

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL
CÂMPUS DE PALMAS

Av: NS 15 ALC NO 14, Sede do Mestrado em Desenvolvimento Regional
Palmas – TO | 77020-210.

Fone: (63) 3232-8224 | E-mail: pgdra@uft.edu.br



DAYHAN DEIVES CAMELO LOPES

**FESTAS RELIGIOSAS: IDENTIDADE, MEMÓRIA, MÚSICA E
DESENVOLVIMENTO NOS FESTEJOS DA MISSÃO EM DIANÓPOLIS – TO.**

PALMAS/TO
2021

DAYHAN DEIVES CAMELO LOPES

**FESTAS RELIGIOSAS: IDENTIDADE, MEMÓRIA, MÚSICA E
DESENVOLVIMENTO NOS FESTEJOS DA MISSÃO EM DIANÓPOLIS – TO.**

Dissertação submetida à banca de avaliação do
Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento
Regional – Mestrado, da Universidade Federal do
Tocantins.

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes

PALMAS/TO

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- L864f Lopes, Dayhan Deives Camelo .
 FESTAS RELIGIOSAS: IDENTIDADE, MEMÓRIA, MÚSICA E
 DESENVOLVIMENTO NOS FESTEJOS DA MISSÃO EM DIANÓPOLIS –
 TO. / Dayhan Deives Camelo Lopes. – Palmas, TO, 2021.
 108 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins
 – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em
 Desenvolvimento Regional, 2021.
 Orientador: José Rogério Lopes
1. Festas religiosas. 2. Identidade. 3. Música. 4. Desenvolvimento. I.
 Título

CDD 338.9

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

DAYHAN DEIVES CAMELO LOPES

**FESTAS RELIGIOSAS: IDENTIDADE, MEMÓRIA, MÚSICA E
DESENVOLVIMENTO NOS FESTEJOS DA MISSÃO EM DIANÓPOLIS – TO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Tocantins para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Rogério Lopes

Aprovada em 31/03/2021.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. José Rogério Lopes (Orientador) – UFT



Profa. Dra. Reijane Pinheiro da Silva - UFT



Prof. Dr. André Luiz da Silva - UNITAU

A todos que amo, em especial a minha família, Ana, Odislene, Valdirene, Beatriz, Davi, Ana Laura e também aos músicos Flepinha, Waldomiro (Mirindiba), e Rosendo que por longos anos alegraram as festas religiosas da região de Dianópolis!

*Pra vocês vou me apresentar
o meu nome é Elismar
sou natural lá de Conceição
em 2015 comecei girar
muitas vezes pensei em parar
mas agora não penso mais não
sou uma pessoa de muita fé
giro folia e sou mulher
faço parte da tradição
sei que por aqui não vou parar
vai ter muitas folias pra mim girar
e esse sonho meu deixado por Deus
de geração em geração
sempre irá continuar
(Elismar Batista Pereira 2020)*

AGRADECIMENTOS

Inicio agradecendo ao bondoso Deus, pela vida e por ter guiado meus passos até aqui. Ufa, não foi fácil a caminhada, mas cheguei. Foram dois anos de muito trabalho, leituras, noites sem dormir, mas também de muito aprendizado, muita garra e determinação. Esse ano foi atípico, além das dificuldades do dia a dia tivemos que enfrentar também uma enorme pandemia que nos tirou a paz.

Poucos meses antes de iniciar o mestrado, nasceu a nossa filha caçula, Ana Laura, e uma criança recém-nascida muda profundamente a rotina diária. Além do mais eu estava trabalhando a noite em regime de plantão. Muitas vezes saía do serviço, após doze horas de trabalho e ia direto para a UFT. Nos primeiros dias foi muito difícil me manter acordado durante as aulas, principalmente após as dez horas da manhã. Por isso sou grato a todos os colegas do mestrado/doutorado que me incentivaram e me ajudaram durante o curso.

Agradeço de coração aos meus filhos Beatriz, Davi e Ana Laura, e a minha esposa Val, que me aguentaram nesses dois anos, estive ausente mesmo estando em casa. Agradeço a minha mãe Ana Custódia e a minha Irmã Odislene pelo incentivo, apoio moral e financeiro durante todo o percurso deste trabalho. Essa ajuda foi fundamental para alcançar essa conquista.

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. José Rogério Lopes, pela disponibilidade, pela paciência e principalmente pelo seu profissionalismo. Foi uma experiência nova para mim, confesso que tive bastante medo de ser orientado à distância, mas fui perdendo o medo desde quando o professor me respondeu o primeiro e-mail. Fiquei a vontade e o trabalho fluiu.

Aos demais professores do Programa de Pós Graduação e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Tocantins muito obrigado, vocês são maravilhosos. Deixo meus agradecimentos de forma especial para a Professora Dra. Temis Parente e para a Professora Dra. Reijane Silva. Suas aulas são inspiradoras. Agradeço também ao Coordenador do programa professor Dr. Alex Pizzio e a secretária executiva do Programa Michele Silva que sempre nos orientou, tirou dúvidas e organizou toda a parte burocrática.

Ao meu tio Manoel Bonfim, pelo companheirismo e parceria. Sempre muito prestativo, foi comigo em Dianópolis na primeira ida ao campo de pesquisa e me inseriu no meio dos atores locais que fazem o festejo acontecer. Trocamos muitas ideias sobre o projeto, e ele esteve sempre pronto para ajudar. Sempre que surgia uma dúvida ele se disponibilizava para ajudar e quando não sabia prontamente ligava para outras pessoas para me dar uma

resposta. Agradeço também minha prima Helena Camelo, muito atenciosa, me ajudou muito, emprestando livros, trocando ideais e conversando sobre a Missão.

Em Dianópolis agradeço ao casal Fagner e a Mayara que me receberam em casa todas as vezes que fui a Dianópolis. Foi ótimo poder contar com vocês. Ao senhor Ernesto, pelas longas conversas sobre a cidade e também por ter me acompanhado no campo de pesquisa. Ernesto por ser um profundo conhecedor do sertão da cidade e bastante popular entre os foliões, foi fundamental para encontrar algumas pessoas que seriam entrevistadas, sem ele ficaria muito difícil para encontrar os foliões, principalmente Dalva e Erson que moram a aproximadamente 90 quilômetros de Dianópolis.

Agradeço também a cada um que me concedeu entrevista para a realização desse trabalho: Dalva, Erson, Seu Osvaldo Batista, Elismar, Jura, Dona Madalena, Dona Ana, Hercules (Chacal) Walteony (Theo Teclas), Onassis Costa, ao patriarca seu Guni e também a todas as pessoas que se dispuseram a conversar e me contar causos sobre a Romaria da Missão.

Muito obrigado a todos e todas!

RESUMO

Este trabalho analisa a construção identitária nas festas religiosas de Dianópolis que ocorrem na Missão, zona rural da cidade, a partir do aporte teórico de Stuart Hall (2004), Michael Pollak (1992) e alguns tópicos de Arturo Escobar (1999). Por meio da memória dos atores participantes, pretende-se relacionar a festa com a identidade local a fim de contribuir para valorizar os elementos da cena festiva, como a música, as danças, os ritmos e os agentes locais, analisando as variantes entre fé e desenvolvimento presentes no ritual festivo. Os festejos movimentam uma rede de pessoas e tem um potencial próprio para gerar recursos, tanto para o município quanto para a população. As festas vão se atualizando e incorporando elementos modernizantes. O espaço festivo que já foi lugar de muita dor e sofrimento, hoje tem outro significado para os romeiros que frequentam o lugar. Dentre essas transformações, foi destacada neste trabalho a inserção de mulheres em diversas funções nas folias. A musicalidade presente nos espaços festivos de Dianópolis proporcionou para este trabalho uma análise acerca da construção da identidade local, como elemento importante na ressignificação do espaço festivo, dos arranjos locais e, também, como reserva disponível, que gera e atrai recursos. Assim, percorrer os caminhos das festas religiosas de Dianópolis é uma imersão em um processo múltiplo de produção gradual de significados e de construção de conhecimento.

Palavras-Chave: Festas Religiosas. Identidade. Memória. Música.

ABSTRACT

This work analyzes the identity construction in the religious festivals of Dianópolis that take place in the Mission, rural area of the city, from the theoretical contribution of Stuart Hall (2004), Michael Pollak (1992) and a few from Arturo Escobar (1999). From the memory of the participating actors, we intend to report the party to the local identity in order to contribute to valuing the elements of the festive scene, such as music, dances, rhythms and local agents analyzing as variants between faith and development present in the festive ritual. The festivities move a network of people and have their own potential to generate resources for both the municipality and the population. The religious festivals will be updated and incorporating modernizing elements. The festive space that was once a place of great pain and suffering, today has another meaning for the pilgrims who frequent the place. Among these transformations, the insertion of women in different functions in the “folias” was highlighted in this work. The musicality present in the festive spaces of Dianópolis provided for this work an analysis about the local identity, as an important element in the re-signification of the festive space, of the local arrangements and, also, as an available reserve, which generates and attracts construction resources. Thus, walking the paths of religious festivals in Dianópolis is an immersion in a multiple process of gradual production of meanings and knowledge building.

Keywords: Religious Festivals. Identity. Memory. Music.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Mapa de localização da Missão	15
Figura 2: Imagem de satélite (google maps) mostrando a Romaria da Missão	47
Figura 3: Túmulos existentes na Missão	48
Figura 4: Igreja da Missão.....	49
Figura 5: Folias do sertão e dos Gerais em frente a igreja	54
Figura 6: : Vista de frente do Museu municipal.....	60
Figura 7: Utensílios que pertenceram a algumas famílias tradicionais da cidade	61
Figura 8: Ritual da folia na romaria da Missão	61
Figura 9: Mastro do Divino com estrutura metálica.....	66
Figura 10: Casa de festa na Missão decorada para receber as folias do Gerais e do Sertão	79
Figura 11: Banheiro público e caixa d'água na Missão	80
Figura 12: Foliódromo	86
Figura 13: Local de acomodação das folias	87
Figura 14: Cortejo do Imperador do Divino.....	88
Figura 15: Banda de Musica Mestre Bento	89

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Justificativa	20
1.2 Objetivos	22
1.2.1 Geral	22
1.2.2 Específicos	22
2 REVISÃO TEÓRICA: PAVIMENTANDO O CAMINHO	24
2.1 Sobre Identidade	24
2.2 Sobre Memória	28
2.3 Sobre Desenvolvimento	30
2.4 Os festejos como recurso	35
2.5 A Música nos festejos e a construção de identidade	37
3 METODOLOGIA	42
4 ACEITA UM CAFÉ?	45
4.1 Missões: ressignificação e memórias	49
4.2 As festas atuais e a continuidade dos arranjos sociais	54
4.3 Conflitos, tensões e resistências	61
4.4 As folias	68
4.4.1 – Mulher nas folias?	72
4.5 Valor econômico atribuído a festa: da preparação ao pós festa	79
4.6 A música presente na ação festiva	88
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

O Tocantins é um dos estados mais novos do Brasil, tem apenas 30 anos de existência. Muitos povos que habitam essa terra moravam nesta região muito antes da divisão territorial. Outros vieram de várias partes do país, do mundo. A partir da criação em 1988, apesar de muitos serem da região, uma nova história se iniciou e junto com ela novos valores e signos construindo a cada dia uma nova identidade. Segundo Silva (2016), os elementos identitários deste novo estado que aparecem nos discursos oficiais, fazem referência às belezas naturais, aos povos indígenas, à culinária da roça e às várias manifestações populares realizadas por esses sujeitos como a música, a dança, as vestimentas, a fé e a devoção que, após a divisão do estado, passaram a ocupar um espaço positivo de identificação regional.

A religiosidade é uma característica presente em todas as regiões do estado, como a festa de Nossa Senhora da Natividade, a festa do Divino Espírito Santo, a festa de Nossa Senhora do Rosário, a festa de Nosso Senhor do Bonfim, a festa de São José, a Folia de Santos Reis, os Caretas, Roda de São Gonçalo, Cavalhadas, Congos, entre outras. Todas essas manifestações de fé e devoção são marcadas por músicas e danças como a sússia, a jiquitaia, a catira, o tambor, o congo, a roda e outras.

Este trabalho busca investigar as dinâmicas atuais das festas religiosas que ocorrem na Missão¹, zona rural, em Dianópolis, Tocantins. Apresenta uma proposta de análise a respeito das festas religiosas que ocorrem nessa romaria, sendo a principal delas, o festejo do Divino Espírito Santo que ocorre no segundo final de semana de julho. O interesse por este tema se deu em decorrência da vivência, durante a infância, com os festejos religiosos realizados todos os anos na Missão. Nasci e morei até aos treze anos de idade naquela cidade. Meus tios eram muito religiosos e participavam assiduamente todos os anos, tanto da organização quanto da realização dos festejos, e eu cresci participando e vendo a fé e devoção deles. Com o passar dos anos, mesmo não morando mais na cidade, não perdemos o contato com as festas, pois nessas datas sempre ocorrem os encontros dos familiares, oportunidade em

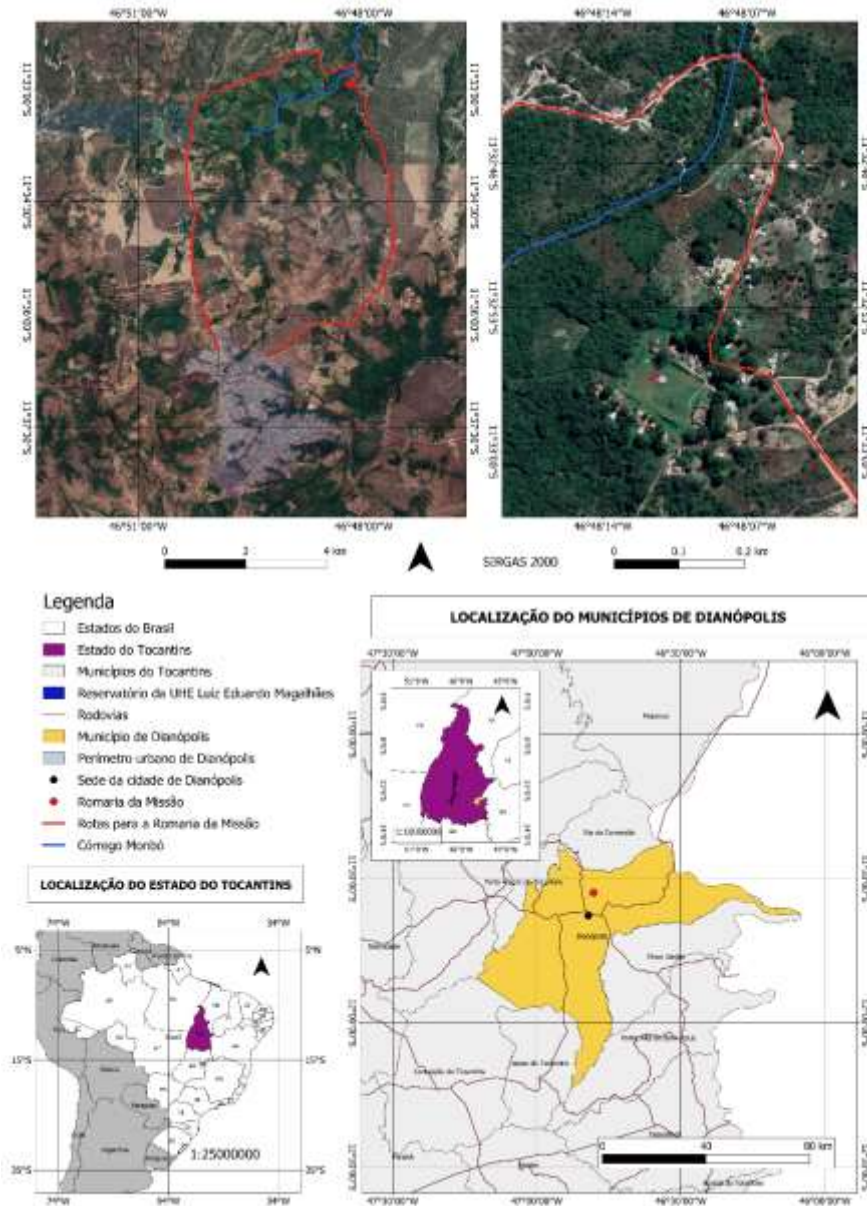
¹ Conforme Oliveira (2019), a Missão, como esse local é conhecido atualmente, localiza-se a 12 km da sede atual do município de Dianópolis. Esse local era um aldeamento, que depois virou um povoado, ficou conhecido como Missão, onde os índios eram aprisionados, catequizados e forçados à conversão ao cristianismo. Nos dias atuais faz parte da zona rural do município de Dianópolis e os festejos que são realizados no local fazem parte do calendário das festas religiosas do município. Anteriormente, o local ficava quase deserto fora dos festejos, com poucos moradores no entorno do local. Hoje, muitas famílias estão morando nas proximidades da Missão, mas a movimentação é bem mais intensa durante a realização dos festejos religiosos.

que se reúnem os amigos e parentes que permaneceram morando lá, bem com muitos dos que, assim como eu, foram morar em outra cidade.

Dianópolis é uma cidade que fica situada na região sudeste do estado do Tocantins a cerca de 340 quilômetros da capital, Palmas. Faz divisa com o estado da Bahia e possui atualmente pouco mais de 19 mil habitantes, segundo o último censo apresentado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE². É uma cidade que tem sua origem atrelada às práticas dos aldeamentos indígenas, organizados em missões religiosas pelo Brasil, como, também, pelo auge da mineração de ouro, em meados do século XVIII. O ouro era abundante por toda a região do antigo norte de Goiás. Segundo Parente (2007), nesse período, o ouro de aluvião afluía por estas terras.

² Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/dianopolis/panorama>, acesso em: 02/05/2020.

Figura 1 - Mapa de localização da Missão
ROMARIA DA MISSÃO, MUNICÍPIO DE DIANÓPOLIS



Fonte: Secretaria de Planejamento e Orçamento do Estado do Tocantins – Google Earth. Organizadores: Wallys Luan Ferreira Copetti e Dayhan Deives Camelo Lopes – Software: Qgis 3.10 A Corunã

Desde o final do século XVI, os paulistas e os jesuítas percorriam esses lugares com o interesse de preparar e explorar a mão de obra do índio, porém, a partir da notícia das novas minas nesta região, surgiu um grande aglomerado de pessoas, lavradores, mineradores e pecuaristas. As áreas mineiras eram exploradas e o comércio, em seu entorno, cresceu. Por volta de 1750, já na terceira fase da mineração goiana, ocorreu o surgimento do aldeamento São Francisco Xavier com dois redutos: São José do duro, (Formiga) que foi instalada onde hoje chamamos de Missão e São Francisco Xavier do Duro, hoje no centro de Dianópolis. Nesses redutos viviam indígenas Acroás, xacriabás, escravos fugitivos e, posteriormente,

demais pessoas que vieram de várias partes da colônia em busca de riquezas. O período aurífero foi intenso, porém breve, e a região passou por um estado de abandono, sobrevivendo, a partir de então, de pequenas plantações e criações de animais.

Na Missão, ocorre até os dias atuais a celebração de São José, padroeiro da cidade, comemorado no dia 19 de março, e a festa do Divino Espírito Santo, comemorada na segunda semana de julho. O mito fundante da região gira em torno da imagem de São José que foi encontrada pelos indígenas. Estes, que eram vistos como selvagens e como empecilho para o processo da mineração, eram confinados e domesticados pela igreja católica. Muitos conflitos entre os indígenas e os demais habitantes do arraial marcaram o lugar. Conforme Oliveira (2019), os aldeamentos da região foram espaços de resistências indígenas por eles não aceitarem as regras culturais impostas pelos religiosos e pelas autoridades responsáveis pela região e, também, porque os índios eram bastante explorados e desrespeitados. Segundo Andrade (2010), houve também conflito entre índios de etnias diferentes e de índios com os mineradores. Depois desses conflitos e de vários massacres, os índios abandonaram a região.

A festa do Divino, de origem colonial, foi inserida neste contexto a partir das viagens missionárias no período em que muitos grupos de devotos se espalharam por várias partes do território. A presença desses missionários católicos influenciou a difusão de uma “cultura bíblico-católica” que se manifesta na crescente exteriorização da fé, em modelos devocionais diversos (BRANDÃO, 1986, apud LOPES, 2014, p. 131). Essa festa tem o intuito de celebrar o pentecostes, que representa a manifestação do Espírito Santo no meio do povo, de acordo com a crença cristã. Na festa, a igreja se apropriava dos momentos da celebração para inserir as práticas cristãs e apagar os costumes considerados selvagens ou pagãos. No entanto, os costumes do povo sempre estiveram presentes nos rituais dos festejos, repleto de politeísmo, de crenças tradicionais e manifestações corporais. Dessa forma, atraía muitas pessoas com facilidade e, por isso, era comum confundir as práticas sagradas com as práticas consideradas profanas.

A religião católica fez-se presente por toda a região dos arraiais durante a extração de ouro, com a instalação de capelas, práticas de orações e de rituais. Além das missas, dos sermões e das procissões, o povo inseria também suas danças, suas superstições, suas brincadeiras e suas formas de celebrar, tornando a festa um espaço multifacetado e dinâmico. Conforme Martha Abreu (1996) esse espaço podia ser de solidariedade, de alegria, de prazer, de criatividade, de troca cultural, mas também um local de luta, e de resistência contra o poder e o privilégio de uma elite dominante.

Essa diversidade de influências indígenas, de portugueses, de negros e escravos presentes na região de Dianópolis formou a base identitária desse povo. Os traços dos moradores da cidade carregam essas origens na cor da pele, nos cabelos, na face, na altura, nos aspectos linguísticos e religiosos. Os descendentes dessa mistura de brancos com índios, brancos com negros e índios com negros que dão característica para a população de Dianópolis. São essas pessoas advindas dessa mistura de povos que hoje frequentam a romaria da Missão.

Não é possível afirmar com precisão quando a festa do Divino foi celebrada pela primeira vez na cidade, mas é certo que vários elementos simbólicos foram inseridos nesta manifestação desde a sua origem no continente europeu. A bandeira com fitas que simboliza os dons, a pomba que simboliza o Espírito Santo, o cetro que representa a autoridade e, também, a coroação do imperador e da imperatriz, são elementos que caracterizam essa festa. Outro elemento importante que se destaca na festa do Divino é a folia. Segundo Monica Silva (2001), a folia é um desdobramento da festa, do culto à divindade. Trata-se de um grupo ritual votivo que percorre, em forma de giro, regiões distantes como povoados, propriedades rurais e bairros distantes, anunciando a festa e buscando esmolas para a realização dos festejos.

O giro da folia favorece o fortalecimento de vínculos familiares e de relacionamento entre os moradores de uma região e, também, contribui para a construção e ressignificação da identidade local. As performances das folias, no contexto do ritual, e a experiência de seus atores permitem uma análise em perspectiva fenomenológica, compreendendo os acontecimentos por meio de percepções e de relatos descritivos das pessoas no meio social pesquisado.

As festas religiosas atuais tornam-se um momento de reviver as formas anteriores de relacionamento. Por isso, é comum ver as pessoas conversando por longo período de tempo, compartilhando experiências, contando causos, sorrindo, divertindo, enfim, a tradição torna-se um meio de não deixar morrer as raízes pessoais e as memórias coletivas da comunidade.

Na festa, os moradores da região, de poder aquisitivo diferente, ricos, pobres, políticos, dominadores e dominados, todos se envolvem na celebração da fé. Laços de amizade são estabelecidos e, também, momentos de convivência e de práticas do cotidiano. Todos deixam seus afazeres para se dedicarem alguns dias à devoção.

É comum também nos festejos que haja conflitos. Em situações que há o envolvimento de muitas pessoas é comum que apareçam divergências de propósitos e interesses e, assim, como em outras situações sociais, cabe buscar entender o alcance e as

dimensões desses conflitos, de maneira a reconhecer seus processos e temporalidades em relação às festas.

Com o advento da globalização, da inserção de novas tecnologias, da velocidade da informação, vivemos sem tempo. Sem tempo para comer, sem tempo para dormir, sem tempo para divertir. As relações sociais esfriaram-se, ficaram mais distantes e artificiais. As conversas cotidianas na porta de casa, ao final do dia, deram lugar a mensagens instantâneas no celular. Hábitos comuns de convivência coletiva são substituídos por outras formas de relações. Segundo Bauman (2003), os relacionamentos tornaram-se fluidos e escorrem por entre os dedos, por causa da dinâmica espacial do sistema capitalista e sua função nas relações sociais contemporâneas. A globalização é um processo que afeta a todos da mesma maneira e na mesma medida e a sociedade de consumo se interpõe nas relações sociais. Sobre esse período, David Harvey (2020, p. 142 apud Lopes 2020) desenvolveu o importante conceito: a compressão do espaço-tempo. Para ele as maneiras dominantes e simultâneas pelas quais experimentamos o tempo e o espaço, vêm gerando mudanças profundas nas práticas culturais, políticas e econômicas.

Na contemporaneidade, diversas transformações ocorreram nos rituais festivo-religiosos populares do Brasil. São mudanças sociais ligadas à inserção de novas tecnologias, de reconfiguração das tradições, processos de migração, de modernização da agricultura e, também, a influência entre os elementos da cultura popular e da cultura de massa. Lopes (2014) nos mostra que as relações entre a tradição e a modernização, na mediação dos processos identitários, favorecem para transformações profundas, inclusive na devoção.

Esses processos de significação individuais e coletivos que, combinados estruturas de sentimentos abertas a novas percepções, rearranja de forma reflexiva os modelos prevaletentes de religiosidade. Reagindo a esse reordenamento, as antigas tradições religiosas se atualizam seletivamente, ora incorporando, ora desincorporando representações e práticas diversas. (LOPES, 2014 p. 55).

As festas religiosas da Missão estão passando por estas transformações e é perceptível o reordenamento interno. A experiência das novas gerações, marcadas por influências urbanas crescentes, desloca-se do imaginário local e mistura as representações entre identidade, a cultura e o lugar³. Sobre essas atualizações e fabricações religiosas

³ Certeau (1993) discute o lugar como posição comum à gestão de alteridade dos sujeitos em relação a si e aos outros das situações interativas. Para este autor, o desempenho da ação efetiva-se para além do imediatismo das circunstâncias cotidianas quando se consegue estipular uma posição estratégica para pensar a atuação em longo prazo. Em termos gerais, o entendimento de lugar remete a ideia de uma arrumação que produz o singular

inacabadas, Lopes afirma que as devoções populares têm ganhado força, novamente, pela sua capacidade performática de produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas (CERTEAU, 1994 apud LOPES, 2014 p. 56).

Enfim, são as experiências cotidianas que tornam as festas um campo fértil para a análise da sociedade. Tais manifestações expressam-se por meio de rituais que representam e reforçam os sistemas sociais e hierárquicos vigentes. O ciclo de festas de origem afro-europeias da época do Brasil colônia, que perduram até os dias atuais, é também um símbolo de resistência, de mudanças e adaptações de elementos da modernidade, como da manutenção de elementos tradicionais.

O meu interesse sobre as festas religiosas está em compreender as mudanças que vêm ocorrendo nos festejos, com a inserção de novos aparatos e formas de fazer nessas manifestações populares. Na festa, existem tensões e conflitos frente aos valores e às diversas relações de poder e, para entender esse contexto, é necessário conhecer os cenários e a realidade centrada na ótica de quem faz. Houve uma mudança na estrutura cultural e social e as identidades estão fragmentadas, sendo relevante compreender como os atores participantes se relacionam com ambiente de construção da identidade local.

Outro aspecto que motivou a escolha deste objeto de estudo foi a influência da minha formação em Artes-Teatro, como também a minha vivência como professor de música (sopro e percussão) e instrumentista, que me fez participar das festividades religiosas, em procissões, alvoradas e cortejos, por vários momentos, o que despertou em mim o interesse por essa temática. Ao Ingressar no mestrado, as discussões sobre os vários tipos de desenvolvimento – econômico, cultural, social, sustentável – combinados com a complexidade de nuances e significados implícitos, fez-me trilhar no caminho desta investigação voltada para o desenvolvimento humano, social e cultural.

Desta forma, algumas perguntas norteiam este trabalho, como: Quais são os argumentos de identidade e de memória que são reconhecidos localmente pelos atores dos festejos? Quais são as resistências e as superações no campo das relações de força e de poder que o festejo articula? Como os festejos são legitimados e utilizados por conveniência como recurso, como fabricação de identidade e de produção de autenticidade? Qual o papel da música como forma de reconhecimento da identidade local? Sendo assim, no decorrer do trabalho, apresentaremos o aporte teórico para aprofundar nestas questões.

(YÁZIGI, 2001) Para ele, o arranjo das dimensões territoriais, temporais e perspectivas declara a “alma do lugar”.

1.1 Justificativa

O ritual festivo é composto por vários elementos, como a música, a dança, as comidas e os símbolos religiosos. Esses elementos passam por mudanças e adaptações de acordo com o tempo. Fazer a análise dessas transformações é importante para entender a inventividade da comunidade local. É uma abordagem contemporânea, na qual as festas religiosas são entendidas como um recurso político, econômico e social. O ciclo da festa movimenta muitas pessoas e atrai investimentos diversos, tanto na esfera pública, quanto na esfera privada. Esses investimentos vão desde a limpeza, da iluminação, do abastecimento de água, do patrolamento das vias que dão acesso à Missão até aos patrocínios e doações para a realização do festejo, enfim, a festa é um importante meio que ativa o desenvolvimento local e propicia a participação dos atores como membros ativos e agentes formadores na construção de uma identidade local.

Por meio desta abordagem, pretendemos perceber as variantes entre fé e desenvolvimento que foram apropriados pelos sujeitos participantes, e a música é um elemento importante que está presente durante toda a realização do festejo, tanto no ritual festivo, como nos momentos pós-ritual e, por isso, é uma ferramenta que possibilita analisar essas variantes. Nos dias do festejo, existem espaços que são reservados para o momento pós-ritual, dedicado à diversão. Estes espaços são regados por música ao vivo, comida, bebida e muitas conversas. Tem o espaço mais “tradicional” e o espaço mais “moderno”. Um com músicas executadas por instrumentos como triângulo, zabumba e sanfona e outro com músicas atuais executadas por instrumentos eletrônicos e percussivos com amplificadores, como teclado, guitarra, contrabaixo, bateria e instrumentos de sopro. Esses espaços competem com outros, com “carro de som”, e caixas amplificadas com ritmos e estilos diversos. Há uma participação comum dos sujeitos/atores nesses espaços, em que um afeta e é afetado pelo outro.

A maioria desses sujeitos que realiza a festa são pessoas simples, que não possuem muitos recursos financeiros, mas que se envolvem e fazem acontecer. São os foliões que passam quarenta dias no giro da folia, longe de suas casas e de seus afazeres, são os imperadores e os festeiros que passam boa parte do ano organizando a festa, arrecadando donativos e quase sempre tiram dinheiro do bolso em prol da celebração. Mesmo com as dificuldades, a tradição continua sendo passada de geração por geração, e os festejos vão sendo apropriados, ressignificados e legitimados convenientemente, tanto pelas pessoas, como

pelo município. As mesmas pessoas, que anteriormente eram apontadas como um povo atrasado e sofrido, agora são vistas e legitimadas pelos discursos oficiais como fundamentais para produção e representação da identidade local. Silva (2016) argumenta que, antes da divisão do estado do Tocantins, essas manifestações e o modo de vida rural representavam o “atraso” que precisava ser superado pelo “progresso”, mas, após a divisão, essas mesmas manifestações passaram a fazer parte de um discurso positivo legitimado como autêntico.

As festas religiosas são campos de pesquisa que possibilitam discutir a sociedade e muitos autores dedicaram tempo para investigar sobre esse tema. Cito alguns que estão contribuindo para elaboração deste trabalho, dentre eles, Martha Abreu (1996) com a tese: “O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900”, na qual é mapeada a trajetória do culto ao Divino Espírito Santo até sua inserção no território brasileiro, especificamente no Rio de Janeiro. Nessa obra, a autora aponta os elementos herdados no interior da festa do Divino como resquícios do império português e assinala as transformações estruturais às quais as festas estão sujeitas. Mircea Eliade (1992) analisa em “O sagrado e o profano” a junção destes elementos na sociedade, a sacralidade de locais e a adesão da comunidade aos elementos considerados sagrados. Na obra, ele mostra elementos que permitem a apreciação da festividade analisada como espaço de relações, em que não ocorre propriamente a separação de elementos “sagrados e profanos”. O livro “Festas e Religiosidade Popular”, de José Rogerio Lopes (2014), traz diferentes abordagens da religião no campo das ciências sociais. A obra é resultado de incursões etnográficas em diferentes festas religiosas do país, nas quais o autor investiga e analisa as transformações contemporâneas ocorridas pelos processos de globalização, como também por agenciamentos diversos que chegam aos rituais festivo-religiosos populares.

Sobre as festas religiosas que ocorrem no estado do Tocantins, a tese de doutorado de Noeci Messias (2010) “Religiosidade e Devoção: As Festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO” apresenta elementos do passado colonial para compreender as manifestações religiosas existentes na contemporaneidade. O estudo evidencia a valorização de saberes e fazeres da comunidade festiva, a organização das festas de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo em Natividade e em Monte do Carmo, como os principais elementos que unem e diferenciam essas festas. A dissertação de mestrado de Poliana Sousa (2017) “A Festa do Divino Espírito Santo: memória e religiosidade em Natividade – Tocantins” analisa as festividades que ocorrem na cidade. Nesta obra, a autora destaca alguns dos aspectos que ela julga mais significativos como a saída e a chegada das

folias, a preparação da festa na casa do imperador e o espaço de vivências coletivas nas rezas, cantos, cortejos, as danças, o divertimento, enfim, a sociabilidade.

O trabalho de Jesus (2017), na sua dissertação de mestrado, “*Fé e devoção no culto à Nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo na festa da Sucupira – TO*” descreve sobre o festejo que também ocorre na zona rural de Dianópolis. Nesta obra, o autor analisa as especificidades das festividades religiosas presentes no sudeste do Tocantins. Faz uma historiografia da festividade com relatos e documentos dos registros da atuação dos sujeitos participantes da festividade. Ele mostra as simbologias ligadas ao passado colonial das heranças africanas e lusitanas e como esses elementos dialogam com os elementos inseridos no contexto atual da festividade, como o levantamento do mastro, a coroação do imperador, o cortejo da rainha dentre outros.

Essas obras demonstram que é possível conhecer as coletividades e os condicionamentos sociais que as produzem e reproduzem, por meio das festas religiosas. No Tocantins, apesar desses autores apresentarem obras recentes sobre essa temática, ainda, é tímido o número de estudiosos que se detiveram sobre o universo das festas religiosas que ocorrem no estado e, por isso, estas temáticas ainda apresentam muitas especificidades a serem investigadas, dando relevância para este trabalho que reflete sobre as ressignificações e atualizações das manifestações festivas que estão ocorrendo na romaria da Missão.

1.2 Objetivos

1.2.1 Geral

Investigar as dinâmicas das manifestações festivas que ocorrem na Romaria da Missão em Dianópolis, a partir da relação entre identidade, memória, música e desenvolvimento, a fim de compreender as ressignificações e atualizações do festejo a partir dos arranjos sociais atuais operados pelos atores locais.

1.2.2 Específicos

- Perceber como os atores participantes das festas de Dianópolis se relacionam com os ambientes e dinâmicas da construção dessa identidade local;
- compreender as variantes entre fé e desenvolvimento que foram apropriadas na construção de identidade;

- reconhecer as mediações operadas nas variantes acima pela musicalidade regional;
- analisar as ressignificações culturais ocorridas nas festas religiosas, e seu impacto nas estruturas sociais do local.

2 REVISÃO TEÓRICA: PAVIMENTANDO O CAMINHO

Nesta seção, apresentamos o aporte teórico que pavimenta o caminho deste trabalho. Descrevemos, nas linhas abaixo, os principais pontos que julgamos importantes a partir do pensamento de Stuart Hall, Michael Pollak, Arturo Escobar e George Yúdice para, posteriormente, analisar as mudanças que estão ocorrendo no festejo. A análise dessas mudanças visa compreender as variantes entre fé e desenvolvimento que foram apropriadas na construção de identidade, e as variantes operadas pela musicalidade, danças, e demais manifestações culturais do local, como, também, analisar o impacto que essas variantes têm na resignificação da cultura local.

2.1 Sobre Identidade

As identidades são construídas a partir das práticas tradicionais ao longo do tempo. São padrões e modelos de significados herdados do passado que são resignificados no presente para serem revividos por outros no futuro. É um ciclo que se repete e, nessa cadeia de continuidade, são construídas identidades locais e pessoais, nas quais, de acordo com Portelli (1996), “uma sustenta, motiva e explica a outra”. Nesse sentido, Hall (2006) nos diz que a identidade é formada, ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes, e não é algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. O autor destaca que os lugares, as regiões, a nação são como comunidades imaginadas, perpetuadas pela memória do passado e pelo desejo de viver em conjunto por meio da herança.

Hall (2006) faz uma análise sobre as mudanças estruturais no período da pós-modernidade, tendo como centro da discussão a fragmentação e a desconstrução das identidades de classe, de etnia, de nacionalidade, de gênero entre outras. Para ele, as velhas identidades estão em declínio, fazendo surgir novas identidades que fragmentam, descentram e deslocam o indivíduo moderno. A obra demonstra o perfil da identidade cultural na constituição dos indivíduos inseridos na pós-modernidade e faz uma abordagem sobre a crise das identidades nacionais e a influência da globalização na pulverização e reforço de identidades.

O autor traz os momentos históricos que marcaram as concepções de identidade: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e um sujeito pós-moderno. O sujeito do iluminismo é individualista, baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente “centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação,

cujo centro consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia” (HALL, 2006, p.10). Já o sujeito sociológico reflete a complexidade do mundo moderno e é formado na relação com outras pessoas. Os valores, os sentidos e os símbolos são formados na interação entre o eu e a sociedade. O sujeito pós-moderno não tem uma identidade fixa, permanente, ela é formada e transformada continuamente. O sujeito possuidor de uma identidade estável agora está se fragmentando, sendo composto de várias identidades.

Hall (2006) faz um mapeamento das mudanças conceituais sobre o sujeito e considera alguns avanços na teoria social e nas ciências humanas. Ele faz um rápido esboço das mudanças de pensamento ocorridas no período da modernidade tardia (segunda metade do século XX) e descreve o deslocamento do sujeito cartesiano que veio por meio de uma série de ruptura dos discursos do conhecimento moderno. Ele faz uma descentração da tradição do pensamento marxista de que há uma essência universal de homem e que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular, rejeitando todo esse postulado teórico. Outro ponto de ruptura apontada por Hall foi a descoberta do inconsciente de Sigmund Freud.

A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma lógica muito diferente daquela da razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – o penso, logo existo, do sujeito de Descartes. (Hall 2006, p. 36).

O terceiro descentramento que o autor examinou veio da linguística estrutural. Ele argumentava que a língua expressa e está situada em um sistema de regras e de significado. Argumenta que “a língua é um sistema social e não individual. Falar uma língua significa também ativar uma imensa gama de significados que estão embutidos nos nossos sistemas culturais”.

O quarto descentramento apontado por Hall (2006) vem da obra do filósofo e historiador Michel Foucault (1989). “Numa série de estudos, Foucault produziu uma espécie de genealogia do sujeito moderno.” Ele destaca um novo tipo de poder, que ele chama de poder disciplinar. O objetivo desse poder disciplinar consiste em regular e vigiar os sujeitos, mantendo as suas vidas sobre estrito controle e disciplina, tendo como objetivo produzir um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil. Para Stuart Hall (2006 p.43), embora o poder disciplinar apresentado por Foucault seja o produto das novas instituições coletivas, suas técnicas envolvem uma aplicação de poder e do saber individualizada.

Hall (2006) questiona o que está acontecendo com as identidades culturais nacionais que estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização. Na desconstrução da ideia de cultura nacional como identidade unificadora, o autor afirma que as culturas nacionais, na verdade, “são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo unificadas apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural”. Para o autor, as nações modernas são “verdadeiros híbridos culturais” e as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas como um conjunto de significados, e isso também ocorre no âmbito regional e local. As culturas nacionais, bem como as locais, são uma forma distintivamente moderna, e a formação de uma cultura “única” contribui para criar padrões de alfabetização e de uma linguagem dominante como meio de comunicação. Ela se torna uma comunidade simbólica capaz de gerar um sentimento de identidade e de lealdade, “e ao produzir sentidos sobre o lugar constroem identidades com as quais podemos nos identificar” (idem p.51).

Neste trabalho, entende-se que o que Stuart Hall mostra sobre a cultura nacional se aplica também para a cultura regional e local. A cultura nacional, regional ou local é um discurso. Como é contada essa narrativa? Hall nos mostra cinco elementos principais: em primeiro lugar, há a narrativa tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Em segundo lugar, há a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade. Uma terceira estratégia discursiva é constituída pela invenção da tradição⁴: tradições que parecem ou alegam ser antigas são, muitas vezes, de origem bastante recente e algumas vezes inventada. Um quarto exemplo de narrativa é a do mito fundacional: uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles perdem no tempo mítico. Por fim, a identidade é, muitas vezes, simbolicamente, baseada na ideia de um povo puro, original, mas nas realidades do desenvolvimento nacional, é raramente esse povo puro primordial que persiste ou que exercita o poder.

Hall (2006) desconstrói a ideia de cultura nacional unificada, construída como uma cultura nacional ou como uma comunidade imaginada. Diz que são as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança, independente de gênero, classe ou raça, uma cultura nacional que busca unificá-los numa identidade cultural para representá-los todos como pertencendo à mesma família nacional. Porém, para Hall, essa ideia está sujeita à

⁴ HOBBSAM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

dúvida por vários motivos e esse discurso de uma cultura nacional, regional ou local universalizante não é tão moderno como aparenta ser.

Para Hall (2006, p. 59), essa ideia está sujeita à dúvida por várias razões. “Uma cultura nacional nunca foi um ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural.” Ele mostra que deveríamos pensar em uma cultura que representa a diferença em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas. As identidades nacionais não estão livres do jogo de poder que é comum em todos os casos. Hall mostra que o deslocamento das identidades culturais nacionais, no fim do século XX, é causado por um complexo processo de mudanças em escala global que atravessam fronteiras. Ele destaca, nesta parte, três impactos importantes desse processo chamado de globalização sobre as identidades culturais: a desintegração, o reforço pela resistência e a mutação (novas identidades híbridas estão tomando seu lugar). Nas palavras do autor,

O efeito geral desses processos globais tem sido o de enfraquecer ou solapar formas nacionais de identidade cultural. Eles argumentam que existem evidências de um afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional, e um reforçamento de outros laços e lealdades culturais, acima e abaixo do nível do estado nação (HALL, 2006, p. 73).

Ele examina também como a globalização, em suas formas mais recentes, tem efeito sobre as identidades. Inicia perguntando se as identidades nacionais estão sendo homogeneizadas. Diz que a globalização ameaça prejudicar as identidades e a unidade das culturas nacionais. No mundo pós-moderno, o impacto do global, afeta o local e vice-versa. A globalização na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como substituto do local, seria mais propício pensar numa nova articulação entre o global e o local.

A globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da sociedade como um sistema bem delimitado e sua distribuição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço. (GIDDENS apud HALL 2006, P. 68).

Hall (2006) defende ainda que a globalização tem um efeito contestador e deslocador das identidades centradas e fechadas de uma cultura nacional. Em todos os lugares, surgem diferentes tipos de identidades culturais que não são fixas em consequência aos cruzamentos e misturas culturais que são comuns no mundo globalizado. Para Hall, a globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, tornando as identidades mais possíveis, mais políticas mais plurais, mais diversas, menos fixas e menos unificadas.

Adotamos o entendimento de Hall sobre identidade para a cultura local e o modo de fazer dos festejos religiosos de Dianópolis. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se contraditórios e a ideia esperada pela modernidade de que as comunidades locais substituiriam o apego natural pela tradição, aos mitos e as suas raízes por identidades mais racionais e universais não ocorreu. Pelo contrário, Hall nos mostra que a globalização não parece estar produzindo “nem o triunfo do global nem a persistência em sua velha forma sobre o local”. A continuidade dos festejos da Missão em Dianópolis pode ser considerada um exemplo disso. Mesmo com as mudanças tecnológicas e a construção de novos saberes racionais, os festejos continuam ano após ano, incorporando novas formas e ressignificando outras.

2.2 Sobre Memória

No Texto “Memória e Identidade Social”, Pollak (1992) trata a respeito do problema entre memória e identidade social “mais especificamente no âmbito das histórias de vida, ou daquilo que hoje, como nova área de pesquisa, chama-se de história oral.” No início, faz uma abordagem das características da memória como um fenômeno individual que pode ser também coletiva e social e que são construídas coletivamente e podem sofrer flutuações e transformações constantes. Ele mostra como os diferentes elementos da memória, como a projeção e a transferência, podem ocorrer em uma determinada situação individual ou coletiva.

Neste sentido, apresenta uma primeira caracterização da memória: a seletividade. “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”. As memórias podem ser organizadas em função das preocupações pessoais e políticas do momento enquanto fenômeno construído, social e individual. Quando se trata de memória herdada, o autor mostra que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade. Mostra que os acontecimentos vividos pessoalmente incluem também acontecimentos coletivos no ambiente a que as pessoas pertencem. “São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não.” (POLLAK 1992, p. 201). Pode ser que nessas situações ocorram uma projeção ou identificação com as situações vividas no passado que marcaram as pessoas envolvidas de tal forma que se pode falar em uma memória “quase herdada”.

Nessa ideia de construção de identidade, o autor recorre à literatura da psicologia social para apresentar três elementos que ele considera essenciais:

Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 202).

Pollak (1992 p. 207) escreve sobre o trabalho de enquadramento da memória. O enquadramento que ele se refere de uma análise social da história, pode ser feita em uma análise de organizações políticas, sindicais, na igreja e em todos os grupos que solidificam o social. Essa constituição da memória coletiva em diversos níveis sociais tem um preço a ser pago na hora da mudança e reorganização da memória. Atualmente, há um interesse nas ciências humanas e na história sobre a ligação entre memória e identidade e, segundo o autor, é possível perceber esse interesse em muitas “publicações, que utilizam métodos muito diferentes, tais como a análise das comemorações, dos lugares, mas também a análise dos discursos, de textos, de entrevistas e de histórias individuais”.

Ao narrar uma história, ou um fato que nos ocorreu, fazemos uma representação do que foi vivido que nem sempre é real, mas é a representação do real possível. O Autor nos diz que essa coleta de representações por meio da história oral se tornou em um instrumento privilegiado para abrir novos campos de pesquisa. Para Pollak (1992), a história pode ser extremamente rica, como produtora de novos temas, novos objetos e de novas interpretações.

É possível construir cientificamente discursos sensíveis quanto à realidade e a pluralidade de um determinado local, pois, segundo ele, existem cronologias plurais: em função do seu modo de construção, no sentido do enquadramento da memória e, também, em função de uma vivência diferenciada das realidades, numa continuidade potencial entre história oral e história social. Quantas histórias e verdades distintas podem ser construídas desde a organização até a realização do festejo? Cada uma com o seu potencial, com a sua devoção, com a sua entrega para o momento, sua contribuição. São muitos olhares sobre o mesmo acontecimento que envolve memórias individuais e coletivas que fundamentam a vivência no tempo presente.

2.3 Sobre Desenvolvimento

Escobar (2007) articula uma defesa do lugar que tem por foco os vínculos múltiplos entre identidade, espaço e cultura, desfazendo-se a relação binária entre natureza e cultura, sem que para isso seja necessário naturalizar ou construir os lugares como fonte de identidades essencializadas. Nesta perspectiva teórica, a vida social não está necessariamente oposta à natureza, e o território é concebido como uma entidade multidimensional que estabelece vínculos entre os sistemas simbólicos, culturais e as relações produtivas.

Para ele, o discurso do desenvolvimento definiu um campo perceptivo estruturado por meio de quadros de observação, modos de interrogatório, registro de problemas, e formas de intervenção; em suma, ele criou um espaço definido não tanto para o conjunto de objetos com os quais estava relacionado, mas pelo contrário, por um conjunto de relacionamentos e uma prática discursiva que produziu sistematicamente objetos, conceitos, teorias e estratégias relacionadas.

Escobar (2007) diz que o desenvolvimento nunca foi concebido como um processo cultural (a cultura era uma variável residual, que desapareceria com o avanço da modernização), mas como um sistema de intervenções técnicas aplicáveis mais ou menos universalmente para levar alguns bens "indispensáveis" a uma população "objetiva". O impacto das representações do desenvolvimento está nas premissas, nas quais os conceitos de desenvolvimento e de modernidade suscita resistência, adapta-se às formas locais, ou transformam e apresentam uma produtividade cultural que exige uma melhor compreensão.

Todas essas questões que formam uma tradição encontram resistência nas políticas de desenvolvimento econômico capitalistas. Nesse modelo, o que importa é o ganho de capital, o acúmulo de riqueza e a expansão da economia monetária. O autor Arthur Lewis da economia dupla, citado Escobar (2007), compara a tradição com o atraso, diz que é um fardo que deve ser eliminado, que não tem nada a contribuir com o desenvolvimento. Percebe-se neste tipo de discurso que os valores, os sentimentos, bem como as formas de vida que não privilegiam o acúmulo de bens materiais, são considerados um peso que deve se retirado da sociedade. Os discursos dos especialistas dessa visão de desenvolvimento criam verdades poderosas.

Escobar faz uma abordagem pós-estruturalista, reconhecendo a importância da dinâmica do discurso e do poder na criação da realidade social e em qualquer estudo da cultura. Ele retoma os marcos importantes da história econômica e analisa o papel dos

economistas nas estratégias de desenvolvimento adotadas em relação aos moradores rurais, às mulheres e ao meio ambiente.

O modelo de desenvolvimento criticado por Escobar continha uma proposta de transformação total das culturas e a formação social de uma cultura hegemônica, de “primeiro mundo”. Esse modelo esperava transformar todas as culturas milenares e complexas da noite para o dia em cópias das culturas chamadas de racionais pelos países considerados economicamente avançados. No entanto, para Escobar qualquer modelo, seja local ou universal, é uma construção de mundo e não uma verdade objetiva e irrefutável sobre ele. O autor aponta alternativas, mudanças de rumo, outras formas de representar e desenhar nossas múltiplas realidades sem reduzi-las a um único padrão ou a um modelo cultural hegemônico.

Escobar apresenta o desenvolvimento como uma experiência historicamente única, como a criação de um domínio de pensamento e ação que se apresentam como formas de conhecimento com seus conceitos e teorias, bem como um sistema de poder que regula suas práticas e as suas formas de subjetividade fomentadas por um discurso. Por meio dessa experiência é que as pessoas passam a se reconhecer como "desenvolvidas" ou "subdesenvolvidas". Esse conjunto constitui o desenvolvimento como formação discursiva, dando origem a um aparato eficiente que relaciona sistematicamente as formas de conhecimento com as técnicas de poder.

Para ele é possível imaginar novas formas de organizar a vida social, econômica e cultural com o respeito às diferenças, as subjetividades e as ordens sociais no qual os sistemas econômicos e tecnológicos possam ser reorientados de forma que sejam somados aos saberes e formas de vida tradicionais. O domínio da economia moderna significou que muitas outras conversas ou modelos foram suprimidos ou ignorados. Trata-se de reconhecer os saberes locais, sem esquecer suas raízes com a criação de melhores condições que levam a experimentos locais e regionais baseados em modelos autônomos.

[...]pode assimilar o progresso porque lhe convém, como o fizeram os indígenas quando adotaram o ferro, o frango ou a ovelha dos conquistadores, e como os Kayapos da floresta tropical brasileira fazem hoje ao implantar suas próprias câmeras de vídeo. Esses grupos e movimentos podem manifestar uma inclinação para o novo de forma crítica, transgressiva e às vezes humorística. (ESCOBAR 2007, p. 09, tradução nossa)⁵

⁵ [...]puede asimilar el progreso porque así le conviene, como lo hicieron los indígenas al adoptar el hierro, la gallina o la oveja de los conquistadores, y como lo hacen hoy los kayapos de la selva húmeda brasileña al desplegar sus propias cámaras de video. Estos grupos y movimientos pueden manifestar proclividad hacia lo novedoso de manera crítica, transgressiva y a veces con humor (ESCOBAR 2007, p. 09)

Como aponta Escobar, a estratégia de tais grupos se inspira na defesa da diferença cultural, não como força estática, mas transformadora, e na avaliação das necessidades e oportunidades econômicas em termos que não são estritamente do lucro e do mercado. A partir daí, um discurso alternativo pode emergir contendo termos próprios, que são os que devem contar em última instância e a análise da economia política deve ser conduzida sob a perspectiva de sua integração com as formas locais.

Os Conhecimentos locais, que são construções culturais que envolvem memórias, movimentos e eventos profundamente históricos e relacionais, são formas de conhecimento que têm diferentes modos de operação com os campos cultural e social (Deleuze e Guattari, 1987 apud Escobar 2007, p. 170) que são recodificadas de forma utilitária pelo discurso de desenvolvimento. Desta forma as festas religiosas, com suas rezas, músicas, danças e todos os simbolismos que as cercam são campos culturais que são recodificados pelo discurso econômico.

O Discurso para Escobar não é a expressão do pensamento. É uma questão política, prática, com condições, regras e transformações históricas. Para ele analisar o desenvolvimento como discurso é mostrar que: é possível produzir mudanças que incorporam a prática coletiva dos atores sociais e a reestruturação das economias políticas e verdades e práticas existentes, sem acabar com a natureza. No caso do desenvolvimento ele faz uma crítica das formas convencionais dos discursos ocidentais e privilegia outros tipos de conhecimento e experiência.

“Uma mudança na ordem do discurso”, escreveu Foucault na conclusão de *La arqueología del saber*, “não pressupõe ‘novas ideias’, um pouco invenção e criatividade, uma mentalidade diferente, mas transformações de uma prática, talvez também de práticas vizinhas, e de sua articulação comum”. (FOUCAUT 1972 p. 209 apud ESCOBAR, 2007, p. 362, tradução nossa)⁶

Essa transformação exige não apenas uma mudança de ideias e linguagem, mas também a formação de núcleos em torno dos quais podem convergir novas formas de poder e saber. Sendo assim o principal requisito de uma transformação duradoura na ordem do discurso é a ruptura da organização básica do discurso, isto é, o surgimento de novas regras para a formação de enunciados e visibilidades.

⁶ “Un cambio en el orden del discurso”, escribió Foucault en la conclusión de *La arqueología del saber*, “no presupone ‘nuevas ideas’, un poco de invención y creatividad, una mentalidad diferente, sino transformaciones de una práctica, tal vez también de prácticas vecinas, y de su articulación común.” (FOUCAUT 1972 p. 209 apud ESCOBAR, 2007, p. 362).

Nesta visão, chamada por Escobar de hibridização, refletida nas culturas urbanas e rurais, compostas de diferenças socioculturais, as distinções entre o que é tradicional e o que é moderno, rural e urbano, arte culta, arte de massa ou popular perde muito de sua nitidez e importância. A racionalidade da modernidade que substitui o tradicional, dá lugar para uma modernidade híbrida caracterizada por tentativas contínuas de renovação, que alcança todas as formas de saberes culturais. Sendo assim, muitas "culturas tradicionais" sobrevivem por meio de sua relação transformadora com a modernidade, ao invés de serem eliminadas pelos discursos de desenvolvimento. É o que ocorre com as festas religiosas na Missão em Dianópolis que vão se atualizando e incorporando elementos modernizantes para continuarem ocorrendo, e ao invés de sucumbir, ganham força nos discursos políticos entre a comunidade local, externa e o poder público.

Esta hibridização cultural leva a realidades negociadas em contextos específicos pelas tradições, pelo capitalismo e pela modernidade. Escobar explica que culturas híbridas não se referem a identidades fixas, embora envolvam um deslocamento entre as práticas culturais que são constantes e outros elementos novos ou transitórios. “A hibridização implica uma (re)criação cultural que pode ou não ser (re)inscrita de forma hegemônica.” Ao realizar transformações nas estratégias normais da modernidade, eles contribuem para a produção de diferentes subjetividades.

Por isso, a diferença cultural é um dos fatores políticos chave dos nossos tempos. Segundo Escobar (2007) a defesa da diferença cultural, como força transformadora e de valorização de necessidades e oportunidades econômicas, para além do lucro e do mercado, conduz a transformações que possibilitam defender o humanismo dentro do horizonte pós-moderno. As questões do local são pré-requisito para se articular com o global. A crítica da própria situação, valores e práticas do grupo são formas de esclarecer e fortalecer a identidade local.

Isso requer inventar práticas sociais que articulem processos sociais, econômicos e políticos com transformações técnico-científicas, criações artístico-culturais e esforços para superar os graves problemas socioeconômicos que afetam a maioria da população. Hoje, todos os sistemas políticos estão condenados a essa tarefa, que envolve a invenção de identidades subjetivas, de outras superfícies da vida, territórios existencialistas verdadeiramente novos. (ESCOBAR 2007, p. 13, tradução nossa)⁷

⁷ Esto requiere inventar prácticas sociales que relacionen los procesos sociales, económicos y políticos con las transformaciones tecnocientíficas, las creaciones artístico-culturales, y los esfuerzos por superar los graves problemas socioeconómicos que afectan a la mayoría de la población. Hoy en día, todos los sistemas políticos

É possível imaginar novas formas de organizar a vida social, econômica e cultural. Os sistemas econômicos e tecnológicos podem ser reorientados. Esse movimento, que acredita na possibilidade de inventar novas formas de ser livre é denominado por Escobar de pós-desenvolvimento e para acessar o pós-desenvolvimento, as comunidades precisam experimentar estratégias alternativas de produção e, simultaneamente praticar a resistência semiótica para reestruturar esse capital que a modernidade faz da natureza e da sociedade.

A história do capital é marcada pela exploração das condições de produção, do meio ambiente, das pessoas, mas apesar de tudo, a cultura permanece sendo uma importante instância de mediação e os efeitos do capital e seus modos de operação são sempre determinados por práticas culturais em que essa transformação ocorre (Godelier, 1986; Leff, 1986 apud Escobar, 2007, p. 112).

Pensar nestas questões faz-nos refletir sobre o tempo em que estamos vivendo. Tempo de coisificação das relações pessoais, do tempo e da vida. Neste tempo, a mercadoria assumiu o centro das nossas vidas e o consumo é um ato libertador dos desejos reprimidos. O consumismo torna-se uma terapia para curar o mal gerado pelo sistema político centrado no mercado. Sobre esse período que estamos vivendo, Sevcenko (2001), mesmo tendo escrito há quase vinte anos, é ainda muito atual. Ele diz que o valor das mercadorias tomou o lugar dos valores humanos e as imagens e aparências são mais importantes do que os conteúdos. As pessoas são estimuladas a concorrer agressivamente umas com as outras em detrimento de disposição de colaboração ou sentimento de solidariedade.

Hoje as relações são mediadas pelos recursos tecnológicos em detrimento do contato direto e do calor humano, favorecendo uma carência latente de laços afetivos presenciais de abraços, de conversas, de trocas pessoais, enfim, do social. Esse modo de vida também chegou ao sertão, porém devido ao conjunto de práticas e valores estruturantes, centrados na família, no trabalho, na fé e na terra, o modelo de vida dessas comunidades continua tendo como base os vínculos de solidariedade, de companheirismo e de parentesco.

Durante a realização dos festejos, os vínculos afetivos evidenciam-se nos encontros entre familiares, amigos, parentes e visitantes. As experiências individuais e coletivas e os laços humanos de sociabilidade, nessas manifestações populares de fé, são importantes fontes de investigação. Os foliões, por exemplo, ganham destaque por onde passam e tornam-se mais importantes do que os padres. Segundo a fé cristã, eles representam os doze apóstolos que

están abocados a esta tarea, la cual supone la invención de identidades subjetivas, de otras superficies de vida, verdaderamente nuevos territorios existencialistas. (ESCOBAR, 2007, p. 13).

andaram com Jesus. Quando eles chegam a um pouso, ninguém é autorizado a jantar antes deles, nem o padre. O homem sertanejo, sem grandes quantidades de bens materiais, que não tem muito valor no mundo das mercadorias, ocupa um lugar de destaque e de grande importância no imaginário local.

Esses elementos fomentam uma memória coletiva da festividade, também, do lugar e, por meio desta memória, é possível entender as condições representativas que envolvem as pessoas na festa, possibilita identificar o que é comum e de reconhecimento de todos como as rezas, os cantos, as danças, as rodas, os benditos e demais saberes tradicionais. Nessa linha de pensamento, Geertz argumenta que:

Ali os partícipes rememoram os acontecimentos ocorridos ao longo dos anos e se divertem, pois é na festa que estão presentes a diversão, o encontro de compatriotas e de conflitos, de alegria e de conversa; o prazer não precisa ser justificado, são elementos que reforçam a cultura local. (GEERTZ 2008, p. 36).

Para esse autor, o homem é incompleto e inacabado longe dos elementos que reforçam a cultura local. Os seus saberes e fazeres tornam-se responsáveis para dar continuidade aos seus costumes, suas histórias e tradições, de forma a valorizar a narrativa construída ao longo da vida.

Trazendo para o contexto deste trabalho, podemos dizer que a comunidade de Dianópolis que realiza vários festejos religiosos, dentre eles o festejo do Divino, é uma comunidade simbólica, que gera um sentimento de identidade e de pertencimento no qual as pessoas conseguem se identificar. Essas identidades que vão emergindo não são fixas, elas estão sempre em transição, e vão se fragmentando e misturando-se com as formas que chegam no dia a dia por meio da televisão, das redes sociais, entre outras comuns no mundo globalizado. Para Hall (2006), essa mistura tem um efeito que proporciona novas possibilidades de identidade, “mais políticas, mais plurais, mais diversas, menos fixas e menos unificadas”.

2.4 Os festejos como recurso

Yúdice (2004), em a Conveniência da cultura, faz uma reflexão sobre o papel da cultura numa relação entre os contextos sociopolítico e econômico mundial, marcados por uma intensificação do processo de globalização iniciado na década de 1990. Segundo Lopes (2009 p. 331), esses escritos convergem “para um projeto amplo de investigações em torno

das mutações ocorridas na esfera cultural global, sem descuidar das análises situacionais que dão concretude às suas afirmações”. A cultura, como um recurso, gera e atrai investimentos, tornando-se importante para o desenvolvimento econômico local e, nesse campo, o turismo, a música, a dança, as manifestações locais como o artesanato e os saberes tradicionais são fontes inesgotáveis.

Yúdice (2004) afirma que vivemos em um período de cultura de globalização acelerada: sua transmissão acontece em escala global, como acontece com outros recursos que são distribuídos para a população: “talvez seja melhor fazer uma abordagem da questão da cultura de nosso tempo, caracterizada como uma cultura de globalização acelerada, como um recurso.” A cultura passa por um processo de geração de capital, a partir do instante que existe a atribuição de valor material aos bens simbólicos. Nos contextos políticos e econômicos, a cultura tem a sua funcionalidade como contribuinte da melhoria das práticas econômicas com orientação política. A cultura passa a ter um valor e uma funcionalidade econômica com orientação política. Os elementos que compõem a cultura e que auxiliam de maneira mais intensa nesta relação apresentam outro processo de valorização.

A concepção de "cultura como recurso" é tomada pelo autor desde a absorção da ideologia e da sociedade disciplinar pela racionalidade econômica e ecológica, na contemporaneidade. Inserida no movimento global das indústrias culturais, que discursam pela preservação das tradições como forma de manter a biodiversidade, a cultura conteria e expressaria elementos importantes para os agenciamentos da sociedade civil, visando o desenvolvimento político e econômico. E trata-se, aqui, de pensar a cultura em um mundo lançado à crise (LOPES, 2009, p. 331).

Yúdice (2004) mostra a possibilidade de dominação política e econômica, a partir de uma nova difusão cultural que envolve um esforço contínuo de transformar atividades sociais em propriedade, mercadoria, que pode ser vendido e comprado. Apresenta também a relação da cultura com cidadania, tendo em vista que, neste campo, estão associadas as práticas políticas e econômicas. No entanto, segundo o autor, esse processo garante uma dominação social, a partir da integração dos cidadãos em torno de uma política em comum, mas não necessariamente em torno de um bem comum. Isto porque não conta com uma manifestação própria da identidade da população, mas, sim, de uma dominação ideológica, produzindo a centralização da cultura que promove a aproximação social em torno de uma cidadania com viés estritamente político.

O quadro traçado por Yúdice supõe discutir, no passo das transformações contemporâneas e seguindo uma orientação fundada em Foucault, as noções de agenciamento e empoderamento, a performatividade do "cuidado de si", o

imperativo social do desempenho, os movimentos culturais e a positivação legal dos processos identitários locais frente às agências globais, além das correspondências fabricadas entre a inovação como alavanca do capital e a cultura (LOPES, 2009, p. 332).

Yúdice (2004) aponta para um pensamento que converge a cultura, a economia, a política e a sociedade e tenta explicar a relação desses pilares e seus respectivos papéis de contribuição e suas constantes redefinições. Ele retoma a condição da cultura globalizada como meio da circulação de bens econômicos e ideias políticas, a fim de mercantilizar produtos culturais, que sejam interessantes financeiramente, com o discurso de serem motivadores do desenvolvimento socioeconômico e cultural mundial. Essa relação vem de um processo de séculos de articulação entre eles e o que se observa atualmente é reflexo desse processo da relação dominante e dominado que utiliza a apropriação dos bens (inclusive culturais) pelos dominantes, a fim de garantir sua influência naqueles que são dominados politicamente ou ideologicamente. A cultura sempre foi uma forma conveniente de contar uma história com personagens fictícios que metaforizava uma ideia ou um comportamento que deveria ser seguido. A cultura passa a ter um preço.

Esse recurso à cultura, como de elaboração de interpretações rivais às normas totalizadoras, onde identidades são des-hierarquizadas e reconstruídas, legitima grupos, ações e representações diversas. Assim, no interior do campo de forças performativas emergem interpretações rivais que buscam desconstruir o modelo totalizador, onde os atores agenciam sua autonomia e legitimidade em modalidades alternativas de poder, enquadrando interpretações que canalizam a significação dos seus discursos e atos. (LOPES, 2009, p. 335).

Utilizaremos, neste trabalho, a cultura como recurso, como fundamento para uma análise das narrativas identitárias dos atores que fazem as festas religiosas de Dianópolis. Entendemos que a manutenção dos festejos, na zona rural do município, expõe manifestações que se contrapõem à reprodução de um modelo dominante, e que enfrentam resistências ano após ano, mas, na persistência dos seus atores, conseguem legitimar suas ações na fé e na devoção, mesmo tendo seus discursos e suas práticas ora negados, ora apropriados pelos poderes público, eclesiástico, político. E supomos que essas manifestações continuarão ocorrendo, pelo seu potencial de gerar recurso.

2.5 A Música nos festejos e a construção de identidade

A música, na forma de canção, está presente no nosso dia a dia, da hora em que acordamos até a hora que vamos dormir e no contexto das pessoas que vivenciam os festejos é

da mesma forma. As canções, de acordo com o gênero musical da qual fazem parte, costumam ter um significado individual e coletivo e assim como ocorre com o modo de vida, em que as roupas, as falas e os gostos são incorporados pelas novas gerações, o mesmo acontece com os gêneros musicais predominantes que também são incorporados pelos mais novos, tornando-se familiar e parte de todo o processo de significação de um lugar.

Durante as festas, além das canções específicas do ritual religioso, alguns ritmos são predominantes, como a guarânia, que é a base rítmica das músicas de viola, o baião, o xote, a catira e a sussa. Entretanto, outros padrões rítmicos como o samba, sertanejo, pop, axé e funk também aparecem em menor proporção, inseridos principalmente pelos mais jovens. Com isso, temos duas situações diferentes, quando se trata da musicalidade dos festejos: uma que tem a finalidade de conduzir o ritual religioso, com os cânticos, ladainhas e rezas, e outra que ocorre a parte desse ritual, que é exclusiva para a diversão. A junção dessas duas situações engloba significados compartilhados da comunidade local e pesquisar essa dinâmica, requer o entendimento de que esse conteúdo não pode ser simplesmente transportado ou deslocado para outro contexto de forma isolada.

A música, neste contexto, é uma construção simbólica⁸ que ganha diferentes sentidos, valores e significados compartilhados. Merriam (1964) entende o fenômeno musical, no sentido de música, como uma articulação dos sons segundo as construções culturais determinadas pelo ambiente. Sendo assim, essa construção é resultado dos comportamentos humanos, dos seus conhecimentos, suas vivências e saberes musicais que, em sua maior parte, são transmitidos de forma oral. Sobre essa forma de transmissão, Queiroz diz que:

As culturas de tradição oral apresentam, em suas formas de transmitir saberes, caminhos que se delineiam por rumos inter-relacionados com o que cada universo concebe e estabelece como fundamental. O conteúdo que vai ser transmitido e as estratégias utilizadas para sua transmissão passam por uma seleção natural em que o grupo e/ou a sociedade detentora do conhecimento cria estratégias, momentos e situações particulares para seu desenvolvimento e sua assimilação. (QUEIROZ, 2007, p. 12).

O convívio familiar dos músicos das folias, por exemplo, proporciona um contato direto com a música e com os costumes locais. A observação, a imitação e a escuta estão sempre presentes no dia a dia dessas pessoas, e esse contato direto e contínuo possibilita um aprendizado que abrange a competência técnica, os valores familiares e religiosos vinculados

⁸ Entendemos construção simbólica como um campo de ação, assim como proposto por Ernest Boesch (1991). Boesch chama de “campo de ação” todas as oportunidades e condições que uma cultura oferece às pessoas que dela fazem parte, independentemente do fato da pessoa ter o ou não consciência de que aquelas condições estão em vigor.

à tradição. As crianças desde bem pequenas, muitas vezes ainda no colo das mães, já participam das manifestações religiosas e vão assimilando os sons, os modos de cantar, de tocar, de vestir e de falar por meio da observação e da imitação dos mais velhos. Essa relação de observação e vivência transforma-se em um processo de aprendizagem natural. Sem que se percebam as etapas e os conteúdos aprendidos, eles vão sendo multiplicados pela vivência, pela prática e pela imitação dos pais, tios, avôs que se tornam mestres nestes saberes. Assim, segundo Merriam (1964), a importância da música não se dá apenas pelos seus valores estéticos ou estruturais, mas é uma manifestação de crenças e identidades. É um meio de interação social, no qual os sons são organizados possibilitando uma forma simbólica de comunicação na inter-relação entre o indivíduo e o grupo, tornando sua existência e importância única, mas, também, universal em qualquer que seja a sociedade.

Neste enfoque, a música deixa de ser entendida como um produto⁹ e passa a ser vista como um processo de significação social, capaz de gerar estruturas que vão além dos seus aspectos meramente sonoros. Portanto, o olhar é direcionado para as funções que a música ocupa dentro de uma comunidade ou grupo social, tendo como perspectiva o processo do acontecimento cultural. Essa perspectiva é importante para ampliar a compreensão sobre a música de tradição local e sua inter-relação com a afirmação de uma identidade cultural canalizada pela música. Ela se torna um condutor na construção de uma imagem local que consegue romper com as ideias puramente técnicas do fenômeno musical e passa a agregar outros valores como a forma de fazer e o sentido de tocar, inclusive quebrando posturas preconceituosas em relação a outras práticas e estilos musicais.

Sobre essa questão, o etnomusicólogo Tiago Pinto (2001, p. 275) diz que “ouvir a sonoridade dos outros significa entendê-los melhor, da mesma maneira que entender as sonoridades alheias vai fazer com que entendamos melhor o nosso meio ambiente sonoro também” e dessa forma, certamente passamos a reconhecer e respeitar muito mais as alteridades.

Por sua vez, a identidade construída a partir da ideia de pertencimento e de relação com os fazeres da comunidade, dentre eles as músicas que permeiam o cotidiano local, está fortemente vinculada à tradição e tem, como vocativo principal, a memória e a busca pelos antepassados. Contudo, essa identidade torna-se performática, frente às diversas influências recebidas. Desta maneira, pode-se dizer que mesmo que se queira padronizar uma estética

⁹ No sentido de uma mera mercadoria para consumo, ou como instrumento de comunicação em massa, a serviço do mercado.

sonora, como sendo uma característica de um determinado local, isso é inócuo, tendo em vista a fragmentação das muitas identidades existentes no meio de uma dada comunidade, “constituindo um campo de forças performativas.” (YÚDICE, 2004).

Não dá para dizer que um determinado estilo musical representa um local, uma cidade ou uma região. É evidente que existem ritmos, e estilos que são predominantes, mas, ainda assim, não representa toda a comunidade, todas as pessoas do lugar.¹⁰ Segundo Santos (1994), a ordem global busca impor a todos os lugares uma única racionalidade. E os lugares respondem ao mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade. Ele diz que cada lugar é ao mesmo tempo objeto de uma razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente.

A música historicamente contextualizada leva a caminhos que ampliam o olhar para o mundo e para o lugar que está inserida, sem barreiras de circulação. Os grupos, comunidades e coletivos, que possuem práticas e saberes tradicionais, incorporam novas formas de fazer, de tocar e de ouvir que geram um movimento de ruptura, descontinuidade e produzem reflexividades distintas no tempo presente. As trocas mútuas, as tensões e os conflitos, que isso causa, ressignificam constantemente a forma de fazer e de ser, e consequentemente, da musicalidade do lugar.

Nos festejos religiosos em Dianópolis, o espaço da festa reorganiza-se constantemente, com novos códigos, novas músicas, e novas formas de fazer. Na relação intergeracional, são transmitidas uma variedade de formas de conhecimento que, embora não sejam reconhecidas como tais, elas são formas vitais na formação de identidades e da subjetividade do ser humano (SILVA, 2005, p. 140). Para esse autor, a transmissão de saber não formal que investe no afeto, na emoção e nos momentos, operam na produção de identidades, na produção e na legitimação dos saberes. Durante as atividades, ocorrem desdobramentos no campo da experiência que ressignificam todo o fazer. É no espaço da experiência que se descortinam novas expectativas, novos horizontes que dão uma característica temporária ao coletivo.

Realça-se pela musicalidade do lugar o quanto as identidades estão fragmentadas e em constante ressignificação. Não existe uma música do lugar, um estilo, ou gênero musical

¹⁰ Em termos gerais, o entendimento de lugar remete à ideia de uma arrumação que produz o singular, segundo Yáziği (2001). Para ele, o arranjo das dimensões territoriais, temporais e perspectivas declara a “alma do lugar”. Já Certeau (1993) discute o lugar como posição comum à gestão de alteridade dos sujeitos em relação a si e aos outros das situações interativas. Para este autor, o desempenho da ação se efetiva para além do imediatismo das circunstâncias cotidianas quando se consegue estipular uma posição estratégica para pensar a atuação em longo prazo.

que pode representar todas as pessoas da comunidade, ainda que seja possível ter um estilo ou até mesmo um tipo de canção que é predominante, mas há uma legitimação pelos atores locais em reconhecer alguns estilos como “regional”.

No caso da festa religiosa, que segue um ritual, é possível perceber ressignificações no modo de fazer, inclusive nas músicas que fazem parte do ritual, nas folias e nas composições das rodas e benditos pelos foliões. No entorno da festa, fica ainda mais evidente a diversidade de estilos músicas que se fazem presentes, rompendo as barreiras geográficas e sociais. Assim, percorrer os caminhos das festas religiosas de Dianópolis, por meio da musicalidade, é uma imersão em um processo múltiplo de produção gradual de significados e de conhecimentos.

3 METODOLOGIA

Para a realização deste trabalho, foi adotado como procedimento metodológico a história oral¹¹, combinada com uma pesquisa documental, bibliográfica e uma elaboração de descrições etnográficas a partir de procedimentos diversos de apreensão do campo, descrito e apresentado durante as discussões. Os dados foram levantados a partir de pesquisa em documentos, jornais, periódicos, livros, artigos, teses, dissertações, fotos e vídeos sobre os festejos. As narrativas orais permitiram ampliar os conhecimentos e as informações sobre o passado recente da tradição dos festejos, por meio da versão das pessoas que vivenciam estas transformações. Neste sentido, as narrativas orais, conforme Portelli (1996), possibilitaram compreender as transformações ocorridas no interior da festa, bem como as novas formas de relações de poder, as tensões, as resistências e as superações que estão ocorrendo, a partir da perspectiva dos atores que estão vivenciando estas inovações. De acordo com Parente (2012), essa é uma forma de trazer para o debate visões e vivências de pessoas que ainda não foram reconhecidas como protagonistas da esfera pública, mas que certamente ocupam um lugar de destaque na construção da história.

Pretende-se, então, analisar as mudanças ocorridas nos festejos da Missão em Dianópolis, em especial na “folia do Divino”, para compreender os desdobramentos, as configurações e as dinâmicas atuais do festejo, por entender que as festas religiosas configuram um campo de pesquisa que possibilita discutir a sociedade e problematizar os discursos de desenvolvimento dominante que vão muito além da lógica de crescimento econômico. Nesse sentido, é indispensável, a qualquer proposta de desenvolvimento de um lugar, ouvir as pessoas que nele vivem, buscando entender o ser humano na sua localidade, onde ele habita, com as suas crenças, modo de vida, modo de perceber e de fazer as coisas, enfim, seu lugar de memória.

Adotamos também a história oral como forma de levantar os dados para a pesquisa. Segundo Portelli (1997), os procedimentos da oralidade põem em evidência o trabalho da palavra, da memória, da consciência. Ele diz que esse método, além de expressar a historicidade da experiência pessoal e o papel do indivíduo na história da sociedade, permite ampliar os conhecimentos e as informações sobre um passado recente, por meio da versão de

¹¹ Utilizamos o Manual de história oral de Verena Alberti (2005) para desenvolver o percurso metodológico deste trabalho.

pessoas que o viveram. Neste trabalho, a história oral permitiu que as pessoas que vivenciam os festejos da Missão de Dianópolis expressassem suas versões dos acontecimentos narrados.

Na história oral, o processo da memória, de lembrar, manifesta-se na entrevista por meio da palavra. É um processo de construção extremamente rico que possibilita a ressignificação de um determinado tempo, produzindo novos temas, novas possibilidades de compreensão do tempo atual. “É um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias” (PORTELI, 1996, p. 67).

Segundo Pollak (1992), ao narrar uma história, ou um fato que nos ocorreu, fazemos uma representação do que foi vivido, que nem sempre é real, mas é a representação do real possível. A memória refaz-se pelos fragmentos do que já foi e cristaliza sua importância por meio do discurso. Sendo assim, foi possível construir cientificamente uma narrativa da realidade e do contexto desses sujeitos participantes, como os foliões, os imperadores, os mestres, os noveneiros, os visitantes e compreender as dinâmicas atuais dos festejos, bem como as ressignificações que foram ocorrendo.

Podemos dizer que a memória não é uma reprodução exata dos acontecimentos do passado, mas é, sim, “um complicado, contraditório e contestado conjunto de representações, um modo de seleção no passado, uma construção intelectual, e não um fluxo externo ao pensamento” (DOSSE apud PARENTE, 2006, p. 4).

Portanto, este trabalho é uma breve incursão na produção científica a respeito dos festejos religiosos da Missão em Dianópolis com as pessoas que vivenciam estes festejos, procurando abordar as questões que norteiam esse trabalho. Foi por meio das entrevistas¹² e das demais pesquisas documentais que construímos a análise e interpretação deste trabalho, sendo que não houve nenhuma pretensão de abordar integralmente todos os aspectos do festejo, somente os que estão relacionados com o objeto desta pesquisa.

Para adentrar nestas questões, lanço mão do aporte teórico de Stuart Hall (2006), em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Michael Pollak (1992) em *Memória e Identidade Social*, George Yúdice (2004) em “A conveniência da cultura: usos da cultura na era global”, e alguns tópicos de Arturo Escobar (2007) em *La invención del tercer mundo*.

Não foi possível uma incursão no campo de pesquisa no período da festa devido às medidas de distanciamento social, em função da pandemia provocada pelo Corona-Vírus

¹² Neste trabalho, utilizamos as entrevistas como técnica de produção e tratamento de depoimentos orais gravados. As entrevistas foram gravadas em janeiro e outubro de 2020. A escolha por esta metodologia surgiu a partir de um trabalho prático para a disciplina: Métodos Qualitativos Aplicados com enfoque em História Oral ofertada no Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional da UFT.

(Covid 19) que está assolando o mundo neste momento. A festa do Divino não ocorreu no ano de 2020 em Dianópolis. Nas cidades vizinhas, os festejos também foram suspensos. As folias de páscoa¹³ de Conceição do Tocantins, Natividade, Almas e Santa Rosa, que ficam próximas de Dianópolis, não saíram no ano de 2020 e não se sabe ainda se sairão em 2021.

¹³ Grupo de foliões que expressam a fé e a devoção por meio de cânticos e danças. A folia de páscoa recebe esse nome porque inicia o giro no domingo de páscoa e finaliza após quarenta dias de giro no dia de “*Corpus Christis*,” que, segundo a fé cristã, foi o período em que Jesus ficou na terra, da ressurreição até a ascensão ao céu.

4 ACEITA UM CAFÉ?

Neste tópico apresento em seis sessões os resultados e as discussões deste trabalho. Início com uma descrição da ida ao campo e dos atores que colaboraram com esta pesquisa. Na primeira sessão, apresento o contexto histórico do lugar e a ressignificação por meio da memória do povoado da Missão, que deu origem a cidade de Dianópolis. Nas sessões seguintes discuto o contexto das festas religiosas atuais como continuidade dos arranjos sociais, bem como os conflitos tensões e as resistências que ocorrem no espaço festivo. Posteriormente retomo a discussão sobre o ritual das folias do Divino e o valor econômico movimentado para realizar a festa, por fim, encerro com uma discussão da musicalidade presente na ação festiva.

Após uma leitura inicial acerca dos festejos que ocorrem na romaria da Missão, comecei a conversar com algumas pessoas que moram na região de Dianópolis e frequentam as festividades religiosas naquela cidade a fim de identificar as pessoas que poderiam me conceder as entrevistas¹⁴. Os nomes sugeridos foram: Seu Guni, 96 anos, folião antigo da região, acostumado a contar histórias sobre o passado das folias e dos festejos religiosos da região. Maria Madalena, 86 anos, viúva de Roxo, que foi folião desde menino até pouco tempo antes de morrer. Dalva, 38 anos, foliã da geração atual, e Jura, 63 anos, foi imperador do Divino e acompanha os giros de folia na região desde quando foi imperador em 2014 até os dias atuais.

Marcamos as entrevistas para o final do mês de janeiro¹⁵. Chegamos em Dianópolis no dia 30 no período da noite. No dia 31, uma sexta-feira, conversamos com o senhor Ernesto, 61 anos, morador da cidade, participante assíduo das folias e um grande conhecedor do sertão de Dianópolis, bem como dos foliões que moram naquela região. Foi fundamental a participação dele para localizar e marcar a entrevista com Dalva. Ela mora a cerca de 90 km de Dianópolis e Ernesto se dispôs a ir comigo até a casa dela e ainda ofereceu o carro para irmos juntos porque a estrada estava muito ruim e cheia de poças de lama, devido ao período chuvoso. A entrevista com Dalva ficou agendada para segunda feira dia 03 de fevereiro.

¹⁴ Iniciei um diálogo com meu tio Manoel Bonfim que morou em Dianópolis até o ano de 2017 e participava ativamente dos festejos na Missão. Por meio dessa conversa pensamos em quatro pessoas de gerações diferentes, atuantes nas folias que poderiam me ajudar.

¹⁵ Meu tio se dispôs a ir junto e isso facilitou muito a inserção no campo de pesquisa. A entrevista mais difícil de executar seria a de Dalva, porque ela mora em uma fazenda na zona rural da cidade, cerca de 90 km de distância e precisaríamos de outros parceiros para chegar até lá.

Ainda na sexta-feira fomos à casa de dona Madalena e a entrevistamos. Ela nos recebeu muito bem, muito atenciosa, forneceu muitas informações para este trabalho. Fomos também à casa de seu Guni por duas vezes. A primeira vez, conversamos com a filha dele, falamos sobre o trabalho e ela nos alertou que talvez ele não pudesse ajudar, porque a memória dele não estava tão boa. Seu Guni estava repousando e por isso fomos embora e retornamos no final da tarde conforme combinado com a filha. Tivemos dificuldade para entrevistá-lo, pois como a filha havia alertado, as suas lembranças eram poucas e confusas, devido à idade avançada.

Na segunda-feira fomos até a casa de Dalva. Depois de duas horas em uma estrada muito ruim e cheia de buracos, chegamos à casa dela. Fomos muito bem recebidos, e para a nossa sorte depois de dez minutos que estávamos lá, chegaram Elismar (23 anos) sobrinha de Dalva, também foliã, e seu pai, Seu Osvaldo Batista (65 anos), folião que gira nas folias da região há mais de cinquenta anos. Foi uma manhã muito proveitosa, com muita conversa, prosa e causos contados por eles. Almoçamos por lá e depois do almoço fomos agraciados com os benditos entoados por Dalva, Herson, Elismar e seu Osvaldo.

Resolvi entrevistar todos eles por serem foliões e pela oportunidade de conversar com duas gerações representadas pelo seu Batista e por Elismar, pai e filha respectivamente. As entrevistas foram individuais e teve início com Dalva, posteriormente Erson, esposo de Dalva, depois Elismar e, para finalizar, seu Osvaldo Batista. Retornamos para Dianópolis e no dia seguinte realizei a última entrevista com o senhor Jura.

A segunda ida ao campo foi no mês de março de 2020 no período de celebração a São José. Cheguei em Dianópolis no dia 16 de março e fui direto para a Missão. Aproveitei esse período para conversar bastante com os romeiros, tirar dúvidas e principalmente observar o dia a dia do festejo. A celebração principal seria no dia 19 de março, dia do padroeiro da cidade. Nesse dia é celebrada uma missa campal no período da manhã e ao término da missa, os devotos retornam em uma grande carreata até a igreja matriz de Dianópolis. A noite ocorre o final do festejo com a celebração da missa na cidade. No entanto, por causa da pandemia a celebração na Missão foi cancelada e continuou somente na igreja matriz em Dianópolis.

A terceira ida ao campo de pesquisa ocorreu no mês de novembro. A pandemia provocada pelo corona-vírus impediu que houvesse a realização da festa do Divino no mês de julho de 2020 e conseqüentemente tivemos que reprogramar a rota desta pesquisa. Decidimos entrevistar mais alguns atores que já participaram ou ainda participam dos festejos.

Cheguei em Dianópolis no dia 22 de outubro logo após o almoço e fui direto para a “Missão”. Fiquei surpreso com a quantidade de pessoas que estão residindo lá. Algumas

peças se apossaram de pedaços de terras no entorno do espaço festivo e construíram casas. O espaço foi loteado em terrenos de aproximadamente 1500 metros (30x50) sendo que uns residem no local e outros moram na cidade e deslocam para lá nos finais de semana.

Figura 2 - Imagem de satélite (Google Maps) mostrando a Romaria da Missão



Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/dianopolis/panorama>, acesso em: 02/05/2020

Quando cheguei, comecei a fotografar o lugar e rapidamente algumas crianças se aproximaram. Estavam curiosos! Não demorou muito e um deles me perguntou: “O senhor tá pedindo voto para quem?” A princípio estranhei a pergunta, mas logo lembrei que estávamos em período de campanha eleitoral. As eleições ocorreriam a pouco mais de duas semanas, no dia 15 de novembro. Sorrindo respondi que não estava pedindo votos para ninguém. Desconfiados, mal terminei de responder e outro perguntou: “então o senhor é candidato”? E logo em seguida emendou: “tá vindo um monte de gente aqui pedir voto”. Anteriormente era muito comum a presença de candidatos no decorrer das festas religiosas, nos pousos de folias, e nas celebrações que ocorrem na Missão. Fora do período festivo isso não era comum, pois no local ficavam poucos moradores que residiam ali. De maneira descontraída expliquei que eu estava fazendo uma pesquisa sobre as festas religiosas que acontecem naquele lugar. Eles me acompanharam por quase todo o percurso, se afastaram somente quando me aproximei dos túmulos que tem por lá.

Algumas pessoas foram enterradas na Missão. Existem vários túmulos espalhados pelo lugar. Atrás da igreja tem vestígios de um pequeno cemitério. Na lateral direita da igreja tem alguns túmulos visíveis e a na beira do córrego Mombó, a aproximadamente 200 metros

da igreja, há outro pequeno espaço com algumas sepulturas. Não foi possível identificar com precisão quem eram as pessoas que estavam enterradas ali, no entanto, as pessoas mais antigas dizem que na parte de cima mais próximo da igreja foram enterradas pessoas que tinham mais influência no antigo aldeamento e também alguns devotos dos santos celebrados, já no cemitério próximo ao córrego, índios e escravos que viveram na região.

Figura 3 - Túmulos existentes na Missão



Fonte: Acervo pessoal (2020)

Nesse dia fotografei esses cemitérios, as casas do lugar, a igreja e também conversei com algumas pessoas que estavam ali. No retorno para Dianópolis voltei pelo caminho antigo passando pelo córrego Mombó. Esse caminho é um pouco mais longe e dá acesso a algumas fazendas da região do corrente em Dianópolis. Até o final da década de 1990 esse era o principal caminho de Dianópolis até a Missão¹⁶. No período chuvoso o acesso se tornava mais difícil, principalmente pela travessia do córrego Mombó, próximo da Missão, porque não tinha ponte. Os veículos atravessavam o córrego por dentro da água.

Com a dificuldade da travessia os romeiros começaram a passar por “trieiros” utilizados pelos antigos moradores da região para o deslocamento em animais. O movimento por lá com veículos foi aumentando na época dos festejos, até que a prefeitura terminou de abrir a estrada. Esse caminho é utilizado até os dias atuais e anualmente, próximo das festividades, a prefeitura realiza a manutenção com o patrolamento da estrada. Alguns anos mais tarde uma ponte de concreto foi construída sobre o córrego Mombó, mas por ser um

¹⁶ Na figura 01, é possível ver a indicação com as rotas de Dianópolis até a missão.

pouco mais longe, deixou de ser utilizada por quem vai de Dianópolis para a Missão. Pelo caminho antigo fica a casa de Dona Ana Ricardo dos santos de 77 anos, moradora da região desde que nasceu e na casa atual desde 1985. Ela é viúva de Rosendo que foi um conhecido músico (sanfoneiro) e folião da região. Passei na casa dela e marcamos a entrevista para a manhã do dia seguinte.

No outro dia, conforme combinado, cheguei às 9 horas e Dona Ana estava me esperando com uma garrafa de café. Após a entrevista retornei para Dianópolis e após o almoço conversei com o músico saxofonista de Dianópolis Hércules, conhecido na cidade pelo apelido de “Chacal”. Foi uma tarde de muita conversa e também de muita música instrumental. No dia seguinte o encontro foi com Walteony Francisco de Jesus, conhecido na região como “Theo teclas”, de 22 anos, que toca na romaria da Missão desde os 06 anos de idade.

Foi uma experiência incrível poder conhecer de perto cada uma daquelas pessoas. Gente simples, hospitaleira, atenciosa e muito prestativa. Em cada casa que chegávamos, como de costume na região, a primeira pergunta era sempre: aceita um café? Eu já gostava dessa temática e passei a gostar e admirar ainda mais as pessoas que estão ressignificando a tradição das festas religiosas na região de Dianópolis.

4.1 Missões: ressignificação e memórias

Figura 4: Igreja da Missão



Fonte: acervo pessoal

Pensar na romaria das Missões atualmente traz à memória coletiva da geração desse tempo um lugar de festa, de alegria, de diversão, de celebração, de fé e de devoção. Ao pedir para as pessoas que frequentam a romaria, das crianças aos mais velhos, falar uma palavra que vem a mente ao ver uma imagem do local, as palavras citadas remetem para um espaço festivo, de laços de amizade, compadrio e também de continuidade das relações pessoais e políticas, que mostram uma ressignificação do lugar.

Esse espaço, que hoje é visto assim, no passado foi um lugar de sofrimento, de lutas e resistências, de dominação racial e de perseguição étnica. Índios e negros que viviam na região passaram por condições sub-humanas, de escravidão, aprisionamento pelas mãos de colonizadores. Sofreram diversos tipos de tortura, física e emocional, mas nunca desistiram de lutar.

Os aldeamentos indígenas foram instituídos em 1686 e eram organizados em missões religiosas. Os religiosos foram imprescindíveis para a implantação do projeto colonizador português. Segundo Oliveira (2019) os Jesuítas dominaram os aldeamentos indígenas no Brasil por mais de 210 anos até que foram expulsos em 1759 pelo então rei D. José.

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

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

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

Os índios não aceitavam abandonar os seus costumes, seus hábitos e suas maneiras de viver, para aderir a um modo de vida completamente diferente do que estavam acostumados. Eles não aceitavam a presença do colonizador, com a exploração econômica das

suas terras¹⁷ e as autoridades governamentais da colônia investiram na formação de bandeiras, prometendo títulos e honrarias aos aventureiros que descobrissem os metais preciosos ao longo dos sertões brasileiros.

Na corrida pelo ouro o território passou a ter várias capitanias com governos locais e as terras goianas foram umas dessas, que teve o governo de D. Marcos de Noronha. O governador a fim de combater as resistências indígenas passou a administração temporal ao coronel Wenceslau Gomes da Silva, que já tinha fama de vitórias contra os indígenas. Contou também com a ajuda dos jesuítas que tinham a autoridade religiosa do lugar. Em meados de 1751¹⁸, o governador D. Marcos de Noronha instituiu a missão jesuíta São Francisco Xavier, com dois redutos: São José do duro, (Formiga) que foi instalada onde hoje chamamos de Missão e São Francisco Xavier do Duro nas proximidades da mina Tapuia¹⁹, hoje no centro de Dianópolis. Nesses aldeamentos primeiramente os povos indígenas Akroá e Xacriabá foram aprisionados, após a invasão de algumas aldeias, que deixaram um rastro de sangue, com mortes de homens, mulheres e crianças.

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

As fugas e as revoltas dos indígenas foram constates durante o período, bem como o revide aos ataques dos colonizadores. Isso, somado a outros motivos como: o alto custo de manutenção dos aldeamentos, desentendimento entre os religiosos e os militares e até mesmos surtos de doenças contagiosas fez com que os aldeamentos não prosperassem e duraram por pouco mais de 25 anos. O aldeamento São José do Duro (formiga) virou um pequeno povoado após a sua desativação, habitado por poucos descendentes indígenas. Segundo Parente (2007) os poucos índios que restaram naquela redução foram transferidos para o aldeamento São José de Mossâmedes, no sul da capitania de Goiás, criado em 1775 para abrigá-los. O aldeamento

¹⁷ O ouro era abundante nesta região e a coroa portuguesa passou a buscar um novo produto para substituir o açúcar. A coroa portuguesa sempre teve notícias de pequenos achados de ouro pelo território e tinham a esperança de que conseguiriam extrair os metais preciosos na colônia.

¹⁸ Não há consenso entre os pesquisadores sobre a data correta.

¹⁹ Segundo a versão popular a mina foi encontrada por índias tapuias, que os colonizadores não conseguiam identificar a etnia. Encontraram pepitas de ouro nas proximidades do aldeamento São Francisco Xavier do Duro e levaram aos jesuítas, que ao identificá-las passaram a explorar o metal precioso.

São Francisco Xavier do Duro também foi desativado, porém a atividade aurífera em torno da mina tapuia continuou e atraiu muitos aventureiros em busca do ouro.

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

Dianópolis nasce desses aldeamentos, sua origem, seu povo e seus costumes estão atrelados a missão jesuítica e a um projeto do governo português de catequizar e ensinar os costumes europeus para os povos que habitavam na região. O ouro e a criação de gado também tiveram importância significativa na historiografia da cidade, assim como a influência do coronelismo²⁰ mas que vieram depois dos aldeamentos indígenas.

Até se tornar cidade o território de São José do Duro pertenceu ao município de Conceição do Norte. Em 1884 se tornou uma localidade independente e o antigo arraial do Duro se tornou a sede do município, que passou a ser categorizado como vila. O Duro permaneceu como vila até 1938, quando passou à categoria de cidade e passou a se chamar Dianópolis.²¹ Por muito tempo, apenas uma parte da história da cidade era evidenciada, sempre com uma perspectiva positivista e estrutural, com narrativas de construção de heróis e engrandecimento de algumas famílias tradicionais do território.

Dentre essas narrativas, um acontecimento que ficou conhecido como “barulho”, marcou a história da cidade e foi uma tragédia, marcada por muitas intrigas, mortes de inocentes, tortura e muita violência (Bonfim 2019, Oliveira 2019, Jesus 2017, Póvoa 1980). O auge dessa tragédia foi em 1919 e hoje mais de cem anos depois, percebe-se uma luta velada a

²⁰ O Coronelismo tem suas raízes na colonização do Brasil e foi uma prática comum na organização social do Brasil da primeira República (1889-1930). Se caracteriza pelo controle da política por um pequeno grupo de privilegiados que definem os rumos políticos de uma cidade ou região, utilizando-se muitas vezes de meios ilegais. Segundo Carone (1971) os coronéis eram grandes proprietários rurais com poderes absolutos, que exerciam a autoridade acima da lei. Eles eram a lei, a autoridade de fato de um vilarejo, uma pequena cidade, ou mesmo toda uma região. Sua palavra não poderia ser questionada, e a sua vontade política deveria prevalecer sempre.

²¹ O nome da cidade é em homenagem a quatro mulheres integrantes de famílias tradicionais que viveram na cidade no início do século XX. Elas tinham em comum o nome “Custodiana” e eram esposas de homens influentes politicamente naquela época. Essas mulheres eram conhecidas na cidade por “Dianas”. (ALMEIDA, 2019, p. 27)

fim de estabelecer uma narrativa oficial dos fatos. Várias versões diferentes são apresentadas em livros, artigos, e em filme sobre as motivações que culminaram em uma guerra entre as autoridades constituídas (juiz, delegado e o coletor com seus soldados) e familiares do coronel Abilho Wolney acompanhado de centenas de jagunços que invadiram a cidade para vingar a morte do pai. Esse fato não teve heróis e não foi uma luta do bem contra o mau, nem do certo contra o errado. Foi uma tragédia que se iniciou muitos anos antes da guerra em si.

Questões políticas, materiais, familiares e principalmente de “poder” culminaram em muito sangue, dor e sofrimento. Foram três dias e três noites de muito tiro, medo, fuga e muitas mortes. Dentre os mortos dez inocentes, parentes e amigos do coronel Abilho Wolney que foram feitos reféns pelas autoridades, tentando evitar o confronto, foram brutalmente assassinados durante a invasão da cidade. Pessoas anônimas também morreram, outras foram torturadas, ficando um rastro de vários tipos de violência que atingiu muitas famílias do lugar.

O conflito passou, mas as marcas permanecem até os dias atuais não só entre as famílias que estavam envolvidas diretamente no conflito, mas para toda a comunidade de Dianópolis que teve que se reconstruir depois disso. Muitas famílias foram embora da cidade deixando tudo para trás, casa, terras e animais. Outros foram perseguidos por estarem neutros durante a guerra. Os descendentes das famílias envolvidas, bem como a geração atual dos moradores da cidade tentam ressignificar esse acontecimento que está na memória coletiva da cidade. Conforme Parente (2006) a memória não é uma reprodução exata dos acontecimentos do passado, mas sim um conjunto de representações, um modo de seleção no passado, uma construção intelectual, e não um fluxo externo ao pensamento.

As festas religiosas de Dianópolis são estruturantes para a identidade do local. A religiosidade do povo dianopolino é um fator marcante para os moradores locais. Dentre as festas que ocorrem na cidade, as que ocorrem na zona rural (missões e sucupira) fazem parte da tradição festiva, principalmente para os moradores mais velhos que professam a fé católica. Para analisar as festas religiosas de Dianópolis, o seu povo e a sua construção de identidade, tem que ser levado em conta todos os aspectos desde os aldeamentos que foi o seu início. Algumas pessoas ainda contam sobre a descendência indígena e da mistura entre os povos na região. Filhos de brancos com índios, brancos com negros e índios com negros se tornaram comuns na região dando características para outras gerações na cor da pele, no cabelo, na altura e nos traços físicos. Essa origem de luta e resistência não pode ser apagada, muito menos silenciada. São essas pessoas descendentes dessa mistura de povos que hoje frequentam a romaria da Missão e dão característica não só para a festa, mas para todos os aspectos linguísticos, religiosos e de formação de identidade.

4.2 As festas atuais e a continuidade dos arranjos sociais

Figura 5 - Folias do sertão e dos Gerais em frente a igreja



Fonte: acervo pessoal

As festas religiosas podem ser consideradas “mapas de orientação social” (VELHO, 1994), uma vez que englobam projetos individuais e coletivos que ao se misturarem adquirem uma conotação política. Para dar certo, esses projetos precisam movimentar uma rede de pessoas, cada qual com as suas necessidades, sentimentos e emoções pessoais, convergindo e dando sentido para uma realização coletiva.

O projeto e a intenção pessoal de alguém que vai ser imperador da festa do Divino é diferente do projeto e da intenção da pessoa que vai ser o encarregado da folia, por exemplo. No entanto os dois projetos se tornam coletivo, com os demais projetos dos outros participantes da festa. O sucesso dos projetos individuais representa a “interdependência de mundos, com suas fronteiras, na experiência” e assim responde às necessidades, sentimentos e intenções do imperador, do encarregado das folias, dos pagadores de promessa, dos foliões e dos romeiros, ocorre a satisfação coletiva que da manutenção, sentido e continuidade da festa. Nesse sentido o Senhor Jura, que foi imperador da festa do Divino no ano de 2014 diz sobre a sua experiência pessoal:

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

bancou. Tem um custo que ele não é baixo, é alto. Inclusive tive que fazer financiamento. (JURA 2020, informação oral)

Existe uma necessidade de união de projetos individuais, para a realização de um projeto coletivo. O folião Erson exemplifica isso também na sua fala:

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

Sahlins (2004) diz que a “relação entre a ação individual e a ordem cultural” é condição *sui generis* da ideia de cultura, entre o simbolismo e o estruturalismo. O autor evidencia o jogo de trocas e reciprocidades que se abre, nessa adaptação, como campo de possibilidades para as escolhas dos atores sociais produzirem diferenciação.

Assim, essa dialética de estrutura e ação que se processa na diferenciação valorativa colocada no jogo de linguagem que os indivíduos operam, está impressa em referenciais de interesse e de signos operantes da ordem cultural, e se manifesta fenomenicamente de forma dual na cultura: uma cultura-tal-como-vivida e uma cultura-tal-como-constituída. (SAHLINS, 2004, p. 309).

A festa religiosa é assim um ato social, continuo com interações interpessoais, de interesses individuais diversos. Podemos então dizer que é uma continuidade da vida cotidiana e das práticas sociais. É possível perceber que existem hierarquias diversas em todos os momentos festivos. O imperador, que é responsável por grande parte da festa, não está acima da autoridade eclesiástica, do mesmo modo o encarregado da folia está acima do folião, mas abaixo da autoridade do imperador. Quem coordena as refeições tem autoridade sobre a alimentação. Nesta perspectiva, assim como na vida cotidiana, há também um movimento em função do jogo de poder no ambiente festivo.

Segundo Velho (1994), embora esses processos sofram influências das ideologias individualistas, as possibilidades teóricas de tratar a questão mostram que se deve “ver a hierarquia não apenas como uma sobrevivência da sociedade tradicional, mas como um poderoso mecanismo sociológico atuando permanentemente com maior ou menor visibilidade sobre toda a vida social” (VELHO, 1994, p. 35) A visibilidade e a importância que é

percebida em uma função, desperta interesses individuais de ocupar aquela função. Neste sentido, ser imperador, por exemplo, que tem bastante visibilidade entre os participantes da festa, nunca é ocupado simplesmente pela vontade em ser imperador.

A posição hierárquica esta ligada com a biografia de cada ator e possuem relação com o meio físico e sociocultural do qual estão inseridos. A realidade econômica dos pretensos imperadores é sempre levada em conta, porque não sai barato arcar com as despesas do festejo. Assim como não basta ter vontade para uma pessoa se candidatar a prefeito da cidade, também é na festa para ser imperador.

Percebe-se então no local festivo que são as diversas experiências que o indivíduo tem na memória e no seu projeto, que dão possibilidade de ordenar e dar significado a sua trajetória. Desta forma, Velho (1994, p. 102) diz que “o sentimento e a necessidade, sociologicamente identificáveis em vastos segmentos da sociedade moderna, de dar um sentido às experiências individuais” são motores de motivação pessoal que fazem as ações coletivas acontecerem. Segundo ele a memória é fragmentada e o sentido de identidade de cada um vai depender de como são organizados esses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo e “a consistência e o significado desse passado e da memória articulam-se à elaboração de *projetos* que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações.” (VELHO, 1994, p. 102).

O folião Erson começou a girar com as folias com 12 anos de idade. Ele narra que seu bisavô era folião e desde então os filhos, netos, bisnetos e até tataranetos continuam envolvidos com a folia. O que dá significado para a sua vida atual é justamente as diversas experiências que ele viveu, juntamente com os fragmentos das memórias constituídas a partir da convivência com os outros foliões.

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

Os rituais festivos, os símbolos e as crenças que são acionadas pelos atores que fazem o festejo da Missão em Dianópolis não pertencem a um passado que está sendo resgatado pela geração atual, pelo contrário é uma continuação, um recurso de ressignificação coletiva pela qual se situam e dão significado para as trajetórias individuais e de constituição dos sujeitos. Nesse sentido as experiências humanas que ocorrem a partir das trocas entre os atores, o lugar e os símbolos do ritual apontam segundo Lopes (2014) para uma “estrutura de sentimentos” comum que se atualiza nos rituais dos espaços festivos. Como dito pelo folião Erson a memória de um passado recente vivido pelos seus bisavôs, avós e pais é acessada por ele e passa a constituir a sua subjetividade, que partilhada com os outros dão significado para sua identidade.

O espaço festivo com a experiência dos seus atores por meio das músicas, das danças, das rezas, das comidas, bebidas e de suas crenças são indissociáveis do lugar, e são constitutivas da realidade em “uma forma de reflexividade que opera na própria performance ritual”. Segundo Lopes (2014) essa realidade se configura a partir das negociações e do movimento dos seus atores e dos seus projetos.

Ao analisar as falas e as memórias dos personagens que fazem o ritual festivo, percebe-se como cada sujeito é afetado de forma diferente pelo mesmo acontecimento. Cada um tem uma emoção diferente, uma motivação diferente da mesma forma que investem tempo e dinheiro de maneiras diferentes. Nessas falas é possível perceber também as estruturas sociais que são determinantes para aquela comunidade.

Para Dona Ana (2020), hoje com setenta e sete anos de idade, que foi esposa de Rosendo, sanfoneiro e folião por várias décadas na romaria da Missão, a forma de perceber e de narrar a sua participação na festa é uma, totalmente diferente da percepção de Dalva (2020) que atua como foliã. Dona Ana no início sequer participava da festa, ficava em casa cuidando dos filhos, da casa, e das atividades rurais no período em que seu esposo estava no giro da folia. As estruturas sociais da época de dona Ana, são bem diferentes das atuais, ou seja, essas estruturas não são fixas, e não se fecham sobre si mesmas.

Já Dalva, filha e neta de folião acompanha o giro da folia desde a infância. No início acompanhando o pai, os tios e o avô e posteriormente como foliã. Quando se casou continuou girando na folia, porque quando conheceu seu esposo Erson, ambos já eram foliões. As ações e experiências individuais e coletivas dos atores produzem bens identitários que são reconhecidos na comunidade local por meio das atividades integradas que são desenvolvidas. Essas práticas demonstram o modelo de estrutura social daquele momento. Essas estruturas são

flexíveis e algumas ações e projetos que eram aceitos e vistos como boas práticas anteriormente passam a ser desaprovados coletivamente pelo mesmo grupo de pessoas.

Nas folias, era comum e aceito socialmente, conforme relato de Dona Ana (2020), viúva do folião Rosendo, que os foliões tivessem relacionamento extraconjugal durante os pousos mais distantes das suas casas. “Olha, cansou de passar por aqui folião com rapariga, era, sabe, enquanto tivesse um pouso aqui perto, elas tava no pé”. Da mesma forma os preconceitos e discriminações de gênero e/ou de cor que antes ocorriam com normalidade, continuam existindo, porém com a resistência e a luta de muitos contra. É uma contraposição à reprodução de um modelo dominante que estão a cada dia sendo diluídas nas atualizações que ocorrem nas ações e representações das pessoas.

Há um deslocamento das identidades culturais, que segundo Hall (2006) é efeito da globalização enquanto fenômeno sociocultural, que produz a pluralização das identidades locais e deixam estas identidades fortalecidas. São processos híbridos que fazem com que a cultura seja compreendida a partir das relações de poder. Eagleton (2005) escreve sobre o rumo a uma cultura comum. Isso é possível se a cultura ocupar um espaço de grande medida na questão de observância e comportamento ritual. Nesse sentido ele mostra que é desejável uma cultura igualitária, uma cultura consciente e mais especializada, sendo que o que mais importa não é a política cultural, mas a política da cultura. Para ele a cultura não é unicamente aquilo de que vivemos. Ela é também, em grande medida, aquilo para o que vivemos. Afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual, entre outras.

O termo “cultura” passou por vários momentos com diversos entendimentos. Eagleton (2005) apresenta uma abordagem acerca de momentos importantes no desenvolvimento desse termo. Mostra por exemplo, como no início do século XX ela se torna uma indústria em sua pura acepção (cultura industrial) e como a cultura se torna parte da produção geral de matérias primas, produzidas em grande escala. Mostra também como na era pós-modernista, por volta dos anos setenta, acontece uma intensa integração entre cultura e outras práticas, num movimento de aproximação entre cultura e sociedade.

Em outro momento, Eagleton (2005) mostra também como a cultura deixou de ser solução e passou a ser parte do problema, vista como ponto de convergência no qual todos nós podemos nos encontrar na nossa humanidade, apesar das diferenças de gênero, nacionalidade, etnia, classe entre outras. Segundo ele, esse é um conceito abstrato que precisa ser concretizado, palpável, uma ideia progressiva de cultura.

O termo “cultura” passou a ser a própria linguagem em que demandas políticas foram forjadas e articuladas. Cultura e política se aproximaram muito mais e assim não poderiam mais ser as bases em relação à política. Cultura passou a ser pelo que as pessoas estão prontas para matar ou morrer.

Eagleton (2005) utiliza a expressão “guerra cultural” para descrever o choque entre “Cultura e cultura”. Esse choque parte da forma como a política mundial passa a atuar no novo milênio. Belas-artes e vida refinada não são mais limitadas à burguesia tradicional. A fronteira entre alta e baixa cultura foi corroída por gêneros como o cinema e a internet, os quais conseguiram acumular uma impressionante coleção de obras primas, ao mesmo tempo em que possibilitam produtos para todos os gostos. Como toda forma de poder, toda a alta cultura se apresenta como forma de persuasão moral e o seu efeito é o de intimidar assim como de inspirar.

Em Dianópolis o choque entre “Cultura e cultura” é visível no museu da cidade. Andando por Dianópolis em janeiro de 2020, na primeira ida ao campo de pesquisa, passei em frente à sede da Banda de Música e lá também está funcionando o Museu da cidade. Resolvi entrar para conhecer e também verificar se tinha alguma informação sobre o início da cidade, sobre a Missão, sobre os índios que habitavam na região, bem como sobre os foliões. Uma funcionária da prefeitura, muito disposta me mostrou o pequeno acervo histórico da cidade. São apenas duas salas com fotografias, utensílios domésticos entre outros objetos antigos que remontam o processo histórico do lugar. Ao perguntar se tinha alguma coisa relacionada ao início da cidade, sobre o povoado das missões, sobre os índios e principalmente sobre os foliões, para minha surpresa, não tinha absolutamente nada referente a esses temas. Apenas uma fotografia da igreja construída na Missão. O início da cidade é considerado pelos artefatos que se encontram ali e eles estão relacionados à habitação do lugar por algumas famílias no entorno da mina Tapúia. Questionei o porquê de não ter nada referente aos temas indígenas e religiosos, que foram de suma importância para a formação de Dianópolis. A servidora não soube me responder, mas disse que também achava estranho que não tenha nada referente a isso.

Figura 6 - Vista de frente do Museu municipal



Fonte: acervo pessoal (2020)

O museu foi criado por meio da lei n° 542 de 13 de junho de 1990, com a finalidade de preservar e guardar os documentos históricos, móveis e peças artísticas do município. No artigo 4° dessa lei, ficou estabelecido que caberia ao prefeito municipal criar uma comissão para avaliar quais peças fariam parte do acervo do arquivo e museu da cidade. A escolha do acervo do museu, nos últimos 30 anos, conscientemente ou não, mostra que a avaliação do que é considerado e legitimado como “Cultural” e “Histórico” são objetos, peças e utensílios vistos e aceitos como importantes para uma determinada época. Já os artefatos indígenas e religiosos como os instrumentos dos foliões, pandeiros, caixas, violas de buriti entre outros, são “culturais”, mas não legitimados para estarem ali. Qualquer pessoa pode doar itens para o museu, porém a maior parte do acervo doado pertencia às famílias tradicionais do lugar. Estruturalmente as pessoas da cidade vinculadas aos festejos religiosos, acabaram não percebendo a importância histórica que possuem sobre Dianópolis e talvez por isso poucos objetos relacionados a religiosidade popular estão presentes no museu.

Figura 7 - Utensílios que pertenceram a algumas famílias tradicionais da cidade



Fonte: Acervo pessoal (fotografias tiradas no museu de Dianópolis em março de 2020)

Depois da visita ao museu, fiquei ainda mais empolgado com esse trabalho, pois é uma oportunidade de contar a história de Dianópolis por outros atores, que sempre estiveram presentes e construíram juntos a história da cidade, mas que, nem sempre tiveram a oportunidade de contar as suas histórias.

4.3 Conflitos, tensões e resistências.

Figura 8 - Ritual da folia na romaria da Missão



Fonte: acervo pessoal (2018)

O campo de interação de projetos e motivações individuais, pautado por experiências pessoais para a realização de um projeto coletivo, como é o caso das festas religiosas, torna-se propício ao surgimento de conflitos, tensões e resistências. O espaço festivo é uma continuação da vida social, que assim como a vida cotidiana possui estruturas e hierarquias de poder, que refletem a realidade local. Por mais que haja algumas inversões dessas hierarquias em alguns momentos festivos, como em um pouso de folia, o que predomina é a mesma estrutura de poder social do dia a dia.

Nessa estrutura, os foliões, na sua grande maioria são formados por pessoas negras, que moram no entorno da cidade, em chácaras e fazendas. Os imperadores são de alguma maneira, possuidores de certa influência na cidade, geralmente pertencem a um núcleo familiar grande, têm o nível de escolaridade maior que o dos foliões e, também, condições financeiras para bancar um ciclo festivo. Os comerciantes que se deslocam para o espaço festivo para vender bebidas, comidas e diversão, são autônomos e a maioria concilia as vendas em eventos da cidade com outras atividades formais. As cozinheiras que cuidam da alimentação na festa, na cidade são donas de casas, ou prestadores de pequenos serviços como diaristas, manicures, cuidadoras de pessoas doentes, entre outros; por fim, o padre, que exerce a mesma autoridade eclesiástica tanto nas festas religiosas quanto nos dias comuns.

A ação desses sujeitos e as suas relações formam territórios dentro de um sistema social. Na construção desses territórios ficam evidentes os limites e as fronteiras, que ao longo do tempo configuraram a região. O sentimento de pertencimento, as emoções e sentimentos fazem os atores convergirem e se relacionarem formando o homem e a sociedade dentro de um espaço territorial. São papéis e funções sociais que encontram correspondência nas normas de conduta produzindo, segundo Lopes (2014, p. 89), “relevâncias individuais e coletivas alternadas, que definem sua conduta e o objetivo de sua ação”.

A festa religiosa é um processo de construção social contínua, de trocas, negociações e reflexividades constantes, que movimentam interesses individuais e coletivos diferentes e por isso se torna em um ambiente propício para diversos tipos de conflitos religiosos, políticos, econômicos e pessoais.

Alguns sujeitos assumem a centralidade em torno do evento. O padre responsável pelo espaço festivo é a maior autoridade da festa, porém é comum na administração da Igreja

Católica a movimentação dos padres entre as cidades que pertencem a mesma diocese²². De tempos em tempos tem padre novo comandando os festejos da cidade. Dona Madalena (2020), viúva do folião roxo, falando sobre as folias diz que “Tem padre que gosta, tem outros que não gosta, tem outros que não vai”. Tem padres que chegam à cidade, vindo das mais diversas regiões do país, com costumes e tradições muito diferentes e isso tem sido um fator gerador de conflitos na realização dos festejos da Missão.

Já teve padres que ao chegarem na região proibiram as folias de girar. Conforme o folião Oswaldo (2020) teve padre falando que não queriam “esse negócio de folia, não”. Segundo o pesquisador Weverson de Jesus (2017) devido ao processo de romanização²³ do culto ocorrido na Diocese de Porto Nacional por decisão de Dom Alano Maria du Noday (1936-1976) foi proibido o giro das folias em todas as paróquias da diocese, devido os excessos nas bebidas e profanações no interior das festividades.

Mesmo com a proibição, conforme relato dos foliões os giros das folias nunca pararam de ocorrer. Não tinha o encontro das folias, a chegada ao espaço festivo bem como os rituais na coroação do imperador do Divino, mas os giros ocorriam pelos sertões. Outra situação de conflito entre os romeiros, foliões e a autoridade eclesiástica foi a diminuição de dias do giro da folia. Pela tradição oral a folia deve sair no domingo de páscoa e a chegada coincide com a comemoração do Pentecostes²⁴, quarenta dias depois. Com o passar do tempo, devido as dificuldades de realizar as festas nas cidades da região simultaneamente, a igreja foi readequando essas datas. No início a quantidade de dias de giro da folia foi preservado, permanecendo os quarenta dias. Posteriormente essa quantidade foi diminuindo.

Jura (2020), Imperador do Divino no ano de 2014 narra uma situação que ocorreu quando ele foi imperador do Divino e o giro da folia seria reduzido para 19 dias.

²² É uma região administrativa eclesiástica comandada por um bispo da igreja católica. Dianópolis pertencia a diocese de Goiânia e posteriormente passou a fazer parte da diocese de Porto Nacional, após sua criação pelo Papa Bento XV em 1915. (Bressanin 2012, p. 28 apud JESUS, 2017, p. 70).

²³ A romanização do culto representou as mudanças ocorridas internamente à Igreja Católica decorrentes de maior aproximação dela a concepções ortodoxas providas de Roma. Esse contato resultou em regulamentos, normas e proibições em relação às inúmeras manifestações do catolicismo popular, entre elas a festa do Divino Espírito Santo. Os bispos com formação intelectual europeizada, ultramontana e tridentina eram responsáveis por espelhar a filosofia da Igreja Católica no Brasil naquele momento. (SILVA, 2001).

²⁴ “No velho testamento, Pentecostes era a festa judaica de colheita de trigo (*Chawuot*), celebrando sua maturação e colheita sete domingos ou cinquenta dias após a Páscoa, com oferendas e sacrifícios. Na história bíblica, foi num domingo de Pentecoste que a Virgem Maria e os doze apóstolos de Cristo receberam o Espírito Santo sob a forma de “línguas de fogo” e, falando em numerosas línguas, dispersaram sua fé pelo mundo. Para os cristãos, esse é o marco de fundação da Igreja Católica e de sua diáspora evangelizadora pelo mundo.” (VEIGA 2008, p. 2 apud LOPES, 2014, p. 132).

Deu um blá-blá-blá, mas é falha da própria comunidade, que no dia da reunião que teve, foi em novembro, e o festejo nosso era no outro ano. Ia fazer o calendário da paróquia, tinha umas 80 pessoas lá, da comunidade rural, da cidade, nosso lá da Missão tinha eu e minha menina, e mais ninguém. Aí esse próprio povo começou a ditar normas, quando falou que o giro era só 19 dias, rapaz, mas o trem pegou. Mas a falha foi de quem? Foi da própria comunidade não comparecer para debater. Aí eu vi que estava faltando isso. Falei não, moço, aí a falha é sua também(...) aí fui no padre Irasson, falei olha padre, está tendo resistência, o pessoal está assim, assado. E queria que a gente mudasse essa data aí, esse período do giro, pelo menos para 28 dias. Uma resistência muito forte, e eu estou sofrendo com tudo isso. (JURA 2020, informação oral).

O Padre Irasson concordou com a quantidade de dias proposto e, desde então, o giro da folia permanece entre 27 a 29 dias, ajustando para sair e chegar em um dia de sábado.

Outro conflito relatado é referente a bebida alcoólica pelos foliões durante os giros. Anteriormente era comum que os moradores ofertassem “pinga da terra” para os foliões. Logo, muitos viam os foliões como cachaceiros, bagunceiros que se aproveitavam dos quarenta dias para se divertir, beber e ficar sem trabalhar. Alguns foliões se empolgavam mesmo, e não conseguiam sequer finalizar os cânticos do ritual de pouso. Com o passar dos anos, tanto os imperadores, quanto os moradores que iriam receber os foliões passaram a diminuir e até mesmo a cortar a bebida durante o giro.

A bebida veja bem, assim como eu comecei girar, tinha muitos foliões, principalmente dos foliões mais velhos, às vezes bebia até muito, que às vezes até passava do controle. Aí sai fora do sentido dessa viagem que a gente anda com o Espírito Santo. Porque se aumentou, que é muito ruim isso, e às vezes eu já vi acontecer. Às vezes o folião vai fazer um canto para o morador, ali uma oração, e às vezes o folião está bêbado, o morador que recebe no canto fica insatisfeito. Porque está vendo que ele está uma pessoa inconsciente. E isso aí foi mudando muito, foi mudando muito, hoje na verdade, é bem diferente, as pessoas até da igreja, às vezes debate muito e esses que gostam assim de beber, já controlam bastante. (OSVALDO 2020, informação oral).

Nos dias atuais, quando o imperador vai escolher o encarregado da folia, a primeira preocupação é a de escolher alguém que tem controle com a bebida e que vai escolher foliões também controlados. O encarregado é escolhido anos antes do festejo. É ele quem vai organizar todos os detalhes para o giro da folia. Os encarregados que são conhecidos por organizarem as folias sem, ou com pouco uso de bebida alcoólica, acabam sendo disputados na região. Já os que bebem muito estão perdendo espaço ano a ano.

[...] é um menino bom, inteligente, bom assim, fora da bebida, ele conhece tudo de folia, tudo, tudo, mas tem a bebida. Outra coisa... eu não paguei uma dose, falei para ele: da minha parte não vai ter bebida, vou cuidar de tudo

que vocês precisarem de assistência, vai ter da minha parte, mas a bebida não, é o meu compromisso com a divindade, eu não vou me envolver em questão de bebida. Já tem pessoas que bebe porque tem morador que oferece, ainda tem aquelas pessoas que oferecem ainda a bebida. Mas já reduziu muito, está melhorando, está melhorando, eu percebi isso. (JURA 2020, informação oral).

Outro momento de tensão em relação ao uso de bebida alcoólica, citado pelos entrevistados, como também constatado pela minha vivência quando participei dos festejos, é no ritual do mastro. “Vamos molhar o pau” “o pau seco não anda”, esse era o sinal para as pessoas que carregavam o mastro colocá-lo no chão para que pudessem beber. O mastro é um símbolo utilizado nas festas religiosas. O mastreiro é o responsável por confeccionar e organizar para levantá-lo na véspera do dia principal da festa (dia do santo). Ele é levado acompanhado por um cortejo da porta da casa do mastreiro até a porta da igreja. Na maioria das festas religiosas o mastro é feito de madeira. O ritual do mastro se inicia desde a ida até o local de retirada da madeira, passando pelo dia da confecção e ornamentação do mastro, até chegar no dia de ser carregado e erguido no local destinado para ele, quase sempre próximo de onde ocorre a celebração da missa principal do festejo. É um momento de muita animação, com fogos de artifício, música e pinga da terra.

Hoje o mastro não é mais de madeira, foi feito uma estrutura metálica desmontável que é utilizada todos os anos. Segundo os romeiros da Missão a substituição do mastro de madeira pelo de metal ocorreu por volta do ano 2012. Disseram que o pároco da época, recomendou que fosse adotado esse modelo de mastro após orientação dos órgãos de fiscalização ambiental. No início, houve um estranhamento por parte dos atores locais, porém com a justificativa de preservação ambiental, de praticidade e de economia ao longo do tempo pela durabilidade do material, foi mandado fazer as tubulações que ao serem encaixadas dão formato ao mastro. O capitão do mastro da época, Madair Cordeiro Bezerra, filho de Dona Meranda e Seu Miguel Bezerra, fez a doação do mastro para a romaria da Missão e desde então ele vem sendo utilizado nas festividades.

Figura 9 - Mastro do Divino com estrutura metálica



Fonte: Acervo pessoal

No ritual da levantada do mastro, uma caminhada que levaria cinco minutos durava horas para chegar. Ao som da sanfona, pandeiro, triângulo, zabumba e de muita pinga de engenho, o ritual ocorre com uns puxando para um lado, outros para o outro, uns subindo em cima do mastro, alguns momentos parando, outros se movimentando. Os padres até tentam mudar essa situação e muitos fiéis aceitam, já outro resistem. “A atuação do Padre Jakson Sousa foi marcada por tensões com alguns festeiros devido à imposição clerical de proibir o uso de álcool dos mastros e folias [sic], a ponto de o mesmo relatar a convocação de força policial para acompanhar o levantamento do mastro na Sucupira”. (JESUS, 2017, p. 100)

O autor Weverson de Jesus, pesquisador sobre a religiosidade de Dianópolis, apresenta um depoimento do Padre Jakson que relata ter conversado com a comunidade sobre a proibição da bebida. Ele argumentou que a maioria das pessoas aceitou, mas algumas pessoas que dominavam o ritual do mastro ao longo do tempo não acataram a recomendação e enfrentaram a autoridade do Padre.

Quando há substituição do padre da cidade, percebe-se uma movimentação para voltar a implementar as práticas anteriores, mas quando isso ocorre não possui o mesmo impacto da forma que acontecia anteriormente. No festejo da Missão do ano de 2019 o padre da cidade tinha poucos meses a frente da paróquia e os mastreiros aproveitaram para fazer o velho “vamos molhar o pau”, já que ele não havia dito nada sobre a proibição. A levantada do mastro foi realizada com muita animação, regada de bebida alcoólica.

Outra tensão que surgiu depois da chegada do atual padre da cidade que ocorreu no festejo do Divino do ano de 2019 foi em relação a não aceitação para coroação de

imperadores que não fossem casados legalmente. Algumas pessoas já estavam na fila para serem imperadores e tiveram que substituir por outro familiar, ou passar a vez para outra pessoa.

Em outra situação, que presenciei como pesquisador e participante no festejo de São José desse ano (2020), os romeiros da Missão foram pegos de surpresa pela decisão tomada pelo padre da cidade. As novenas que antecedem a celebração de São José que ocorre no dia 19 já haviam iniciado, tanto na cidade quanto na Missão. Março foi o início da pandemia de Covid-19 no Tocantins. Na semana que iniciou as novenas tanto na Missão quanto no centro da cidade, a capital Palmas registrou o primeiro caso da doença e a partir disso todas as cidades do estado começaram a tomar medidas de fechamento do comércio e de isolamento social.

No dia 16 de março, durante a realização da missa no centro de Dianópolis, o padre informou que estaria adotando algumas medidas devido a pandemia. Informou que não era para ser realizada a novena do dia 17 e nem a levantada do mastro no dia 18 na romaria da Missão, mas que a missa do dia 19, que seria realizada em local amplo e aberto, iria ocorrer. Na festa da cidade pediu para que os idosos não viessem mais para as novenas e como as missas estavam sendo realizadas do lado de fora da igreja, disse que iria realizar as celebrações normalmente, proibindo todas as atividades depois da missa.

Os romeiros da Missão ficaram chateados, porque tem toda uma preparação de mais de ano dos envolvidos no festejo. Porém, como era por um motivo novo, de uma pandemia mundial, todos aceitaram tranquilamente. No entanto, no dia dezessete durante a celebração da missa na novena que ocorria no centro da cidade o padre informou que estava cancelada a missa de São José que ocorreria dia 19 na Missão. Justificou que lá tinha muitos idosos e que ele não iria assumir essa responsabilidade.

Ao término da missa, muitas pessoas, romeiros da Missão, foram argumentar com o padre, pedindo para que ele revisse a decisão. Tentaram justificar que as pessoas já estavam lá, que poderia ser adotado várias medidas de proteção, que em Dianópolis não tinha nenhum caso, que os festeiros fizeram gastos e estavam com muitos alimentos para distribuir, mas, foi em vão. O padre estava irredutível, inclusive ameaçou de cancelar o evento do ano seguinte se os romeiros descumprissem a sua ordem.

Foi uma tristeza só para aquelas famílias que ano a ano cumprem um ritual festivo. Muitos com suas promessas para pagar, outros com seus votos a fazer. O mais difícil foi entender o motivo do cancelamento na romaria da Missão que tem um número menor de pessoas que participam, se na festa da cidade que tem muito mais pessoas continuou

normalmente. Uma das argumentações do padre foi: “o povo tá morrendo e vocês estão pensando em festa?”²⁵.

Ficou evidente que aquele padre não tinha conhecimento sobre a romaria da Missão, sobre as pessoas que frequentam aquele lugar. Os romeiros sequer falaram em festa, mas demonstravam a importância da fé e da devoção que aquele espaço tem para eles. Rezar na cidade para aquelas pessoas não tem o mesmo significado de rezar na Missão.

A notícia se espalhou, mas ainda assim no dia 19 muitas pessoas que moram nas fazendas e chácaras próximas à romaria se deslocaram até lá achando que teria a celebração, pois não ficaram sabendo que havia sido cancelada. Os romeiros que permaneceram no local, junto com os moradores e algumas poucas pessoas que chegaram por não saber do cancelamento, se reuniram em frente a casa dos festeiros e realizaram uma novena em celebração a São José. Ao término distribuía lembranças, arranjos de flores e alimentos entre os participantes.

4.4 As folias

*Cheguei de folia de taipas de imediato a outra saia
em toda folia que eu vou eu faço um canto diferente melodia
eu agradeço a divindade pelo dom sagrado de sabedoria
Deus que me preparou pra ser um cantor de tanta folia
Erson/Dalva 2020*

Nesta seção apresento alguns aspectos sobre as Folias do Divino, bem como a minha percepção, desde as participações anteriores, até os dias atuais, sobre as mudanças que estão ocorrendo, dentre elas a participação de mulheres como foliãs. As folias são elementos importantes que se destacam na festa do Divino. Segundo Monica Silva (2001), a Folia é um desdobramento da festa do culto à divindade, que percorre, em forma de giro, regiões distantes como povoados, propriedades rurais e bairros afastados, em busca de esmolas para ajudar os festejos.

A folia é um ritual votivo que se inicia antes da festa principal. É formada por um grupo de pessoas (mensageiros) que utilizam vários instrumentos como pandeiros, tambores, violas, entre outros e disponibilizam seu tempo para sair nas casas anunciando a festa do santo, recolhendo donativos para a festa e em troca oferecem cantos, danças e preces para os

²⁵ Eu estava na cidade acompanhando o festejo e no dia 17 como não teve programação na missão, fui para o centro da cidade acompanhar a celebração.

moradores. Os foliões desempenham diversos papéis entre eles. Há os que tocam, os que cantam, os responsáveis pelos materiais (arreio), e há o encarregado de levar a bandeira, que é o alferes. O ciclo da folia se inicia com um “canto” pedindo pouso, benditos, rodas e catiras entoados antes e depois do jantar e com o “canto” da despedida no dia seguinte, quando os foliões partem para um novo pouso.

Segundo Brandão (1983) embora a fundamentação da folia seja originária de fontes religiosas (Evangelho de São Mateus), aparece uma condição autônoma de produção de um sistema de crenças que é eminentemente popular e desvinculado da liturgia e princípios de fé da Igreja Católica.

Esta condição autônoma situa o saber adquirido na folia como um conhecimento com o (um) fim próprio de atender as relações que os fiéis estabelecem com a divindade celebrada.

É, então, pelo fato de a folia rememorar a trajetória e a intenção dos Reis Magos, no caso da folia de Reis, por exemplo, que o lugar de tal saber é o caminho que os foliões percorrem; no sentido de que o caminho é o ofício e o espaço do ofício destes foliões. Aí é que está o caráter de reciprocidade da produção do saber, no cotidiano.

No estudo de Brandão (1983), enquanto quem “faz” a festa, ou se responsabiliza por ela é “rico” (fazendeiro)²⁶, quem contribui para que ela se realize, através de oferendas, é “pobre” (diaristas, meeiros, agregados, lavradores). Se atentarmos sobre as relações de confronto entre cristãos e não-cristãos, poderíamos realizar uma análise ideológica sobre a forma como tais manifestações populares promovem e representam, no fundo, a orientação católica colonizadora, dos séculos passados e, com isto, em última instância, está servindo como ritual de manutenção da relação de desigualdade no campo.²⁷

Na contemporaneidade diversas transformações ocorreram nos rituais festivo-religiosos populares do Brasil. São mudanças sociais ligadas à inserção de novas tecnologias, de reconfiguração das tradições, processos de migração, de modernização da agricultura e, também, a influência entre os elementos da cultura popular e da cultura de massa. Lopes

²⁶ Na festa da Missão os imperadores que consegui acompanhar, possuem uma boa condição financeira, mas não chegam a serem “ricos” “fazendeiros”. Ernesto por exemplo é um servidor municipal aposentado, tem alguns alqueires de terra, mas não é um grande fazendeiro, da mesma maneira Jura que foi imperador, é funcionário do estado, já foi vereador, mas não é “fazendeiro”, “rico”. Os foliões são pessoas simples, tem menos influência e visibilidade em Dianópolis, porém também não são “pobres”. A maioria dos que acompanhei tem uma terra, um gado, etc.

²⁷ A manutenção dessa relação de desigualdade continua ocorrendo na missão, de uma forma bem sutil. Já na festa realizada na zona urbana da cidade essas desigualdades são mais perceptíveis. Lá sim os ricos são os que se responsabilizam pela festa.

(2014) nos mostra que as relações entre a tradição e a modernização, na mediação dos processos identitários, favorecem algumas transformações profundas, inclusive na devoção.

Esses processos de significação individuais e coletivos que, combinados a estruturas de sentimentos abertas a novas percepções, rearranjam de forma reflexiva os modelos prevaletentes de religiosidade. Reagindo a esse reordenamento, as antigas tradições religiosas se atualizam seletivamente, ora incorporando, ora desincorporando representações e práticas diversas. (LOPES, 2014, p. 55).

As folias da região de Dianópolis estão passando por estas transformações e é perceptível o reordenamento interno. A experiência das novas gerações, marcadas por influências urbanas crescentes, se desloca do imaginário local e mistura as representações entre identidade, a cultura e o lugar. Sobre essas atualizações e fabricações religiosas inacabadas, supomos que as devoções populares têm ganhado força, novamente, pela sua capacidade performática de “produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas” (CERTEAU, 1994, apud LOPES, 2014, p. 56).

Pela tradição, quarenta dias antes da celebração do Divino, um grupo de homens deixam seus afazeres, suas casas e iniciam o giro da folia. Onde eles passam, são reverenciados e tratados como os mensageiros de Cristo. Fazem parte do ritual os cânticos, as rezas, as danças, a bebedeira e a fartura de comida²⁸ em cada casa que os recebe. À noite, onde a folia poussa esse ritual é ainda maior.

Conforme acompanhei durante minha infância, bem como pelos relatos dos atores participantes, os foliões chegam à propriedade e realizam o pedido de pouso por meio de um canto (canto do agasalho). Logo após, a bandeira, que é carregada pelo alferes e é o símbolo máximo deste ritual, é repassada para o proprietário do local. Ela representa o Santo da devoção. É a bandeira que vai à frente dos foliões com as vênias do alferes, e quando os moradores a recebem pedem proteção e bênçãos ao santo, venerando a bandeira. O homem da casa, ao recebê-la das mãos do alferes, adentra com ela em todos os cômodos. Depois dos cânticos e rezas iniciais, ela é guardada, pendurada no quarto do casal. É um momento de uma grande celebração entre os familiares, os vizinhos e os amigos que vêm de perto e de longe agradecer, pedir e externar a sua fé e devoção. É uma festa regada a muita comida, bebida, cânticos e danças formando uma rede de solidariedade perceptível.

²⁸ [...] “simbolicamente, ‘da de comer’ implica em fazer o corpo do outro, *dar substância* ao visitante. A distribuição alimentar, um gesto de caridade e bênção, é parte fundamental da etiqueta e da ética das festas do Espírito Santo, bem como seu vasto consumo” (VEIGA, 2008, p. 6, apud LOPES 2014, p. 144).

Em um pouso de folia a vizinhança passa o dia ajudando; na preparação dos alimentos, na limpeza e organização do espaço, nas idas e vindas aos mercados para compra de insumos para a festa, buscando água quando precisa, enfim estando disponível para ajudar. É um dia festivo! Na hora de matar uma vaca, ou um porco e em todo o processo de tratamento, da retirada do couro até a separação das carnes em pedaços, no caso da vaca, ou na preparação da grande quantidade de alimentos com tachos de arroz, de carne, farofa, salada, sobremesas, que são feitos sempre a muitas mãos, não faltam pessoas para ajudar. São os parentes, amigos e vizinhos que fazem a festa acontecer por meio dessa relação de solidariedade.

Na região de Dianópolis, as folias giram em celebração aos Santos Reis, cujo ciclo devocional se inicia no Natal e se encerra no dia 06 de janeiro, em celebração ao Divino Espírito Santo, cujo ciclo se inicia no domingo de páscoa e encerra quarenta dias depois, e em celebração a Nossa Senhora do Rosário, ciclo celebrado na primeira semana de agosto na Sucupira, zona rural da cidade. Neste trabalho, sempre que referimos à folia estaremos mencionando o giro da folia em celebração ao Divino Espírito Santo.

Anteriormente, em Dianópolis somente os homens podiam ajoelhar debaixo da bandeira do Divino (em algumas regiões esse costume permanece até os dias atuais), as mulheres deveriam passar pelo lado. Isso vem de um modelo de comunidade patriarcal, com funções e lugares claros para homens e mulheres. Não cabia a uma mulher a honra de poder se ajoelhar debaixo da bandeira e receber as bênçãos e proteção do Divino, muito menos a de carregar a bandeira. Essa honra era exclusiva do homem da casa. Homens e mulheres possuíam espaços bem definidos no ritual, assim como esses espaços foram enraizados e naturalizados na comunidade. Ao longo do tempo, isso foi mudando. As relações sociais no mundo globalizado passaram por mudanças e essas transformações chegaram às folias.

De início, as mulheres viúvas, ao receberem a folia, por exercer a liderança da casa, passaram a realizar todo o ritual de receber a bandeira e adentrar para os cômodos da casa. Posteriormente, outras mulheres que por algum motivo não tinham marido, mas exerciam a liderança da casa também passaram a receber a folia, e com ela todos os rituais. Nos dias atuais, algumas mulheres da região estão participando das folias nas mais diversas funções e, em algumas ocasiões, ocupando a posição de alferes, função mais alta na hierarquia da folia, evidenciando uma mudança profunda nesta tradição.

4.4.1 – Mulher nas folias?

Analisando as entrevistas, foi possível perceber que assim como há inúmeras mudanças na sociedade, em boa parte, promovidas pelos processos de globalização, há também mudanças no ritual da folia. O modo de fazer das folias passa por processos de reflexividade e são também afetados pelas demandas que ocorrem em nível global, nacional e local. O impacto das forças modernizantes ultrapassa as barreiras do lugar²⁹ e as manifestações sensíveis passam a ser implementadas por novos modos de fazer. A senhora Madalena por exemplo, falando sobre as diferenças percebidas ao longo do caminho, afirma:

[...]eu via assim a diferença tão grande assim, não tem mais aquele respeito, não tem mais... bebida está pelo meio, e assim, então é uma coisa que para mim eu ignoro muito, essa parte. Mas como teve uma mudança, até as igrejas mudou, mudou tudo, então é uma coisa que é natural, para hoje é natural. Agora eu com essa idade, eu falei assim, das coisas, que teve mudança terrível, foi mudança mesmo. (MADALENA, 2020 informação oral).

Com o advento das tecnologias da comunicação, essas mudanças ficaram muito mais perceptíveis e acessíveis a todos os lugares, e não foi diferente com as folias. Novas práticas são inseridas e as mesmas discussões que ocorrem em várias partes do mundo chegam rapidamente no sertão. As questões que envolvem as discussões de gênero, por exemplo, como as relações de poder e o preconceito vivido e vivenciado por mulheres, independente dos espaços que ocupem, chegam ao sertão. As mulheres que anteriormente se viam em um papel de subordinação, bem como de invisibilidade, passam a se verem e a ocuparem lugares de destaque em todas as esferas da sociedade, com certo protagonismo em suas ações. Dona Madalena, ao responder como era sua vida quando se casou, diz que sua vida era:

Só dentro de casa, cuidando de peão e dos meninos. Só da casa, mesmo, era assim. Como hoje a gente fala assim: oh meu Deus, antigamente as mulheres eram submissas, mas é porque na realidade, era isso que era da época. Mulher era dona de casa. Mulher não trabalhava fora, era assim, às vezes fazia alguma costurinha, mas dentro de casa, essas coisas (MADALENA, 2020 informação oral).

²⁹ Certeau (1993) discute o lugar como posição comum à gestão de alteridade dos sujeitos em relação a si e aos outros das situações interativas. Para este autor, o desempenho da ação se efetiva para além do imediatismo das circunstâncias cotidianas quando se consegue estipular uma posição estratégica para pensar a atuação em longo prazo. Já para Yázigi (2001), em termos gerais, o entendimento de lugar remete à ideia de uma arrumação que produz o singular. Para ele, o arranjo das dimensões territoriais, temporais e perspectivas declara a “alma do lugar”.

O marido de dona Madalena, seu Roxo, além de folião trabalhava com carro de boi e açougue. Enquanto o marido estava fora, ora no giro das folias, ora viajando a serviço com carro de boi, dona Madalena, mulher simples, dona de casa, cuidava de dez filhos e ainda era responsável por cuidar dos animais, das plantações, além de todos os afazeres da casa, mas devido ao entendimento que fora construído na época, não se via como mantenedora ou como provedora da casa.

As mulheres nessas situações, depois de um dia intenso de trabalho na roça, ainda tinham disponibilidade para cuidar da casa, dos filhos, preparar comida e quase sempre ainda arrumavam tempo para cantar, dançar e entreter a família. Durante o giro das folias, são as mulheres que ficam em casa e assumem as atividades cotidianas, na roça, na criação de animais, em suma, na manutenção de todas as atividades do lar.

Referente à folia, dona Madalena ocupava um espaço que é comum e tradicionalmente atribuído às mulheres, que é o espaço da cozinha e da costura. Há uma invisibilidade do público feminino, que tem que diariamente estar provando sua capacidade, como se pelo fato de serem mulheres, estas não fossem capazes de executar qualquer atividade diferente das atribuições destinadas socialmente para elas.

Costurava para os festejos. Tinha que fazer as roupas do povo, dos vizinhos dali, costurava de noite com o candeeiro aqui ó, aceso, que não tinha luz, e costurava. A vida era muito sofrida, hoje o povo fala assim: não, você criou 10 filhos porque era muito mais fácil, mas não era fácil não, era muito difícil. Só que era outro jeito de criar, mesmo. (MADALENA, 2020 informação oral).

O espaço ocupado pelas mulheres (cozinha, costura, ornamentação) nas festas religiosas, é um espaço que predomina até os dias atuais e que é visto como um lugar original, autêntico, que representa o espaço feminino. Nesse sentido, a forma tradicional construída ao longo do tempo se torna natural e difícil de romper. Parece que um modo particular de existência reforça sua origem, seus antepassados. Reforçam uma construção de identidade que se torna enraizada, difícil de mudar.

Romper com esse entendimento não é tarefa fácil e certamente gera conflitos e resistências, como também superação e legitimidade; e o impacto das forças modernizantes expõe a luta por reconhecimento³⁰ das práticas inseridas e a reorganização do fazer. Para as

³⁰ Para Charles Taylor (2000), o reconhecimento nas sociedades contemporâneas deve-se ao vínculo existente entre reconhecimento e identidade. Para esse autor a identidade designa a compreensão de quem a pessoa é com suas características definidoras e fundamentais da condição de seres humanos. Axel Honneth (2003), adota um quadro interpretativo próximo ao de Charles Taylor. Afirma que, por meio do reconhecimento intersubjetivo, os

mulheres participarem das folias como foliãs, ocupando um espaço inédito para elas, tiveram que resistir a muitas investidas contrárias e preconceito de todas as partes.

Elismar (2020), foliã de vinte e três anos de idade, desde pequena se interessava pela folia. Via seu pai folião tocando e cantando e isso despertou nela um desejo de ser foliã. Quando surgiu a primeira oportunidade de entoar um cântico em público, foi a noite junto com um primo, e o ambiente escuro a ajudou a perder o medo e a vergonha. “e estava assim escuro, a oportunidade é essa, que era de noite, essa folia ela gira de noite, aí eu peguei e aproveitei a oportunidade, comecei cantar, falei olha, eu tenho voz”. Essa experiência foi um marco para a vida dela, pois a partir de então, passou a girar constantemente com as folias da região, sendo que no ano seguinte teve a honra de ser encarregada³¹ da folia do Divino na romaria da sucupira, zona rural de Dianópolis. No entanto, por ser mulher, sofreu preconceito de homens e de mulheres, que não entendiam o que ela estava fazendo no meio da folia.

Agora da parte assim do preconceito, assim, ixe, já chorei em folia demais, já tive vontade de voltar. Mãe também gira, né, mas sempre a mãe também está comigo e tia Dalva também. Tia Dalva já conversou comigo e tudo, tinha vez que era difícil, mas graças a Deus, nunca cheguei a voltar de folia por causa de algum motivo assim. (ELISMAR, 2020 informação oral).

O que se passa com Elismar é comum para o público feminino, nas diversas áreas da sociedade, tendo que provar diariamente sua capacidade, como se pelo fato de serem mulheres, não fossem capazes de executar as tarefas com extrema competência.

Dalva, por ser mulher, também teve que superar críticas e preconceitos para estar nas folias. Por ser casada, falavam para o marido dela não deixar que ela se envolvesse com as folias. “Disse assim, que coisa de mulher no carreiro que depois ia ser difícil para ele me tirar”. Com o passar do tempo os lugares conquistados vão se tornando comuns e servem de referência para outras pessoas romperem com as amarras estabelecidas. As mesmas pessoas que criticavam Dalva passaram a aplaudi-la posteriormente.

Já a questão quando eu fui alferes, já assim, tipo assim, por causa do giro que nós já tínhamos girado muito sendo folião, aí já quando eu peguei a lança, muita gente já achava era bonito, já uma questão, já mudou muito. Aí já achava bonito, muito já me aplaudia [...] eu já não tive quase preconceito quando eu fui encarregada. Mas quando eu comecei a girar sendo foliã, sim [...] Inclusive até na família mesmo, a gente não fala o nome para não, não

sujeitos podem garantir a plena realização de suas capacidades e uma auto relação marcada pela integridade. Os sujeitos são forjados em suas interações, e eles só conseguem formar uma auto relação positiva se forem **reconhecidos** pelos seus parceiros de interação.

³¹ O encarregado pela folia é o responsável por reunir os foliões, decidir os cânticos, e em muitos lugares é também o alferes.

adianta a gente comentar, falar quem falou, quem não falou (DALVA, 2020 informação oral).

As narrativas e as experiências dessas mulheres foliãs, movidas pela fé e pela devoção, constroem um modo de saber-fazer que se reconfigura na diversificação dos modelos propostos e se torna referência para outras mulheres fazerem o mesmo. Conhecer a história dessas foliãs, por meio das narrativas delas, é adentrar em processos de memórias e de experiências vividas, que desvelam relações de poder, bem como dilemas e conflitos das mudanças. Segundo Foucault (1989), há diversas formas de resistência quanto a qualquer tipo de mudança, pois a mudança possibilita acionar narrativas, memórias históricas, discursividades e saberes-poderes constituídos e, a exemplo da inclusão de mulheres como foliãs, se enfrentam resistências tanto de reconhecimento identitário, quanto de pertencimento.

A vida cotidiana é uma constante reflexão da experiência do sujeito no mundo. Em uma concepção fenomenológica, o modo de vida no mundo é um processo de identificação e é nesse modo de vida que os indivíduos acumulam os saberes típicos que são enraizados pela prática social. Nesse sentido, os movimentos de mudanças nas tradições, no modo de vida de uma comunidade, bem como nas folias de Dianópolis, passam por deslocamentos de sentidos e regimes de valor, que ora são dirigidas aos modelos de vidas, ora dirigida aos processos de reconhecimento das mudanças inseridas.

A dinâmica da vida cotidiana dos foliões se configura como um processo inerente à vida social e o engajamento das pessoas nessas atividades garante um aprendizado baseado na experiência e na prática. O aprendizado do folião se dá na presença de uma experiência corporal configurada pelo fazer produzir e experimentar na interação social. Os foliões são sujeitos que se constroem permanentemente enquanto cantam, dançam e vivenciam a prática da fé e da devoção.

O conhecimento e o saber não é uma questão de transmissão de regras ou de representações, pois as pessoas apreendem expondo-se a uma situação. Ensinar algo a alguém consiste em provocar que algo se faz presente para essa pessoa, de modo que ela possa aprendê-lo diretamente, olhando, escutando ou sentindo (INGOLD, 2008, p. 21) Sendo assim, ocorre nas folias uma ressignificação de práticas seculares e uma atualização de memórias individuais e coletivas. Tal prática é um saber-fazer em fluxo, contínuo em interface com os processos de construção identitária.

Dalva, por exemplo, desde a infância tinha contato com as folias e isso despertou nela um desejo de apreender o modo de ser folião. Ela ressalta ainda que o avô e o pai eram foliões.

Meu avô, já é tradição, meu avô, aí passou para meu pai. Aí de meu pai já que eu sou filha e neta de Severiano Barbosa e de Antônio Alves Ribeiro [...] e já desde minha infância assim, antes de eu ajuntar com Erson que eu já tinha a vontade de ir para o giro. Mas nunca que conseguia a oportunidade. Assim que meu irmão também começou a girar, mas só que ele achava difícil para levar menina mulher para o giro, mas aí eu ajuntei com o Erson, aí já fui girando junto com meu esposo, e ele me dá apoio no que eu quero conseguir, no meu objetivo. (DALVA, 2020 informação oral).

Acompanhar as folias desde pequenos desvela um interesse que deflagra um percurso formativo de inserção na dinâmica ativa do grupo, viabilizando o despertar de habilidades que se ampliam na experiência prática. O acolhimento dos foliões mais velhos implica em uma reflexividade constante e no caminhar, o reconhecimento³² é condição fundamental para compor a identidade dos novos sujeitos participantes. As questões internas do grupo passam por momentos, ora de pertencimento, ora de estranhamento em situações corriqueiras, como na hora de entoar um cântico. Nessas interações entre foliões antigos e foliões novos, as características individuais aparecem e isso fortalece a construção permanente da identidade do grupo.

Erson, que é marido de Dalva, ao ser perguntado como começou o seu contato com as folias, afirma que:

[...] eu sou já de uma família que é de tradição. Que é a família Batista. Eu sobre essa família aí, é porque assim, nós lá começou dos bisavós até já hoje tem até tataraneto. Tudo dentro da função, não tem um assim, para dizer, que não canta [...] Então, a gente já é todos focados na tradição da família. Então começou deles, e eu já comecei na idade de 12 anos, foi meu primeiro giro, com 12 anos, eu era criança [...] via muito aqui meu padrinho Valdo, mais meu pai, girando nas folias aí, chegava na Conceição ali, eles cantavam a saudação. Cantava, parava. Quando passava a janta, que rezava o bendito, eles entravam de novo. (ERSON, 2020 informação oral).

Seu Osvaldo, tio de Dalva, ao comentar como iniciou nas folias, também afirma que é uma tradição que vem de família, “é o seguinte, eu desde menino, entendido por gente, meu pai já nas folias, recebendo pouso de folia, e aquilo eu achava muito bonito. Acho que por causa que vem já de geração, quando os filhos nascem, já sai com aquele dom, com aquela vocação” (Osvaldo, 2020 informação oral).

³² Para Mead (1972), o processo de socialização e as interações são responsáveis pelo desenvolvimento pleno da identidade dos indivíduos e a luta por reconhecimento é o ponto de referência da evolução moral da sociedade. Nas interações sociais, ocorrem conflitos entre o eu, a cultura e os outros, por meio dos quais indivíduos e sociedade se desenvolvem moralmente. A auto realização dos sujeitos depende de uma relação de **reconhecimento**, segundo a qual, "todo sujeito pode saber-se confirmado como uma pessoa que se distingue de todas as outras por propriedades e capacidades particulares" (MEAD, apud HONNETH, 2003, p. 149).

O modo de vidas dessas pessoas, como Dalva, Erson, Elismar, seu Osvaldo, aqui representando os foliões da região de Dianópolis, são estruturados nos vínculos familiares, de parentesco, compadrio, de vizinhança e inserção na vida social, que se manifesta com brincadeiras, arte, fé, devoção, misticismo, folguedos, romarias, dentre outras. Esse modo de vida potencializa nos indivíduos laços de respeito, de amizade, de companheirismo e, ao formarem um grupo de folia, por exemplo, cada um cuida da integridade coletiva na busca por experiências que edificam tanto o individual, quanto o coletivo, em um caminho de relações eu-outro de compartilhamento, de criação, de emoção, de vivências que levam a uma autenticidade, autonomia, legitimidade e reconhecimento das ações.

A abertura para mudanças, dentre elas a inserção de mulheres em diversas funções nas folias, desafiam completamente as estruturas rígidas do modo de vida patriarcal. É uma mudança sutil, porém, muito significativa de conquista feminina, que vai se expandindo e influenciando outras mulheres a adentrarem e vivenciarem espaços que anteriormente eram exclusivamente ocupados por homens. A mãe de Dalva por exemplo, tinha voz, sabia os cantos, mas só girava acompanhando a folia. Depois que Dalva começou a girar na folia, como foliã, Elismar, que é sobrinha de Dalva criou coragem para girar também e essa atitude está se espalhando pela região. Além de Dalva, que gira com as folias desde 2014 e Elismar desde 2015, temos notícias de outras mulheres que também estão participando das folias sendo: duas em Almas, uma em Arraias, uma em Santa Rosa, uma em Peixe e outra em Dianópolis.

A convivência entre as mulheres, durante a preparação, quanto no giro das folias, leva a um processo de fortalecimento das identidades e dos laços de companheirismo, de afeto, de respeito e de reconhecimento, uma construção de si com o outro que amplia os horizontes para novas mudanças. Toda mudança gera uma ruptura, e a ruptura gera uma descontinuidade que provoca reflexividades distintas. O esforço criativo, as trocas mútuas, as tensões e os conflitos ressignificam constantemente a tradição, as relações de poder e os espaços ocupados por homens e mulheres. Há um tempo não muito distante, era impossível imaginar que as mulheres, que se quer poderiam ajoelhar embaixo da bandeira do Divino, hoje estariam carregando a bandeira, sendo encarregadas de comandar todo o giro da folia.

Podemos afirmar que está havendo uma atualização e uma renovação da “tradição”. Quando as barreiras das relações de poder são vencidas, como no caso das mulheres nas folias, há uma quebra nas estruturas da tradição, o que gera uma força poética no lugar capaz de tocar profundamente as pessoas, fazendo com que as mudanças reverberem para outros lugares, conectando novas pessoas para novas mudanças. Nesta dimensão, segundo Peirano

(2002), a tradição se manifesta no tempo presente se “atualizando” e se “renovando”, aparando as arestas daquilo que se manifesta enquanto legítimo e autêntico³³.

A dimensão do reconhecimento dessas ações e o impacto delas para outras mulheres se expandem de dentro para fora do lugar, quebrando as barreiras do preconceito em direção a uma autonomia que elas passam a alcançar, podendo escolher que espaço querem ocupar, independente das amarras sociais construídas e impostas.

Assim, podemos dizer que quando as qualidades e as capacidades dessas mulheres são reconhecidas e legitimadas pelos outros, nos espaços que elas ocupam, esses espaços passam a ser um lugar comum para elas também.

As diferenças é bastante [...] Vai mudando, vai mudando e aí então tem muitas diferenças. Não é porque às vezes antes era mais feio e hoje é mais bonito. Antes era bonito, até hoje às vezes até pede, quem sabe para cantar aquelas modas assim, às vezes o povo até pede. Mas no caso era, a gente vai deixando, porque parece que o tempo vai pedindo, aí quando dá fé a pessoa está lá já distante daquilo que foi antes. E hoje também é muito bonito, muito bonito mesmo, mas diferente. (OSVALDO, 2020 informação oral).

Uma atividade tradicional como a folia, com seus elementos simbólicos, pode se tornar um elemento fundamental para integração social, autonomia, legitimação e reconhecimento dos sujeitos participantes. A construção social dos valores aceitos, enquanto processo contínuo, passa do individual para o coletivo e do coletivo para o individual com certa margem de possibilidades de crescimento e desenvolvimento de si mesmo e do outro. Segundo Mead (apud Honneth, 2003), é nas interações sociais que ocorrem conflitos entre o eu, a cultura e os outros, por meio dos quais indivíduos e sociedade se desenvolvem moralmente e desta forma chegam a uma auto realização por meio de uma relação de reconhecimento.

Nesses contextos e processos, cabe questionar: o que é ser tradicional? O que é ser moderno? O moderno e tradicional não são estáticos. Ao contrário, “coexistem como dinâmicas e entremeadas facetas da mesma realidade, em permanente transformação” (SCHMINK, apud SILVA, 2019, p. 205).

³³ A autenticidade é fabricada constantemente pela interação entre províncias de significados distintas, o que significa que sua base é a negociação entre atores que se encontram em experiências que visam propósitos ou interesses recíprocos. Para maior compreensão, ver Spooner (2008, p. 283).

4.5 Valor econômico atribuído a festa: da preparação ao pós festa

Figura 10- Casa de festa na Missão decorada para receber as folias do Gerais e do Sertão



Fonte: Acervo pessoal

Os festejos sempre movimentam valores e recursos para serem realizados. A mudança percebida e analisada neste trabalho está na importância e na legitimação que têm sido atribuídas aos eventos festivos religiosos, tanto pelo estado (poder público) quanto pelas empresas, políticos, entre outros, pela mudança de olhar para esses eventos, que passaram a ter um valor econômico agregado ao ritual festivo.

Os rituais, que chegaram a ser vistos como o sinônimo de atraso, pelas características rurais, passaram a ter um valor reconhecido pela capacidade de movimentar pessoas e, conseqüentemente, a economia local. Os festejos articulam vínculos múltiplos entre identidade, espaço e cultura. Resgatando o que afirma Escobar (2007), o desenvolvimento nunca foi concebido como um processo cultural, mas como um sistema de intervenções técnicas aplicáveis para levar alguns bens "indispensáveis" a uma população "objetiva". Os conceitos de desenvolvimento e de modernidade suscitam resistência, adaptam-se às formas locais, ou transformam e apresentam uma produtividade cultural que exige uma melhor compreensão.

As estratégias adotadas atualmente de forma global, pelos grupos que determinam os rumos de um determinado lugar, se inspiram na defesa da diferença cultural, não como força estática, mas transformadora, e na avaliação das necessidades e oportunidades econômicas em termos que não são estritamente do lucro e do mercado. A partir daí, um discurso alternativo pode emergir contendo termos próprios, que são os que devem contar em última instância e a

análise da economia política deve ser conduzida sob a perspectiva de sua integração com as formas locais.

O desenvolvimento, na perspectiva de Escobar, é como uma experiência historicamente única, como a criação de um domínio de pensamento e ação que se apresenta como formas de conhecimento com seus conceitos e teorias, bem como um sistema de poder que regula suas práticas e as suas formas de subjetividade fomentadas por um discurso. Por meio dessa experiência é que as pessoas passam a se reconhecer como "desenvolvidas" ou "subdesenvolvidas". Esse conjunto constitui o desenvolvimento como formação discursiva, dando origem a um aparato eficiente que relaciona sistematicamente as formas de conhecimento com as técnicas de poder.

Os conhecimentos locais, como os que ocorrem nos rituais festivos da Missão em Dianópolis, são construções culturais que envolvem memórias, movimentos e eventos profundamente históricos e relacionais, são formas de conhecimento que têm diferentes modos de operação com os campos cultural e social (Deleuze e Guattari, 1987, apud ESCOBAR, 2007, p. 170) que são recodificadas de forma utilitária pelo discurso de desenvolvimento. Desta forma, as festas religiosas, com suas rezas, músicas, danças e todos os simbolismos que as cercam, são campos culturais que são recodificados pelo discurso econômico.

Se as mudanças nas concepções e a reorganização das crenças na esfera cultural foram recodificadas como um valor econômico, por outro lado, as práticas e manifestações locais desenvolveram um processo de propriedade das coisas, que podemos chamar de "regime de valor". Nessa perspectiva, a relação entre fé e desenvolvimento desvelou as lógicas da submissão da religião ao desenvolvimento. Nelas, são atribuídos alguns tipos de valores para as manifestações, que podem ser traduzidas em um valor econômico. Nesta perspectiva, se tudo é uma mercadoria, o dinheiro é a moeda que pode comprar qualquer mercadoria e a tudo é atribuído um valor. Sendo assim, qual o valor monetário das manifestações religiosas, como as que ocorrem na Missão em Dianópolis?

Além da legitimação do estado, que passa a explorar as potencialidades dos rituais em atrair pessoas por movimentar o comércio local, bem como a visibilidade política, os valores dessas manifestações são inscritos, cada vez mais, na autenticidade dos rituais. Há uma diversidade de expectativas e de interesses na realização dos festejos, e na negociação entre os atores locais, os poderes econômico, religioso e político é que são atribuídos os valores subjetivos para determinada manifestação. O desenvolvimento está assim neste espaço de negociação, em que os processos e prioridades dos atores locais são postos em uma

reorganização da própria crença, ora superando, ora concordando com as práticas e os modelos dominantes. As superações das mulheres em ocupar os espaços públicos que anteriormente eram espaços somente masculinos, por exemplo, surgem nesse contexto de autenticidade e de negociação entre envolvidos.

É possível perceber uma convergência das responsabilidades pela organização das festas religiosas. Os atores se sentem parte do processo e naturalmente se colocam em disponibilidade para realizar as tarefas necessárias para a realização do evento. Essas tarefas se iniciam muito tempo antes da realização da festa em si. Na verdade, o festejo não para. No encerramento de um, já se inicia o outro. O responsável pela festa que está finalizando, passa a responsabilidade para o festeiro do ano seguinte no último dia de festa.

Esse ciclo festivo, segundo Lopes (2014), tem produzido um modelo de agenciamento local que especializa os atores locais. Especialista em fazer bolo e comida para o festejo, especialista em organizar folias, especialista em mastro, especialista em ornamentação e em outras particularidades necessárias para a realização do evento festivo. Nesse sentido, por um longo período de tempo um senhor conhecido por “Zé Guela” (in memoriam) ficou popular pela forma de tocar o sino durante as celebrações na Missão. Dona Tercy e Izabelzinha fazem essa função atualmente, mas também são responsáveis pela coordenação que exercem para a realização dos festejos e pelo zelo da igreja do local. Miguelina, Miralice, Helena, são outras que cuidam da parte de ornamentação, e do cuidado com o altar, dentre outros que são facilmente percebidos durante os festejos.

Nas folias, alguns especialistas passaram a receber salário como folião e alguns passaram a viver, tendo como fonte de vida somente a folia. O folião Erson narra:

Por causa do seguinte, de primeiro, folião girava e não dependia de nada. Inclusive nós temos a família nossa, que é a família Batista. Nós giramos sem depender. Se o festeiro der qualquer ajuda, nós recebemos. Mas para nós irmos lá falar: não, eu quero tanto, só vou se me dar tanto, não. Nós da família Batista nessa parte, nós temos qualidade. Agora, hoje em dia tem folião para você convidar ele para vim girar, se você não pagar, ele não vem. Você tem que dar o salário. A maioria hoje é assalariado, a maioria (ERSON 2020, informação oral).

Esses foliões que tornaram esse “saber” em trabalho, além de participar dos rituais festivos, participam também de projetos e editais que valorizam essa prática como um

patrimônio cultural³⁴. Alguns conseguem gravações de CD, de videoclipe, viajam para apresentações e se destacam no cenário regional como mestres desse saber.

Nos tempos atuais, não é fácil para um trabalhador passar vinte, trinta, quarenta dias afastado do trabalho e, para os foliões, que na maioria deles são trabalhadores rurais, isso não é diferente. Sendo assim, o imperador ao assumir a responsabilidade pela festa já sabe que terá que providenciar uma forma de suprir essa necessidade. Geralmente o folião arruma alguém para substituí-lo no trabalho durante os dias de Giro. Erson (2020) diz “então você vai lá, se ele está trabalhando, você tem que pagar uma pessoa para ficar no lugar dele e ele vem pra folia, e a história é essa”.

Na mistura de fé, tradição e dinheiro ainda há resistência, uns aprovam e possuem um valor determinado para participar, outros têm medo de desagradar a “divindade” e preferem receber algum valor em dinheiro somente se for como oferta, sem um valor estabelecido.

Não tem como ele dar cesta básica para o folião deixar em casa. Tem como pagar às vezes uns R\$ 500,00 para cada um, que inclusive eu fui numa folia de seu Ronaldo, lá nós éramos 14 foliões. Lá em seu Ronaldo, eles iam dar R\$ 800,00 para cada um, inclusive fui eu e cunhado Juscelino ali. Nós fomos nessa folia, só que os foliões lá, mesmo ele dando 800, eles ainda estavam criando questão. Para mim mais Juscelino eles deram 250 para mim e 250 para Juscelino. Eu falei não, para mim tanto faz, tanto fez, não estou aqui girando por dinheiro, estou girando pela minha tradição. Pela fé que eu tenho no Santo, não é por dinheiro. (ERSON 2020, informação oral).

Ainda sobre essa questão a foliã Elismar (2020) relata o estranhamento que ela teve a primeira vez que recebeu uma oferta após o término da festa, mas como todos receberam e falaram que era normal, ela aceitou. Estranhou também a primeira vez que perguntaram o valor que ela cobra para participar do giro:

Na verdade, até estranhei, até hoje, graças a Deus não cobro, o povo tem hora que liga para mim convidando para as folias, qual é o seu preço? Eu falei: meu preço sobre pagamento em dinheiro, nada, não quero cobrar nada por isso. Não, porque eu pensava, tipo assim, nós sermos mulher e já ter esse conhecimento, o povo acha que nós cobramos por isso, mas nós não cobramos não. (ELISMAR 2020, informação oral).

³⁴ “A consolidação desse processo ocorreu entre as décadas de 1960 e 1990, acompanhando o advento da concepção de capital cultural – como complementação do desenvolvimento econômico – e a consequente proliferação das diversas organizações agenciadoras de cultura, fragmentadas em milhares de projetos que se tornaram concorrenciais e se submetem a critérios de utilidade para acessar os investimentos sociais. Nesse movimento, enformou-se uma economia cultural, na razão de um conjunto de ações e produções culturais alinhadas com o crescimento econômico, em uma economia política que se fundamenta no esforço coletivo que transforma atividades sociais em propriedades, sobretudo, intelectuais”. (LOPES, 2009, p. 331)

Podemos observar por esses relatos que tem havido uma legitimação e administração do ritual festivo, como uma reserva disponível, que gera e atrai um capital econômico, assim como descrito por Yúdice (2004). Os modos do ritual, com suas músicas, danças, instrumentos, vestimentas e demais símbolos, passam a ter um formato mercantil. Vira documentário, gravação de CD, bonés, camisetas que mostram a representação do local, em um movimento tanto de valorização e autoafirmação da atividade festiva, quanto de riscos e dificuldades enfrentados para realização e continuidade da festa.

Dessa forma, os festejos e as suas manifestações com as suas diversas linguagens são produções discursivas das identidades, que são reconstruídas, ressignificadas, e reelaboradas com outras interpretações, distantes das normas totalizadoras. Os atores centrais da festa se destacam em “proveito de sua capacidade de articular bens e serviços na promoção da manifestação” (LOPES, 2014, p. 92). Assim surgem novas narrativas que buscam desconstruir um modelo rígido, centralizador, por alternativas de poder que privilegiam a autonomia dos atos e dos discursos dos seus atores.

A performatividade³⁵ de cada ator se torna o foco das motivações e interesses individuais, que passam a ter um valor econômico agregado, um recurso disponível. As negociações do folião para participar de um ou de outro festejo, leva em conta não mais só questões da fé e da devoção. Existe um cálculo, uma dimensão de valor que passa a fazer parte do processo constitutivo do próprio ator. Esse processo dinamiza as identidades locais, causando um deslocamento das referências anteriores que são provocados pela “racionalidade econômica e ecológica, dominantes na contemporaneidade”.

A fé e a devoção que antes estavam do lado de um discurso dominante de preservação da originalidade de manutenção da tradição, passam por agenciamentos locais e são inseridas no movimento global das “indústrias culturais” que visam o desenvolvimento político e econômico. Assim a preservação e a manutenção se tornam imprescindíveis, pelo potencial que possuem de gerar riqueza.

³⁵ Segundo Yúdice (2004, p.79) a conveniência da cultura é condicionada pelo contexto, como expressão de uma *força performativa*, que se configura relacionamente entre os modos de recepção dos públicos às produções culturais e um campo de força gerado pelas disposições diferentes das instituições estatais e da sociedade civil. Daí que as forças performativas são montagens específicas de vetores que convergem para o estabelecimento de diferenças significativas entre sociedades nacionais, como acordos interativos, modelos interpretativos e condicionamentos comportamentais que influenciam a produção de conhecimento e produzem uma "fantasia social preponderante. Essa performatividade subversiva pressupõe enfatizar o papel ativo do sujeito em seu próprio processo de constituição, complementando-o com a apropriação que o "autor" (na concepção bakhtiniana) elabora sobre "outras vozes e perspectivas" que encontra em sua cultura.

O estado e o município passam a investir dinheiro na manutenção dessas manifestações, seja de forma direta ou indireta, a fim de “preservar e dar continuidade” à tradição. Tendões, palco, iluminação, água, limpeza, segurança são investimentos públicos realizados todos os anos. Já o estado disponibiliza editais periódicos com premiação em dinheiro para que os grupos e mestres dos saberes tradicionais possam concorrer. Nesse ano, por exemplo, o Governo do Estado do Tocantins disponibilizou um edital de R\$ 1.200.000,00 (um milhão e duzentos mil) na categoria “patrimônio cultural” para patrocinar projetos com valor de até R\$ 100,000,00 (cem mil reais), de “agentes da cultura tradicional, popular e urbana do Tocantins, com seus mestres, grupos populares, povos tradicionais dentre outros”.

Figura 11 - Banheiro público e caixa d'água na Missão



Fonte: Acervo pessoal (2020)

De forma indireta, conforme percebi durante as idas ao campo de pesquisa, a romaria movimenta diversos setores da economia do município, do comércio à prestação de serviços: supermercados, distribuidoras de bebidas, farmácias, lojas de roupa, postos de combustíveis, salão de beleza, moto taxi, eletricitista, mecânico. Enfim, movimenta uma rede de relações que faz o dinheiro circular na cidade.

Segundo Ernesto (2020), que participou ativamente das festas como imperador no ano de 2008 e no ano de 2013, quando sua mãe Antônia Pereira de Carvalho e seu filho Paulo Leandro de Carvalho foram imperadores, se não iniciar a preparação financeira com bastante antecedência, fica difícil realizar a festa. Em 2008, ele afirma que iniciou a se preparar financeiramente 02 anos antes, comprando produtos imperecíveis sempre que podia. Quando

terminou a festa de 2008, disse que já começou a se preparar para a de 2013, ou seja, o ciclo festivo não para.

Além de imperador, ele recebe a folia para pouso em sua casa todos os anos. Segundo ele, os motivos para isso vão desde a relação com a divindade, as relações interpessoais que são proporcionadas, até a gratificação pessoal. Para ele, a preparação da festa, a sua duração e o pós-festa podem ser resumidos como: expectativa, realização e agradecimento. O genro de Ernesto – Thiago – será o imperador do ano de 2024³⁶, no entanto, a preparação se iniciou no ano passado, com o agendamento do encarregado das folias e também está se preparando financeiramente, pois segundo Ernesto, não fica barato arcar com os custos de uma festa desta.

Para o encarregado de folia, a preparação também começa com bastante tempo de antecedência, para dar tempo de montar os grupos de foliões, prever imprevistos e poder preparar e adaptar os versos, arrumar os instrumentos, os animais, além de organizar as questões pessoais para poder passar um tempo girando com a folia.

[...]se você às vezes for encarregado no próximo ano nessa mesma data que nós estamos hoje aqui conversando, nós já começa ela de hoje. Já começa a correr atrás e procurar folião, que aí você ajeita 20 foliões, no dia tem vez que, às vezes pode aparecer oito, 10, às vezes pode aparecer os 20 também. Mas a maioria você tem que correr atrás de uns 20, vinte e poucas pessoas para no dia você reduzir ali 12, 10. Não é muito fácil. (ERSON 2020, informação oral).

A fase de preparação termina com a saída das folias. O início do giro marca o começo da realização do evento festivo. Na romaria da Missão são 28 dias de muito trabalho, deslocamento a cavalo, muita poeira e calor. Mas também de muita alegria, muita comida, causos, emoções, fé e devoção. São duas folias que percorrem muitos lugares da região. Uma é a folia dos “Gerais” e a outra é a folia do “Sertão”, cada uma percorre lugares distintos. O ápice da festa ocorre no dia do encontro das folias, que ocorre em um sábado à tarde (geralmente, segundo sábado de julho) e a coroação do imperador que ocorre na manhã do dia seguinte. No início da manhã de sábado a agitação já começa. Barulhos de fogos de artifício se misturam com sons eletrônicos, nos bares do entorno, com as caixas dos foliões que começam a chegar. A Folia dos Gerais chega na Missão por um lado e a Folia do Sertão pelo lado oposto. Não tem horário fixo para as folias chegarem, somente o horário para iniciar o encontro, que ocorre a partir das três horas da tarde.

³⁶ Será adiado por causa da suspensão da festa no ano 2020.

Antes desse horário as Folias ficam nas proximidades da entrada, e no local os romeiros passam para beijar a bandeira e cumprimentar os foliões. O som da caixa do folião é quase incessante, da chegada até o horário do encontro. No centro do espaço festivo foi construído o “foliódromo” para receber as folias. A entrada inicia com o cortejo das folias. O locutor anuncia a entrada da primeira folia e o cortejo é iniciado com a presença do imperador e do encarregado seguido pelos foliões, que adentram o espaço festivo, dão uma volta até se posicionarem para o encontro. Em seguida, a outra folia faz o mesmo procedimento, acompanhada também pelo imperador. As folias ficam posicionadas de forma que uma entra por um lado e a outra pelo outro, deixando o centro livre.

Figura 12 - Foliódromo



Fonte: Acervo pessoal

De acordo com os registros fotográficos, de audiovisual e os relatos, o encontro é marcado por muitos cantos dos foliões. Nos versos, as letras falam da fé, dos dias de giro, do imperador, das dificuldades enfrentadas e das perspectivas de futuro. Falam também da situação política, dos problemas sociais e econômicos da atualidade.

*E todo ano eu quero seguir
para servir com evangelização
Porque meu Jesus já deixou escrito
E aprendi na bíblia e sigo essa lição
Só me preocupo é com a dificuldade
E a desigualdade entre nós irmãos
Porque cada um merece o respeito
Eu vejo o preconceito entre nós foliões
Tem uns que gira de boa vontade
E outros na verdade gira é de feição*

*Porque todos somos merecidos
folia bonita e a que tem união
(canto de folia entoado por Dalva e Erson)*

Primeiramente ocorre o cumprimento dos foliões. Um de cada folia se desloca até o centro, onde se cumprimentam, e passam para o lado oposto. Após todos se cumprimentarem, uma das folias inicia o canto da entrada, em seguida a outra folia responde também com um canto de entrada. As folias vão revezando nas cantorias e após o encontro no foliódromo, o ritual continua com as duas folias se deslocando para o cruzeiro que fica em frente da igreja, posteriormente adentram na igreja e depois se dirigem para a casa de festa. Em cada um desses locais, um rito com um canto específico é realizado. Na casa de festa é servido um jantar para os foliões e todos os participantes da festa. Em seguida as folias se revezam cantando benditos, rodas e catiras sem horário para acabar. No entorno, alguns bares e boates fazem uma festa paralela que dura até o dia amanhecer.

Em muitas festas tradicionais, essas comemorações paralelas ocorrem. Em alguns casos, como no Círio de Nazaré que ocorre em Belém, elas acabam incorporadas às festividades. Na festa da Missão essa festa paralela não é incorporada ao ritual. É o forrozão do Mirandiba, alguns bares, e carros de som que competem com o ritual da Folia que também fica até o dia amanhecer na casa de festa juntamente com o imperador. Muitas pessoas vêm de Dianópolis no período da noite somente para essa parte da festa. Como o espaço festivo não é grande é comum que as pessoas fiquem transitando do ritual da folia, para os outros locais de festa. Até o momento em que é servida a comida, as pessoas se concentram na casa de festa, acompanhando o ritual.

Figura 13 - Local de acomodação das folias



Fonte: Acervo pessoal (2020)

Após a comida, muitos se dirigem para as outras “festas”, permanecendo no ritual as pessoas mais velhas, que têm mais afinidade com as folias. Os mais jovens preferem as festas do entorno, principalmente o forrozão do Mirandiba, que todos os anos fica cheio. As casas dos romeiros no local ficam repletas de pessoas que vêm para as festas paralelas e não têm onde dormir. Outros passam a noite em claro, alguns dormem em veículos ou até mesmo no chão embaixo de um pé de manga.

Na manhã de domingo, ocorre a coroação do imperador que se inicia com um cortejo que sai da casa de festa com o imperador e sua família, até a igreja. O padre recebe o imperador e faz a sua coroação e logo em seguida o cortejo adentra o local. A missa ocorre pelo lado de fora, ao lado da igreja, em um altar que foi construído para essa finalidade. Após a missa, o cortejo do imperador retorna para a casa de festa e o padre permanece no local da missa realizando muitos batizados. O encerramento/início de outro ciclo festivo acontece na casa de festa com a entrega da bandeira para o imperador do ano seguinte.

Figura 14 - Cortejo do Imperador do Divino



Fonte: Acervo pessoal

Para os imperadores que estão encerrando, fica o sentimento de dever cumprido, de gratidão de alegria e de engrandecimento da fé. Para os que estão iniciando, fica a expectativa e o começo de muito trabalho e dedicação.

4.6 A música presente na ação festiva

Figura 15 - Banda de Música Mestre Bento



Fonte: Acervo pessoal (fotografia tirada no museu de Dianópolis em 2020)

Os caminhos das festas religiosas de Dianópolis, por meio da musicalidade, sugerem imersões em processos múltiplos de ressignificação, memória e construção de significados, por meio dos sons. A música³⁷ é uma construção social resultante das negociações e dos comportamentos humanos, dos seus conhecimentos, suas habilidades, suas formas de vida e seus saberes, na manipulação dos sons. A música modula os ambientes e além dos elementos sonoros objetivos, outros fatores como as origens sociais e as experiências individuais são determinantes para uma produção gradual de significados e atribuição de valores estéticos.

A musicalidade³⁸ presente nos espaços festivos de Dianópolis proporciona para este trabalho uma análise acerca da construção da identidade local, como elemento importante na ressignificação do espaço festivo, dos arranjos locais e, também, como reserva disponível, que gera e atrai recursos. O olhar vai desde a interface entre tradição e modernidade, que permeia o discurso simbólico de identidade cultural, até a legitimação da autenticidade de um gênero musical, mesmo que de forma fragmentada, como oficial, obtendo assim um selo de originalidade cultural, “regional”.

A música está presente no nosso dia a dia e permeia os sentimentos e as emoções das pessoas de diversas épocas, sociedades e meios culturais. Ela é um fator determinante na construção social de uma comunidade, dando característica de um determinado grupo social,

³⁷ Para este trabalho estamos adotando o conceito de Schafer (2001) para a definição do termo “música”. Para este autor, os sons existem em todos os lugares e em todos os tempos e desde sempre foram manipulados, organizados de formas diversas. “Música” nesse sentido é essa **organização voluntária e intencional dos sons**, com os recortes de duração, intensidade, alturas, timbres e densidades.

³⁸ O termo musicalidade é utilizado como uma **reflexão da música** produzida em um determinado espaço, neste caso na missão.

por meio da observação dos significados e valores estéticos que são atribuídos aos gêneros ou estilos musicais. Por meio da música é possível estabelecer vínculos afetivos entre as pessoas e interações sociais mediadas por interesses pessoais que se tornam coletivo. É possível também perceber formas peculiares de organização de calendários festivos e rituais tradicionais, bem como os valores comerciais que são atribuídos aos produtos sonoros musicais no mundo globalizado.

Raymond Murray Schafer (2001), educador, compositor e musicólogo canadense, introduziu uma nova forma de perceber e pensar a produção sonora musical de forma mais abrangente. Para ele estamos inseridos em uma “paisagem sonora” composta por sons naturais e sons produzidos por atividades humanas. Nesta perspectiva “a música é o melhor registro permanente de sons de um tempo. Nela também estão impressos os valores de uma cultura. Assim, ela será útil como um guia para o estudo das modificações nos hábitos e nas percepções auditivas” (SCHAFER, 2001, p. 151).

A música, nestes termos é uma forma de comunicação que gera estruturas que vão além dos aspectos sonoros. Desvelam estruturas e funções dentro de uma comunidade, as relações afetivas e emocionais de um tempo, a manifestação de crenças e de identidades por meio dos sons.

Podemos imaginar a paisagem sonora da Missão no tempo da sua fundação. Sons causados por fenômenos naturais como o vento, chuva, fogo, os pássaros, bichos e insetos, misturados com os sons e ruídos produzidos pelos homens. Vozes, choro, sussurro, risos, passos, gritos, gemidos e a manipulação de objetos e utensílios. Os índios aldeados, os escravos, os jesuítas, os bandeirantes juntos, cada um com o seu repertório individual e coletivo de sonoridades, compunham a “paisagem sonora” do lugar.

Perceber essa paisagem traz sempre as relações do indivíduo com um mundo novo ou renovado, que surge a cada experiência. As unidades de sons que compõem o espaço determinam a sonoridade do lugar. Refletir sobre essas experiências por meio dos sentidos, possibilita uma compressão do sujeito enquanto integrante e integrado pelos sons do ambiente.

Traços dessas sonoridades, timbres, alturas, variações rítmicas, podem ser observados na atualidade tanto no espaço festivo, quanto no cotidiano das pessoas de Dianópolis. Essas sonoridades vão sendo resinificadas e atualizadas, mas os traços e marcas que permanecem são fatores importantes que contribuem para a construção da identidade do povo de Dianópolis.

Perceber essas diferenças “não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 63). Ao longo dos tempos o mundo passou por mudanças e essas mudanças provocam alterações na forma de perceber, sentir e fazer da humanidade. Com a globalização, após a revolução industrial, principalmente após o aparato da energia elétrica, novas formas de transmissão dos sons deram novos sentidos às formas de fazer e de ouvir, bem como uma valoração estética aos sons produzidos. O cinema, posteriormente a televisão, o rádio e hoje a internet passaram a ser os principais meios de circulação dos símbolos, sentidos, valores e ideias produzidos pela sociedade.

Segundo Trotta (2005, p. 183), “a circulação em larga escala de sons musicais promoveu um intercâmbio antes inimaginável entre músicas, músicos e ‘públicos’ de locais afastados”. Para o autor, algumas práticas musicais que antes eram isoladas passaram a receber influências de lugares com repertórios muito diferentes. A música se tornou um produto vendável “agora facilmente comercializada ao lado de outras mercadorias”, como disco, CD e recentemente, também nas plataformas digitais.

Ouvir música é um ato simbólico de identificação com as representações de estilos de vida, visões de mundo e valores sociais presentes nas canções. A maior parte das músicas que ouvimos são disponibilizadas para consumo através de um mercado musical que ao mesmo tempo promove sua circulação e organiza as ofertas de produtos musicais através de um sistema classificatório. A divisão do universo musical em gêneros organiza o consumo deste produto e estabelece hierarquias, fornecendo chaves para seu uso, interpretação e para a circulação de sentidos pela sociedade. (TROTТА, 2005, p. 181).

Nesse sentido, a experiência musical no espaço festivo da Missão em Dianópolis, possibilita acessar códigos culturais e valores sociais, entrar em contato com sentimentos compartilhados que possibilitam uma construção de identidades sociais e laços afetivos entre os atores locais. Para Trotta (2005, p. 183), a música é uma “forma de comunicação e sua circulação determina as condições sobre as quais essa comunicação irá ocorrer, influenciando diretamente a construção de sentidos das práticas musicais”.

O músico Walteony Francisco de Jesus, conhecido na região como “Theo teclas”, hoje com 22 anos começou a frequentar a romaria da Missão no ano de 2004, na época com seis anos de idade. Ele acompanhava o seu pai Waldomiro Mirindiba³⁹ (in memorian), músico

³⁹ Na porta da sua casa em Dianópolis, no meio da rua, tem um enorme pé de Mirindiba que é uma fruta comum na região. Waldomiro fazia festas ao lado da sua casa e em pouco tempo o espaço passou a ser chamado de Miridinba, pois o pé grandioso da fruta era a referência da sua casa e naturalmente ele passou a ser conhecido como Waldomiro Mirindiba.

que chegou em Dianópolis na década de 1990 e ficou conhecido pelos ritmos dançantes que tocava. Na romaria da Missão em 1994, Waldomiro inicia sua história com o lugar. Ele organizou um espaço dançante para os momentos de diversão dos romeiros que ficou conhecido como “forrozão do Mirindiba”. O forró de sanfona, deu lugar para outro tipo de repertório que tocava de tudo, ao ritmo eletrônico do teclado. A seresta, que era o principal ritmo executado pelos tecladistas da cidade deu lugar para o forró eletrônico, ritmo tocado de forma parecida com as bandas que faziam sucesso nas rádios.

Segundo Théo (2020) atualmente ele toca vários gêneros musicais na romaria da Missão, “desde o forró de sanfona até os tempos de hoje com o forro arrasta pé, ritmos dançante, forrozão, arrasta pé e também as músicas que estão nas paradas de sucesso”.

Nos anos passados eram mais pessoas de idade, mais velhas que gostavam muito de dançar, gostavam da festa na Missão, hoje com o crescimento da tecnologia muitas pessoas novas, garotada, gosta também. Com isso vem a mudança de ritmos, pois os jovens gostam das músicas atuais, ritmos novos e com isso tocamos todos os ritmos para agradar a todos(...) pisadinha, xote, arrasta pé, arrocha, sertanejo, funk e muito mais. (WALTEONY 2020, informação oral).

As mudanças nos ritmos e gêneros musicais foram acompanhadas também pelo público que frequenta a romaria. Essas mudanças são também em consequência ao aumento da circulação e distribuição das músicas pelos meios de comunicação em massa. Na década de 1990 a principal fonte de circulação da música enquanto produto de consumo era o rádio e a televisão. Hoje novos aparatos tecnológicos atrelados à internet (mídias sociais, sites, streaming) facilitam ainda mais a circulação, promovendo um intercâmbio entre músicas, músicos e pessoas de diversos lugares.

Trotta (2005, p. 183) diz que como consequência dessa interação “práticas musicais até então circunscritas passaram a dialogar e receber influências imediatas de repertórios radicalmente diferentes”. Esse processo foi determinante para a forma de criação, apreciação e consumo musical preparada para a comercialização. A noção de “música popular” surge então da necessidade de adequação do fazer musical para a distribuição e circulação massiva pela sociedade. Surge assim uma necessidade de classificação dessas produções musicais em gêneros e estilos que facilitem a identificação e o consumo de determinado público.

A mistura de uma letra cantada, com um refrão tonal de fácil memorização, acompanhado por instrumentos rítmicos e harmônicos com duração média de três minutos passaram a ser referência para os diversos tipos de gênero musical, na industrialização do fazer musical, desde a produção e distribuição até o consumo dos produtos musicais. Nesse

sentido, as diversas formas de experiência musical se tornam ato de consumo. Ouvir música no rádio, no celular, na televisão, no teatro, no cinema, em shows, boates é também consumir um produto que desencadeia processos complexos de trocas simbólicas e de apropriação socioculturais que resultam em associação ao produto consumido, tornando também um ato de identificação cultural.

Na Missão é possível perceber esse movimento de representações quando Waldomiro Mirandiba que já tinha experiências musicais anteriores, compartilha essa experiência com as pessoas de Dianópolis e passa a construir afinidades e identidades. O processo de identificação passa pelo reconhecimento dos elementos musicais específicos que orientam o consumo e a expectativa das pessoas do local. O forró de sanfona era o ritmo mais tocado. As pessoas reconheciam os elementos rítmicos que são característicos. Quando Waldomiro Mirandiba introduziu o teclado eletrônico, os elementos rítmicos foram reconhecidos, estabelecendo uma gama de valores e simbologias agregados nas músicas já conhecidas.

Ouvir e dançar forró é bem diferente de ouvir e dançar rock ou samba por exemplo. São atividades sociais com valores agregados distintos, um universo que demarca hábitos de consumo com as simbologias e categorias que são convencionadas por um grupo de pessoas que se identificam. Trotta (2005, p. 186) afirma que:

Os sistemas de classificação utilizados pelos vários grupos sociais para dividir e organizar seus bens e suas práticas culturais são resultado de um embate onde critérios e julgamentos estão continuamente em disputa. Classificar significa realizar uma escolha, elegendo esses critérios e nomeando as categorias. Ao mesmo tempo, as classificações fazem referência à totalidade do universo classificado.

O ritmo⁴⁰ é um dos principais elementos de distinção e reconhecimento dos gêneros musicais. O reconhecimento das batidas do forró, seja na sanfona com o pandeiro, o triângulo e a zabumba, ou somente no teclado eletrônico provoca o reconhecimento daquele gênero, tornando este um dos principais aspectos de comparação e de classificação musical pelos ouvintes/consumidores, possibilitando um ambiente simbólico de classificação compartilhada em um processo de valoração e hierarquização da experiência musical.

⁴⁰ Neste trabalho “ritmo” é entendido como a organização do som no tempo. Trotta (2005) diz que é uma forma temporal sintética, que resulta da arte de combinar as durações (o tempo capturado) segundo convenções determinadas. Enquanto maneiras de pensar a duração, o ritmo musical implica uma forma de inteligibilidade. Ritmo é a organização do tempo no som, aliás, do mundo, capaz de levar o indivíduo a sentir, constituindo o tempo, como se constitui a consciência (SODRÉ, 1998, p. 19, apud TROTTA, 2005, p. 186).

As classificações são feitas por meio de julgamentos e valoração simbólica de forma naturalizada e legitimada por atores locais reconhecidos como detentores de prestígio social. Os “doutores” do local, intelectuais, professores, advogados, médicos, dentre outros, conservam uma autoridade para categorizar ou até mesmo impor o que é música “boa” ou “ruim, música de qualidade ou sem”. Alguns gêneros ganharam destaque por terem recebido uma aura de música de qualidade, legitimadas pelo uso social. É o caso da MPB, da bossa nova, entre outros. Ao contrário, ouvir música sertaneja, música caipira ou música de viola para muitos é sinal de atraso, de ignorância, enfim de falta de “cultura”.

Músicas que empregam estruturas melódico-harmônicas elaboradas, construídas com uma poética rica em elementos gramaticais sofisticados e que ocorram em um contexto de experiência musical mais contemplativo do que participativo seriam, de maneira geral, dotadas de maior valor cultural do que práticas musicais fundadas em rituais coletivos, letras diretas e melodias simples. (TROTTA, 2005, p. 187).

Em Dianópolis esse processo de classificação não foi diferente. Preferir ouvir alguns gêneros musicais em detrimento de outros conferia ao ouvinte um status social. As músicas consagradas como sucesso nacional nas rádios, nos programas de televisão dos mais variados estilos musicais chegavam à cidade e conseqüentemente passavam a fazer parte do repertório dos músicos locais. No entanto, a hierarquia da categorização dos gêneros direcionava os espaços onde cada um seria permitido e mais bem aceito. Nas boates da Missão, por exemplo, cabia os ritmos dançantes, nacionais como o forró entre outros, já nas baladas da cidade a música eletrônica, sucessos dançantes internacionais eram necessários para dar um ar de moderno e atual.

Trata-se de uma música para ser consumida por uma parcela “mais culta” e outra para ser consumida pelas pessoas “mais simples”. Historicamente, sempre existiu essa diferenciação. No período colonial a nobreza europeia ouvia música de câmara, música instrumental, ópera, concertos e quando este estilo chegava nas colônias carregavam um símbolo de qualidade, de prestígio que dava um status social para quem podia ouvir. Depois da música “erudita” importada dos salões da nobreza e da burguesia, outros estilos também ganharam prestígio social na hierarquia da qualidade musical como foi o caso da MPB.

(...) a categoria conhecida como MPB, criada após o surgimento da bossa nova para designar um tipo de canção autoral intelectualizada protagonizada por jovens artistas a partir da década de 1960. Desde então, consumir MPB tornou-se sinal de maior prestígio social sendo este consumo reservado a determinadas parcelas mais “cultas” da população, enquanto que, por

exemplo, o gênero “sertanejo” seria uma música consumida por setores de menor grau de instrução. (TROTТА, 2005, p. 188).

Com a globalização e o aparato da tecnologia, a informação se tornou simultânea, rápida e o domínio sobre a hierarquia das classificações são diluídas, fragmentadas entre a maioria dos atores locais. A forma de consumo, de produção e de experimentação musical mudou. Pelo celular ficou facilitado o acesso aos mais diversos ritmos e gêneros musicais que estão em evidência no mundo. Aplicativos de vídeos que utilizam fundos musicais, como o “tik tok” tornam populares músicas que antes demorariam chegar ao interior. O mercado incorporou as mudanças e passou a oferecer diversas formas para o consumo musical. Vários serviços de streaming e download de músicas se tornaram referência para a circulação dos produtos musicais.

Entre os atores que participam da romaria da Missão, foliões, festeiros, imperadores e demais colaboradores, se tornou comum a presença dessas tecnologias democratizando tanto o acesso, quanto também a circulação dos momentos festivos em áudios, vídeos, nas plataformas digitais. No festejo de São José que ocorreu no ano de 2019, foi possível presenciar de um lado um senhor ouvindo músicas de folia com sua caixinha de som portátil, enquanto outro grupo de meninas adolescentes ouvia uma banda de música pop coreana chamada “BTS”.

Nesse movimento de circulação, uma situação, um gesto, uma canção, ou algo inusitado pode virar rapidamente um produto visto no mundo inteiro. No caso da música em especial, a indústria musical está sempre atenta aos acontecimentos locais. Muitas músicas e bandas que hoje estão entre as mais ouvidas, fizeram primeiramente um sucesso local.

Segundo o DEEZER⁴¹, em 2020 a “pisadinha”, que é uma variação do forró, foi um dos ritmos mais ouvidos no ano. Porém, antes da “pisadinha” chegar aos grandes centros, estúdios de gravação e distribuição musical já faziam sucesso nos interiores do nordeste brasileiro. Geralmente os músicos utilizavam um teclado, um microfone e uma copiadora de CD. Os CDs gravados de forma simples eram distribuídos nas bancas de jornal, nos camelôs, nos bares, restaurantes e locais de grande circulação da cidade. Com um ritmo familiar e uma letra simples, de fácil assimilação e um refrão repetitivo e marcante se apropriaram da fórmula para fazer sucesso e se espalhar por todas as regiões do país.

⁴¹ Deezer é um serviço de streaming de áudio lançado em 2007. Disponível para usuários de mais de 180 países, a plataforma conta com mais de 53 milhões de músicas e 4 milhões de programas de áudio, como podcasts. (<https://www.deezer.com/br>)

Ainda sobre a classificação e hierarquização dos gêneros musicais, a letra das músicas são os fatores preponderantes utilizados para categorizar uma canção. Porém, o ritmo, a “batida”, é um elemento que vem antes da letra e que traz uma representação mental anterior a letra. Quando é uma batida familiar então, a letra se torna secundária e as estruturas sociais do público envolvido são determinantes para a construção de significado e valoração estética. Os gêneros como sertanejo, forró, pagode, samba, axé, arrocha, pisadinha, rap, funk entre outros, articulam elementos locais com elementos globais, como forma de legitimar uma prática da cultura popular que movimenta uma infinidade de códigos e recursos.

A apropriação pelo Estado dessas manifestações como oficiais, como uma música do lugar, como “regional” se torna natural. O Tocantins não tem um ritmo predominante que estourou a nível nacional, mas compartilha de todos os ritmos e gêneros que estão em evidência no mundo. No entanto, foi preciso construir por meio de discursos um universo do que seria a música “tocantinense”, “regional”, que representasse a identidade do povo tocaninense. Nessa construção, assim como nas mais diversas áreas culturais, o Estado se apropriou de alguns elementos que já estavam presentes na região muito antes da divisão do estado.

Com a criação do Tocantins foi necessária também a criação de uma identidade que representasse o povo que habitava o estado (...) Dessa forma, a elite intelectual da época, composta por autoridades políticas, comerciantes e compositores regionais, por meio de discursos, resgataram peculiaridades dos sertanejos do norte goiano com expressões culturais, falares e hábitos, formando assim um discurso fundador estruturado pela ideologia construída por eles. (SCARPIN, 2020, p. 148).

A legitimação das canções ditas como regional pelo estado se deu muito mais pelo reconhecimento autoral dos compositores locais considerados pioneiros no Tocantins, do que pela utilização de um ritmo específico. As canções legitimadas utilizam as mais diversas variações rítmicas, mas carregam em comum uma letra que representa o ideário da identidade tocaninense.

As paisagens e lugares do Tocantins estão presentes na canção “Passarim do Jalapão”, do compositor Dorivã; o modo de viver no interior com a música “nois é jeca mais é joia” de Juraildes da Cruz; um modo de vida e trabalho rural com a música “Coco livre S/A” de Genésio Tocantins; a culinária local com a canção “Pequi blues ballad” de Chiquinho Chocolate; a natureza, fauna e frutos do cerrado na canção “na palma do buriti” de Quésia Carvalho; o rio Tocantins e a construção das usinas hidrelétrica na música “Por Água Abaixo” de Everton dos Andes e, também, a religiosidade na canção “senhor do Bonfim” de Dorivã, isto para ficar só nestes compositores/interpretes reconhecidos como tradicionais do estado.

Oliveira (2016) em um trabalho sobre as canções regionais tocantinas diz que a circulação e divulgação dessas canções se dão por meio de festivais, programas radiofônicos locais e com o apoio governamental para o lançamento de coletâneas de CDs dos cancionistas e intérpretes radicados no Tocantins.

A canção regionalista, portanto, pode ser compreendida como gesto criativo intencional, constituído a partir de imagens literárias e musicais reveladoras de trocas entre passado e presente, tradição e modernidade, constituindo-se como discurso simbólico da identidade cultural (...) Nesse contexto, a criação de canções ditas “regionais” constitui-se como modalidade privilegiada de produção (ou reprodução) simbólica de discursos identitários. (OLIVEIRA, 2016, p. 07).

Em Dianópolis, os músicos locais da atualidade enxergam esse movimento de apropriação, no entanto nenhum cancionista local das gerações passadas se propôs a adentrar neste seleto grupo de “músicos da terra”. Alguns artistas locais que tiveram sucesso na região com suas bandas ou grupos musicais, nos mais variados estilos, estavam no estado muito antes da divisão dele, como é o caso de Flepinha (saxofonista), Valtinho (baterista), Dinho (teclado), Lucinei (vocalista), João (guitarrista), Edilto (Zé Bostinha), Denilton, entre outros, mas preferiram tocar seus repertórios nos bailes, bares, boates e nas mais diversas festas que ocorriam na região.

O Cantor e compositor Onassis Costa, de 27 anos de idade, nasceu em Dianópolis e morou lá até os 17 anos. Hoje mora em Palmas e é um músico atuante na noite Palmense. Começou a tocar vilão com 11 anos de idade, relata que sua influência musical se iniciou bem antes, a partir de uma forte presença musical em sua casa. Diz que seu pai Marcos Moreira além de gostar muito de ouvir música, cantar e tocar violão, em sua casa eles cantavam em karaokê desde que ele era criança. Ouvia também as músicas de origem nordestina de autores como Geraldo Azevedo, Fagner, Alceu Valença, Elba Ramalho e essa “música” o influenciou muito. Hoje os estilos que ele mais gosta de tocar é: “Pop Rock” e “MPB”, herança do que ele ouviu em sua trajetória.

Onassis não se vê como um cantor regional, para ele esse estilo carrega a incumbência de falar de uma forma clara sobre o lugar. Para ele a música deve ser capaz de mostrar características de um estado ou de uma cidade de forma que as pessoas que estão ouvindo entendam que a letra está falando daquele lugar. Já as suas canções como compositor falam de amor, de situações vividas, da natureza, de esperança, mas possuem uma linguagem mais universal. Ele diz que até possui canções que remetem a Dianópolis e ao Tocantins, mas são de forma indireta, não tão específica.

O músico saxofonista Hércules Cardoso Barbosa, conhecido em Dianópolis pelo apelido de Chacal, começou a tocar com 13 anos de idade, acompanhou várias bandas da região e toca a mais de 20 anos na romaria da Missão. Para ele, somente alguns artistas locais executam a música da “terra” em ocasiões especiais e solenidades como o aniversário da cidade. Ele, mesmo sendo um músico tradicional da cidade não se reconhece como um músico “regional”.

As estruturas adotadas pelo Estado para legitimar os repertórios assumem uma função de classificação natural de inclusão ou de exclusão do gênero “música regional”. É o caso dos editais propostos pelo governo para a área musical. Para ser considerado como música regional deve ser levado em conta os aspectos estruturantes das canções já consagradas como regional. Sobre essa questão Thompsom (1995) diz que:

Ao adquirir valor simbólico, um trabalho pode adquirir um grau de legitimação – isto é, pode ser reconhecido como legítimo não apenas por aqueles que estão bem posicionados para atribuir valor simbólico, mas também pelos que reconhecem e respeitam a posição daqueles (THOMPSON, 1995, p. 204).

Essa apropriação pelo Estado dos elementos simbólicos tradicionais vai ocorrer sempre que for percebido um potencial de gerar e atrair recursos. No caso da folia, os saberes tradicionais como a forma de fazer os instrumentos musicais utilizados (caixa, pandeiro e viola de buriti) passam a ser legitimados pelo Estado com um selo de originalidade, “cultural”, assim como os rituais festivos que passam a ser atrativos turísticos e de divulgação de uma identidade cultural do estado.

Em Santa Rosa do Tocantins, cidade que fica a 170 km de Dianópolis, no ano de 2001 ocorreu o primeiro “festival de música folclórica” da cidade e, desde então, todos os anos continua sendo realizado. A ideia do festival foi de realizar um encontro de foliões da região. O festival acontece na primeira semana de junho, programado como evento em comemoração ao aniversário da cidade e reúne muitos foliões das cidades circunvizinhas. Em 2020 o festival não foi realizado devido às restrições impostas pelas autoridades de saúde por causa da pandemia provocada pelo Coronavírus, mas de 2001 até ano passado, o festival ocorreu crescendo a cada ano, passando inclusive a receber apoio do governo estadual para a sua realização e também a participação de foliões de outros estados.

Os foliões escolhidos como os “melhores” em cada uma das categorias do festival ganham prêmios em dinheiro e um troféu pela sua participação. Ganham também uma gravação de uma coletânea com os benditos e rodas escolhidos. Porém, essas composições

precisam se adequar às regras de mercado, iniciando pela duração que não pode exceder três minutos, muito diferente do que ocorre quando estão nas folias, com benditos e rodas que rotineiramente passam dos dez minutos. Erson (2020), folião da região de Dianópolis, participou algumas vezes desse festival e destacou a diferença de estar sendo julgado, “é diferente né, todo mundo olhando pra gente, mais de mil pessoas com um olhar assim de competição, de julgamento, é bem diferente”, mas destacou como positivo poder trocar conhecimentos com outros foliões que ele não conhecia.

Certamente, a paisagem musical dos festejos da Missão nos dias atuais é muito diferente, assim como toda a manifestação religiosa que ocorre ali. Mais do que uma forma de perceber as características sociais de cada época, ou das potencialidades da música inserida no mercado de consumo, a análise da musicalidade na linha do tempo dos festejos se estende a uma observação do desenvolvimento humano, percebendo como os contatos com a experiência musical (fazer, participar, consumir) são determinantes para as pessoas lidarem com a diversidade cultural e estabelecerem vínculos afetivos permanentes.

A mediação cultural provocada pela música amplia a formação estética artística e política dos atores envolvidos, potencializando o desenvolvimento das pessoas, provocando os aspectos sensoriais, cognitivos e emocionais. Chauí (2006, p. 112) diz que o processo de humanização do homem define-se pela cultura. Para a autora a cultura é uma invenção de uma ordem simbólica que permite ao homem atribuir significações para uma nova realidade, que se constitui como a “invenção da relação com o outro”.

A musicalidade no espaço festivo provoca relações eu-outro, em que é necessário exercitar a escuta, o diálogo, as negociações, o refinamento das emoções, enfim, os traços convencionados de uma boa convivência com o próximo e nessas interações as pessoas são levadas a perceber, ver, sentir, apreciar e fazer no dia a dia, como sujeitos de suas próprias histórias. As interações são dinamizadas e provocam, além da formação estética e artística dos atores, uma melhora individual, do sujeito como pessoa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando os objetivos deste trabalho podemos dizer que foi possível realizar uma investigação a respeito das festas religiosas que ocorrem na romaria da Missão em Dianópolis por meio dos atores que fazem as festas acontecerem. Por causa da pandemia não foi possível realizar um acompanhamento etnográfico da festa do Divino que ocorreria em julho de 2020, mas ainda assim, foi possível alcançar os objetivos deste trabalho.

A memória dos participantes, como um fenômeno individual, coletivo e social em que são construídas coletivamente versões sobre a historiografia do lugar foi fundamental para que este trabalho se tornasse possível. Essas versões sofrem transformações constantes, no entanto, conforme Polalk (1992) podem ser consideradas uma verdade momentânea, até que surjam novas perceptivas, novas memórias que vão se resignificando no tempo e no espaço. A incursão no campo de pesquisa, o diálogo com algumas pessoas que fazem a festa acontecer, possibilitou perceber o engajamento da população local na realização dos festejos. É perceptível a existência de uma rede de solidariedade entre amigos, vizinhos e familiares em todo o ciclo festivo.

Analisando as variantes entre fé e desenvolvimento, podemos concluir que a tradição e os rituais festivos, não são sinais de atraso, pelo contrário, são manifestações que além de estabelecer vínculos identitários, tem um potencial para atrair investimentos e recursos tornando-se importantes para o desenvolvimento econômico local, pela riqueza da sua fonte que é renovável, ciclo após ciclo. Este trabalho aponta para a necessidade de mais discussões a respeito dos festejos entre a população, a igreja e o poder público para estabelecerem uma agenda em comum que permita mais visibilidade para os festejos.

Os festejos movimentam uma rede de pessoas e tem um potencial próprio para gerar recursos tanto para o município quanto para a população. Os atores locais reconhecem os elementos do ritual festivo como um argumento da identidade local e o município pode aproveitar desse potencial e investir na ampliação dos festejos incluindo outras áreas afins como o turismo e a culinária. Dianópolis fica na região das serras Gerais, local privilegiado pelas inúmeras belezas naturais, com vasta possibilidade de passeios. As comidas servidas nas festas, os doces, o tempero, a pimenta, o sabor, juntamente com os ritmos, os instrumentos, as músicas, as danças e os foliões com suas especificidades podem ser incorporados nos discursos identitários do lugar para serem apresentados fora do espaço festivo, bem como

poderiam participar de outros circuitos festivo-religiosos. É necessário buscar meios de preservar esse saber como patrimônio imaterial da cidade.

Os músicos da cidade também podem contribuir com essa perspectiva incorporando os ritmos predominantes, bem como os instrumentos utilizados no ritual festivo para construir uma narrativa musical que poderá ser utilizada juntamente com os outros elementos festivos em festivais, como atrativo turístico, participação em editais; enfim, os elementos já utilizados em momentos de fé, podem ser também utilizados fora do ritual religioso como um elemento cultural da cidade, mas o movimento nesta direção ainda é tímido entre os atores locais.

Este trabalho não se aprofundou nas questões historiográficas da região. O foco principal estava na reflexão sobre as ressignificações e atualizações das manifestações festivas, na romaria da Missão, a partir dos arranjos sociais atuais. A partir da historiografia foi possível analisar os elementos de construção da identidade de Dianópolis por meio dos festejos da Missão. Percebemos que as ressignificações continuam ocorrendo. As festas vão se atualizado e incorporando elementos modernizantes. O espaço festivo que já foi lugar de muita dor e sofrimento, hoje tem outro significado para os romeiros que frequentam o lugar. Filhos de brancos com índios, brancos com negros e índios com negros dão características para população de Dianópolis na cor da pele, no cabelo, na altura e nos traços físicos. Essa origem de luta e resistência não pode ser apagada, muito menos silenciada. São essas pessoas descendentes dessa mistura de povos que hoje frequentam a romaria da Missão e dão característica não só para a festa, mas para todos os aspectos linguísticos, religiosos e de formação de identidade.

A festa religiosa é assim um ato social, continuo com interações interpessoais, de interesses individuais diversos que adquirem uma conotação política e por isso podem ser consideradas “mapas de orientação social” (VELHO, 1994). Podemos então dizer que os festejos da Missão em Dianópolis é uma continuidade da vida cotidiana e das práticas sociais. O ciclo festivo movimenta uma rede de pessoas, cada qual com as suas necessidades, sentimentos e emoções pessoais, convergindo e dando sentido para uma realização coletiva. Os rituais festivos, os símbolos e as crenças que são acionadas pelos atores que fazem o festejo da Missão em Dianópolis é uma continuação, um recurso de ressignificação coletiva pela qual se situam e dão significado para as trajetórias individuais e de constituição dos sujeitos.

Na contemporaneidade, diversas transformações ocorreram nos rituais festivo-religiosos populares do Brasil. São mudanças sociais ligadas à inserção de novas tecnologias, de reconfiguração das tradições, processos de migração, de modernização da agricultura e

também a influência entre os elementos da cultura popular e da cultura de massa. Lopes (2014) nos mostra que as relações entre a tradição e a modernização, na mediação dos processos identitários, favorecem algumas transformações profundas, inclusive na devoção. Dentre essas transformações, foi destacada neste trabalho a inserção de mulheres em diversas funções nas folias. É uma mudança sutil, porém, muito significativa de conquista feminina, que vai se expandindo e influenciando outras mulheres a adentrarem e vivenciarem espaços que anteriormente eram exclusivamente ocupados por homens.

Outro destaque que ocorreu no ritual foi a inserção do mastro construído de tubos de ferro, no lugar dos de madeira. A justificativa de sustentabilidade mostra a abertura do ritual para novas práticas. O discurso da preservação ambiental ganhou força entre os devotos que inovaram na forma de construir o mastro, e mudou uma parte importante no ritual festivo. A retirada da madeira fazia parte desse ritual e era um elemento festivo forte, mas pela inovação foi substituído por outros recursos ritualísticos.

Segundo Lopes (2014), os ciclos festivos religiosos têm produzido um modelo de agenciamento local que especializa os atores locais. Especialista em fazer bolo e comida para o festejo, especialista em organizar folias, especialista em mastro, especialista em ornamentação e em outras particularidades necessárias para a realização do evento festivo e na análise deste trabalho foi possível perceber essas especialidades presentes. Assim, a fé e a devoção que antes estavam do lado de um discurso dominante de preservação da originalidade de manutenção da tradição, passam por agenciamentos locais e são inseridas no movimento global das “indústrias culturais” que visam o desenvolvimento político e econômico, tornando a preservação e a manutenção dos festejos imprescindíveis, pelo potencial que possuem de gerar riqueza.

Por fim a musicalidade presente nos espaços festivos de Dianópolis proporcionou para este trabalho uma análise acerca da construção da identidade local, como elemento importante na ressignificação do espaço festivo, dos arranjos locais e, também, como reserva disponível, que gera e atrai recursos. A música está presente no nosso dia a dia e permeia os sentimentos e as emoções das pessoas de diversas épocas, sociedades e meios culturais. Ela é um fator determinante na construção social de uma comunidade, dando característica de um determinado grupo social, por meio da observação dos significados e valores estéticos que são atribuídos aos gêneros ou estilos musicais.

Não adentramos em questões técnicas de teoria musical para as questões analisadas neste trabalho. Outras análises de estruturas musicais poderiam ser adotadas, mas por necessitar de um aprofundamento nas especificidades da linguagem musical, bem como

envolver outros autores, preferimos focar na discussão apresentada no trabalho, tendo a análise voltada para a música como uma forma de comunicação que gera estruturas que vão além dos aspectos sonoros. Foi possível perceber um pouco dessas estruturas presentes na comunidade local, a manifestação de crenças e de identidades por meio dos sons. As relações afetivas, sociais e emocionais advindas da musicalidade local permite aos atores locais acessar códigos culturais e valores sociais compartilhados que possibilitam uma construção de identidades sociais e laços afetivos.

A mediação cultural provocada pela música amplia a formação estética artística e política dos atores envolvidos, potencializando o desenvolvimento das pessoas, provocando os aspectos sensoriais, cognitivos e emocionais. Esse desenvolvimento como pessoa é primordial para vivermos melhor em sociedade. Nas relações “eu-outro” provocadas pelos ciclos festivos, ocorre o exercício da escuta, o diálogo, as negociações, o refinamento das emoções, enfim, os traços convencionados de uma boa convivência com o próximo e nessas interações as pessoas são levadas a perceber, ver, sentir, apreciar e fazer no dia a dia, como sujeitos de suas próprias histórias.

No dia 11 de fevereiro deste ano foi criada a paróquia da cidade do Rio da Conceição. O Primeiro pároco, Padre Agripino, tomou posse e a romaria da Missão passou para jurisdição de lá. Essa pesquisa pode ser continuada, pois dela surgiram novas perguntas e inquietações que poderão ser respondidas com outras pesquisas, principalmente participando ativamente do ciclo festivo, que está suspenso por causa da pandemia provocada pelo Corona-Vírus e quando retornar estará sobre a responsabilidade do novo pároco.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. **O império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Campinas-SP, 1996. 2v. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280895>>. Acesso em: 20 abr 2020.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: 3ed. FGV, 2005.
- ALMEIDA, Rosana Rodrigues. Estudo Etnotopônimo e Histórico do Município de Dianópolis. In: **Dianópolis: origem histórica, religiosidade e desenvolvimento regional – ensaios acadêmicos**- Goiânia, Kelps, 2019.
- ANDRADE, Karylleila dos Santos. **Atlas Toponímico do Estado do Tocantins**. Goiânia: PUC, 2010.
- BATISTA, Erson Moura. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 03 de fev. 2020.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio Janeiro: Zahar, 2003.
- BEZERRA, Jurailde Pereira. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 05 de fev. 2020.
- BOESCH, Ernest. **Symbolic action theory and cultural psychology**. Berlin/New York: Springer, 1991.
- BONFIM, Wátila Mislá Fernandes. Duro: das missões, costumes e tropas – séculos XVIII, XIX e XX In: **Dianópolis: origem histórica, religiosidade e desenvolvimento regional – ensaios acadêmicos**- Goiânia, Kelps, 2019.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Folia de Reis de Mossâmedes; etnografia de um ritual camponês**. *Revista Goiana de Artes*, 4 (1), p. 1-58, jan/jun, 1983
- CARONE, Edgard. **Coronelismo: definição histórica bibliografia**. *Rev. adm. empres.*, Set 1971, v.11, no.3, p.85-92.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CHAUÍ, M. **Cidadania cultural**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- EAGLETON, Terry. **The Idea of Culture/ A ideia de cultura**; tradução Sandra Castello Banco. São Paulo: UNESP, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo**. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

FERREIRA, Elismar Batista. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 03 de fev. 2020.

FERREIRA, Osvaldo Batista. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 03 de fev. 2020.

FOUCAUT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**/ tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSAM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003

INGOLD, Tim. Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. In: T. SÁNCHEZ-CRIADO (ed.), **Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas**, Madrid, AIBR, 2008, p. 1-34.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **DIANÓPOLIS é uma cidade que fica situada na região sudeste**. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/dianopolis/panorama>, acesso em: 02/05/2020.

JESUS, W. C. **Fé e devoção no culto à nossa Senhora do Rosário e ao Divino Espírito Santo na festa da Sucupira - TO**. 2017. 167 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

JESUS, Walteony Francisco, [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 05 de novembro. 2020.

LOPES, José Rogério. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 331-335, jan./jun. 2009.

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

_____. **Resumo de Condição Pós-Moderna de David Harvey**. São Paulo: Loyola, 2020.

Merleau-Ponty, M. **Fenomenologia da percepção** (C. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (1994). (Texto original publicado em 1945)

MERRIAM, A. O. **The anthropology of music**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MESSIAS, Noeci. Carvalho. **Religiosidade e devoção: As festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade – TO**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Goiás, Goiânia - GO, 2010.

OLIVEIRA. H Martins, “No coração, minha terra, no coração do Brasil”: Tocantins, discursos identitários, canções. **Orfeu** n.1, jun., 2016, p. 2-24.

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

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

PARENTE, Temis Gomes. Memória e Gênero: narrativas de mulheres desterritorializadas. **Anais do VII Seminário Fazendo Gênero**, 28, 29 e 30 de 2006.

_____. **Fundamentos Históricos do Tocantins**. Goiânia: UFG, 2007.

_____. Desenvolvimento regional na perspectiva de gênero. **Projeto História**, São Paulo, n. 45, p. 269-284, 2012.

PEIRANO, Mariza G. (Org.) **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.

PINTO, Tiago de Oliveira. Etnomusicologia: da musica brasileira a música mundial. **Revista USP**, São Paulo, n.77, p. 6-11, mar./mai. 2008.

_____. Som e música. Questões de uma antropologia sonora. **Revista de Antropologia**, 2001, v.44, n.1, p.222- 286.

POLLAK. Michael, **Memória e Identidade Social**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELI, Alessandro. **A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais**. Tradução: Ingebord K Mendonça e Carlos Espejo Muriel. Tempo, Rio de Janeiro, v. 1, n 2, 1996, p.59-72.

_____, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Tradução: Maria Therezinha Janine Ribeiro. **Proj História**, São Paulo, v.14, fev. 1997.

PÓVOA, Osvaldo Rodrigues. **Quinta-feira sangrenta**. Goiânia: Gráfica Editora Lider, 1980

QUEIROZ, Luis Ricardo Silva; SOARES, Marciano da Silva; GARCIA, Uirá de Carvalho. Transmissão Musical no Cavalo Marinho. In: XVI Encontro Anual da ABEM e Congresso Regional da ISME na América Latina. **Anais**, 2007.

_____. Educação musical e etnomusicologia: caminhos, fronteiras e diálogos. **Revista OPUS – ANPPOM**, v. 16, n. 2, 2010.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

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

SANTOS, Madalena Ribeiro. [Entrevista concedida a] Dayhan Deives Camelo Lopes, Dianópolis (TO), 31 de jan. 2020.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SCARPIN, Liliane da Silva Storniolo. **Tocante Tocantins: o discurso dos compositores e a criação da identidade regional**. Tese (Doutorado Dinter em Artes) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Instituto de Artes e Universidade Federal do Tocantins - São Paulo, 2020.

SCHAFER, R. Murray. **A afinação do mundo**. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 381

SEVCENKO, Nicolau. **A Corrida para o Século XXI: no Loop da Montanha Russa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Alex Pizzio. Tramas da biodiversidade no Brasil: estudos situacionais de práticas coletivas. In: José Rogerio Lopes (Org.). **Reconhecimento e resiliência no cotidiano de quebradeiras de coco babaçu**. Porto Alegre: Cirkula, 2019.

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

SILVA, Reijane Pinheiro da. O sertão e suas possibilidades: problematizando a construção de identidade do Tocantins. In: **Educação, participação política e identidade cultural: uma contribuição multidisciplinar para a formação docente no Tocantins**. Palmas: EDUFT, 2016. P.167-180.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 74 p. 35-65, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUSA, Poliana Macedo de. **A festa do divino Espírito Santo: memória e religiosidade em Natividade-Tocantins**. Porto Alegre, RS: Fi, 2017.

SPOONER, Brian. Tecelões e negociantes: a autenticidade de um tapete oriental. In: APADURAI, Arjun (Org). **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento, In: **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TROTTA, Felipe. Música e Mercado: a foça das classificações. **Contemporânea**, v. 3 n°2. p. 181-196, 2005.

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

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

YÁZIGI, Eduardo. **A alma do lugar: turismo, planejamento e cotidiano em litorais e montanhas**. São Paulo: Contexto, 2001.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.