisarem os dados a partir dos documentos, como tentativa de perceber essa memória coletiva, devem se perguntar em quais condições históricas foram produzidos os documentos, independentemente do suporte em que se apresentem (papel, vídeo, imagem, espécie, etc.) e também, quais são as informações que eles possivelmente escondem, ao mesmo tempo em que evidenciam outras.

Ao tratar da conceituação de documento, Le Goff já nos alertava do caráter intencional da produção do documento.

> O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (LE GOFF, 2013 p. 545).

E como seria possível perceber essas relações de poder na memória coletiva, produzida a partir da Festa do Divino?

Para resolver essas questões, junto aos alunos seria interessante desenvolver uma pesquisa documental, assim como, realizar entrevistas com a comunidade. Ao pesquisar os critérios da escolha daqueles que irão para comandar a festa do Divino ao longo dos anos em que foram realizadas e os desdobramentos dessa escolha, poder-se-ia chegar a algumas indagações:

a) Quais critérios são utilizados para escolha do próximo festeiro?
b) Qual o perfil socioeconômico dos festeiros escolhidos?

c) Há alguma mudança no *status* do casal festeiro durante a realização da festa? E depois?
d) O casal festeiro normalmente trabalha com um grupo grande de pessoas auxiliando-os. Há registro de quem são essas pessoas? Qual o perfil socioeconômico dos demais festeiros que auxiliam o casal?
e) Há registro sobre patrocinadores da festa? Que tipo de registro?
f) Há registro dos pagadores de promessa, que doam massas, alimentos, ou fazem outras doações? Que tipo de registro?
g) Se não há registros de todos, por que apenas algumas pessoas ficaram na memória escrita?
h) Que relação a Festa apresenta com a Igreja?

Essas indagações podem se constituir como questões suleadoras para o estudo do meio, tendo como foco a Festa do Divino visando a superação da consciência transitiva ingênua para uma consciência crítica da realidade histórico-social em que esta festa se constitui.

Essas indagações poderão levar a percepção de relações de poder, e na perspectiva de Le Goff (2013), identificar as diferentes manifestações da memória coletiva na escolha de documentos e monumentos.

A história local[18], evidenciada na Festa do Divino, não deve ser tratada apenas como um conteúdo a ser ensinado, mas constituir-se em uma estratégia pedagógica, através do Estudo do Meio, que faça um tratamento metodológico nos conteúdos a partir da realidade local. Rompendo com as tradicionais fontes documentais, a perspectiva da história local a partir do estudo do meio deve pressupor a utilização de fontes diversificadas: a identificação das edificações antigas, do traçado das ruas, da relação com o ambiente natural, das relações sociais e culturais estabelecidas, da memória dos mais antigos, das mudanças do cotidiano

[18] Denomina-se também História Local aquela que diga respeito a uma ou poucas aldeias, a uma cidade pequena ou média (um grande porto ou uma capital estão além do âmbito local), ou a uma área geográfica que não seja maior do que a unidade provincial comum (como um county inglês, um contado italiano, uma Land alemã, uma bailiwick ou pays francês). Praticada há tempos atrás com cuidado, zelo, e até orgulho, a história local foi mais tarde desprezada — principalmente nos séculos XIX e primeira metade do XX — pelos partidários da história geral. A partir, porém, da metade desse século, a história local ressurgiu e adquiriu novo significado; na verdade, alguns chegam a afirmar que somente a história local pode ser autêntica e fundamentada. (GOUBERT, 1992, p. 70). Quando utilizamos História Local, estamos nos referindo a este gênero historiográfico, com temática, público alvo e "regras" próprias, já, história local seria a produção historiográfica com recorte local, propriamente adequada à metodologia do estudo do meio.

urbano, entre outras, as quais só podem ser percebidas através de olhares sistemáticos e atentos, e de forma orientada, daí o papel do professor.

Ao aplicar a metodologia do estudo do meio, quando associada à pesquisa histórica, as professoras e os professores devem estar atentos às particularidades da ciência histórica, e por sua vez, reconhecer os mecanismos de pressão e poder exercidos sobre a pesquisa historiográfica, como nos atesta Certeau:

> Toda pesquisa historiográfica é articulada a partir de um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de estudo ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Encontra-se, portanto, submetida a opressões, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se precisa uma topografia de interesses, que se organizam os dossiers e as indagações relativas aos documentos. (CERTEAU, 1982, pg. 18)

Neste sentido, temos a contribuição do estudo do meio como método possível para indagar e possibilitar a reflexão sobre os documentos e monumentos que compõem a memória coletiva da comunidade de Mirim (Imbituba/SC), a partir da sua relação com a Festa do Divino, e, por sua vez, buscar a liberdade do indivíduo em relação às pressões sociais nele impostas, com o desenvolvimento de sua autonomia reflexiva, levando em consideração que esta autonomia é um processo individual, caracterizado pela constante transformação e amadurecimento dos indivíduos. (FREIRE, 2000).

Os questionamentos expressos ao longo desta seção são perguntas não possuem respostas prontas, mas dialogam com a concepção de que toda escolha é uma relação de poder. Ao levar em consideração as relações de poder, os alunos poderiam constatar que os documentos não darão conta de responder todas as questões e que em determinadas situações é possível se deparar com a falta de informação e que a história oral pode se constituir como um importante mecanismo de pesquisa.

Mais algumas questões suleadoras podem surgir a partir da reflexão sobre relações de poder:

a) Quais e de que tipo são os registros feitos a respeito da Festa do Divino Espírito Santo na comunidade de Mirim?
b) A quem esses registros privilegiam?
c) Quais critérios podem ser estabelecidos ao escolher registrar (monumentalizar) ou não registrar dos elementos presentes no cotidiano da Festa?

Esse processo de monumentalização do passado encontra sua significância no poder exercido pela ideologia cultural, na qual fica evidente a relação de poder exercida,

especialmente por mecanismos midiáticos e do poder econômico, na produção da memória, e se refletem na história local. Andreas Huyssen, em seu livro, "*Seduzidos pela memória*", apresenta uma explicação para essa realidade:

> É fácil atribuir o dilema em que vivemos a maquinações da indústria da cultura e à proliferação da nova mídia. Algo mais deve estar em causa, algo que produz o desejo de privilegiar o passado e que nos faz responder tão favoravelmente aos mercados de memória: este algo, eu sugeriria, é uma lenta mas palpável transformação da temporalidade nas nossas vidas, provocada pela complexa interseção de mudança tecnológica, mídia de massa e novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global. Pode haver, de fato, boas razões para pensar que a força da rememoração tem igualmente uma dimensão mais benéfica e produtiva. No entanto, muito disso é o deslocamento de um medo do futuro nas nossas preocupações com a memória e, por mais dúbia que hoje nos pareça a afirmação de que somos capazes de aprender com a história, a cultura da memória preenche uma função importante nas transformações atuais da experiência temporal, no rastro do impacto da nova mídia na percepção e na sensibilidade humanas. (HUYSSEN, 2000, p. 25 e 26)

Ao analisar essas escolhas de monumentalização na qual a memória já não é mais espontânea, Pierre Nora identificou aquilo que chamou de lugares da memória, nos quais existe uma atribuição simbólica as atividades nele desenvolvidas.

> São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o reveste de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três coexistem sempre. (NORA, 1993, pg. 21, 22)

Racionando conforme Nora (1993) é possível afirmar que a Festa do Divino Espírito Santo e os elementos que constituem o seu culto são lugares da memória para a Comunidade de Mirim, no entanto, ainda é necessário compreender os fatores que levaram a esta monumentalização do passado histórico que compreende este culto.

Uma inquietude a respeito dos registros a partir da memória coletiva a nível local é a inexistência de características teóricas e metodológicas no trato com a mesma. Na maioria dos casos, os registros apontam motivais pessoais ou eclesiais. Na fala de Correa (2002), pode-se inferir a existência também da presença do poder religioso, assim como do poder econômico.

> Desprovidas de teorias e métodos reconhecidos pela historiografia, a história local no Sul do Brasil apresenta uma escrita individualizada, cujo estilo depende da erudição literária de seus autores. Em geral, esses são clérigos ou leigos de profissão liberal. Os primeiros são responsáveis pelo tom demasiadamente paroquial, e os segundos pelo caráter mais biográfico ou genealógico que predominam na história

> local de comunidades formadas à época da imigração européia. (CORREA, 2002, pg. 15)

Os profissionais liberais a que Correa (2002) se refere são, na sua grande maioria, médicos e advogados, como atesta o autor. A inexistência de um método científico por parte destes memorialistas[19] e o lugar social em que ocupam podem interferir significativamente no processo de monumentalização da memória coletiva.

Nesse contexto, pode-se constatar a importância do estudo do meio enquanto metodologia e da pedagogia libertadora enquanto arcabouço teórico na construção da história local. Além de ser possível realizar uma produção mais significativa, os resultados obtidos através desta metodologia podem servir para descobrir e revelar espaços, tempos e saberes (MARQUES, 2009), bem como reconhecer os lugares da memória (NORA, 1993), objetivando evidenciar os mecanismos de monumentalização.

Outro conceito importantíssimo para reconhecer os questões suleadoras é o imaginário. De acordo com Bethoven Darcie (2000),

> Não há memória em que o imaginário não se faça presente, assim como não há imaginário sem que possamos encontrar nele a memória dos indivíduos, grupos ou sociedades. Sem memória, jamais poderíamos formar/forjar/construir nosso imaginário, do mesmo modo que o imaginário sobre algo ou alguém é essencial para formação de nossa memória. (DARCIE, 2000, s.p.)

Para referendar sua posição, Darcie traz Maffesoli (1999), associando memória ao processo de identificação:

> Assim sendo, a memória representada deve ser compreendida como o modo pelo qual um indivíduo/grupo/sociedade relata – seja por meio de entrevistas, testemunhos, matérias em periódico, discursos proferidos ou mesmo obras literárias e arte plástica – sua maneira de ver algo ou alguém – podendo ser seu próprio grupo, um país, um acontecimento, ou mesmo o sentido de um termo como a revolução – sempre o remetendo (conscientemente ou não) às lutas para legitimação de idéias/ideais, ou seja, na luta pela (re)definição de nossas identidades, ou melhor, à processos de identificação. (MAFFESOLI, 1999:301 apud DARCIE, 2000, s.p.)

Os processos de identificação novamente remetem às categorias memória imaginário. Como já se destacou algumas reflexões a respeito da memória, a seguir, busca-se esclarecer a contribuição do conceito de imaginário na formação das questões suleadoras a partir da metodologia do estudo do meio.

---

[19] Essa nomenclatura é utilizada devido ao fato de que não produziriam História, e sim memórias. A História como fruto de uma operação racional, e a memória como resultado da experiência, uma construção do passado pautada pelas necessidades do presente e elaborada a partir das experiências posteriores. Via de regra, estes trabalhos não seguem métodos e procedimentos próprios do saber acadêmico. (DONNER, 2012, p. 227).

4.3.2. Imaginário

Antes de definir o conceito de imaginário cabe ressaltar que a abordagem deste trabalho não corresponde ao campo fenomenológico. Embora se tenha clareza da importância da fenomenologia, o campo da percepção não é o foco deste estudo. Desta forma, as reflexões desta seção partem de um pressuposto teórico da história das mentalidades[20], e é neste sentido que se desenham os conceitos postulados.

Ao se ouvir a palavra "imaginário" liga-se imediatamente seu conceito à imaginação e, por sua vez, imaginação à imagem. De certa maneira, não se está equivocado. O imaginário está intrinsecamente ligado à imaginação e à imagem. No entanto, não se resume somente a tal.

Os homens, através de sua experiência social tendem a criar uma série de ideias que transcendem a realidade e que são entendidas e aceitas como verdade, através do senso comum do grupo na qual estes estão inseridos.

Essas ideias são processadas na imaginação humana e tendem a configurar uma série de imagens, valores, crendices e comportamentos de um grupo humano. Esse processo de ideias que transcendem a realidade e que, no entanto, são entendidas como verdade através do senso comum é o que podemos chamar de imaginário.

Essas ideias não se dão ao mero acaso, mas sim, partem de uma realidade já conhecida, e passível de interpretação subjetiva, tal como quaisquer ação humana, portanto, o aparecimento do imaginário.

Para Laplantine (2003, p. 12),

> O real é a interpretação que os homens atribuem à realidade. O real existe a partir das ideias, dos signos e dos símbolos, que são atribuídos à realidade percebida.
> As ideias são representações mentais de coisas concretas ou abstratas. Essas representações mentais nem sempre são símbolos, pois como as imagens, podem ser apenas sinais ou signos de referência, as representações aparecem referidas aos dados concretos da realidade percebida. (LAPLANTINE, 2003 p. 12)

Neste sentido, pode-se observar que o imaginário, as ideias e as imagens são elementos conscientes do universo simbólico humano.

[20] A chamada História das mentalidades é uma modalidade historiográfica surgida na França no século XX e que privilegia os modos de pensar e de sentir dos indivíduos de uma mesma época. Os principais representantes dessa corrente historiográfica são Robert Mandrou (1979); Jean Delumeau (1989); Philippe Ariès (1981); Michel Vovelle (1982), Jacques Le Goff (1988), François Dosse (1994) e, fora do circuito francês, Peter Gay (1989).

Na Vila de Mirim, o imaginário presente no Ciclo do Divino Espírito Santo, é fruto das percepções da sociedade local quanto aos elementos do próprio ciclo.

Dessa maneira, o imaginário da Festa do Divino Espírito Santo é parte integrante do universo simbólico local, em especial nas pertinências religiosas. Elementos simbólicos como a Corte Imperial, a Coroa e a Bandeira, demonstram essa relação entre o imaginário e a leitura da realidade.

O imaginário deve ser entendido como um processo cognitivo no qual a afetividade está contida, traduzindo uma maneira específica de conceber o mundo, de alterar a ordem da realidade.

O imaginário possui um compromisso com o real e não com a realidade.

> A realidade consiste nas coisas, na natureza e em si mesmo o real é a interpretação, é a representação que os homens atribuem às coisas e à natureza. Seria portanto, a participação ou a intenção com as quais os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhe significados. Se o imaginário recria e reordena a realidade, encontra-se no campo da interpretação e da representação, ou seja, do real. (LAPLANTINE, 2003, p. 79).

A partir dessa reflexão, nascem novas questões suleadoras: I – como os alunos poderiam perceber o imaginário na Festa do Divino e compreender esse conceito? II – Existe relação de poder na construção do imaginário coletivo?

Em primeiro lugar, é imprescindível que se retorne à obra de Marques (2009). Os passos estabelecidos por ele serão fundamentais para a compreensão deste e qualquer outro conceito aqui proposto.

Nesse caso, a pesquisa deve estar centrada na concepção da comunidade sobre o real e suas interpretações, e, dessa forma, a intervenção dos alunos deve estar no campo da história oral. Os relatos dos moradores em relação à simbologia da festa serão significativamente importantes.

Ao longo do estudo pode-se verificar a simbólica do poder através da manutenção do culto ao império, nos seguintes elementos: coroa, cetro, imperador, imperatriz, cortejo, etc. Daí, mais uma questão suleadora pode servir como hipótese de pesquisa aos alunos: que motivações

Outro importante elemento na Festa do Divino em Mirim é a simbólica da Bandeira, sendo, talvez, a representação mais significativa desse imaginário: a visita de casa em casa; a espera; a cantoria como símbolo do anúncio sagrado; o vento como símbolo do paráclito. (CUSTÓDIO, 2010). Para o povo de Mirim, esses sinais são considerados presença de Deus, ou seja, são a concepção do real, sob a ótica do imaginário.

O imaginário, enquanto produto simbólico, “pode abarcar dentro do mesmo espaço uma variedade de linguagens, níveis de foco, pontos de vista, os quais poderiam ser contraditórios em outros tipos de discurso organizados em direção a um fim empírico em particular” (CULLER apud ISER, 1993, p.9, tradução nossa).

É imprescindível ressaltar que o imáginário é produto da cultura, formado a partir da memória coletiva e suas diferentes representações. Neste sentido,

> [...] diferente de arquétipos que estariam no inconsciente coletivo, o imaginário é temporalizado, produzido no interior da cultura. O imaginário, em alguns casos, pode até recuperar mitos antigos, mas os reelabora no interior da cultura, de acordo com as especificidades do presente (REGIS, 2004, p.6).

Se o imaginário é fruto da cultura, quais elementos do Culto ao Espírito Santo em Mirim contribuem para a construção desse imaginário? Eis aqui mais uma questão suleadora para a definição do estudo do meio.

Outra questão fundamental é a reflexão sociológica sobre o imaginário, o qual possui uma função social e características políticas, uma vez que na luta política, ideológica e de legitimação de um regime político é necessário que seja realizado um trabalho no qual o conjunto simbólico esteja relacionado com a afetividade das pessoas que compõem o grupo social. (SERBENA, 2003)

Neste conjunto simbólico “as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro... O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, [...] por símbolos, alegorias, rituais, mitos.” (CARVALHO, 1987, p. 11).

É nesta vertende que o campo do imaginário também pode ser concebido como um campo de luta política e pelo poder, no qual se interpelam grupos sociais e ideologias. (SERBENA, 2003).

De acordo com Bakso (1985), a simbólica do imaginário constitui num mecanismo de legitimação do poder, pois o imaginário “não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência ‘real’, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (Backso, 1985, p.299).

Neste sentido, podem-se evidenciar algumas novas questões suleadoras a partir da reflexão imaginário e poder: Que tipo de dominação é reforçado com a simbologia do

Culto ao Espírito Santo? Ou ainda: A simbologia da Festa do Divino serve para corroborar ou refutar uma relação de poder?

Como visto anteriormente, essas repostas devem ser produzidas a partir da pesquisa em históra oral, com a metodologia do estudo do meio, segundo os passos da pesquisa proposta por Marques (2009).

4.3.3. Cultura

Historicamente, o primeiro conceito de cultura do ponto de vista histórico-antrolpológico surgiu com Edward Tylor, em um parágrafo de seu livro *Primitive Culture*, em 1871.

Tylor, além de formular o conceito, o qual revisaremos a seguir, também propôs o estudo sistemático da mesma, contribuindo assim, de maneira significativa a para o aperfeiçoamento das Ciências Humanas. Desta maneira, Tylor propõe que,

> Por um lado a uniformidade que ao largamente permeia entre as civilizações pode ser atribuída, em grande parte, a uma uniformidade de ação de causas uniformes, enquanto por outro lado, seus vários graus podem ser considerados como estágios de desenvolvimento ou evolução[...] (TYLOR apud LARAIA, 2009, p.30).

A cultura, extremamente difícil de compreensão, tem seu conceito ainda discutido por vários ramos acadêmicos das ciências humanas, em especial a História, a Antropologia e a Sociologia. Seu conceito também atende o contexto histórico no qual se insere, portanto, é impróprio e equivocado isolar uma teoria para compreendê-lo. Isso é referendado por LARAIA (2009, p. 36):

> São investigações históricas o que convém para descobrir a origem deste ou daquele traço cultural e para interpretar a maneira pela qual toma lugar num dado conjunto sociocultural. Em outras palavras, [...], o particularismo histórico, segundo o qual cada cultura segue seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou. (LARAIA, 2009, p. 36).

Neste sentido, a História Cultural, auxilia a compreender o conceito de cultura e pautar os trabalhos não somente no caráter heroico ou épico que constantemente é atribuído à História, ou ainda nos grandes esquemas teóricos e racionalismo cartesiano, mas principalmente na vida cotidiana e nas relações sociais e culturais de uma sociedade,

comunidade ou grupo. É nessa perspectiva histórica que se busca compreender a cultura popular.

Comumente, a cultura popular é confundida com tradição e folclore. Não há como dizer que a tradição e o folclore não fazem parte da cultura popular, no entanto não se pode reduzi-la a estes dois conceitos.

Toda e qualquer produção cultural, de caráter não erudito pode-se compreender como cultura popular. Na etimologia, a expressão cultura popular significa “cultura do povo”, e nesta se inserem tradição, folclore, valores, imaginário, religião, entre outras inúmeras facetas, evidenciadas na dimensão diversificada da sociedade humana, que embora tenha um aparelho biológico idêntico, o homem possui em suas relações socioculturais uma multiplicidade de comportamentos, caracterizado pela normativa na moral e regra de costumes do grupo no qual este está inserido.

Arantes, afirma que,

> Essa diversidade, que se desenvolve em processos históricos múltiplos, é o lugar privilegiado da ‘cultura’, uma vez que, sendo em grande medida arbitrária e convencional ela constitui os diversos núcleos de identidade dos vários agrupamentos humanos, ao mesmo tempo que os diferencia uns dos outros. Pertencer a um grupo social implica, basicamente, em compartilhar um modo específico de comportar-se em relação aos outros homens e à natureza. (ARANTES, 1990, p. 26),

O conceito de cultura talvez seja o mais evidente a ser trabalhado na Festa do Divino em Mirim. Nesse caso, os professores e alunos poderão juntos construir roteiros de observação capazes de catalogar as diferentes manifestações culturais que a festa do divino apresenta. Nesse caso, a criatividade dos alunos e a capacidade de reconhecimento do seu espaço e das produções humanas são fundamentais. (MARQUES, 2009).

Na proposta de Marques (2009) a construção dos roteiros e observação se dá na construção conjunta do grupo de pesquisadores que realizarão o estudo do meio. Neste sentido, a proposta da adaptação, segue a ideia apresentada por ele dos blocos teóricos que antecedem a aplicação do estudo do meio. (MARQUES, 2009). No caso proposto, e levando em consideração a multiplicidade do conceito de cultura, pode-se construir um roteiro a partir de algumas possíveis questões suleadoras.

Pode-se então, sugerir algumas questões:

a) O que a comunidade de Mirim reconhece como manifestação cultural?
b) Quais motivos fazem com que a comunidade elege determinados elementos como manifestações culturais?

c) O grupo percebe algum elemento não identificado pelos moradores da comunidade?

Mais uma vez, assim como propõe Marques (2009), devemos recorrer à história oral para tentar resolver esses possíveis questionamentos. Após a resolução, a apresentação de registros fotográficos através de portfólio pode ser uma boa sugestão para a socialização dessa atividade, conforme prevê a metodologia do Estudo do Meio (MARQUES, 2009).

Como o estudo do meio é uma metodologia que só pode ser construída em conjunto com os alunos, não é possível formular aqui respostas prontas, tampouco, roteiros notadamente regulados, por isso, a opção esteve em torno de questões suleadores a partir dos blocos temáticos. (MARQUES, 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal reivindicação de uma educação libertadora é a superação da opressão face à aquisição de uma consciência crítica reflexiva a partir da curiosidade epistemológica. Essa conquista só é possível quando o oprimido tomar consciência de suas condições a fim de que possa sobreviver no sistema e criar mecanismos para corrompê-lo, livrando-se de seus opressores.

De acordo com Paulo Freire (1989, p. 84), o objetivo dos opressores "é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a sua situação que os oprime' e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os dominem". Para tal, se utilizam da concepção bancária da educação, a qual não serve para a conscientização e libertação dos homens, ao contrário, contribui para a alienação do ser humano.

Essa metodologia da educação formal anula ou diminui o poder criador do ser humano, estimulando assim a sua ingenuidade e tolhendo a sua capacidade crítica, atendendo aos interesses dos opressores, os quais não estão interessados na transformação do mundo, já que esta seria a condenação de sua posição de dominante.

Por outro lado, segundo o próprio Freire, o ser humano alienado teme a liberdade, está acomodado e adaptado, "imerso" na própria engrenagem do sistema dominador. Lutar pela liberdade significa ameaça por medo da repressão (Freire, 1989, p. 47).

De acordo com Freire, essa libertação só é possível através do conhecimento. Segundo ele, "ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo" (FREIRE, 1989, p. 95).

Levando em consideração então que o processo de uma educação libertadora ocorre através da mediatização do conhecimento através do mundo, entendeu-se que uma das suas possibilidades seria através da metodologia do estudo do meio, especialmente por meio de uma adaptação da proposta metodológica de Luiz Alberto Marques (2009).

Nesse sentindo, viu-se no Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim (Imbituba/SC) um elemento potencializador para a aplicação da metodologia do Estudo do Meio, a fim de criar mecanismos para promover a dialogicidade do processo educacional, com vistas à uma educação libertadora/emancipadora.

A partir dessa proposta, foram delineados os objetivos da pesquisa.

Um dos objetivos deste trabalho era compreender a influência da Festa do Divino Espírito Santo na formação da identidade cultural da Freguesia de Mirim. No entanto, à

medida em ele foi sendo desenvolvido, foi se percebendo que existiam elementos muito além dos previstos. Vimos no desenvolvimento desse estudo que as raízes culturais de um grupo estão intimamente ligadas à origem de sua cultura Mater e da influência que esta sofre pelo meio natural, religioso, mítico e social.

Como exemplo, foram as investigações sobre peculiaridades do culto ao Divino Espírito Santo. Observou-se que este culto é mais do que tradição popular açoriana, como comumente se afirma. Suas origens remontam a um passado histórico muito rico, em que elementos culturais distintos consolidaram o que foi propagado com a diáspora açoriana.

A dificuldade maior nessa obra foi o ponto de partida. De onde começar para poder entender esse místico e fascinante culto, que é o culto à Terceira Pessoa da Trindade Cristã. Partindo, então dessa investigação foi possível verificar, dentro da Teologia Dogmática e da Tradição Popular raízes distintas, mas que acabaram por convergir em perfeita harmonia.

Contar a História da festa seria relativamente fácil. No entanto, nos dispusemos a uma análise histórico-antropológica da mesma, e para tal o elemento mais significativo foi a tentativa de compreender o processo do pensamento português frente à terceira pessoa da Santíssima Trindade e o Culto ao Império, bem como a formação da Identidade Brasileira. Foi ums tentativa, porque se reconhece que não foi possível um estudo mais aprofundado do tema. Isso implicaria na busca, inclusive, de auxílio de mais algumas ciências ou ramos do conhecimento, tais como a sociologia, a psicologia social e a filosofia. Mesmo afirmando isso, considera-se que o estudo tenha sido de grande valia para o meio acadêmico, e particularmente, para os habitantes de Mirim.

A maior de todas as descobertas foi a não redução do tema do culto ao Espírito Santo à figura da Rainha Isabel de Aragão. Era comum que estudiosos, historiadores e curiosos do assunto citassem como precursora do referido culto apenas a Rainha Santa. No entanto, foi possível evidenciar, durante a pesquisa, que as raízes desse culto remontam a questões anteriores e perpassam por crises congregacionistas e a célebre discussão entre o vínculo e/ou separação do poder temporal e do poder espiritual.

Decorrente da investigação perceubeu-se a importância do imaginário religioso no cotidiano das pessoas. Esse “processar de elementos e imagens” denominado de imaginário, está presente em diversos campos do conhecimento humano, mostrando que o ser humano, desprovido da sua humanidade, deixa de ser realmente humano. Portanto, são esses elementos subjetivos, e não somente a razão, que definem o homem enquanto ser humano.

No tocante às questões históricas do Distrito de Mirim, foram localizadas diversas controvérsias em datas, o que sugere que se contemplem esses elementos em um estudo posterior. Acredita-se também existir algumas interpretações equivocadas de algumas fontes. As fontes de pesquisa podem, às vezes, ser vulneráveis. Se as fontes para forem confiáveis, há riscos de alguns equívocos e deturpações históricas.

Não há como afirmar que se conclui algo com esta pesquisa aqui apresentada, ou que o tema foi esgotado. Há necessidade então de um aprofundamento maior sobre o tema proposto, e como já mencionado, realizado a partir de um olhar de outras áreas do conhecimento humano, visto que, se entende, a História seja uma das ciências mais dinâmicas, mais completa e complexa do campo científico, ela sozinha é incapaz de entender o complexo universo humano.

É inegável que o Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim é a marca mais expressiva de sua cultura. No entanto, é injusto e um equívoco reduzir o Distrito de Mirim à Festa do Divino. Dessa forma, é necessário que sejam estudados outros aspectos presentes na histór i cultura do Distrito de Mirim, e assim, conhecer melhor o processo de formação histórica, cultural, econômica, religiosa e social do Estado de Santa Catarina e consequentemente do Brasil. Os depoimentos e escritos sobre a Festa no Mirim, apontam para outros elementos culturais passíveis de um estudo científico, tais como os falares, os dizeres, as técnicas e as relações comunitárias. Estas merecem atenção especial de pesquisadores, particularmente de educadores/historiadores, que buscam a compreensão da sociedade humana, nas suas relações ao longo do tempo e do espaço.

O outro eixo do trabalho apresentado neste texto disse respeito ao uso do material já produzido na perspectiva da teoria de Paulo Freire e da Metodologia do Estudo do Meio. Elaborar algumas reflexões a partir da possibilidade de utilizar a Festa do Divino como texto base para o Ensino de História no 4º e 5º ano das séries iniciais do Ensino Fundamental é viável e oportuno, refletindo-se sobre os conceitos de Memória, Imaginário e Cultura, a partir de problematizações que originam algumas questões suleadores.

Com base na teoria de Freire, percebe-se que o conhecimento só é possível quando o sujeito está inserido no processo de ensino-aprendizagem e quando esse processo está vinculado ao seu contexto sociocultural. No caso do ensino de História, a melhor maneira de se conseguir isso, estaria na história local.

A produção do conhecimento a partir de um sujeito ativo no processo pressupõe o conceito de autonomia defendido por Freire e vai ao encontro da proposta metodológica de Marques, que nos apresenta a possibilidade dos alunos se tornarem pesquisadores. A

linguagem abordada pelos autores é clara e acessível, facilitando assim o acesso aos educadores.

A partir da Pedagogia Libertadora e do Estudo do Meio, fez-se algumas reflexões sobre de que forma poderia ser utilizada a Festa do Divino Espírito Santo como recurso didático. Nesta tela, percebeu-se que com indagações simples (professor problematizador) poder-se-á mediatizar o conhecimento dos alunos com o meio, instigando-os a buscar as respostas por conta própria.

Freire (1989, p. 74) assinala que "não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é libertação de homens e não de 'coisas'. Por isto, se não é autolibertação – ninguém se liberta sozinho -, também não é libertação de uns, feita por outros". Neste sentido, a verdadeira libertação, que é a humanização em processo, é práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo (Freire, 1989, p. 93).

A teoria da ação dialógica, por sua vez, se caracteriza pela colaboração, união, organização e síntese cultural. Para Freire,

> Se pretendemos a libertação dos homens não podemos começar por aliená-los ou por mantê-los alienados. A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo (FREIRE, 1989, p.77).

A dialogicidade é fundamental nesse processo de libertação, porque a transformação se dá pela palavra como força transformadora. O professor deve compreender que ele pode ser opressor de seus alunos, e em outro aspecto, ele é oprimido também. Em outra situação, o aluno pode ser o opressor do professor. Mas, tendo uma visão mais universal da situação, todos são oprimidos nesse modelo de sociedade que vivemos.

Pensar uma educação libertadora, a partir do meio social e com o foco em um professor problematizador é um pensamento um tanto quanto utópico, no sentido freireano da palavra. Segundo o autor, a utopia é necessária e inerente ao ser humano.

Ressalta Freire (2001, p. 85),

> Nunca falo da utopia como uma impossibilidade que, às vezes, pode dar certo. Menos ainda, jamais falo da utopia como refúgio dos que não atuam ou [como] inalcançável pronúncia de quem apenas devaneia. Falo da utopia, pelo contrário, como necessidade fundamental do ser humano. Faz parte de sua natureza, histórica e socialmente constituindo-se, que homens e mulheres não prescindam, em condições normais, do sonho e da utopia.

Levando em conta a constatação de Freire, pode-se afirmar que o sonho também é elemento reflexivo para a prática dialética, no momento em que este se constitui em força motriz para o movimento, sem o qual não é possível alcançar a liberdade.

Refletindo sobre a teoria de Paulo Freire, Simões Jorge, lembra a importância do movimento dialético para a fotmação da consciência, através do diálogo. Nesse ínterim, ele escreve que,

> Na reflexão de Paulo Freire sobre a consciência, a consciência do mundo e a consciência de si vão crescendo, juntamente, num movimento dialético. A consciência é, como consciência, pelas suas relações com outras consciências: daqui que ela implica, necessariamente, uma relação com outra consciência. É a intersubjetividade das consciências. (...) É, pelo diálogo, que as consciências se colocam na contemplação do mundo, vão ao mundo, e comunicam-se. (SIMÕES JORGE, 1979, p.39-40)

Esse processo de conscientização, conforme se pode ser observado ao londo desse estudo, só é possível a partir do conhecimento do mundo. Marques (2009) apresentou uma metodologia capaz de apresentar ao ser humano ao mundo através das relações cotidianas, descobrindo e revelando os espaços, tempos e saberes em cada contexto histórico em que esta é aplicada. Essa metodologia, pensando da teoria de Freire possibilita a consciência através do conhecimento do mundo. Nas palavras de Simões Jorge,

> Este é, pois, o objetivo da conscientização: o homem, aprofundando-se na realidade, conhecendo-a criticamente, assumindo consciência crítica da mesma, se empenha em tornar mais humana esta realidade na qual e com a qual ele vive através de atos seus. A conscientização se torna, assim, o dado basilar na transformação do homem e do mundo, na libertação do oprimido e na destruição da opressão. Por ela o homem e o mundo se tornarão mais humanos: o mundo será, realmente, o mundo: o lugar de encontro dos homens. (SIMÕES JORGE, 1979, p. 55).

Levando em consideração o contexto estudado do Culto ao Divino Espírito Santo na comunidade de Mirim e a metodologia proposta, em especial a elaboração de questões suleadores e levando em consideração que todo ato educativo antes é um ato político, conclui-se esta etapa do estudo com uma nova indagação: Afinal, o que a Festa do Divino Espírito Santo ensina, na perspectiva de uma educação não-formal?

Partindo dessa questão, pode-se perceber que esta temática está longe de ser esgotada, possibilitando então uma continuidade deste estudo, em especial com a aplicação da metodologia do estudo do meio em campo.

Contudo, sabe-se que não existem fórmulas prontas e, a proposta apresentada neste trabalho ainda carece da ida à campo. A experiência descrita por Marques (2009) sobre o estudo do meio, sob o olhar deste pesquisador, é bem-sucedida, o que não nos permite afirmar categoricamente que a nossa também o seria. Dessa forma, acredita-se que impera a necessidade de aplicar a metodologia com um grupo de alunos, a fim de garantir maior credibilidade.

Conclui-se assim um estudo, constatando que não há estudo findado por completo, e que somente uma aproximação entre os campos do conhecimento humano, em especial das Ciências Humanas e Sociais, pode ser capaz de aproximar, e não de concluir, sobre o que hoje se compreende como Humanidade, ou ainda, do que se compreende como Ser Humano, flexível, mutante, em constante transformação, num continuum embate consigo mesmo e com o mundo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. de. **História da Igreja em Portugal.** 4 tomos. Prop. e Ed. Fortunado de Almeida. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1915.

ALVES, Joi Cletson (Org.). Anais do I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo. Florianópolis: UFSC, 2000.

ALVES, Rubem. **O que é Religião.** São Paulo: Brasiliense, 1994. 18ª Ed.

ANGELO, Vitor Amorim de. Ditadura Militar, Esquerda Armada e Memória Social no Brasil. Tese de Doutorado. São Carlos: Ufscar, 2011.

APÓSTOLOS, Atos dos. Português. In: **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulinas, 1989.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é Cultura Popular.** São Paulo: Brasiliense, 1990. 14ª Ed.

ARAÚJO, Liana Brito de C. **Questão do Método em Marx e Lukács: o desafio da reprodução ideal de um processo real.** 25ª Reunião da ANPED. GT 9: Trabalho e educação, 2006. Disponível em: http://25reuniao.anped.org.br/tp25.htm

ARIÈS, Philippe. "**A História das Mentalidades**" In Jacques LE GOFF (org.) *A História Nova*, São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.154-176.

ARIÈS, Philippe. **História Social Criança e da Família**, Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [original: 1964]

ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da Morte,** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, 2 vol.

BACKSO, B. **Enciclopédia 5** – **Anthropos – Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BARRETO, Jucineide Cardoso et al. **Mirim Ontem, Hoje e a Festa do Divino.** [S.l.: s.n., 2007]. 2v

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971.

BECKER, Fernando. **A epistemologia do professor: o cotidiano da escola**. 4ª edição – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

BITTENCOURT, C. M. F. **Ensino de História: fundamentos e métodos.** São Paulo: Cortez, 2005.b

BORGES, Vavy Pacheco. **O que é História.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

BOSCOLO, D. **Projetos de estudos do meio em escolas públicas em Santana de Parnaíba-SP.** 2007. 166 páginas. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRAGA, T. **O Povo português nos seus costumes, crenças e tradição.** (Texto Original: 1885). Vol. III. Lisboa: Publicação D. Quixote, 1986.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. **O charme da ciência e a sedução da objetividade Oliveira Viana interpreta o Brasil.** Tese de titular apresentada ao Departamento de História/ UNICAMP, 2002.

BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Históricas.** São Paulo, Imago, 199?

CABRAL, J. In: Religiões, Seitas e Heresias à Luz da Bíblia, Ed. Universal Produções, RJ, 1 edição, 1971

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **Os Métodos da História.** Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
Catecismo da Igreja católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CARVALHO, J. C. P. **Imaginário e mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida**. Londrina: Ed. da UEL, 1998.

CARVALHO, J. M. **A Formação das almas: o imaginário da república no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. [original: 1975]

CERTEAU, M.. **A Invenção do cotidiano: 1. artes do fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.]

CERTEAU, Michel de. A Operação Histórica. In: Nora, Pierre e Le Goff, Jaques História: novos problemas. RJ, Francisco Alves, 1988.

CERTEAU, Michel. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. “Formação social e *habitus*: uma leitura de Norbert Elias” In *A História Cultural*, Lisboa: Difel, 1990. p.91-119 [original: 1985].

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre Práticas e representações**, Lisboa: Difel, 1990.

CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia.** 4ª reimpressão. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

COLUSSI, Eliane Lúcia. A maçonaria brasileira no Século XIX. São Paulo:Saraiva, 2002.

CORÍNTIOS, I Carta de Paulo aos. Português. In: **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulinas, 1989.

CORÍNTIOS, II Carta de Paulo aos. Português. In: **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulinas, 1989.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. História local e seu devir historiográfico. In: Métis, Caxias do Sul: EDUSC, vol. 1, jul/dez, 2002.

CORREIA, N. **Açores: o Lugar do Espírito.** In: Cultura Portuguesa: Seleção de Textos. Ponta Delgada: Signo, 1989.

CORTESÃO, Jaime. O Humanismo universalista dos portugueses. In: Obras Completas VI. Lisboa: Portugália, 1965.

CROCCO, A. **S. Francesco e Gioachino da Fiore.** Miscelanea Franciscana. 82/I –IV, 1982.

CUSTÓDIO, Diego Fernandes. **Culto ao Divino Espírito Santo em Mirim: um passeio pelo imaginário profano e religioso do povo mirinense.** Trabalho de Conclusão de Curso. Tubarão: UNISUL, 2010

_____. **Os festeiros da Festa do Divino Espírito Santo e Santa Ana de Mirim**. 2010b: Angel Studio e Produções. DVD.

CUSTÓDIO. Diego Fernandes (org.) **Plano Municipal de Saúde** 2010 – 2013 /

DAWSON, C**. Religion and culture**. London, UK: Sheed and Ward, 1948**.** v, 225p

DARCIE, Bethoven Soares. **Reflexões sobre a Memória e o Imaginário.** Revista Eletrônica Labirinto, 2000. Disponível em: http://www.cei.unir.br/artigo42.html. Acesso em 20 de janeiro de 2015.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente,** São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [original: 1978].

DONNER, Sandra Cristina. **História Local: discutindo conceitos e pensando na prática. O histórico das produções no Brasil.** XI Encontro Estadual de História. ANPUHRS, 2012.

DOSSE, François. **A História em Migalhas**, São Paulo: Ensaio, 1994 [orig.: 1987].

DROOGERS, André. "**Syncretism: The Problem of Definition. The Definition of the Problem**" Amsterdam: W. B. Eerdmans Publishing Co. and Ed. Rodopi, p. 7-25, 1989.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**, Lisboa: Presença, 1989. [original: 1960)

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

ENES, C. **As festas do Espírito Santo nos Açores: Razões para sua permanência e causas de decadência.** Ponta Delgada: Ler História, 1985.

FARIAS, Vilson Francisco de. **Dos Açores ao Brasil Meridional:** uma viagem no tempo: 500 anos, litoral catarinense: um livro para o ensino fundamental. 2ª Ed. Florianópolis: Ed. do Autor, 2000. 504p.: il.; color.

_____. **Dos Açores ao Brasil Meridional:** Povoamento, Demografia e Cultura. Açores e Litoral Catarinense. Florianópolis: Ed. do Autor, 1998. il.; color.

FERRETI, Sérgio. **O sincretismo e a festa do Divino**. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular /IPHAN / MEC, 2005, p 9-29.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

FREINET, Céléstin. **A educação pelo trabalho**. Tradução: Antonio Pescada. Lisboa: Presença, 1974. (Coleção Questões). Vol. 2.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 20ª edição – Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

_____. **Política e educação.** 5ª Edição – São Paulo, Cortez, 2001.

_____. **Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. 2ª Ed. São Paulo, Moraes, 1982.

_____. **A educação na cidade**. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

FREITAS, B. J. Sena. **Império do Espírito Santo.** Arquivo dos Açores. T.I (1878). Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1980.

GAY, Peter. **Freud para Historiadores**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GEBARA, Ademir et al. **Introdução à Sociologia da Cultura: Max Weber e Norbert Elias.** São Paulo: Avercamp, 2005.

GOETTEMS, A. A. **Problemas ambientais urbanos: desafios e possibilidades para a escola pública.** 2006. 221 páginas. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GOUBERT, Pierre. **"História Local" in História & Perspectivas**. Uberlândia, 6-45-47, Jan/Jun 1992, p.45

HEBREUS, Carta de Paulo aos. Português. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulinas, 1989. Imbituba: 2010. 194 p.

HUYSSEN, Andreas. Seduzidos pela memoria. RJ. Ed. Aeroplano, 2000.

ISER, Wolfgang. **The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology**. Baltimore: John Hopkins, 1993.

JACKSON, P. W. **La vida en la aulas**. Madrid: Morada/Paideia, 1991.

JOÃO PAULO PP. II, Carta Encíclica. "Veritatis Splendor". 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1999

JOÃO, Apocalipse de. Português. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulinas, 1989.

JOÃO, Português. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulinas, 1989.

KAISER, B. **O Geógrafo e a pesquisa de campo**. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo n. 84, p. 93-104, 2006.

KASSICK, Clovis N. **A Ex-cola libertária**. Rio de Janeiro, Achiamé, 2.004.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de Metodologia Científica:** teoria da ciência e prática da pesquisa. 14ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Pesquisa Científica:** critérios epistemológicos. Petrópolis: Vozes, 2005. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

LACOSTE, Y. **A pesquisa e o trabalho de campo: um problema político para os pesquisadores, estudantes e cidadãos.** Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, n. 84, p. 77-92, 2006.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana **O que é Imaginário.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. 23ª Ed.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. "**As mentalidades: uma história ambígua**" In LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.) *História: Novos Objetos*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p.68-83.

_____. **O Nascimento do Purgatório.** Lisboa: Edições 70, 1990. [original: 1981]

_____. **História e Memória.** 7ª Edição. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2013.

LIBÂNEO, José Carlos. Tendências pedagógicas na prática escolar. In: _____ . Democratização da Escola Pública – a pedagogia crítico-social dos conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. cap 1. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAehikAH/libaneo>. Acesso em 15abr2013.

LINHARES, Luciano Lempek. **Paulo Freire: por uma Educação Libertadora e Humanista.** Anais EDUCERE, 2008. Disponível em: http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2008/anais/pdf/729_522.pdf

LOPES, T. R. **Pessoa Inédito.** Lisboa: Livros Horizonte, 1993.

LOPES, Claudivan S.; PONTUSCHKA, Nídia N. **Estudo do meio: teoria e prática**. Geografia (Londrina) v. 18, n. 2, 2009. Disponível em: http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/geografia acesso: 30 de março de 2014.

LUCAS, Português. In: **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulinas, 1989.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MAGALDI, S. **O estudo do meio no curso ginasial.** Revista de Pedagogia. São Paulo, v. 11, n. 19-20, p. 69-76, 1965.

MAGNANI, J. G. C. **O [velho e bom] caderno de campo**. Sexta-feira. São Paulo, v. 1. n. 1, p. 8-11, 1997.

MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII**, São Paulo: Perspectiva, 1979 [original: 1968].

MARQUES, L. A. S. **Estudo do Meio – Descobrindo e Revelando espaços, tempos e saberes: ensino de História e Geografia nos anos iniciais do ensino fundamental.** Passo Fundo/RS: Editora UPF, 2009.

MARTINS, Manoel de Oliveira. **Imbituba: História e Desenvolvimento.** [S.l.: s.n., 199?]. 1 v.

MATEUS, Português. In: **Bíblia Sagrada.** São Paulo: Paulinas, 1989.

MENDES, Hélder Fonseca. **Do Espírito Santo à Trindade: Um programa social de Cristianismo Inculturado.** Porto: Universidade Católica, 2006.

MOREIRA, Mariângela Ricardo Alves. Opressão e libertação: a religião libertadora nas obras de Frei Betto [manuscrito]. Goiânia: PUC, 2011.

MIZUKAMI, Maria das Graças. Ensino**: as abordagens do processo.** São Paulo: EPU, 1986.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. **Sobre campo e cidade: olhar, sensibilidade e imaginário- em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História/UNICAMP, 1999.

NEVES, O. **O V Império do Padre Antônio Vieira e do Poeta Fernando Pessoa.** Revista das Comunidades de Língua Portuguesa. Ano 12. Vol. II, 1998.

NIDELCOFF, M. T. As ciências sociais na escola - Tradução: Déborah Jimenez. Editora Brasiliense. São Paulo, 1987

_____. **A escola e a compreensão da realidade**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

NORA, Pierre. **Entre memória e História – a problemática dos lugares**. In: Projeto História, USP, nº10, dezembro 1993.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. **Caminhos do Divino: um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina.** Florianópolis: Insular, 2007.

OLIVEIRA, Christiane Forcinito Ashlay Silva de. **O que é Dogma?** Disponível em: http://www.veritatis.com.br/doutrina/a-igreja/8364-o-que-e-dogma. Acesso: Nov/2009.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense,

OSÓRIO, Getúlio Xavier. **Memória da Festa do Divino Espírito Santo em Gravataí.** In:

OTTO, R. **O Sagrado**. Lisboa, Edições 70, 2005.

PACHECO, J. A. **Currículo: teoria e práxis**. Porto: Porto Editora,1999.

PIAZZA, Walter F. et al. **Fundamentos da cultura catarinense.** Rio de Janeiro: Laudes, 1970, 134 p.

PAIS, José Machado. **Consciência Histórica e Identidade**. Oeiras. Celta Editora/S.E.J., 1999.

PONTUSCHKA, N. N. et al. **O Estudo do meio como trabalho integrador das práticas de ensino**. Boletim Paulista de Geografia, n.70. São Paulo: AGB, 1990, p.45-4-52.

PONTUSCHKA, N. N. **A formação pedagógica do professor de geografia e as práticas interdisciplinares.** 1994. 343f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

PONTUSCHKA, N. N. **Estudo do meio e ação pedagógica**. IN: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 14., 2006, Rio Branco, AC. Anais ... Rio Branco, AC, 2006.

PONTUSCHKA, N. N. **O conceito de estudo do meio transforma-se... em tempos diferentes, em escolas diferentes, com professores diferentes.** In: Vesentini, J. W. (Org.). O ensino de geografia no século XXI. Campinas, SP: Papirus, 2004a, p. 249-288.

PONTUSCHKA, N. N.; PAGANELLI, T. I.; CACETE, N. H. **Para ensinar e aprender geografia e história.** São Paulo: Cortez, 2007.

QUADROS, A. Do Império do Espírito Santo ao Império da Filosofia. In: Memória das Origens, Saudades do Futuro. Mem Martins: Europa América, 1992.

REGIS, Fátima. **—Tecnologias de comunicação e de informação, ficção científica e imaginário tecnológico**. In: X SIPEC – Simpósio de Pesquisa em Comunicação da Região Sudeste, 2004, Rio de Janeiro, UERJ. CD-ROM do X SIPEC, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROMANOS, Carta de Paulo aos. Português. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ROSSATO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era.** Porto Alegre: EDPUCRS, 2004.

ROSSATO, Noeli Dutra; LUPI, Carlos Eduardo Bastos. **O Simbolismo das Festas do Divino.** Santa Maria: FACOS – UFSM, 2003.

SACHET, Celestino; SACHET, Sérgio. **Santa Catarina, 100 anos de História.** Florianópolis: Século Catarinense, 1997. 2v. ISBN 85-86801-01-1.

SALES, Igor Marlon. **A autocompreensão da Igreja e a Renovação Carismática**. (1966-200). Dissertação de Mestrado. Franca/SP: UNESP , 2006.

SALOMON, Marlon. **O exílio da desordem e a segurança da ilha de Santa Catarina no século XVIII.** In: BRANCHER, Ana; AREND, Sílvia Maria Fávero (org.). História de Santa Catarina: séculos XVI a XIX. Florianópolis: EDUFSC, 2004.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994. 14ª Ed.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. 13. ed. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, M. **A natureza do espaço; técnica e tempo, razão e emoção.** 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2004.

SANTOS, Marinho J. **Os Açores nos séculos XV e XVI.** 2° Vol. Angra do Heroísmo: SREC, 1989.

SATO, M. **Debatendo os desafios da educação ambiental.** Disponível em: <http://www.ufmt.br/gpea/pub/DesafiosEA.pdf>. Acesso em: 18 out. 2007.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil** – *1870-1930*. São Paulo. Cia das letras, 1993.

SERBENA, Carlos Augusto. **Imaginário, Ideologia e Representação Social.** 2003. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/viewFile/1944/4434. Acesso: 20 de janeiro de 2015.

SILVA, Marcos A. da. **República em Migalhas- História Regional e Local.** São Paulo, Marco Zero, 1990.

SILVA, Alves da. **Anotações à 2ª Ed. da Topografia ou descrição phisica, política, civil, eclesiástica da ilha Terceira dos Açores pelo Padre Jerónimo Emeliano d'Andrade.** Angra do Heroísmo: Typ. Minerva da Livraria Religiosa, 1891.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos.** 2ª Ed. 2ª Impressão. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Sueli. A Grande Festa de Mirim. **Nosso Povo.** Imbituba, 19 nov. 2007. Geral, p. 05.

SIMÕES JORGE, J. **A ideologia de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1979

SOARES, Doralécio. **Aspectos do Folclore Catarinense**. Florianópolis: Ed. do Autor, 1970. 119 p.

SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Pp. 155-220.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TILLICH, Paul. **Theology of Culture**. New York: Oxford University Press, 1959. Tradução nossa.

TOYNBEE, Arnold. **Study of History**. Londres: Oxford University Press, 1934. 12 v. Tradução nossa.

VIEIRA, Antônio. **História do Futuro.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

VIGOTSKI, Lev Semenovich. **O desenvolvimento dos conceitos científicos na infância**. In: _____ . Pensamento e Linguagem. 2. ed. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.71-101. (Publicação original: 1934 Moscou).

VOVELLE, Michel. **Le mort et l'Occident de 1300 à nous jours, à paraître fin 1982**, Gallimard: Paris, 1982 [original: 1977].