

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
UNESP - CAMPUS DE MARÍLIA**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS

Frederico Salomé de Oliveira

**“AQUELA VIDA VÉIA DALI NUM É A VIDA DAQUI”:
As Influências da Igreja Católica e as Consequências da Modernidade e Urbanização
na Religiosidade dos Antigos Moradores do Povoado Canela, em Palmas-TO**

**MARÍLIA/SP
2017**

Frederico Salomé de Oliveira

**“AQUELA VIDA VÉIA DALI NUM É A VIDA DAQUI”:
As Influências da Igreja Católica e as Consequências da Modernidade e Urbanização
na Religiosidade dos Antigos Moradores do Povoado Canela, em Palmas-TO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista de “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

Orientador: Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira

**MARÍLIA/SP
2017**

Oliveira, Frederico Salomé de.
O48a “Aquele vida véia dali num é a vida daqui” : as influências da igreja católica e as conseqüências da modernidade e urbanização na religiosidade dos antigos moradores do povoado Canela, em Palmas - TO / Frederico Salomé de Oliveira. – Marília, 2017.
342 f. ; 30 cm.

Orientador: Paulo Eduardo Teixeira.
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017.
Bibliografia: f. 301-313.

1. Civilização moderna. 2. Urbanização - Palmas (TO). 3. Memória. 4. Religiosidade. 5. Catolicismo. 6. Religião e cultura. 7. Festa do Divino. 8. Etnologia. I. Título.

CDD 306

Frederico Salomé de Oliveira

**“AQUELA VIDA VÉIA DALI NUM É A VIDA DAQUI”:
As Influências da Igreja Católica e as Consequências da Modernidade e Urbanização
na Religiosidade dos Antigos Moradores do Povoado Canela, em Palmas-TO**

Tese para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista de “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração em Cultura, Identidade e Memória

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Prof. Doutor Paulo Eduardo Teixeira
Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília

2º Examinador: _____

Profª. Doutora Rosângela de Lima Vieira
Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília

3º Examinador: _____

Prof. Doutor Andreas Hofbauer
Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília

4º Examinador: _____

Profª. Doutora Rita Aparecida da Conceição Ribeiro
Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG – Escola de Design

5º Examinador: _____

Prof. Doutor Moisés Alessandro de Souza Lopes
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT – Campus Cuiabá

Marília, 25 de julho de 2017.

DEDICATÓRIA

Pai e mãe, 'bênça'!

Meu minino maravilhoso Tio Lulis, Deus 'bençoe'!

AGRADECIMENTOS

Aos **meus pais, Sô Chico e Dona Tetê**, pelo exemplo de vida, coragem, persistência, perseverança e por caminharem sempre comigo onde quer que eu esteja e por onde quer que eu vá. À **minha família** por um motivo bem simples e complexo ao mesmo tempo: é minha família e isso basta. Aos amigos que foram suporte durante a pesquisa de campo: **Bernardo Dania Guiné** (cinematista), **Flaviana Oliveira Xavier** (fotógrafa), **Ederval Camargo Rocha** (historiador) e **Vladimir Alencastro Feitosa** (fotógrafo). A todos os ‘**canilistas**’, na pessoa do **Seu Joaquim Batista**, uma das pessoas mais encantadoras que já conheci nessa vida. À **Gerência do Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Palmas**, pela cessão de fotografias e documentos históricos. À **irmã Maria Eugenia** e aos **padres Jones e Bertozo**, pelos ensinamentos mais importantes que as entrevistas. À **folia “Irmãos Ferreira”**, na pessoa do seu líder, **Manoel Lima**, um gênio escondido no meio do mato. Ao **professor Carlos Rodrigues Brandão**, pela entrevista e conselhos que me deu no dia da Senhora Aparecida em 2010. Ao **professor Massimo Canevacci**, pelo bate-papo inspirador e pelas indicações teórico-metodológicas. Ao **Marcão e Gui**, parceiros de jornada acadêmica e irmãos mais novos que fiz em Marília. Ao **André, Daniel, Jussara e Luana**, companheiros das aulas e dos happy-hours que embalavam as discussões científicas e as descontrações alcoólicas. Aos amigos de Rio Preto, **Thaís Amado e Du (Carlos Eduardo)**, pelo carinho, hospitalidade e apoio nas minhas idas e vindas entre Palmas e Marília. Aos **colegas professores** do curso de Jornalismo da UFT, na pessoa da minha grande amiga e apoiadora **Celene ‘mamisprof’ Fidelis**. Aos **meus alunos**, aquelas lindezas e fofotes que vivem me infernizando, mas que eu amo. Ao **peçoal da Seção Técnica da Unesp** de Marília pela atenção em “socorrer” o aluno à distância de 1530 quilômetros. Aos **professores do PPGCS da Unesp**, pelos conhecimentos que mudaram minha forma de pensar e repensar a docência, o mundo social e cultural. Aos **professores Andreas e Poker**, pelas orientações na banca de qualificação. Ao **professor Odair Paiva**, meu primeiro orientador, pelas provocações teóricas e metodológicas. À **professora Claude Lepine (in memoriam)**, minha segunda orientadora, que me colocou nos trilhos da reflexão antropológica. Ao **meu orientador Paulo Eduardo Teixeira** que, com toda atenção e cordialidade, acreditou no meu trabalho e assumiu essa caminhada comigo. A **Deus**, porque sim!

⁵¹ *Então perguntou Jesus: “Vocês entenderam todas essas coisas?”
“Sim”, responderam eles.*

⁵² *Ele lhes disse: “Por isso, todo mestre da lei instruído quanto ao Reino dos céus é como o dono de uma casa que tira do seu tesouro coisas novas e coisas velhas”.*

(Mateus 13:51,52)

RESUMO

Essa tese discute as realizações culturais e práticas religiosas dos antigos moradores do povoado Canela, especialmente durante os festejos ao Divino Espírito Santo, como lugares de memória que se transformam de acordo com as influências da Igreja e imposições da urbanidade, desencadeando novas formas de manifestação da fé e mudanças nas tradições, costumes, valores, modo de vida e identidade da comunidade. Pelo estudo das interpretações em cultura e religiosidade, essas expressões e representações são densamente descritas, tendo como referências as marcas discursivas textuais – orais e imagéticas – dessa comunidade ribeirinha transferida para a cidade de Palmas quando seu território foi submerso para formação da represa da Usina Hidrelétrica de Lajeado, no Tocantins. A pesquisa etnográfica, com aporte teórico-metodológico da antropologia visual, se baseou na abordagem direta e observação participante. Os dados foram descritos e interpretados a partir do material coletado em levantamento documental, entrevistas, relatos de vida, registros fotográficos e gravações audiovisuais. Justapondo narrativas da memória e história às observações registradas e ao material produzido durante a Festa do Divino no ano de 2010, as interpretações possibilitaram estabelecer a tese de que a religiosidade popular praticada pela comunidade Canela se caracteriza pela marginalidade resistente às imposições da Igreja e da sociedade, ampliando suas práticas de devoção ao santo às manifestações de afetividade familiar e ao resgate e manutenção das memórias do passado, constituindo-se como Catolicismo Marginal.

Palavras-chave: Modernidade e Urbanização. Memória Simbólica. Autotomia Cultural. Religiosidade Popular. Catolicismo Marginal.

ABSTRACT

This thesis presents the cultural activities and religious practice of the Canela settlement native people, most specifically those carried out during the Holy Ghost festivities, like memory places that undergo change in response to the influence of the Church and the demands of urban life, in a chain of events that bring about new ways of manifesting their faith as well as other collateral changes to tradition, habits, values, way of living and the common identity of the community. Through a thorough examination of interpretations of culture and religiosity, those expressions and representations are heavily described, keeping as a reference the textual discursive marks – either oral and imagistic – of this riverside community, forcefully transferred to the city of Palmas when their homeland was drowned due to the implementation of Lajeado Hydroelectric Power Plant, in the Brazilian state of Tocantins. Ethnographic research, corroborated by theoretical and methodological input from visual anthropology, was based on straightforward approaches and participative observation. Data have been described and interpreted from what has been collected during documental assessments, interviews, life story telling, photo records and audiovisual recordings. When narratives of memory and history are put side by side with the observations and other material produced during the Holy Ghost Festivity of 2010, one shall posit the popular religiosity practiced by the Canela community is deeply marked by traits of marginalization, mostly due to their resistance against the demands of both Church and general society, in a process that ends up to broaden this people's practices of devotion to the saint, as to englobe familial affection and their effort to rescue and maintain memories from the past, thus constituting a Marginal Catholicism.

Keywords: Modernity and Urbanization. Symbolic Memory. Cultural Autotomy. Popular Religiosity. Marginal Catholicism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Movimento da transferência dos canelistas tradicionais	24
Figura 2 - Sede do jornal “Norte de Goyaz”	49
Figura 3 - Chegada de Siqueira Campos a Colinas de Goiás, no início da década de 1960.	50
Figura 4 - Pequeno núcleo povoado em região próxima a Palmas, capital do Tocantins.	52
Figura 5 - Principais cidades e eixos de desenvolvimento do Tocantins.....	53
Figura 6 - Quadrilátero 90x90 km	54
Figura 7 - Quadrilátero 32x42 km	55
Figura 8 - Bandeira hasteada na criação de Palmas.....	56
Figura 9 - Placa de início das obras de Palmas	57
Figura 10 - O Progresso pelas Máquinas.....	58
Figura 11 - Avenida Teotônio Segurado.....	60
Figura 12 - Sobrevoou do Quadrilátero 90x90 km.....	61
Figura 13 - A renúncia de Siqueira Campos	62
Figura 14 - Detalhe da Lei 816/1978	65
Figura 15 - Evolução da Ocupação Urbana de Palmas/TO até 2006.....	68
Figura 16 - Casa de Joaquim Batista no povoado Canela	75
Figura 17 - Área central do povoado Canela.....	77
Figura 18 - Batelão usado para navegação no rio Tocantins.	80
Figura 19 - Localização do Canela às margens do rio Tocantins.....	84
Figura 20 - Árvore genealógica da família Batista.....	91
Figura 21 - Dona Noca, esposa de seu tio paterno Daniel Batista de Araújo.....	92
Figura 22 - Família de Antônio Batista de Araújo, na década de 1950.	93
Figura 23 - Organização espacial das casas no povoado antes de criar Palmas	94
Figura 24 - Fragmento da Lei 833/1979.....	102
Figura 25 - Barracão de Palha do povoado Canela	104
Figura 26 - Siqueira Campos em reunião no Barracão do Canela	106
Figura 27 - Mapa da região do Canela	108
Figura 28 - Área de abrangência do reservatório da UHE de Lajeado em Palmas.....	109
Figura 29 - Vista aérea de Palmas com traçado original do rio Tocantins	111
Figura 30 - Ocupação da Quadra 508 Norte em 2003	113
Figura 31 - Estrutura das construções no povoado Canela.....	114
Figura 32 - Praia da Graciosa em 1991 (A) e 1993 (B)	120
Figura 33 - Ilha Canela no Lago de Palmas	121
Figura 34 - Píer na marina da Praia da Graciosa	122
Figura 35 - A primeira missa em Palmas	127
Figura 36 - Projeto da Catedral do Divino Espírito Santo	128
Figura 37 - Monumentos religiosos na Praça dos Girassóis	129
Figura 38 - Projeto do Cristo Redentor de Palmas.....	131
Figura 39 - Braços abertos sobre Palmas	132
Figura 40 - Dona Noca e Sr. Daniel Batista recebendo a comunhão na missa campal.....	133
Figura 41 - Dona Santa e Sr. Joaquim dançam a Roda de São Gonçalo.....	134
Figura 42 - Capela erguida após a enchente de 1980.....	144
Figura 43 - Última Capela de Santa Terezinha no povoado Canela	145
Figura 44 - Nova Imagem de Santa Terezinha.....	145
Figura 45 - Igreja de Santa Terezinha na Quadra 508 Norte	146
Figura 46 - Assembleia de Deus na quadra 508 Norte.....	147
Figura 47 - Dom Celso (ao centro) com Daniel Batista e Dona Noca.	150
Figura 48 - Dom Alberto crismando jovens no povoado Canela	151
Figura 49 - Padre Jones sendo entrevistado para este trabalho.	153
Figura 50 - Padre Fábio celebrando missa no povoado Canela.	154
Figura 51 - Padre Bertozo celebrando a missa do Divino.	156
Figura 52 - Etapas da Festa do Divino do Canela.....	160
Figura 53 - Enfeites de papel para os festejos do povoado	166

Figura 54 - Mastros gradeados para a festa	167
Figura 55 - Cortejo do rei e rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro	168
Figura 56 - Catireiros durante a Festa do Divino	171
Figura 57 - Dança da sússia (A) e o passo da jiquitaia (B).	172
Figura 58 - Segunda Capela de Santa Terezinha	174
Figura 59 - Descritivo da Festa do Divino de 1994.....	176
Figura 60 - Banda da Guarda Metropolitana de Palmas na Festa do Divino de 1995	178
Figura 61 - Dona Noca, rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em 2005	183
Figura 62 - Cortejo do rei e rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro	184
Figura 63 - Transferência do reinado e passagem das coroas.....	185
Figura 64 - Grupo de animação das missas	186
Figura 65 - A trazida do mastro para a frente da igreja	187
Figura 66 - Alferes com Bandeira das Missões	188
Figura 67 - Seu Totoso, rei de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de 2010.....	190
Figura 68 - Localização do Centro Comunitário	191
Figura 69 - Procissão de entrada do imperador na igreja.....	192
Figura 70 - Grupo de folia "Irmãos Ferreira"	193
Figura 71 - Momento do confronto entre Banda e Grupo de Folia	194
Figura 72 - Dimensão religiosa.....	200
Figura 73 - Dimensão social.....	201
Figura 74 - Dimensão folclórica	202
Figura 75 - Interstício cultural	203
Figura 76 - Raiz comunitária.....	204
Figura 77 - Sentido familiar	206
Figura 78 - Conjuntos Rituais da Festa do Divino do Canela.....	207
Figura 79 - O "bolo" e o licor de jenipapo	220
Figura 80 - As árvores como monumentos	221
Figura 81 - As roupas de festa no povoado Canela (A) e na cidade de Palmas (B)	222
Figura 82 - Torneio de cavalo durante a Festa do Divino	223
Figura 83 - Crucifixo e quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no povoado	224
Figura 84 - Crucifixo e imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na 508 Norte.....	224
Figura 85 - Trono do imperador no povoado (A) e na cidade (B).	225
Figura 86 - Benzedeira "curando" durante a Festa do Divino.....	227
Figura 87 - Capela e Cruzeiro: edifício e monumento do povoado Canela, respectivamente.....	227
Figura 88 - Dois momentos de Dona Noca no Canela.....	228
Figura 89 - Seu Nascimento da Rabeca com o instrumento feito de tronco de buriti.	230
Figura 90 - Missa do Divino no povoado Canela	231
Figura 91 - Decoração da igreja para missa de Nossa Senhora	231
Figura 92 - Decoração da igreja para Missa do Divino	232
Figura 93 - Fitas com os dons do Espírito Santo.....	232
Figura 94 - Oferendas da missa festiva	233
Figura 95 - Foliões se benzem com o sinal da cruz	234
Figura 96 - A Bandeira da Folia.....	235
Figura 97 - Bandeira das Missões	236
Figura 98 - "Vena" das bandeiras em saudação aos fiéis.....	237
Figura 99 - A "vena" na frente da igreja para entrada do cortejo do imperador.....	238
Figura 100 - A festa da trazida do mastro	239
Figura 101 - Levantamento do mastro do Divino	240
Figura 102 - Os mastros do Divino e de Nossa Senhora	241
Figura 103 - Sr. Manoel Lima, líder da Folia "Irmãos Ferreira"	243
Figura 104 - Os Integrantes do Grupo de Folia	244
Figura 105 - Ritual de chegada no pouso.....	246
Figura 106 - Folia na casa de pouso	248
Figura 107 - Folia no bar da cidade e do assentamento.....	250
Figura 108 - Tipificação do Catolicismo Canela	257

Figura 109 - Crescimento populacional do povoado Canela	270
Figura 110 - Clediano, folião filho de Manoel Lima	272
Figura 111 - O "novo" estilo dos jovens	273
Figura 112 - Dona Lourdes durante entrevista para esse trabalho	276
Figura 113 - Angelus Novus.....	279
Figura 114 - Fogão e forno caipira construídos em 1979.....	282
Figura 115 - Crianças e adolescentes brincando nas águas do Canela.....	286
Figura 116 - Casa e local de trabalho do Sr. Joaquim Batista na cidade	288
Figura 117 - Síntese do Catolicismo Canela	296

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Reinado da Festa do Divino em 1991 e 1995	177
Quadro 2 - Programação de Sexta-feira.....	177
Quadro 3 - Programação de Sábado.....	179
Quadro 4 - Programação de Domingo	180

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	23
1.1 AUTOTOMIA CULTURAL: UMA METÁFORA DA ADAPTAÇÃO	43
2 “O CANELA NUNCA PASSOU DO JOELHO”	47
2.1 “O RIO TIRA, MAS O RIO DÁ”	63
2.2 HISTÓRIA E CONSTITUIÇÃO DO POVOADO CANELA	87
2.3 POVOADO CANELA: DO RECONHECIMENTO À EXTINÇÃO	100
2.4 “UM CAMALEÃO POR RIBA D’ÁGUA”	115
3 OS LUGARES DA FÉSTA	124
3.1 MUDANÇA NOS CENÁRIOS E NAS PRÁTICAS CATÓLICAS.....	141
2.1.1 Os “Padres” do Canela.....	148
3.2 A FESTA DO DIVINO DO CANELA ENTRE PERDAS E PERMANÊNCIAS.....	159
3.2.1 A Formação da Tradição	162
3.2.2 A Formalização da Tradição	164
3.2.3 A Conformação da Tradição	173
3.2.4 A Deformação da Tradição.....	181
3.2.5 A Transformação da Tradição	182
3.3 LUGAR DE FÉ É LUGAR DE FESTA	195
4 REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DO CATOLICISMO CANELA	211
4.1 OS SÍMBOLOS DA CULTURA CANELA	219
4.1.1 O Profano É Sagrado e O Divino É Folia	242
4.2 CANELA: CATOLICISMOS EM TRANSFORMAÇÃO.....	251
4.3 DA MEMÓRIA PARA A HISTÓRIA	266
CONSIDERAÇÕES FINAIS	290
REFERÊNCIAS	301
APÊNDICES	314
ANEXOS	329

INTRODUÇÃO

Acredito não ser o único a ter enfrentado o problema de bloqueio da escrita. “Travei e não consigo mais escrever” é uma lamentação comum percebida entre os colegas que fazem pós-graduação. Questionei-me bastante sobre essa tarefa angustiante – e prazerosa ao mesmo tempo – e consegui chegar a algumas hipóteses: seja motivada pela sensação de que sempre está faltando mais alguma coisa; seja pelo vislumbre de tentar pensar aquilo que ninguém jamais cogitou; ou talvez pela dificuldade em concentrar todos os esforços em torno de um único problema. Mas, afinal, o que são as pesquisas senão problemas que se sobrepõem uns aos outros, criando uma miríade de novas possibilidades, cada qual mais instigante?

Com a convicção de que muitas outras hipóteses ainda existem – e coexistem –, assumo que, especificamente para o meu caso, a ideia de não ser fiel a tudo o que foi visto, lido, registrado, presenciado e vivido, foi o principal motivo. Esse medo de congelar o tempo e, com isso, limitar nas palavras o registro de um momento para-histórico que teima em ser fluido e exige cuidado para ser retratado de forma científica, pois trata-se de uma realidade que aos poucos foi sendo revelada no trajeto percorrido por essa pesquisa para cumprir os desafios do trabalho etnográfico. Na expectativa de fugir à armadilha da superficialidade apaixonada, este estudo multidisciplinar da cultura se deu pela interconexão entre antropologia, etnografia, sociologia e história, além da abordagem dos processos culturais e sua circulação pelas redes simbólicas de comunicação, expressão e representação, promovendo a participação ativa nas vivências que o trabalho exigiu.

Morador de Palmas desde o ano de 2003 e interessado pelas questões culturais e religiosas presentes em minha trajetória pessoal e profissional, fui impulsionado pela proximidade geográfica ao tema a alinhar essa pesquisa à formação acadêmica e ao campo de atuação no qual desenvolvo as principais linhas: comunicação visual, linguagem fotográfica e produção cultural. Na comunidade Canela, tivemos toda a liberdade para realizar nossa pesquisa e fomos recebidos sempre de maneira muito cordial nas casas, na igreja, nas chácaras, nas festas, nas missas, nos cortejos, nos giros, seus almoços e jantares. Mas, como o observador também era observado, muitas frases foram ditas para me agradar, assim como muitas ações foram determinadas pela presença das câmeras fotográficas e muitas falas foram narradas com a intenção de construir uma imagem ideal. A nossa acuidade analítica e experiência como profissional da área de Comunicação e Linguagens permitiu identificar tais situações e lidar com elas de maneira a não desrespeitar o discurso de cada um, estabelecendo a interpretação

dos significados a partir da própria percepção dos narradores, seja pelo discurso do vivido ou do ideal pretendido.

Passei a ‘ver de dentro’ para sentir o que a comunidade sentia, perceber o que carregava em sua cultura e desvendar o que se lhe faltava. Me envolvi no processo, mas mantendo os olhos atentos aos acontecimentos e fenômenos; integrei-me na comunidade, mas sem deixar corromper os objetivos científicos; e, só assim, pude ‘estar’, mas sem nunca deixar de ‘ser’. A experiência científica de identificar os sentimentos de um povo arrancado de sua ‘terra abençoada’ para dar espaço ao desenvolvimento urbano, acabou se transformando em um encontro com a fé e com a devoção em uma cultura que tenta manter seus costumes e valores comunitários mesmo no cotidiano da cidade grande. Dessa experiência elaboramos esse documento que trata da situação atual dos antigos e tradicionais moradores do povoado Canela, uma comunidade ribeirinha que vivia às margens do Rio Tocantins e que hoje vive às margens da sociedade na cidade de Palmas.

É comum considerarmos como marginal aquilo ou aquele que não pertence ao grupo dominante; porém, é preciso reconhecer a impossibilidade de ser marginal senão pelo próprio pertencimento, pela própria percepção de sua existência incômoda. Com o desenvolvimento da urbanidade, a população de usuários da cidade continuará a crescer tanto quanto aqueles, também usuários que, de acordo com Giddens (2005, p.455), “estão à margem do crescimento econômico, que possuem direitos igualmente legítimos em relação à cidade, mas que geralmente são menos acolhidos”. O marginal não é o **outro**, ele é o **também**. E, por isso, não pode ser tratado como alheio à sociedade, pois só é marginal aquele que coexiste, afinal é preciso fazer parte para que seja colocado à margem. Assim como as pessoas da comunidade Canela, sua trajetória sociocultural também é marginal, pois foram raras as vezes em que eles estiveram no centro da história local.

O povoado Canela, comunidade ribeirinha estabelecida na região desde o final do século XIX, vivenciou quatro enchentes durante o século XX, mas não sobreviveu à última delas que, de tão bruta, foi capaz de mudar radicalmente a história dessa comunidade que vivia às margens do rio Tocantins sob as bênçãos do Divino Espírito Santo. As três primeiras enchentes foram mandadas por Deus sob a forma de chuvas torrenciais, mas a quarta – última e derradeira que abateu aquele povo e eliminou seu povoado – foi obra dos homens e veio na forma de desenvolvimento urbano, pois o início das obras de construção da cidade de Palmas, capital do Estado do Tocantins, em 1989, tomou de chofre a comunidade e mudou sua rotina, sua forma de ver e lidar com o mundo, seus hábitos e tradições, precedendo a inundação da região em 2001 pela barragem da Usina Hidrelétrica instalada no município vizinho.

Padre Jones descreve os canelistas¹ como uma comunidade formada por pessoas de pele parda, *“não eram negros, praticamente não tinha negros, eram pessoas da minha cor, bem parda, mas não negros”* que tinham a religiosidade e fé católica – pontuada pelos festejos aos santos responsáveis pela vida e bem-estar da comunidade – como traço fundamental de sua cultura. Dentre os festejos, sempre se destacou a Festa do Divino Espírito Santo pela relevância interna (auge da religiosidade) e pelo reconhecimento externo (mobilização e integração dos povoados e comunidades vizinhas). Ela teve seu marco inicial no ano de 1946, em uma celebração de São João e até os dias atuais é celebrada na cidade como momento singular do ano para esse povo que recebe a visita dos antigos moradores do povoado, dispersos por todo o território brasileiro.

De acordo com José Vandilo dos Santos (2011), a Festa do Divino foi fundamental para a formação da identidade Canela à beira do rio Tocantins, mas, apesar de ser uma festividade tradicional no povoado desde antes da criação da capital do Tocantins, hoje ela sequer integra os calendários festivo, religioso ou cultural, tanto do município quanto do Estado, e a realização da Festa do Divino do Canela na cidade de Palmas tem sido um esforço para manutenção da tradição e preservação da identidade. Além dos rituais religiosos, essa tradição cultural se materializa nos Giros da Folia, nas festas dos Capitães dos Mestros – de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e do Divino Espírito Santo –, na coroação do Imperador do Divino, no “café com bolo” do Rei e da Rainha e na confraternização de encerramento, dentre outros momentos e símbolos.

Estes são alguns dos principais momentos de expressão da fé que ultrapassam as normas estabelecidas pela Igreja² – católica, eclesiástica e formal –, dos quais surgiram os apontamentos em torno do tema central que a pesquisa pretendeu discutir e que se transformou na tese defendida e aqui documentada, segundo a qual, as realizações culturais e práticas religiosas dos moradores autóctones do povoado Canela, especialmente durante os festejos ao Divino Espírito Santo, se transformam de acordo com as imposições da Igreja e da urbanidade³, desencadeando novas formas de manifestação da fé e das tradições, ocasionando também mudanças na identidade, costumes, valores e modo de vida em comunidade.

¹ Apesar de serem identificados os termos “canelistas”, “canelas”, “caneleiros” e “caneludos”, optou-se por manter a forma como os entrevistados mais tradicionais do povoado se identificam: “canelistas”.

² Utilizaremos ‘igreja’ grafada com inicial minúscula para o templo onde a comunidade se reúne para as práticas religiosas e ‘Igreja’ grafada com inicial maiúscula quando for para denominar uma instituição doutrinária.

³ A urbanidade como modo de vida não é apenas o local de “morada e a oficina do homem moderno, mas o centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural, que atrai as comunidades mais remotas do mundo para sua órbita e entrelaça diversas áreas, pessoas e atividades em um cosmos. (WIRTH, 1938, apud GIDDENS, 2005, p.458)

Lançados em um outro território e sorvidos pelo desenvolvimento que a capital impõe na modernidade, as memórias dos antigos ribeirinhos são, agora, o lugar para onde escoaram boa parte das lembranças do passado e da tradição. A modernidade a que nos referimos nesse trabalho é pontuada pelo progresso e pelas mudanças rápidas, abrangentes e contínuas que implicam um processo social de transformação como valor central da cultura, tornando a vida social mais pessoal e anônima, mas também altamente reflexiva. Segundo Giddens (1991, p.38), “há um sentido fundamental no qual a reflexividade é uma característica definidora de toda ação humana. Todos os seres humanos rotineiramente ‘se mantêm em contato’ com as bases do que fazem como parte integrante do fazer”, refletindo sobre as novas circunstâncias diferentemente da maneira mais irrefletida, que era determinada pelos costumes e tradições com seus métodos estabelecidos.

Concordando com Ulrich Beck, consideramos a modernidade caracterizada pela globalização das instituições modernas, enquanto a vida cotidiana vem se libertando das influências das tradições e dos costumes em um mundo marcado por novos riscos e incertezas gerados pelo próprio desenvolvimento social, científico e tecnológico, “acabando com suas formações de classe, camadas sociais, ocupação, papéis dos sexos, família nuclear, agricultura, setores empresariais e, é claro, também com os pré-requisitos e as formas contínuas do progresso técnico-econômico” (BECK, 1997, p.12). E é nesse contexto que propusemos um recorte de pesquisa pouco explorado: a cultura religiosa dos remanejados para uma cidade jovem, planejada e construída no vazio norte-goiano. Essa abordagem reduz o campo de investigação, mas, ao mesmo tempo, amplia o entendimento de uma realidade em ação interdependente e contínua com a constituição cultural da comunidade, tratada com proximidade histórico-geográfica e simultaneidade temporal na cidade.

As festas populares católicas são apresentadas em diversas publicações, desde artigos científicos até os livros editados no Brasil e exterior; porém, o que torna peculiar tratar a festa do Divino Espírito Santo da comunidade Canela é poder perceber ali as diversas influências da origem ribeirinha, do campesinato, passando pelas missões dominicanas e, chegando até os dias atuais, com a presença episcopal da Igreja Católica Romana em suas correntes tradicionais e renovadas. Além destas influências, a criação da cidade de Palmas para sediar a capital do Estado do Tocantins teve grande impacto sobre a comunidade, pois o processo de urbanização e a modernidade, ambos impostos pela “cidade grande”, trouxeram consequências para as práticas religiosas dos antigos moradores do povoado.

Destarte, surgiu como problema de pesquisa uma pergunta aparentemente bastante simples: Quais as características do catolicismo praticado pelos antigos e mais tradicionais

moradores do povoado, antes e depois de transferidos do ambiente rural para a cidade? A pesquisa iniciou, de fato, a partir da hipótese de que essa religiosidade popular subsumida compõe um quadro resistente da fé católica que extrapola as normas doutrinárias da Igreja, o que reforça o conceito de religião como um sistema cultural com características peculiares e que carece de um nome a ser postulado para além das pesquisas antropológicas.

A tese apresentada nesse documento discutiu a representação religiosa da comunidade Canela na expectativa de interpretar as realizações culturais que, apesar de composta e retroalimentada por discursos dissonantes dentro da própria religião, se expressa pela devoção e manifestações de fé ao Divino Espírito Santo. A essas representações são atribuídos significados de intermediação entre o passado, presente e futuro para constituição da memória simbólica e ressignificação das ausências culturais e identitárias, extrapolando o sentido do sincretismo cultural, defendido por Massimo Canevacci (2013), pois nele impactam os valores e costumes transmitidos entre as gerações, as consequências do movimento migratório, os embates político-desenvolvimentistas da modernidade e, principalmente, a necessidade de preservação da memória como forma de manutenção da vida no espaço reterritorializado.

Ao aplicar o estudo dos fenômenos socioculturais em processo de transformação – como a estruturação da cidade – promovemos a compreensão, em perspectiva, das particularidades e especificidades observadas e analisadas. É um tema atual que pretende desvelar as transformações da cultura religiosa e da memória simbólica, sendo também oportuno por instigar a reflexão acerca das diferentes formas de manifestação da fé na religiosidade popular católica, evidenciando, principalmente, a natureza de cada uma e suas potenciais complementaridades e contradições. Como foi em torno dessa discussão que a problemática desta pesquisa foi delimitada, destacamos como objetivo principal do trabalho: a classificação tipológica das diversas fases vivenciadas pelos canelistas em suas manifestações religiosas a fim de estabelecer e caracterizar o catolicismo por eles praticado.

Para alcançar tal fim, foram necessários cumprir alguns objetivos específicos, tais como: situar o povoado e a comunidade Canela no contexto histórico do Tocantins; promover um breve resgate histórico cultural do povoado; identificar e analisar as expressões e representações dos valores, costumes e tradições presentes na Festa do Divino do Canela durante o seu processo de organização, produção e realização; descrever e comparar os festejos realizados no povoado e na cidade; compreender os ritos, rituais e lugares culturais e religiosos da liturgia e do festejo para a comunidade Canela; identificar as marcas discursivas atitudinais, textuais e imagéticas da religiosidade praticada pela comunidade, com ênfase na Festa do Divino Espírito Santo, realizada desde a época de povoado até os dias atuais na cidade de

Palmas; relacionar as narrativas da comunidade aos registros da Festa do Divino do Canela; comparar os atos litúrgicos oficiais aos “atos litúrgicos populares” e às manifestações populares durante a preparação e realização dos festejos; e, identificar as perdas e permanências culturais promovidas durante as transições espaço-temporais do povoado e das Festas do Divino.

Durante todo o tempo que estivemos envolvidos com a comunidade, percebemos que existe uma idealização do passado e isso também foi respeitado nesse trabalho, motivo pelo qual são raras as referências negativas ao período anterior à transferência para a cidade. Apesar de termos consciência da tentativa de enaltecer os aspectos positivos da época de povoado, respeitá-los quanto a essa maneira de lembrar foi uma forma de manter fiel o registro daquilo que os canelistas acreditam que merece ser transferido como sua história. Por isso, esse trabalho foi construído nos moldes da relação que estabeleci com esse povo: inicialmente nos foi apresentado tudo de bom que havia no povoado e, aos poucos, à medida que ia criando confiança, as lembranças do sofrimento e isolamento foram surgindo e apontando os lugares da memória que muitas vezes estavam esquecidos.

Considerando que os lugares de memória são, para Nora (1993, p.12-13), “antes de tudo, restos. [...] São os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; [...] sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos”, a escolha dos lugares prazerosos para narrativa da história e do passado é a forma que os canelistas encontraram para amenizar as consequências desagradáveis da desterritorialização. Esses lugares materiais, simbólicos e funcionais, coexistem e se fundem entre memória e história referenciadas pela intenção de trazer à tona aquilo que é digno de ser lembrado. Para o autor, “se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez [...]” (NORA, 1993, p.8).

Em atendimento ao exposto nessa introdução, esse documento está sistematizado em quatro seções, sendo o capítulo 1 responsável por apresentar os aportes teóricos e metodológicos que tornaram possível a realização da pesquisa e sua consequente organização. A principal base ordenadora de todo o processo foi a Teoria das Interpretações das Culturas proposta por Clifford Geertz (2008). A partir dessa referência, buscamos adequar a proposta ao nosso estudo promovendo adaptações e implementando outros procedimentos que julgamos ser pertinentes ao que surgia durante o período da pesquisa de campo. Nessa seção também apresentamos o conceito de “autotomia cultural”, termo que cunhamos para designar as perdas simbólicas originadas com o fim de garantir a permanência ou preservação de parte da cultura

e identidade do povo Canela quando ameaçado por agentes externos, especialmente a Igreja Católica e a sociedade urbana a qual foram introduzidos.

O capítulo 2 não pretende ser um registro histórico do Tocantins e da cidade de Palmas, mas, com toda devida reverência à historiografia geral do estado e da cidade, destacamos aqui os fatos relacionados diretamente à história e memória da comunidade Canela, partindo de “cenas” da história oficial para cumprir o objetivo de contextualização que suporte o recorte proposto pela pesquisa. Com o título de “O Canela nunca passou do joelho” – frase usada pelo professor Valdemar –, esta seção apresenta um breve histórico da criação do Tocantins e de Palmas, bem como apresenta o processo de segregação sociocultural desencadeado na cidade planejada. Ainda nessa seção é contada a trajetória da comunidade Canela pelo registro da memória de seus moradores, destacando suas participações na construção da cidade, os sujeitos-atores e suas articulações no povoado, até o remanejamento para a cidade de Palmas e as adaptações ao novo cenário urbano. A seção traz a história do povoado por meio de transcrições do que foi gravado nas entrevistas, uma proposta de descrição densa pela própria linguagem e interpretação dos pioneiros da região onde foi criada a cidade de Palmas. As narrativas são ilustradas com fotografias produzidas pelos canelistas e demais fotógrafos de Palmas.

No capítulo 3, denominado “Os Lugares da FÉsta” (com acento agudo para mesclar os conceitos de “fé” e “festa”), apresentamos o catolicismo instituído no Estado e na capital para contextualizar a religiosidade da comunidade Canela, as mudanças de cenário, correntes religiosas e líderes religiosos ligados ao catolicismo popular praticado por esse povo. Também são apresentadas: a história da festa do Divino do Canela; os rituais e representações dos personagens da festa; a tradição cultural religiosa do povoado; e, a forma como o festejo acontecia no povoado e como acontece agora na cidade. Nessa seção, fazemos a descrição das práticas religiosas no território original (às margens do rio Tocantins) a partir das narrativas dos entrevistados e enriquecida pela ilustração dos significados com fotografias da época. Em seguida, é feita uma descrição densa da festa já na quadra urbana (sua preparação, organização, etapas etc.), mesclando imagens produzidas pelos moradores do povoado e aquelas registradas durante a pesquisa de campo para apoiar a interpretação do que foi observado e vivido durante a imersão etnográfica. Finalizamos essa seção com a apresentação e representação das dimensões que compõem os festejos realizados pela comunidade.

A seção seguinte, capítulo 4 denominado “Representações Culturais do Catolicismo Canela”, sintetizamos a reorganização religiosa e cultural daqueles que experimentaram a “vida Canela”, as transformações causadas pelo processo de urbanização e desenvolvimento tecnológico, bem como a adaptação cotidiana da nova tradição, com ênfase nos lugares de

memória para a liturgia, a festa, o giro e a saudade durante a Festa do Divino Espírito Santo, na expectativa de jogar luz à prática comum na contemporaneidade de reconhecimento das culturas marginais pelas transgressões identitárias do universo folclórico. Para tanto, apresentamos os símbolos e práticas culturais e religiosas da comunidade e também da Festa do Divino, bem como as influências das matrizes dominicana e carismática nas tradições desse povo, desde o período das desobrigas⁴ na região até os dias atuais, apontando as mutilações culturais reflexas provocadas pela própria comunidade e demais responsáveis pela Festa do Divino. As descrições são interpretadas com o suporte de registros fotográficos que ilustram as situações narradas no processo de adaptação à urbanidade.

Por fim, recolhidos e ajuntados os fragmentos da memória e da história de fé desse povo que, apesar de recontextualizados em território urbano, lutam para vencer o esquecimento e manter viva a tradição e a identidade coletiva, concluímos ensejando o encaminhamento de novas alternativas para futuro desenvolvimento científico, reconhecendo esse grande mosaico cultural que reflete o passado enquanto desenha algumas linhas para o futuro. Por ser um trabalho antropológico de caráter etnográfico que não pretendeu categorizar ou desenvolver um modelo para a sociedade, retratamos a realidade de uma tradição cultural e religiosa que, vista pelo lado de fora, pode ser interpretada como uma sobreposição de máscaras do folclore burlesco gestado nos grandes centros formadores de opinião, mas que, vistas por dentro, ampliam essa visão folclorista para uma compreensão de condutas e codificações que determinam o ritual cotidiano das trocas simbólicas e materiais.

⁴ Período de celebrações religiosas promovido nos povoados, realizado por sacerdotes que os visitavam a cada ano. Eram feitos casamentos, batizados, confissão e demais rituais que exigiam a presença do padre.

1 APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Destacar e reconhecer uma cultura peculiar em meio à efervescente homogeneidade cultural é o que se espera a partir da concepção teórico-metodológica da Teoria das Interpretações proposta por Geertz (2008). De acordo com o autor, a religiosidade como sistema cultural deixa de ser coadjuvante do referencial epistemológico para ocupar o centro da discussão, o que contribui não só para o registro histórico como também viabiliza novos caminhos nas investigações acerca da organização social das cidades, dos movimentos migratórios, das questões de mobilização social e dos deslocamentos do campo para centros urbanos, possibilitando um debate que extrapola a constituição geográfico-espaço-temporal dos territórios.

A percepção e apropriação da cultura religiosa dos canelistas pelas diversas ordens e orientações católicas que perpassaram sua trajetória desde sua origem no final do século XIX, também são abordagens acerca do tema que contribuíram para chegar à linha específica de trabalho. Para tanto, várias outras fontes e referências foram exploradas, analisadas e discutidas, acrescentando ao trabalho etnográfico vários olhares para diferentes fenômenos em diversas situações pois, como afirma Magnani (2003), a pesquisa antropológica só é possível quando se entra em campo. Ao discutir a transformação cultural de uma comunidade, cidade ou região, observando variáveis distintas, comparando discursos e representações, garante-se não apenas o resgate do bem cultural, como também se escreve parte da história local, até o presente focada no passado e com fortes vínculos políticos, econômicos e sociais.

Parte desse registro histórico é promovido pela discussão e compreensão da cultura e das memórias de alguns moradores do povoado ribeirinho, localizado às margens do rio Tocantins, que cedeu o seu lugar, sua história, seu trabalho, suas terras e casas para que fosse criada a cidade de Palmas. Como foram vários os caminhos que poderiam ser tomados para compreensão dessas memórias simbólicas⁵, optamos pela abordagem cultural, resultante da junção entre social e religioso, registrando os elementos da história de vida a partir da interpretação da religiosidade, em especial tendo como recorte específico a festa do Divino Espírito Santo, iniciada no antigo povoado Canela e mantida até os dias atuais no local para onde foram remanejados os seus moradores mais tradicionais (ver figura 1).

⁵ O termo será abordado com mais profundidade nos capítulos que seguem, mas, de antemão, vale adiantar que Cassirer (1994, p.89) aponta a memória simbólica como o “processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas também reconstrói essa experiência”.

Figura 1 - Movimento da transferência dos canelistas tradicionais



Fonte: Elaborado pelo autor (2017)

Os sistemas de cultura se intercomunicam permitindo que cada cultura particular, ou conjunto etnográfico, não seja totalmente estranho um ao outro, pois não dá para separar a cultura daquilo que se diz dela ou do que a gerou, uma vez que as fontes se retroalimentam e a cultura assume um papel vívido em uma realidade que não apaga os registros sociais ao ser escrita. A transformação da cultura e da identidade grupal e individual, suas expressões no cotidiano e no imaginário, os padrões de socialização e a reprodução de tradições particulares, bem como os efeitos dos deslocamentos internos e migrações sobre a produção e reprodução da cultura, da identidade, das tradições e da memória, possibilitaram demarcar este estudo à cidade de Palmas, capital do Estado do Tocantins, criado pela Constituição Federal de 1988, respectivamente a mais nova capital administrativa e o mais novo estado brasileiro.

Já são substanciais as pesquisas que culminaram em referenciais bibliográficos de grande valor, como: “Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800)” (APOLINÁRIO, 2007), “Conhecendo o Tocantins: História e Geografia” (NASCIMENTO, 2007) e “História Didática do Tocantins” (PÓVOA, 1999). Destaca-se, pela relevância a este trabalho, tese de doutorado do ano de 2006, transformada no livro “Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil” (FLORES, 2009). Nele, a autora apresenta, em viés histórico, a importância do rio Tocantins para o processo de interiorização do Brasil, favorecido pela navegação em suas águas. Conhecer esse processo é fundamental para que se compreenda a alteração da fisionomia do rio Tocantins e,

consequentemente, das regiões ribeirinhas, contribuindo para o resgate de parte da história do rio, na obra apresentado como um bem de valor de uso e efetivamente incorporado ao uso social por permitir a navegação rudimentar em busca de intercomunicação com as demais regiões.

Muitas pesquisas apontaram para a formação política do Estado, registrando historicamente o processo que levou à sua emancipação, destacando “A (trans)formação histórica do Tocantins” (GIRALDIN, 2002), “Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins” (PARENTE, 2003) e “O movimento separatista do Tocantins e a CONORTE (1981-1988)” (OLIVEIRA, R., 1998). Em especial, “O discurso autonomista do Tocantins” (CAVALCANTE, 2003) é uma obra de referência sobre a temática por trazer um levantamento histórico que demonstra o interesse pela separação da região norte do antigo estado de Goiás desde o início do século XIX, ação justificada pelas desigualdades econômicas dessa parte em comparação ao restante do estado, e que culminou na criação do Tocantins em 1988.

Desde o século XIX, a ideia de separar o estado de Goiás em porções norte e sul alimentava movimentos populares que desencadearam a primeira revolta separatista em 1821, em protesto contra o isolamento da região, promovido pelo Desembargador Joaquim Teotônio Segurado, que proclamou o governo autônomo do Tocantins. No início do século XX, a ideia é retomada, mas é só a partir da década de 70 que o tema passa a ser discutido no Congresso com mais vitalidade pelo Deputado Federal José Wilson Siqueira Campos. Em 1988, finalmente, o Tocantins é desmembrado do Estado de Goiás, tendo como capital provisória a cidade de Miracema do Tocantins, enquanto Palmas era construída.

Como Palmas, fundada em 1989, ainda é considerada uma cidade nova, principalmente se comparada às demais capitais dos estados brasileiros, ela continua sendo objeto de inúmeras pesquisas e estudos que expandem os limites dos aspectos econômicos, políticos e geográficos relativos à Capital, em especial sobre movimentos migratórios, planejamento urbanístico, e segregação social, como: “A segregação planejada: Goiânia, Brasília e Palmas” (MORAES, 2003), “Palmas: cidade real, cidade imaginária: arte pública como representação urbana” (MALHEIROS, 2002) e “Palmas: uma capital para todos?” (XAVIER, 2007). “Palmas Ontem e Hoje: do interior do Cerrado ao Portal da Amazônia” (CARVALHÊDO; LIRA, 2009), situa o projeto de Palmas nas discussões próprias do campo do urbanismo ao final da década de 1980, em um período conturbado política e economicamente, de transição cultural e artística, de quebra de paradigmas epistemológicos para a ciência, e de importantes discussões sobre como planejar e intervir nas cidades. “*Co yvy ore retama*: De quem é esta terra? Uma avaliação da segregação a partir dos programas de habitação e ordenamento territorial de Palmas” (MELO JUNIOR, 2008) é uma dissertação, do ano de 2008, que traz em seu título a inscrição constante

no brasão do estado do Tocantins que significa “Esta terra é nossa”, em tupi-guarani. Este trabalho apresenta uma análise sobre a segregação espacial em Palmas/TO sob a ótica da produção habitacional, considerando-se a relação entre moradia e o processo de ordenamento territorial, o que criou uma cidade fragmentada, onde a segregação social determina a dinâmica de produção da periferia urbana.

Na dissertação de mestrado em Geografia “O papel de Palmas-TO na rede de integração regional” (BRITO, 2009), seu autor aponta que Palmas, ocupando o papel de uma “grande” cidade, mesmo sem ser, representou uma nova organização regional que alterou a rede urbana, polarizou o desenvolvimento do estado do Tocantins e mudou a lógica de orientação de muitas cidades. Já “Palmas, a última capital projetada do século XX: uma cidade em busca do tempo” (SILVA, 2010) apresenta um estudo das relações tempo-espaço, compactação temporal, tempo ausente, subjetividade do tempo e polissemia da imagem urbana, dentre tantos outros temas na perspectiva da capital, uma cidade em busca do seu tempo, concebida pela autora como construção imaginária que transforma o espaço urbano em lugar de construção de sentido. Apesar de não tratar especificamente de Palmas, mas por fazer um levantamento comum às referências de nossa pesquisa, “Cidades Ribeirinhas do Rio Tocantins: Identidades e Fronteiras” (OLIVEIRA, M.F., 2007) é importante fonte de dados por apresentar um estudo sobre identidades e fronteiras em duas cidades das margens do rio Tocantins - Porto Nacional e Pedro Afonso -, mostrando como, em um determinado espaço e tempo, uma identidade foi se construindo, se fragmentando e se reconstruindo ante as transformações ocorridas na região, ou seja, como valores sedimentados e partilhados por ribeirinhos ao longo dos séculos foram se transformando em resposta às rupturas.

Junto com a formação da represa para a Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães (UHE de Lajeado), distante 60 quilômetros da capital do estado do Tocantins, no município de Lajeado, e que impactou os municípios de toda a região de abrangência da UHE⁶, deu-se também o remanejamento, transferência e reassentamento de moradores dos povoados ribeirinhos atingidos pela barragem, o que suscitou pesquisas com referência, principalmente, às questões socioambientais e econômicas da região, dentre as quais destacamos: “Uma retrospectiva da expansão do sistema elétrico na bacia do rio Tocantins, com estudo de caso na região de Lajeado - Palmas - Porto Nacional, TO, 1996-2003” (ARAÚJO, R., 2003); “Reassentamentos rurais da usina hidrelétrica Luis Eduardo Magalhães-Tocantins: a efetividade do programa de remanejamento populacional quanto à sua sustentabilidade

⁶ De acordo com a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), Usina Hidrelétrica tem como abreviatura a sigla UHE.

socioambiental” (SILVA JUNIOR, J. M., 2005); e “A construção da UHE de Lajeado e os impactos socioterritoriais no espaço urbano de Porto Nacional/TO (LIRA, 2010), em que a autora demonstra as mudanças nas relações socioterritoriais na cidade de Porto Nacional, vizinha à Capital do estado, já que o rio Tocantins fazia parte da identidade daquela sociedade, pois muitas pessoas da cidade mantinham relações econômicas com o rio. As três obras discutem as alterações ambientais e socioeconômicas nas áreas afetadas pelos reservatórios do empreendimento hidrelétrico implantado na região, ressaltando, dentre outras, a desagregação social e cultural, as dificuldades de adaptação das famílias a novos sistemas produtivos e de organização social das novas comunidades formadas.

Quanto aos aspectos simbólicos envolvidos no processo de formação do novo estado e, conseqüentemente, de sua capital, a dissertação intitulada “Processo do Patrimônio no Tocantins” (PORTO, 2011) é referencial. “Do Girassol ao Capim Dourado: a apropriação de elementos da natureza na construção de símbolos político-identitários no Estado do Tocantins” (ANJOS, 2015) apresenta um estudo que depreende o processo de construção, destruição e ressignificação de símbolos para a formação de uma identidade cultural estadual oficial entre os anos de 2003-2011 no Estado do Tocantins. Já Rodrigues (2010), em “Estado do Tocantins: política e religião na construção do espaço de representação tocantinense”, lança um olhar sobre o ritual mitológico envolvido no ato político de criação do estado do Tocantins, que se estruturou pela utilização de elementos religiosos, desvendando características do universo das representações simbólicas arquitetado pelos atores políticos no movimento geográfico-político de legitimação e legalização da mais nova unidade federativa do Brasil. Também em relação à religiosidade no estado, “História, Memória e Religiosidade na Festa do Divino Espírito Santo em Natividade/TO” (SOUZA, 2012) traz um recorte que descreve o processo de organização, preparação e execução da festa do Divino Espírito Santo em Natividade, cidade histórica ao sul do estado, além das relações dos devotos e foliões com a religiosidade, espaço e lugar.

Algo fundamental para se compreender a formação e consolidação de uma região é a interpretação da cultura. São raros os estudos que têm como objeto o povoado que ocupava o território que deu lugar à cidade de Palmas, sendo este muitas vezes esquecido e citado apenas como região e não como uma comunidade constituída de histórias e memórias. Alguns dados históricos foram encontrados em “Registro do Povoado Canela” (SOUZA, 2001), documento da Coordenação do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural da Secretaria da Cultura de Palmas. Já em “Memória e a dimensão política da identidade na comunidade Canela - Estado do Tocantins (2000-2008)” (SANTOS, 2011), seu autor faz um estudo sobre o deslocamento do povoado Canela, originalmente ribeirinho que, em razão da construção da hidrelétrica de

Lajeado em 2001 e reassentamento em novo contexto urbano – a cidade de Palmas –, reinventa-se como uma comunidade identitária cujo fundamento encontra-se no tripé: tradição, memória e reparação, isto é, uma comunidade de tradição que reivindica reparação a fim de assegurar sua sobrevivência como identidade ameaçada.

Geertz (2005, p.29) afirma que “o estudo interpretativo da cultura representa um esforço para aceitar a diversidade entre as várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-las”, e entender a cultura dentro dos limites das ciências sociais é agrupar e estratificar, ao mesmo tempo, uma série de pensadores, teóricos e pesquisadores em torno de um mesmo princípio: a produção da vida sociocultural, traduzida por Rodrigues (1983, p.11) como “um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social”. A Teoria das Interpretações proposta por Clifford Geertz (2008) formou a base teórico-metodológica para a descrição e interpretação da realidade dos canelistas.

Na mesma perspectiva, Massimo Canevacci (2013) foi outro autor fundamental para o desenvolvimento metodológico, por sua proposição do movimento constante como condição para aprofundamento das questões relevantes ao objeto de pesquisa. Para ele, “a etnografia é um vagar metodológico indisciplinado, o etnógrafo gira e se move, desloca-se e caminha com lentidão abandonada (*surrender*) e atenta aos mínimos detalhes” (CANEVACCI, 2013, p.13). É dessa forma que ele constrói suas bases para o sincretismo que extrapola o conceito religioso e passa a permear principalmente os caminhos culturais “na escolha de aproximações desorientadoras, de passagens imprevisíveis, saltos lógicos” (idem, p.18).

Assim como toda pesquisa é dinâmica e adaptável em seu percurso, os procedimentos metodológicos, como parte constituinte e definitiva para sua realização, adéquam-se ao desenvolvimento de etapas pré-estabelecidas. Por isso, não propusemos um método fechado em modelo único, mas algo que apontasse os caminhos a serem vislumbrados na medida que iam se delineando novas descobertas. A execução da investigação pretendeu delimitar situações que favorecessem a descrição dos fenômenos simbólicos alcançados por meio dos métodos de abordagem e coleta de dados, posteriormente interpretados com o emprego de técnicas e formas de análise orientadas e complementadas pelas narrativas dos sujeitos sociais envolvidos nos processos pesquisados. Para tanto, a sistematização e a análise dos procedimentos foram um compromisso, além de profissional, da mais alta responsabilidade social do pesquisador, e que exigiu sensibilidade a fim de compreender e interpretar a participação dos sujeitos – seus saberes, fazeres, costumes, crenças, ideias e valores – na trama de suas práticas sociais e culturais.

Iniciada no ano de 2009, quando do ingresso no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Marília, a pesquisa foi projetada de acordo com os parâmetros estabelecidos, tendo sido realizadas, inclusive, a pesquisa de campo e qualificação para defesa final. Porém, em função do afastamento de todas as atividades laborais e acadêmicas para tratamento de saúde do pesquisador, não foi possível levá-la a termo dentro dos prazos regulamentados pelo Programa. Assim que interrompi minhas atividades para tratamento de saúde, logo depois de passar pelo exame de qualificação, recebi a triste notícia de que minha orientadora, professora Claude Lepine, que também estava com a saúde fragilizada, havia falecido. Foi com a contribuição, apoio e incentivo dela que consegui me desvencilhar do historicismo e dos processos comunicacionais que vigoravam no meu trabalho para, realmente, me inserir onde almejava desde o início: a religiosidade popular sob a ótica da antropologia.

Sua contribuição não se limitou às questões científicas no campo teórico-metodológico, pois foi a partir da banca de qualificação estabelecida por ela que conheci o professor Paulo Eduardo Teixeira, aquele que viria a ser meu orientador quando reingressei no Programa em 2014 e que adicionou novos contornos metodológicos para aprimoramento desse trabalho, ampliando sua relevância para uma conclusão mais a contento, estabelecendo relações entre as variáveis do estudo a fim de proporcionar maior familiaridade com o problema e constatação de respostas; afinal, “nas ciências sociais, temos que acrescentar ao caráter inconstante de todo conhecimento baseado empiricamente, a ‘subversão’ que vem da reentrada do discurso científico social nos contextos que ele analisa” (GIDDENS, 1991, p.40).

Tanto a cultura quanto o método utilizado para a sua compreensão não podem ser considerados versões da realidade, pois o método pode dizer certas coisas a respeito de um objeto, mas ele só pode dizer aquilo numa tentativa de articulação e esforço para se estabelecer certas relações com a realidade. Por isso, a antropologia visual é acrescentada como aporte teórico-metodológico para uma observação mais cautelosa de seus registros, como procedimento de verificação da “realidade vivida” e como alargamento da percepção para traduzir a memória dos narradores pelo protagonismo que a eles é devido.

Douglas Santos, em *A invenção da modernidade* afirma que “[...] as relações criadas pelos seres humanos (em todas as dimensões e escalas possíveis) são mediadas pelo simbólico” (SANTOS, 2002, p.20) que, tanto em ato como em discurso, se complementam e, na relação dicotômica que estabelecem, inserem-se um no outro de forma recíproca determinando-se e diferenciando-se. Entendidas como categoria discursiva e marcas simbólicas, as relações culturais – além dos traços étnicos, dos sistemas de representações e das práticas sociais – introduzem no processo de interpretação da cultura uma série de significados capazes de

estabelecer as conexões entre os diversos elementos e conjuntos expressivos das particularidades de cada grupo. Como parte da experiência histórica, na intersecção entre forma e conteúdo, está o registro do discurso ausente: conteúdo fundamental para representação do arcabouço conceitual a partir do qual se entende o ponto de vista de quem fala.

Se considerarmos que, nessa perspectiva, a realidade só pode ser vista por meio de símbolos e a linguagem é o elemento aglutinador dos significados, a inserção na coletividade tende a se dar de forma mais adequada pelo uso do simbólico; por isso foi aplicada uma abordagem metodológica que visasse aproximar o pesquisador da realidade da comunidade estudada, na intenção de compreender o seu funcionamento, as maneiras particulares como interpretam, expressam e representam sua cultura, memória e identidade, na “busca da documentação do outro, da marcação da diferença, consiste justamente na multiplicação de uma pluralidade de sujeitos” (DIAS, 1992, p.xx).

Inicialmente procedeu-se a pesquisa bibliográfica para levantamento, leitura e análise dos dados secundários, a fim de estabelecer o referencial teórico e conceitual inerente ao problema de pesquisa e a fundamentação metodológica. Foram utilizados livros, periódicos, artigos, teses e dissertações, além de documentos e comunicações científicas impressas e disponíveis em rede digital. Diversos filmes e documentários foram pesquisados e analisados por tratarem de temáticas similares aos diversos momentos que emergiram durante o desenvolvimento dessa pesquisa, com destaque para a produção alemã “Uma cidade sem passado” (Das Schreckliche Mädchen), dirigido por Michael Verhoven, lançado em 1990; e os dramas brasileiros “Narradores de Javé”, dirigido por Eliane Caffé, lançado em 2004, e “Bye Bye Brasil”, dirigido por Cacá Diegues e lançado em 1980.

“Uma cidade sem passado” apresenta os métodos da pesquisa historiográfica, dando ênfase à história oral como técnica e origem dos questionamentos e hipóteses que cercam o senso comum e mesmo a “história oficial”. Chama atenção no filme a forma como o silêncio surge, criando uma alternativa eficaz para o esquecimento de memórias e lembranças desagradáveis do passado, pouco confortáveis ou até mesmo comprometedoras, lançando-as na escuridão como ameaças à manutenção do que foi política, cultural e socialmente construído. No caso da pesquisa em tela, para aquela que quer ser a cidade nova, pautada pelas políticas desenvolvimentistas, planejada e inicialmente denominada de “o novo Eldorado”, contar sua história a partir de um povoado ribeirinho pode comprometer a imagem de quem, pretensamente, quer “já nascer grande”. A maneira como lidamos com situações parecidas com as que são apresentadas no filme foi bastante influenciada pela película, que contribuiu sobremaneira para a sustentação metodológica.

O filme “Narradores de Javé” apresenta um processo semelhante ao que colocou o povoado Canela sob as águas do rio Tocantins. Para o povo de Javé, cidade fictícia no interior da Bahia, ver suas terras, suas casas e suas vidas inundadas e submersas para a formação de uma barragem é o mesmo que ver sua história ser levada sem deixar rastros ou lastros. Ao coletar dados “fingindo” escrever a história do local, ao “historiador” foi possível conhecer as crenças, tradições e costumes daquele povo, histórias tão reais quanto a necessidade de cada um se expressar e de expressar a importância daquela cidade. Da mesma forma que apresentado no filme, as entrevistas realizadas com os antigos moradores do Canela mostraram que a manutenção da tradição é um desejo coletivo e que, apesar das memórias se entrecruzarem, cada uma traz consigo a necessidade de destaque e reconhecimento individual, ressaltando o anseio pelo protagonismo na história da comunidade.

Já em “Bye Bye Brasil”, uma caravana mambembe avança pelo norte e nordeste do Brasil buscando os locais menos desenvolvidos, onde seu “teatro” ainda seja novidade e por onde a tecnologia ainda não tenha chegado com seu poder de domínio sobre as massas. Ao avançar pelo interior do Brasil e perceber que o desenvolvimento é um processo que não tem mais volta, o grupo se desfaz, e cada um dos dois casais vai buscar a sorte de maneira independente. Os conflitos abordados na narrativa do filme são evidentes também em Palmas, na sua forma de tratar a história do povoado Canela. A religiosidade, a política, os conflitos culturais, a organização da sociedade e o desenvolvimento econômico são pontos comuns que permitem a correlação entre o filme e esta pesquisa. A criação de Palmas se compara à abertura da Rodovia Transamazônica retratada no filme de Cacá Diegues, pois ambas abrem caminho para a modernidade e representam a chegada do desenvolvimento, mas ao preço de deixar encobrir as antigas tradições culturais e desencadear os processos de transformação das comunidades atingidas.

Na expectativa de facilitar os processos de interpretação das memórias da comunidade, buscamos o aporte teórico e metodológico da semiótica e da antropologia visual para apoiar a pesquisa etnográfica desenvolvida a partir de abordagem direta e observação participante. A coleta de dados se deu por levantamento documental, entrevistas, relatos de vida, registros fotográficos e gravações audiovisuais, todos com atenção voltada às formas de representação simbólica. Como fontes primárias, o primeiro momento foi dedicado às entrevistas realizadas no ano de 2010 com os antigos moradores do povoado Canela e demais interlocutores com potencial de ampliar as percepções e abrir novas frentes de interpretação dos fatos descritos, somando 24 horas, 38 minutos e 40 segundos de gravações. As entrevistas aconteceram no mesmo ano da entrada no campo para observação participante durante a Festa do Divino, etapa

fundamental da coleta de dados para identificação dos elementos descritos nas entrevistas, registro dos rituais e compreensão das relações sociais que marcam a cultura Canela.

Ainda como referencial primário, documentos oficiais da Usina Hidrelétrica de Lajeado, edições do Jornal do Tocantins, publicações da Prefeitura Municipal de Palmas e do Governo do Estado do Tocantins, registros fotográficos e videográficos do povoado e da cidade de Palmas, dentre outros, permitiram compreender a situação passada e atual da comunidade pesquisada. Conforme a própria designação determina, a pesquisa documental identificou, verificou e apreciou material sem tratamento analítico ou interpretativo.

A primeira entrevista aconteceu em fevereiro de 2010 com o Padre Jones, sacerdote nascido em Porto Nacional, cidade da qual o Canela era distrito até a criação do estado do Tocantins. Como ele vivenciou grande parte da trajetória do povoado desde criança e atuou na comunidade ativamente como religioso, foi a partir desse encontro que estabelecemos o acesso aos demais narradores que, sucessivamente, iam indicando outros, formando a rede que compôs o quadro de entrevistados desta pesquisa. Delimitamos as vozes da comunidade, bem como aquelas externas ao convívio diário, de forma a evidenciar algumas questões peculiares de forma sistematizada, criando mecanismos para avaliar os discursos orais. Foram nossos interlocutores:

- Padre Jones: Jones Ronaldo do Espírito Santo Pedreira, Padre, natural de Porto Nacional/TO, residente em Paranã/TO, entrevistado em 07/02/2010.

- Dona Lourdes: Maria de Lourdes Abreu Lima, professora, natural de Porto Nacional/TO (Fazenda Porteiras, no distrito Canela), residente em Palmas/TO, entrevistada em 17/02/2010.

- Irmã Maria Eugenia, O.D.: Maria Eugenia Ribeiro Silveira, freira da Ordem das Dominicanas e fisioterapeuta, residente em Palmas/TO, entrevistada em 01/03/2010.

- Dona Benigna: Benigna Rodrigues Mendes, professora aposentada, natural de Porto Nacional/TO (Fazenda Porteiras, no distrito Canela), residente em Porto Nacional/TO, nascida em 12/02/1939, entrevistada em 06/07/2010.

- Professor Valdemar: Valdemar Rodrigues Lima, professor de português aposentado e funcionário público estadual, natural de Porto Nacional/TO (Fazenda Porteiras, no distrito Canela), residente em Porto Nacional/TO, nascido em 28/07/1942, entrevistado em 07/07/2010.

- Sr. Joaquim Batista: Joaquim Batista de Araújo, lavrador, natural de Porto Nacional/TO (no povoado Canela), residente em Palmas/TO, nascido em 18/04/1925, entrevistado em 08/07/2010.

- Padre Bertozo: Carlos Rodrigo Euzebio Bertozo, sacerdote e pároco da Igreja de Santa

Terezinha, natural de Guadalajara/México, residente em Palmas/TO, nascido em 15/02/1977, entrevistado em 14/07/2010.

- Irmãs Batista: Dona Zélia Batista (aposentada), Dona Ana Batista (aposentada) e Dona Bernadete Batista (enfermeira): filhas de Daniel Batista de Araújo e Joana Batista de Araújo (Dona Noca), nascidas em Porto Nacional/TO (no povoado Canela) e residentes em Palmas/TO, entrevistadas em 15/07/2010.

- Sr. Manoel Lima: Manoel Ferreira Lima, lavrador e chefe do grupo de foliões, natural de Porto Nacional/TO (região da Fazenda Porteiras, no distrito Canela), residente em Porto Nacional/TO (distrito de Luzimangues), nascido em 04/08/1957, entrevistado em 20/07/2010.

- Dona Genessi: Genessi Benjamim da Silva, vendedora, natural de Tocantínia/TO, residente em Palmas/TO, nascida em 23/03/1967, entrevistada em 21/07/2010.

- Professor Brandão: Carlos Rodrigues Brandão, antropólogo e professor, natural do Rio de Janeiro/RJ, residente em Campinas/SP, nascido em 14/04/1940, entrevistado em 12/10/2010.

Além destes, também foram entrevistados informalmente, mas com registro em gravação de áudio, Clediano (filho do Sr. Manoel Lima e violeiro da Folia), Seu Totoso (antigo morador do Canela, residente no Pará e rei da festa do Divino em 2010) e Padre Lídio (antecessor do Padre Bertozo na Igreja de Santa Terezinha). Estes relatos – cedidos e documentados conforme termo assinado (ver Apêndice A) ou por cessão registrada em áudio – constituíram a base para compreensão da história do povoado, da religiosidade dos canelistas e da Festa do Divino.

As entrevistas foram conduzidas como diálogos construídos a partir das interações originadas a partir de um roteiro básico (ver Apêndice B). Os pontos de abordagem obrigatória foram inseridos, muitas vezes, de maneira indireta durante os encontros com nossos interlocutores para que a restauração da memória tivesse a mínima interferência do pesquisador e para que as narrativas se constituíssem como relatos de vida das pessoas que participaram ou testemunharam os acontecimentos. Como fonte e técnica multidisciplinar, as entrevistas utilizadas neste trabalho contribuíram para a compreensão e análise da complexidade cultural da comunidade Canela, pois, a partir das narrativas, foi possível compreender os acontecimentos históricos, os movimentos e deslocamentos sociais, e os conjuntos rituais praticados.

A utilização destas técnicas possibilitou a localização das memórias de nossos interlocutores em uma perspectiva espaço-temporal, estabelecendo as referências contextuais que permitissem compreender a trajetória da comunidade e como as suas lembranças se delineiam, considerando os princípios estabelecidos por Paul Ricoeur e apresentados por Reis

(1994, p.73), para quem “sempre há um evento fundador, que abre uma nova época, ponto zero a partir do qual se contam e se datam os eventos; depois desse ponto zero percorre-se o tempo em duas direções: do presente ao passado, do passado ao presente”.

As narrativas da experiência humana reúnem uma história complexa, pontuada por atividades que permitem a inserção da vida relatada em quadros marcados por múltiplos eventos significativos para o narrador, quer sejam eventos religiosos, políticos, naturais, cívicos ou mesmo de relevância apenas familiar ou pessoal. O relato oral, como fonte humana de conservação e difusão do saber, é fundamental para a compreensão de uma realidade social em constante transformação, contribuindo para a ressignificação e reconstrução do passado. Assim, o discurso do entrevistado é construído a partir de uma lógica própria que, como linguagem, permite compreender os fenômenos que fogem ao olhar e percepção do pesquisador (CAMARGO, 1987).

Seguido à elaboração das questões fundamentais no diário de campo e munido de equipamentos para registro e coleta de dados (tais como gravador, filmadora, câmera fotográfica, entre outros), foram registradas entrevistas, eventos, conversas, músicas e demais práticas sociais e culturais da comunidade, bem como a observação participante que, como sugere Clifford (2008, p.32), é um “contínuo vaivém entre ‘interior’ e ‘exterior’ dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido das ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos”.

Sem dúvida, além da observação participante e seu registro, os principais instrumentos utilizados foram as entrevistas, fotografia, filmagens e gravações de áudio, para registro dos bens simbólicos e representações culturais, tais como: objetos de fé, indumentárias, canções, fotografias, ritos e rituais de manifestações religiosas e folclóricas, entre outros, que serviram como recurso para complementar e elucidar as informações obtidas durante a imersão etnográfica. O emprego desse tipo de recursos, “muito mais que localizar, identificar, organizar e avaliar textos, som e imagem, funciona como expediente eficaz para contextualizar fatos, situações, momentos” (MOREIRA, 2006, p.276). Dessa forma, as histórias orais e imagéticas, com a linguagem oral traduzida para a linguagem escrita em paralelo à observância do conteúdo registrado pela linguagem visual, serviram como fontes e, ao mesmo tempo, recursos narrativos para interpretação das memórias.

Foi cuidadosa a interlocução entre as narrativas de nossos interlocutores, os registros audiovisuais e os documentos oficiais, leis, teses, artigos e demais publicações, para constituir parte da história do povoado, pois a representação que cada um faz de si e da comunidade a que pertence é influenciada por suas crenças, valores e referências culturais, impossibilitando uma

generalização das memórias do grupo. Assim, a triangulação das informações possibilitou comprovar, corrigir ou sustentar – por documentos legais, registros bibliográficos e publicações periódicas, dentre outros – o que nos foi relatado na expectativa de manter o caráter crítico da história cultural. Em momento algum e sob qualquer pretexto foi contestado o valor das lembranças e memórias dos nossos interlocutores que, independente da legitimidade histórica e política, tornaram possível, por suas vozes, a construção de um registro mnemônico, dando visibilidade às recordações que utilizam para constituir sua própria cultura, suas crenças e seus valores.

Baseada na memória de um povo, as reconstituições e representações simbólicas foram orientadas pelos princípios da descrição densa proposta por Geertz (2008), desenvolvida a partir de relatos dos moradores do antigo povoado Canela. Na verdade, eles próprios fizeram descrições densas de suas histórias e cultura, cabendo a mim apenas organizar tais informações pois, como cheguei ao estado em 2003, dois anos após a formação do Lago de Palmas, não conheci a região do povoado Canela que já estava coberta pelas águas do rio Tocantins desde o ano de 2001. Para as descrições, foi investida dedicação intensa às entrevistas – transcrição, compreensão, significação e cruzamento das informações obtidas – com o objetivo de transformar as lembranças narradas em registros passíveis de interpretações.

Estes registros foram dirigidos, principalmente, a partir da perspectiva proposta por Turner (1982) para os momentos da experiência social vivida, quais sejam: (a) algo acontecido no nível da percepção que, (b) evocando imagens de experiências do passado, possibilitam (c) reviver emoções associadas a estes eventos. Dessa forma, (d) o passado articula-se ao presente, tornando possível a descoberta e construção de significado para que (e) a experiência se complete em alguma forma de expressão. Essa forma simbólica de compreender a cultura por meio de operadores no processo social e que culminam na “performance” proposta por Turner, serviu de suporte metodológico para identificar, junto aos atores sociais, os símbolos e significados que são apresentados nas descrições densas, com defendida por Geertz. Se para Turner (1982, p.14) “a performance completa uma experiência”, para Geertz a descrição desencadeia uma interpretação, pois a análise da cultura “não é a de uma ciência experimental em busca de uma lei, mas uma ciência interpretativa em busca de significado”. (GEERTZ, 2008, p.15)

Assim, os conteúdos referentes à história do povoado buscaram subsídios no modelo de Turner ao transcrever os relatos – tomados como performances –, mas a sua compreensão só aconteceu pelo cruzamento e triangulação das narrativas para alcançar o objetivo da antropologia interpretativa por meio da “descrição densa”, termo utilizado por Geertz,

emprestado de Gilbert Ryle para o estudo da cultura. Os estudos de Geertz se baseiam no modo como os símbolos moldam as maneiras pelas quais os atores sociais veem e se veem, sentem e pensam o mundo, tomando a cultura como fenômeno social e sistema compartilhado de símbolos que se traduzem em significados, tornando-a compreensível. Seguindo a mesma linha que tende ao peculiar da pessoa e sua comunidade, mais do que uma mera exposição, vislumbramos a interpretação dos símbolos orientadores da cultura dos antigos moradores do povoado Canela.

Apesar de distribuídos por toda a região de Palmas e adjacências, o estrato significativo da população estudada foi a comunidade concentrada em uma quadra residencial periférica da capital, local onde acontece a Festa do Divino realizada pelas famílias tradicionais oriundas do povoado. A observação realizada nos meses de junho e julho de 2010 compreendeu os 30 dias que antecederam a Festa do Divino do Canela e mais os três dias do festejo, período em que foi intensificada a presença na comunidade, iniciando as atividades às 6 horas da manhã e deixando o local só depois de encerrados todos os eventos do dia, cumprindo o calendário dos festejos e registrando, ao máximo possível, todos os momentos. Em situações limite, quando dois ou mais eventos aconteciam concomitantemente, nossos auxiliares de pesquisa eram destacados para observar e relatar aqueles de menor representação simbólica informados pelas lideranças da comunidade.

Além desse período da festa, durante três dias acompanhamos, entrevistamos e observamos o grupo de foliões que, desde quando o povoado era às margens do rio Tocantins, fazia o giro no Canela, participava do festejo e teve diversos moradores do povoado entre seus membros. Essa experiência deu a oportunidade de acompanhar um processo que marca a chegada da corte ao festejo e toda a preparação que compreende desde a relação entre cultura e religião para aquele povo, até os elementos de representação e expressão simbólica utilizados por eles.

Buscando o suporte da antropologia visual, foram localizados, recolhidos e produzidos registros por fotografia e vídeo dos temas abordados nas entrevistas. Além de fotografias recolhidas do *site* de relacionamentos Facebook (www.facebook.com), foram disponibilizadas imagens antigas pelos entrevistados, pela Fundação Cultural de Palmas e pelo fotógrafo Thenes Pinto, fundador do Museu da Imagem do Pioneiro de Palmas. No período da Festa do Divino e durante o giro da Folia, além do pesquisador, dois outros fotógrafos e um cinegrafista foram convidados a participar da pesquisa e produzir os registros das imagens que ilustram esse trabalho. O uso destes recursos contribuiu sobremaneira para a compreensão das realidades apresentadas e observadas, facilitando a percepção dos fatos narrados e ajudando na

recuperação das lembranças dos entrevistados, utilizando os suportes imagéticos na descrição da cultura Canela e seus aspectos particulares.

As imagens formam um discurso antropológico com caráter representacional e comunicativo utilizado para as interpretações da cultura, pois permite explicar ao mesmo tempo que se compreendem as representações culturais, aliando o domínio estético ao conteúdo expresso. Assim, as imagens auxiliaram na coleta de dados, facilitando a entrada no campo e desencadeando os diálogos e intervenções da observação participante, servindo ainda para ilustrar e contribuir na descrição da cultura, pois, conforme aponta Novaes (1998, p. 116), os registros e as imagens “coletadas em pesquisa de campo podem e devem ser utilizados como fontes que conectam os dados à tradição oral e à memória dos grupos estudados”.

Se, para Geertz (2008, p.7), no trabalho de campo deve-se “entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade”, dentre outras atividades, o registro do trabalho, além do caderno de campo, por meio de imagens auxilia na “leitura” e interpretação das culturas.

Um dos objetivos mais caros da Antropologia sempre foi o de contribuir para uma melhor comunicação intercultural, o uso de imagens, muito mais do que palavras, contribui para essa meta, ao permitir captar e transmitir o que não é imediatamente transmissível no plano linguístico. Certos fenômenos, embora implícitos na lógica da cultura, só podem explicitar no plano das formas sensíveis o seu significado mais profundo. (NOVAES, 1998, p. 116)

Qualquer fotografia, ou outro tipo de registro imagético, pressupõe a existência de um olhar enunciativo, pois representa um recorte da realidade, um ponto de observação para a tomada da imagem que determina, por conseguinte, o resultado da ação. Essas questões foram consideradas durante a pesquisa de campo e, por isso, os fotógrafos e o cinegrafista foram instruídos a produzir imagens com dois objetivos: prevalecer o caráter documental e expressar o sentimento de cada momento registrado. O resultado foi um conjunto representativo de fotografias com alta carga indicial (documental), mas também com liberdade para a expressão simbólica da realidade a partir da visão que o fotógrafo tinha de cada situação (conceitual).

Mesmo considerando que a fotografia documental tem como princípio a busca da objetividade, da credibilidade e da função designativa da fotografia, ela também não é produzida sem o conhecimento prévio do que está ao seu redor, mas a forma direta como aborda o tema fotografado cria a ilusão de que real e imagem são a mesma coisa; porém, a realidade extrapola a imagem.

A fotografia documental usa essa ilusão, ignorando tudo aquilo que antecede virtualmente ou efetivamente a imagem, envolvendo coisas e dados extra-fotográficos. Muitos elementos que a fotografia-expressão reconhece. No regime da expressão, o já visto não supõe o visto, é o visto que se extrai do já visto. Do documento à expressão, passa-se do decalque para o mapa: do ideal do verdadeiro e da proximidade para os jogos infinitos das interferências e das distâncias. (HORN, 2010, p. 7)

Já a fotografia conceitual extrapola a realidade para apresentar o objeto fotografado a partir do não-lugar onde o fotógrafo se coloca como observador, na linha tênue que separa o documento da arte. A singularidade da fotografia conceitual está no cuidado estético mais apurado e no olhar interpretativo do fotógrafo, resultando em linguagens pouco convencionais e com ampla liberdade de expressão. Enquanto na fotografia documental a realidade concreta cede lugar ao visível, na fotografia conceitual o visível cede seu domínio à realidade sensível, num processo de intermediação entre sujeito, objeto e imaginário, sendo materializadas em fotos distorcidas, desfocadas, borradas, tomadas por ângulos ou planos inusitados etc.

O método semiótico contribuiu na análise das imagens com o objetivo de captar o sentido dos registros e deles extrair uma análise complementar, observando e entendendo a construção das representações e expressões dos moradores do povoado Canela, bem como a interpretação dos símbolos que sustentam essas constatações. Para Durand (1988, p.15), o símbolo “é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério” dando significado ao que está inacessível diretamente à consciência, pois há um sentido espiritual na estrutura simbólica que remete a determinada interpretação, mas que não pode ser assemelhada a um efeito que se reduz a uma exclusiva forma de compreensão. Destarte, o poder simbólico se estabelece “na presença inelutável do sentido que faz com que, para a consciência humana, nada seja simplesmente apresentado, mas tudo seja representado” (idem, p.58).

Recorrer aos fundamentos da semiótica justificou-se por ser uma ciência que propõe o estudo da produção de sentido a partir da linguagem e que, de acordo com Santaella (1983, p.13), é “a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno de produção de significação e de sentido”. Segundo IASBECK (2005, p.194), “na contramão dos métodos que escravizam, há métodos que libertam. A semiótica é uma ciência que propõe metodologias para pesquisa em todas as ciências, sem agredir ou contestar os paradigmas de cada qual”, por isso é preciso lembrar que o recurso da abordagem semiótica neste trabalho não

pretendeu trazer respostas conclusivas isoladas, mas contribuir com as outras ciências na descoberta de novos caminhos, enriquecendo o conteúdo avaliado.

Assim, com fundamentação semiótica, o pesquisador pode (desde que entenda necessário) ir buscar na antropologia, na sociologia, na física ou na psicanálise conceitos familiares a essas ciências e associá-los (de maneira organizada e sistemática) na articulação argumental em torno de peculiaridades de seu objeto de estudo. (IASBECK, 2005, p.198)

A semiótica se estabelece como um esquema de relações entre as características que destacam a produção de sentido em qualquer texto, seja ele oral, escrito ou imagético. Como estamos lidando com a análise de fotografias, a compreensão de seus sentidos produzidos são os significados que ela traz em si, pois a imagem fotográfica extrapola o sentido do imediato, do que está na superfície e, a partir de sua interpretação, “o tema registrado tem sua explicação, seu porquê, sua história. Seu mistério se acha circunscrito, no espaço e no tempo, à própria imagem. Isto é próprio da natureza da fotografia: ela nos mostra alguma coisa, porém seu significado a ultrapassa” (KOSSOY, 2007, p. 61).

De acordo com Tacca (2005, p. 11), os povos e suas culturas atravessaram a evolução dos tempos usando imagens, “sejam mentalmente abstratas, baseadas em relatos orais ou em outras experiências perceptivas, sejam visualmente concretas, baseadas em um suporte definido materialmente”, mas sempre ligadas pela ordem da natureza intrínseca ao ser humano de perceber o mundo ao seu redor e pela ordem da cultura, ligada ao contexto sociocultural. Nas palavras de Costa (2005, p. 27), “as imagens mentais que obtemos de nossa relação com o mundo podem ser armazenadas, constituindo nossa memória, podem ser analisadas por nossa reflexão e podem se transformar numa bagagem de conhecimento, experiência e afetividade”.

Pela ordem fundadora da fotografia, referente e significante estão invariavelmente imbricados como, respectivamente, primeira e segunda realidade, ou ainda alguma coisa (pessoa, objeto, acontecimento etc.) e a imagem disso. Como registro histórico ou de memória, a segunda realidade quase sempre sobrevive à primeira, podendo existir por muito tempo após a morte, destruição ou desaparecimento de seu referente pois, sendo “capaz de capturar o acaso, eternizar determinado instante, a fotografia representa uma visão simbólica da imagem original, a partir do olhar de quem produziu aquela imagem” (COUTINHO, 2006, p. 339).

As fotografias, em geral, sobrevivem após o desaparecimento físico do referente (primeira realidade) que as originou: são os elos documentais e afetivos que perpetuam a memória. A cena gravada na imagem não se repetirá jamais. O momento vivido, congelado pelo registro fotográfico, é irreversível. As personagens retratadas envelhecem e morrem, os cenários se modificam,

se transfiguram e também desaparecem. [...] Desaparecida a segunda realidade – seja por ato voluntário ou involuntário – aquelas personagens morrem pela segunda vez. O visível fotográfico ali registrado desmaterializa-se. O ciclo da lembrança e da recordação é interrompido. (KOSSOY, 2001, p. 139).

Ainda de acordo com Kossoy (2007), a representação fotográfica é composta pela primeira realidade e pela segunda realidade. A primeira refere-se ao que foi ou será fotografado e seu processo de representação, enquanto a segunda é a imagem resultado do registro da primeira realidade, portanto passível de diferentes interpretações por causa do seu caráter polissêmico. As narrativas de nossos interlocutores foram fundamentais para a interpretação das imagens quanto ao seu conteúdo e expressão, pois as descrições em seus enunciados e falas supriram as deficiências das imagens, e estas completaram os sentidos do que era relatado, “autenticando” o conjunto de sentidos pré-existentes na fotografia

De imediato, as fotografias apresentam as qualidades indiciais da singularidade, da designação e do testemunho, sua primeira condição existencial como índice de um referente fotografado ao qual as imagens assemelham-se, podendo adquirir a qualidade de símbolo em sua natureza se encontra seu sentido arbitrário e convencional produzido nas significações. Assim, as imagens formam uma cadeia de significados que assumem o papel de símbolos sociais construídos.

A aproximação imagética do ‘outro’, no sentido antropológico, ao olhar do cidadão comum foi possível principalmente pela característica primeira da fotografia, sua indicialidade como marca luminosa, singularidade do referente único, testemunha do fato e designativa no indicar e apontar para algo pertencente ao mundo do real. Entendemos o outro imagético como a natureza inóspita e aventureira, os grupos étnicos distantes vistos como exóticos e, depois, o próprio mundo próximo, sem visibilidade no cotidiano, o exótico próximo. (TACCA, 2005, p. 15)

A imagem fotográfica não é apenas um registro visual, mas é também um plano de expressão de formas significantes descritíveis que possibilitam a compreensão do que foi registrado. Se toda análise encerra em si uma operação projetiva dos mecanismos de produção do sentido, a complementação desse processo se deu no nível interpretativo das imagens a partir das enunciações dos entrevistados. Quando os enunciados eram inexistentes ou insuficientes para compreensão de fotografias relevantes ao estudo, ou no caso das imagens com alto valor simbólico que foram referenciadas nas narrativas, a análise foi feita a partir do ponto de vista do pesquisador com base nos estudos anteriores. Para tanto, foram analisadas as diversas formas de discurso e produção de sentido constituídos “pela palavra verbal, mas também por

materialidades que [...] pertencem a um conjunto de pessoas e essas pessoas a uma dada sociedade” (SCHERER; MORALES e LECLERQ, 2003, p.24).

Não “criamos” uma metodologia original, mas nos servimos de diversas referências teóricas e metodológicas para constituir os passos e etapas que deveriam ser seguidos e, assim, atender às exigências que a pesquisa apresentou. O resultado desse processo foi utilizado na construção de cada capítulo deste trabalho, narrando, ilustrando, justificando, esclarecendo e constituindo os temas abordados pela base conceitual teórica. Essencial para a compreensão do contexto e inserção do leitor na realidade sociocultural da comunidade Canela, propusemos a convergência entre esses resultados e os registros fotográficos que também constituem o *corpus* empírico dessa pesquisa. Assim, as interpretações e significados alcançados pelo discurso oral, foram utilizados como balizadores contextuais para a análise semiótica das imagens.

Inicialmente partimos dos pressupostos orientados pela Análise de Conteúdo (AC) em suas três fases fundamentais: pré-análise; exploração do material; e, tratamento dos resultados, inferência e interpretação (BARDIN, 1977). Durante a primeira fase, o material coletado foi organizado de forma a sistematizá-lo operacionalmente, determinando as fontes (entrevistas e fotografias) que seriam submetidos à análise. Na exploração do material foram identificadas as ideias principais dos textos (orais, transcritos e visuais) e estabelecidas as categorias para descrição analítica de acordo com a codificação, classificação e categorização. Por fim, na terceira fase, foram relacionados os conteúdos identificados, condensando e destacando as informações para a análise e interpretação inferencial.

Codificados os conteúdos, os relatos coletados durante as entrevistas, depois de transcritos, foram reorganizados de acordo com as categorias fundamentais estabelecidas no roteiro de entrevista. A partir daí foi possível reagrupar as narrativas de todas as entrevistas de acordo com cada classificação, acrescida das imagens e fotografias referentes. Deste ponto em diante as narrativas orais e fotografias foram analisadas com o objetivo de compreender os sentidos explícitos e implícitos, considerando suas formas materiais – discurso e signo, respectivamente – para a interpretação e compreensão dos significados, entendidos como uma rede de relações simbólicas que “só adquirem sentido por meio das relações estabelecidas entre eles” (PIETROFORTE, 2004, p.13).

É fundamental ressaltar que os relatos e as histórias contadas pelos canelistas foram transcritos e transcriados⁷ para interpretação respeitando a linguagem original dos narradores,

⁷ Criação a partir do que se quer traduzir. Ao traduzir o que foi narrado, reestabelece sentidos na interpretação do que foi dito e registrado pelas entrevistas.

sendo apresentadas no corpo desse documento da mesma maneira que foram coletadas, sem o acompanhamento do termo [*sic*]⁸, indicativo de que o texto original está reproduzido exatamente, por errado ou estranho que possa parecer, da mesma forma que foi coletado. De acordo com Eni Orlandi a partir da compreensão de Saussure – para quem a língua é um *fato social* –, “não há sentido sem interpretação pois a língua se inscreve na história para significar” (ORLANDI, 2003, p. 11), pois o mundo, trabalhado pela linguagem, é apreendido no discurso, na construção discursiva dos referentes que não estabelecem um sentido pré-fixado ou aleatório, e sua interpretação é que proporciona a determinação histórica do sentido.

Foi pela aplicação de técnicas da Análise do Discurso às narrativas dos sujeitos entrevistados que identificamos os pontos chave de cada fala, considerando, inclusive e fundamentalmente, as intenções não verbalizadas inseridas na prática discursiva e a situação em que as entrevistas foram realizadas. Os pontos chave observados para análise foram, dentre outros: a projeção do emissor e suas referências, o modo como se dirigiu ao entrevistador e demais pessoas presentes, a linguagem empregada, as dimensões que ressaltou e os argumentos que utilizou para esse fim. A partir das considerações referentes a essas questões, foram estabelecidos os padrões de fala e reações aos temas abordados, possibilitando a interpretação do discurso e significando as narrativas na produção dos sentidos.

O analista trabalha entre a descrição e a interpretação: primeiro explicita os gestos de interpretação na fala dos sujeitos, depois ao relacionar os objetos simbólicos que analisa, aos dispositivos teóricos [opacidade da linguagem / descentramento do sujeito / efeito metafórico] que fundam a sua interpretação, ele pode deslocar-se para os limites da interpretação, num estado de contemplação do processo de produção dos sentidos em suas condições (ORLANDI, 1999, p.120).

Centrada na memória e na capacidade de o sujeito rememorar o passado, testemunhando o vivido, a análise das narrativas dos interlocutores é utilizada como uma desconstrução, ou uma técnica que consiste em desmontar o texto em discursos (ou vozes) para perceber como foi montado, considerando o sujeito da ação social responsável por classificar, ordenar e organizar, enfim, significar o mundo mostrado, persuadindo e convencendo o pesquisador da pertinência de sua formulação, construindo uma voz, um modo de falar e um entendimento do mundo. Com ênfase no papel ativo do sujeito da fala, pretendemos estabelecer os parâmetros para o estudo comparativo entre os diversos discursos da comunidade: entrevistas (relatos e discursos orais);

⁸ Advérbio latino que significa “assim”, “deste modo”, “desta forma”. A NBR 10520 orienta que o termo *sic* seja utilizado entre colchetes logo após o termo de grafia “exótica”.

formas de expressão cultural (músicas, “causos”, danças, objetos etc.); e discursos imagéticos catalogados pelo registro fotográfico e por meio de filmagens. As imagens, com seus textos produzidos pela fotografia e interpretados na forma de linguagem escrita, refletem uma forma de relato etnográfico que tem sido marcado por outras formas de registros que não se restringem ao texto formal.

1.1 AUTOTOMIA CULTURAL: UMA METÁFORA DA ADAPTAÇÃO

Para melhor compreender aquilo que essa tese se propôs a discutir, foi necessário irmos em busca do que não é visto de imediato. Como as realidades social e cultural não se apresentam totalmente às claras, explorações metafóricas iluminaram o que estava “à sombra” das manifestações populares da comunidade: a fé à sombra da religião; a devoção à sombra da festa; a saudade à sombra da dança; a lágrima à sombra do sorriso. Essas são algumas das realidades encobertas, mutiladas, deixadas pelo caminho no processo de transformação cultural da comunidade na nova e moderna urbanidade. Esse embate entre o novo e o tradicional, entre corpo-presença e pensamento-sentimento, entre centro e margem, entre inserção e exclusão, busca acomodar as memórias dos remanescentes do povoado Canela na sociedade que lhes foi, de certa forma, imposta.

Como a metáfora é uma figura de linguagem que facilita a explicação daquilo que se pretende dizer, sua aplicação nesse trabalho partiu da necessidade de tornar mais concreta a compreensão de uma temática subjetiva, desenvolvendo o conhecimento sobre a realidade social. Segundo Sant’Anna; Freitas (2015, p.7), a metáfora é um mecanismo humano que “se funda nas histórias, nas memórias, nas vivências, nas relações e representações sociais e também na identidade de cada um para ser posto em ação”. Recurso que nasce de um movimento interno à semiose e que busca relacionar a linguagem com outros sistemas de signos de naturezas diversas para produção de significados, as metáforas possibilitam entender um dado fenômeno em termos de outro, facilitando a operação de conceitos de maneira mais próxima e pessoal, pois proporcionam condições de alargar o pensamento para ver as coisas de um jeito novo. Ricoeur (1975, p.383) afirma que “toda interpretação visa a reinscrever o esboço semântico desenhado pela enunciação metafórica num horizonte de compreensão disponível e conceitualmente dominável”, facilitando a decodificação do estrato científico e fazendo da ciência uma resposta a determinados problemas que, na maioria das vezes, ficam restritos ao grupo de especialistas que detenham o conhecimento específico sobre o que se pesquisa.

O objetivo da ciência tem sido, não “descobrir”, mas construir o conhecimento humano com base na sistematização, na organização dos fatos que se entrelaçam e se relacionam. Captar essas informações é tarefa do cientista que inserido num determinado contexto histórico-social, partilha com outros cientistas a crença num paradigma, em normas prescritivas que lhe permitem “ver” desta ou daquela maneira os fatos, os seres, os fenômenos naturais (CORACINI, 1991. p.27)

Fazer a ciência compreensível é dever do pesquisador e, por isso, a apropriação metafórica visou ampliar as possibilidades de entendimento e apreensão dos novos paradigmas aqui expressos. Por isso, a aplicação da metáfora da autotomia cultural promovida pelos antigos moradores do povoado Canela é aplicada às situações praticamente impossíveis de serem mantidas na tradição, como os costumes, os rituais ou até mesmo as atitudes representativas de sua cultura e identidade coletiva que precisam ser renegadas, extintas ou guardadas no plano individual. A necessidade de sobrevivência cultural faz com que essas representações sejam abandonadas na maioria das vezes, efetiva ou temporariamente, com base em motivações contingenciais, limítrofes, irracionais, inconscientes ou irrefletidas.

Donos de suas próprias vidas e zelosos pela vida comunitária, ao serem reorganizados na “cidade grande”, sujeitaram-se ao abandono dessa condição para resguardar a sobrevivência cultural e garantir o direito a uma vida melhor aos seus descendentes, restringindo suas lembranças às memórias do passado. Lançar mão de parte de si mesmo para preservar o seu direito de continuar existindo é um conceito fundamental para essa tese, pois ultrapassa os princípios do hibridismo e das formações sincréticas para aportar nas estratégias, em sua maioria inconscientes, instintivas e reflexas, de sobrevivência e adaptação cultural para a mútua conservação da nova vida, redescobrimo como manejar seus bens materiais e imateriais trazidos na memória como herança cultural para adaptação ao cotidiano pósteros.

A essa “nova” maneira de lidar com o que é imposto, nomeamos “autotomia” – termo formado pelos radicais gregos *auto* (por si mesmo, voluntário) + *tomia* (corte, divisão) –, um ato reflexo que significa a capacidade de mutilação voluntária estratégica. Mais comumente utilizado na Biologia, segundo Pough; Janis; Heiser (2008), essa amputação espontânea de partes do corpo é um mecanismo comportamental de importante função defensiva entre alguns vertebrados que possuem a cauda como único apêndice corpóreo capaz de ser autotomizado na expectativa de escapar de seus predadores. Porém, o termo é empregado em outras áreas do conhecimento, como o Direito, a exemplo da Emenda nº 66/2010 que trata da autotomia da Lei de introdução às normas do direito brasileiro em matéria de reconhecimento de divórcio realizado no estrangeiro. Também na área legal, a autotomia da vontade é considerada, por

Sahão; Prado (2009), um dos princípios da dignidade da pessoa humana, junto com legalidade, liberdade e o direito à saúde.

Nas pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, Soares e Ewald (2011, p.19) afirmam que: “diante dos perigos de nossa época, diante do que nos ameaça visceralmente e que pode produzir em nós uma destruição completa, devemos agir como se houvesse uma saída, mesmo envolta em dor e perda”. Para tanto, os autores empregam o conceito de autotomia para descrever esse processo e fazem uma reflexão sobre como deveríamos nos aproximar do objeto de estudo, defendendo que, diante de uma totalidade social, movente e cambiante, é preciso saber preservar a tensão que se deriva do embate entre a invenção, a liberdade criativa e a tradição, na esperança de um pensamento não pensado ainda.

Já na Psicanálise, Ferenczi (1993) reconhece na experiência traumática de crianças uma dimensão social que está na recusa por parte do mundo adulto em reconhecer e acolher o episódio, desencadeando a problemática das cisões com função defensiva, ideia ferencziana da autotomia presente nas formas mais elementares de vida. De acordo com Câmara et. al. (2015), a imagem da autotomia pode ser compreendida como resposta radical a uma situação insuportável que resulta na autodestruição antecipando uma destruição exterior, como estratégia de sobrevivência, cumplicidade entre a fragmentação e a recriação de si com base em seus próprios restos, o que corresponde ao amortecimento da percepção, da memória e da afetividade, inibindo a capacidade de fazer ligações entre partes incompatíveis da experiência. Concluindo, Câmara et al. (2015, apud HERZOG; PACHECO-FERREIRA, 2015) afirmam que o conceito de autotomia proposto por Ferenczi seria a fuga psíquica diante dos sentimentos demasiado intensos de desprazer.

Este processo, em qualquer área que se observe, envolve aspectos comportamentais em que a modificação estrutural, para que ocorra a autotomia, é possível exatamente pela ruptura com os segmentos correspondentes a uma fronteira (legal, fisiológica, psíquica, social etc.) que permita – ou pelo menos que possibilite – vislumbrar a capacidade de reconstituição e reorganização de seus elementos constitutivos. Para reforçar o conceito de autotomia cultural empregado nesse trabalho, Gaeta (1997) aponta que, muitas vezes, a Igreja esbarrou na resistência das camadas populares sobre suas imposições, passando a se constituir como bastiões de autonomia religiosa, embora muitas vezes amputados, determinando a necessidade da religião clerical estabelecer novas práticas e modelos culturais.

O emprego do termo nesse trabalho, em referência ao aspecto cultural, aponta para a superação dos aspectos trágicos e traumáticos, seja individual ou coletivamente, na expectativa de transformação da cultura e suas tradições para além do esquecimento, do abandono do

passado e da supervalorização das perdas. O encontro das permanências e sua ressignificação na memória são os mecanismos de defesa que a comunidade busca como estratégia para sobrevivência e preservação de sua cultura e, no caso específico deste trabalho, manutenção da tradição cultural religiosa em processo de transformação.

Por esse motivo, a metáfora da autotomia explicita-se como procedimento de análise da situação percebida durante o período em que foi realizada a pesquisa de campo. Os antigos moradores do Canela, em esforços individuais e coletivos, conscientes ou involuntários, na luta para se manterem “vivos” em uma sociedade que difere da sua origem rústica, buscam maneiras de se adaptarem à nova realidade e, para isso, abrem mão, em amputações espontâneas, de algumas de suas tradições, costumes, valores e memórias. Como a metáfora é uma figura de linguagem que facilita a explicação daquilo que se pretende dizer, a opção pelo seu uso nesse trabalho se deu pela necessidade de tornar mais concreta a compreensão de uma temática subjetiva, proporcionando maior e melhor aproximação ao contexto original.

Segundo Pêcheux (1997, p.96), o efeito metafórico é um “fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual, produzindo um deslizamento de sentido”, ou seja, a substituição de determinada situação por outra com enunciado capaz de facilitar a interpretação dos contextos específicos em que o mesmo sistema de representações se reinscreve através de variantes e formas necessariamente diversas, caracterizam a produção do novo significado, “condição para que possamos desenvolver um conhecimento sobre a realidade social e também para utilizarmos metáforas ou outras figuras nos mais variados tipos de discurso, seja na vida cotidiana, na ciência, arte ou religião” (NUNES, 2005, p.24). Por fazer a transferência de um sentido original que se desloca a outro, a metáfora facilita o entendimento por um caminho menos complexo e mais convincente, mostrando uma realidade simbólica envolta pelas memórias dos sujeitos sociais e suas culturas.

2 “O CANELA NUNCA PASSOU DO JOELHO”

Para compreender a situação atual dos antigos moradores do povoado Canela, é preciso situá-los no tempo e no espaço por meio de um breve histórico da criação do estado do Tocantins e de Palmas, sua capital. Os principais eventos apresentados nessa contextualização foram selecionados pela relevância na formação da região e por alguns deles terem sido citados ou contemplados nos relatos de nossos interlocutores.

A historiografia dá conta de movimentos separatistas do Norte do Estado de Goiás desde o início do século XIX com a assinatura do “Alvará de 18 de março de 1809” em que D. João divide a Província de Goyaz em duas comarcas com o objetivo de facilitar a administração e incentivar o povoamento e o desenvolvimento da navegação dos rios Tocantins e Araguaia. Posteriormente, a ideia divisionista ganhou legitimação popular especialmente entre 1821 e 1823, quando o Desembargador Joaquim Theotônio Segurado proclama o governo autônomo da região em resposta à insatisfação da população pela desigualdade social entre as porções norte e sul do estado. Nomeado por D. João VI como Ouvidor Geral da Comarca de São João das Duas Barras, Theotônio Segurado instala a sede da comarca na Vila de mesmo nome que, posteriormente, passa a ser denominada como Vila de São João da Palma, atual Paranã.

Porém, tomaremos a década de 1930 – período da chegada de Getúlio Vargas à Presidência da República e fim da monopolização governamental entre os estados de São Paulo e Minas Gerais – como marco desse apanhado histórico que envolve diretamente o povoado Canela. Nesse período, o Brigadeiro Lysias Augusto Rodrigues inaugurou a rota aérea Rio-Belém e mandou construir campos de pouso nas principais cidades desse trajeto. Engenheiro e geógrafo, ele defendia a revisão territorial do Brasil com a criação de novas unidades federativas, tendo inclusive elaborado o anteprojeto constitucional e a carta geográfica para o Território Federal do Tocantins, na década de 1940, com o seguinte excerto:

O que será toda essa riquíssima região no dia em que tiver transporte fácil pelo rio ou uma boa rodovia, ligando todos esses núcleos de civilização. E sonhamos... com as linhas aéreas sobrevoando o Tocantins, vindo ter a ele ou dele saindo para os diversos quadrantes. As rodovias chegando a Palma [atual Paranã], a Porto Nacional, a Pedro Afonso, a Carolina, a Imperatriz, vindos de beira mar! O tráfego imenso que a rodovia Belém do Pará - Imperatriz - Palma teria, se aberta! (...) E pensamos: quantas gerações passarão antes que este sonho se realize! (...) mas tudo vem a seu tempo!⁹

⁹ Disponível em: <http://www.tjto.jus.br/esmat/index.php?option=com_content&view=article&id=68:historia-do-tocantins&catid=41:documentos-historicos&Itemid=82>

Em conformidade com o que foi proposto pelo Brigadeiro Lysias Rodrigues, políticos da região norte de Goiás, juntamente com habitantes de Miracema e Tocantínia, se uniram para a criação do Comitê Central Pró-Criação do Território Federal do Tocantins e, resumindo o ideal imperativo na época e movimentando a discussão sobre a criação do Território nos escalões federais e na imprensa nacional, lançaram em 10 de dezembro de 1943 o “Manifesto ao Povo do Vale do Tocantins”, documento que reivindicava ao Presidente Getúlio Vargas a criação do Território do Tocantins, com a seguinte redação:

Atendendo a um grande sentimento que desde há muito viceja no setentrião goiano, nós, os habitantes do vale promissor do Tocantins, precisamos, nesta hora solene e decisiva dos destinos nacionais, conjugar todo o nosso esforço, a fim de conseguirmos a concretização deste nobre ideal: alcançar do Exmo. Dr. Getúlio Vargas, D. D. Presidente da República, a criação, urgente, do Território do Tocantins.

O Norte de Goiás, como todos sabemos, marcha, morosamente até, na velha estrada da rotina, embargados, assim, os nossos passos, quebrantadas, destarte, nossas atividades, enfim, sufocadas nossas mais caras aspirações de bem-estar e progresso. O sentido longitudinal de Goiás, contando 4 léguas de Sul a Norte, constitui obstáculo quase insuperável aos seus governos, no setor administrativo, de vez que este imenso território não se acha provido de vias de comunicação e transporte, indispensáveis à boa marcha dos negócios públicos. E quanto à parte econômica a situação é mais lamentável, visto com extremo Norte do Estado se encontra mais próximo de Belém (PA) e do Sul do Pará, com os quais mantém intercâmbio mercantil, que de Goiânia, capital do Estado. Compreendendo tudo isto é que o grande amigo do Vale do Tocantins, Coronel Lysias Augusto Rodrigues, perfeito conhecedor da região, quebrou lanças pela inauguração do Correio Aéreo Militar do interior do Brasil, cujo projeto foi pelo mesmo apresentado aos poderes competentes, após longa e exaustiva excursão na hinterlândia brasileira.

Foi, incontestavelmente, uma viagem de estudos, da qual resultou, ainda, o recente projeto do Cel. Lysias Rodrigues, de uma grande rodovia ligando o sul do País a Belém do Pará, e já balizado com o nome de "Transbrasiliiana". Pois bem, esse ilustre ás da Aviação Brasileira acaba de redigir um Memorial ao Egrégio Chefe da Nação, sugerindo a criação do Território em apreço, tendo o mesmo recebido o esclarecido apoio do Exmo. Dr. Pedro Ludovico, insigne Interventor Federal em Goiás.

Criado o Território, é bem de ver que as populações norte-goianas usufruirão de vantagens enormes, no campo do progresso, tais como: assistência sanitária, difusão intensiva da instituição pública, fomento da produção, comunicações, transportes e justiça mais próximas e permanentes. Agora, resta que todos nós sejamos um só pensamento e um só coração e uma só vontade, numa união perfeita, em prol do bem comum. O Comitê Central, em abaixo assinado, apela para todos os norte-goianos, para que concorram em tudo a seu alcance, neste empreendimento varonil, humano e patriótico: a criação do Território do Tocantins¹⁰.

¹⁰ Jornal “A Tarde”. Carolina/MA, 10/12/43, edição nº 698

Outro personagem com importância histórica para o Estado do Tocantins e também para o povoado Canela, foi Dom Alano Marie Du Noday (1899-1985). Nascido ao norte da França, ele ingressou na ordem dominicana em 1921, depois de profunda reflexão sobre a violência nos campos de guerra. Após ler diversos relatos feitos por expedicionários franceses nos sertões brasileiros, surgiu o desejo de trabalhar no Brasil, tendo sido, a 25 de março de 1936, nomeado pelo papa para assumir o bispado de Porto Nacional após a morte do primeiro titular daquela diocese e iniciando, desde então, sua obra de evangelização e educação, grandes referências do período em que esteve à frente da Cúria de Porto Nacional.

Dom Alano percorreu em lombo de burro os sertões da região Norte de Goiás, deixando nas almas sertanejas a maior marca de seu bispado: a educação religiosa e humanística. Conhecendo a dura realidade enfrentada pelos moradores da região norte de Goiás, na década de 1950, ao lado de Feliciano Machado Braga, juiz de direito da comarca de Porto Nacional, foi intransigente defensor da criação do Estado do Tocantins, pleiteando a capital para a cidade de Porto Nacional, sede do “Norte de Goyaz” (ver figura 2), um dos jornais mais calorosos na campanha para emancipação política do Estado. O juiz Feliciano Braga passou a despachar seus documentos oficiais como “Porto Nacional, Estado do Tocantins”, o que levou o governo goiano a transferi-lo da cidade, enfraquecendo o movimento.

Figura 2 - Sede do jornal “Norte de Goyaz”



Fonte: CABRAL (2013, p. 162)¹¹

¹¹ “Sede do jornal Norte de Goyaz” em Porto Nacional (GO), 1911. Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz.

A inauguração de Brasília em 1960 e a implantação da rodovia Belém-Brasília, projeto do presidente Juscelino Kubitschek, marcou a integração da Amazônia ao Centro-Sul do Brasil e dinamizou, ainda que de forma bastante tímida, o desenvolvimento urbano do Norte Goiano, representando uma estratégia geopolítica de ocupação da região de enorme vazio demográfico de vilas e cidades no interior do país. O período foi marcado pelo desenvolvimento econômico expressivo do Brasil em contraste com os problemas sociais, pois as políticas desenvolvimentistas atingiam apenas algumas parcelas da população, o que promoveu transformações na estrutura da produção e da sociedade, bem como nos comportamentos políticos que culminaram no regime de ditadura militar implantado em 1964.

Em 10 de julho de 1963, nessa época de mudanças políticas, chega José Wilson Siqueira Campos, natural de Crato/CE, à cidade de Colinas de Goiás, hoje Colinas do Tocantins (ver figura 3). Imbuído da luta pelo desenvolvimento da região, Siqueira Campos é eleito vereador no município, tomando posse em 1º de janeiro de 1966, quando pronuncia seu primeiro discurso histórico, afirmando que *“a solução para os agravados problemas da Região está na vitória da luta libertária pela criação do Estado do Tocantins”*.

Figura 3 - Chegada de Siqueira Campos a Colinas de Goiás, no início da década de 1960.



Fonte: Autoria desconhecida [1964]¹²

Em 1970, como candidato pela Aliança Renovadora Nacional (ARENA), Siqueira Campos é eleito Deputado Federal pelo Estado de Goiás, exercendo mandatos consecutivos de 1971 até 1988, período que compreende a ditadura militar até o movimento de

¹² Foto: Reprodução/TV Anhanguera. Disponível em: <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2016/06/ex-governador-siqueira-segue-internado-quadro-mostra-melhora.html>

redemocratização do país¹³. Como parlamentar, desempenhou intensa atividade pela criação do Estado do Tocantins, aprovando projetos, presidindo comissões e realizando eventos em torno da causa. Em fevereiro de 1987, dois projetos de Lei Complementar do então deputado foram vetados pelo presidente José Sarney, provocando um grupo de norte-goianos liderados pela advogada Mary Sônia Matos Valadares a se reunir na Câmara Municipal de Pedro Afonso e lançar a entidade suprapartidária União Tocantinense com o objetivo de coordenar a conscientização política em toda a região Norte de Goiás para, através de Emenda Popular, finalmente criar o Estado do Tocantins via Assembleia Nacional Constituinte.

Natural de Tocantinópolis, extremo norte do antigo estado de Goiás, a advogada e líder da União Tocantinense foi membro ativo de todos os movimentos reivindicatórios para criação do estado desde os tempos de estudante em Goiânia. Vinculada à Casa do Estudante Norte-goiano (CENOG), Mary Sônia ocupou também o cargo de Secretária Geral da Comissão de Estudo dos Problemas do Norte Goiano (CONORTE), destacando-se como figura expressiva, oradora e sustentadora da ideia junto aos movimentos separatistas que culminaram, em 1988, na autonomia política do norte goiano. Enquanto o deputado federal Siqueira Campos articulava politicamente na Assembleia Constituinte, cresciam os movimentos de mobilização da população em torno do projeto, recolhendo cerca de 80 mil assinaturas para a emenda popular, o que conquistou importantes adesões para a causa. À época, o então governador do estado de Goiás, Henrique Santilo (apud SILVA, 1999, p.237), enfatizou: “O povo nortense quer o Estado do Tocantins. E o povo é o juiz supremo. Não há como contestá-lo”.

Todo esse esforço de diversas gerações dos moradores do norte goiano teve fim em 05 de outubro de 1988, quando foi aprovada a fusão de emendas do deputado, denominada Emenda Siqueira Campos, que concretizou o ideal secular no Artigo 13 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, com o seguinte texto:

Artigo 13 - É criado o Estado do Tocantins, pelo desmembramento da área descrita neste artigo, dando-se sua instalação no quadragésimo dia após a eleição prevista no § 3º, mas não antes de 1º de janeiro de 1989.

§ 1º O Estado do Tocantins integra a Região Norte, limita-se com o Estado de Goiás pelas divisas norte dos municípios de São Miguel do Araguaia, Porangatu, Formoso, Minaçu, Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Campos Belos, conservando a leste, norte e oeste as divisas atuais de Goiás com os

¹³ Mandatos eletivos de José Wilson Siqueira Campos: Vereador, 1965-1967, Colinas de Goiás, GO, ARENA; Deputado Federal, 1971-1975, GO, ARENA; Deputado Federal, 1975-1979, GO, ARENA; Deputado Federal, 1979-1983, GO, ARENA; Deputado Federal, 1983-1987, GO, PDS; Deputado Federal (Constituinte), 1987-1988, GO, PDC; Governador, 1989-1991, TO, PDC; Governador, 1995-1998, TO, PPR e PPB; Governador, 1999-2003, TO, PFL; e Governador, 2011-2014, TO, PSDB.

Estados da Bahia, Piauí, Maranhão, Pará e Mato Grosso.

§ 2º O Poder Executivo designará uma das cidades do Estado para sua Capital provisória até a aprovação da sede definitiva do governo pela Assembleia Constituinte.

§ 3º O Governador, o Vice-Governador, os Senadores, os Deputados Federais e Estaduais serão eleitos em um único turno, até setenta e cinco dias após a promulgação da Constituição, mas não antes de 15 de novembro de 1988, a critério do Tribunal Superior Eleitoral, [...]. (BRASIL, 1988)

A criação do Estado colocou fim à luta dos moradores do então Norte de Goiás por quase dois séculos em prol da causa separatista, trazendo a perspectiva de desenvolvimento para a região que viveu em relativo isolamento, sujeita ao esquecimento na pobreza, sem assistência por parte do estado e com poucas expectativas de verem sua condição de subsistência alterada (ver figura 4). A partir de então, Siqueira Campos foi eleito o primeiro governador do Tocantins para um mandato de 1º de janeiro de 1989 a 15 de março de 1991, implantando a capital provisória do estado no município de Miracema do Tocantins – palco do surgimento da União Tocantinense –, de onde planejou e viabilizou a construção da nova sede do governo estadual, Palmas, a mais nova capital administrativa de um estado brasileiro e a última cidade brasileira planejada do século 20.

Figura 4 - Pequeno núcleo povoado em região próxima a Palmas, capital do Tocantins.



Fonte: Autoria desconhecida [193-?]¹⁴

De acordo com a Constituição Federal, o governo do Estado do Tocantins deveria se instalar em uma capital provisória até a escolha do futuro centro administrativo. Assim, em 13 de dezembro de 1988, o município de Miracema do Tocantins é oficializado como a Capital Provisória do Estado do Tocantins, desencadeando uma disputa pelo título de capital definitiva

¹⁴ Acervo do Museu da Imagem do Pioneiro de Palmas

entre este os principais municípios do novo Estado, em especial Araguaína (ao norte), Gurupi (ao sul), Guarai (na região central à esquerda do rio Tocantins) e Porto Nacional (também ao centro e à margem direita do rio) (ver figura 5).

Figura 5 - Principais cidades e eixos de desenvolvimento do Tocantins.



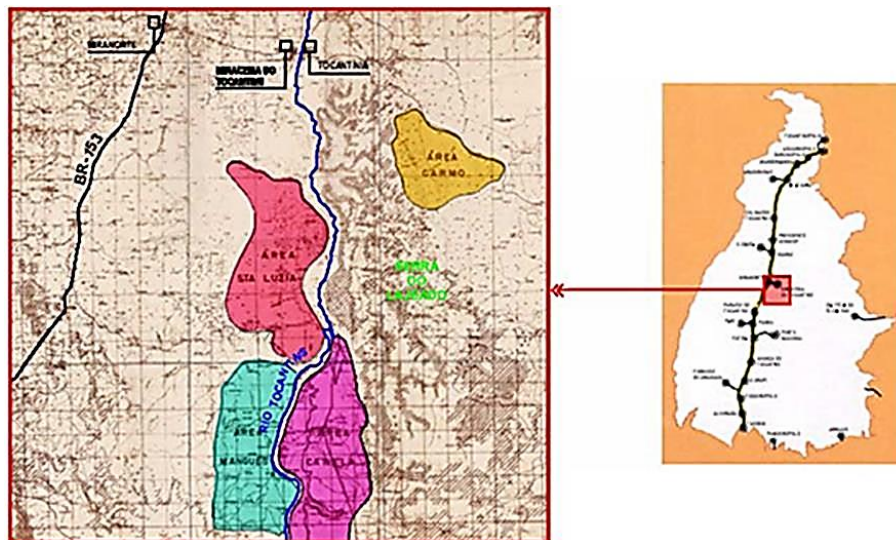
Fonte: SEDUH (2002)

A criação de novas cidades como capital administrativa não é algo novo para a realidade brasileira. Fundada em 1549, Salvador foi a primeira cidade planejada do país aliando a função administrativa e militar, concebida com o objetivo de ser a primeira capital do Brasil, usando um modelo de planejamento urbano semelhante ao que arquitetos europeus do período renascentista (séculos XV e XVI) consideravam como uma cidade ideal. Já no final do século XIX, a falta de espaço urbano nas grandes cidades forçou os Governos a criarem novas soluções de forma a garantir espaços para moradias, área industrial, comércio e preservação da natureza. Com isso, nos estados de Alagoas, Minas Gerais, Piauí e Sergipe foram criadas suas respectivas capitais: Maceió, Belo Horizonte, Teresina e Aracaju. No final da década de 30 do século XX, Goiânia é projetada e construída para abrigar a capital de Goiás. Fundada em 9 de julho de 1890, Boa Vista, capital de Roraima, teve seu planejamento urbano concebido, entre os anos

de 1944 e 1946, nos moldes das ruas de Paris, em forma de leque. E como projeto mais audacioso de uma cidade administrativa, o Brasil inaugura em 1960 a sua nova capital federal, Brasília.

O conflito de interesses políticos entre as cidades postulantes ao título de capital do estado do Tocantins reforçava a ideia da construção de uma cidade nova que, segundo Teixeira (2009, p.92), “além de procurar escapar das disputas políticas consolidadas nas cidades eleitas como alternativas durante o processo de escolha, visavam intervir de uma maneira positiva sobre a organização do espaço territorial do Tocantins”. Seguindo a mesma linha das demais capitais planejadas e instalado o Estado do Tocantins em 1º de janeiro de 1989, o governador Siqueira Campos, no dia 29 do mesmo mês, sobrevoa o Quadrilátero 90x90km (ver figura 6) para escolha do local destinado à nova Capital do Estado, estabelecendo quatro áreas prioritárias, sendo: Mangues e Santa Luzia à esquerda do rio Tocantins, Canela e Carmo à sua direita.

Figura 6 - Quadrilátero 90x90 km

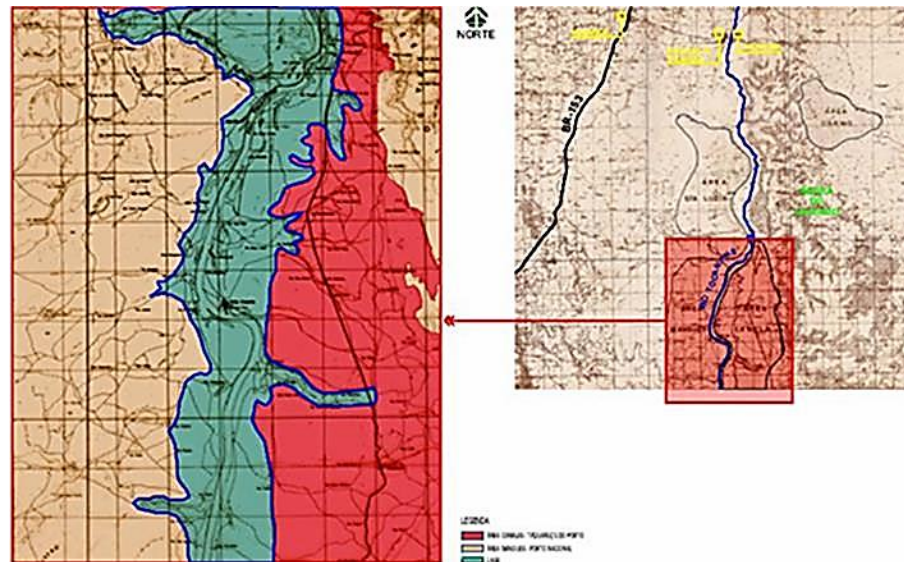


Fonte: SEDUH (2006).

Definida a região central para abrigar a nova cidade, cabia decidir em qual margem do rio Tocantins ela seria construída. A margem esquerda, beneficiada pela construção da rodovia Belém-Brasília, provocou um esvaziamento maior ainda na metade leste do estado e sua escolha poderia levar a um novo movimento separatista, apoiado na causa do desenvolvimento regional. A decisão, amplamente defendida pelo governador Siqueira Campos, recaiu sobre o quadrilátero situado entre a margem direita do Rio Tocantins e a Serra do Lajeado, próximo ao antigo povoado de Canela, no município de Taquarussu do Porto (ver figura 7). A escolha

aconteceu na noite de 9 de fevereiro, na Assembleia Legislativa, com a presença de 24 deputados e de muitos populares. A região do Canela é a escolhida e, tomados pelo senso de urgência, aos 14 dias de fevereiro de 1989, a Assembleia Estadual Constituinte autoriza o governador a desapropriar a área aprovada para construção da Capital.

Figura 7 - Quadrilátero 32x42 km



Fonte: SEDUH (2006).

A Constituição Estadual, promulgada em 5 de outubro de 1989, definiu Palmas como a capital do Estado e que, de acordo com o Artigo 3º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, “No dia 1º de janeiro de 1990 a sede do Governo do Estado do Tocantins será transferida para a cidade de Palmas, sede do Município do mesmo nome, que tem como Distritos: Taquaralto, Taquarussu e Canela” (TOCANTINS, 1989). Seguindo a lógica defendida por Siqueira Campos, de que *“um novo Estado tem que ter um rosto também novo. Não pode ser um novo Estado e que tenha uma Capital - que é o rosto do Estado - uma cidade velha”*, no dia 20 de maio de 1989 foi lançada a Pedra Fundamental da Capital em um evento marcado pelos aparatos simbólicos e rituais de persuasão coletiva que marcaram o início de sua construção.

Hasteada em meio ao descampado do cerrado (ver figura 8), local onde viria a ser construída a praça dos três poderes do Estado, a bandeira do Tocantins se ergueu soberana no vazio do território como símbolo distintivo da autonomia conquistada. De acordo com Lurker (2003, p. 72), *“a bandeira tremulando é símbolo da investida da prontidão e da vitória em movimentos revolucionários”*, descrição bastante fiel à luta separatista enfrentada pela região

norte do antigo estado de Goiás, por quase 200 anos. A fotografia representa o tempo, o espaço e o povo que investiu suas vidas na empreitada de conquistar a autonomia do estado, pois apresenta a bandeira do Tocantins ao centro com o povo ao seu redor e uma fileira de caminhões e tratores ao fundo, na linha do horizonte que divide terra e céu.

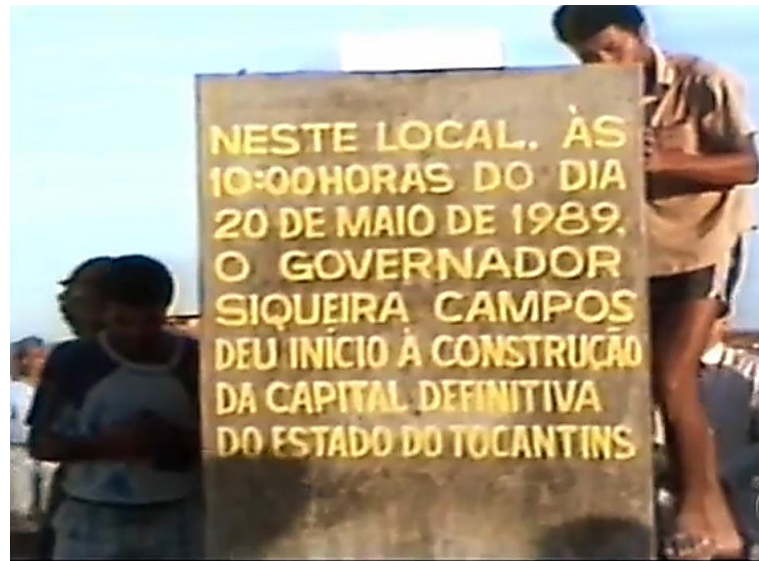
Figura 8 - Bandeira hasteada na criação de Palmas



Fonte: Thenes Pinto (1989)

A placa descerrada no início das obras (ver figura 9) foi instalada momentos antes de seu descerramento com o seguinte texto: “Neste local, às 10:00 horas do dia 20 de maio de 1989, o Governador Siqueira Campos deu início à construção da capital definitiva do Estado do Tocantins”. É importante destacar a proporção das letras em cada palavra, sendo que, das oito linhas que compõem a escrita, as duas centrais são exclusivas para “O GOVERNADOR SIQUEIRA CAMPOS”. Fazendo a análise do texto, percebe-se claramente que cada palavra foi cautelosamente escolhida para impactar positivamente a imagem do governador. Destacam-se: “NESTE LOCAL” como reforço de lugar e pertencimento àqueles que participaram do evento; “SIQUEIRA CAMPOS DEU INÍCIO À CONSTRUÇÃO” reforça a ideia populista de que o personagem principal é como todos os outros operários e elemento desencadeador da concretização do sonho separatista; e, “CAPITAL DEFINITIVA” traz o significado expresso de que é um projeto que não cabe ser questionado sobre a viabilidade política, econômica, social e ambiental.

Figura 9 - Placa de início das obras de Palmas



Fonte: TV Anhanguera (1989)¹⁵

Depois de descerrada essa placa, o Governador Siqueira Campos ligou, conduziu e operou um trator, sendo seguido pela multidão enquanto outras máquinas estavam perfiladas à esquerda (ver figura 10). Esse ato simbólico representa a concretização do que é descrito na placa descerrada que tem o próprio governador como o primeiro a “construir” a cidade, pois esse momento foi descrito pela mídia como a abertura da primeira avenida de Palmas. A multidão que segue o líder político evidencia o protagonismo conquistado por Siqueira Campos na história do Tocantins, uma posição que foi apresentada e representada na mídia regional e nacional da época e que, até os dias atuais, continua sendo explorado como elemento constitutivo da identidade tocantinense (ANJOS, 2015). A construção simbólica de Siqueira Campos como desbravador, homem corajoso e obstinado, um visionário e líder nato, vai além do visível e entra para a história cultural pelos versos do Hino Oficial do Tocantins, composição com letra do advogado e escritor Liberato Costa Póvoa e música de Abiezer Alves da Rocha.

¹⁵ Frame de <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2016/05/siqueira-mostra-pedra-misteriosa-e-conta-fatos-sobre-criacao-de-palmas.html> (2016)

Figura 10 - O Progresso pelas Máquinas



Fonte: Autoria desconhecida (1989)¹⁶

A peça, adotada como Hino Oficial do Estado pela Lei nº 977, de 30 de abril de 1998, sancionada pelo governador interino que substituíra Siqueira Campos licenciado à época, sugere em sua letra que o “pai da nação tocantinense” – ou “coronel do cerrado” como preferem os opositores – foi quem deu continuidade e concluiu o esforço secular de luta pela autonomia do Tocantins. O “sonho libertário” de Joaquim Theotônio Segurado – datado e historiado desde 1821 e que contou com muitos outros personagens imbuídos da causa até a promulgação da Constituição Federal de 1988 que criou o Estado do Tocantins – é envolto na narrativa do “herói”, resumindo quase dois séculos de história em apenas dois personagens e reforçando a construção de uma memória simbólica acerca da gênese do Estado.

O primeiro verso “O sonho secular já se realizou” deixa claro o propósito de conduzir a compreensão de todo o restante da composição a partir de um marco histórico: o momento em que o Estado ganha autonomia. O emprego da combinação “sonho” e “realizou” é de extrema força simbólica, pois deixa evidente a transposição do plano ideal e ilusório para o plano da realidade, do fato concreto. Composta por cinco estrofes e um refrão, a peça é escrita com variações de sujeito entre as terceiras pessoas do singular e do plural para exaltar a força, coragem, simplicidade, valentia e consciência do povo tocantinense. Depois que Siqueira Campos é nominalmente citado nos versos “De Segurado a Siqueira o ideal seguiu... / Contra tudo e contra todos firme e forte”, o discurso no Hino passa a ser em primeira pessoa do singular, como nos versos: “Tua rica história / Guardo na memória” e “Vejo tua gente / Tua

¹⁶ Reprodução de foto do painel do Grupo Quatro, na Casa da Cultura de Palmas, acervo do Museu da Imagem do Pioneiro de Palmas

alma xerente”. Porém, “Pela tua Glória / Morro, se preciso!” são os versos mais evidentes de que essa primeira pessoa do singular é Siqueira Campos, em referência direta à greve de fome de 98 horas que ele fez no Congresso Nacional, em 1985, após o projeto para criação do Estado ser vetado por duas vezes consecutivas pelo então presidente José Sarney.

A condição material característica do discurso é que permite tratar o enunciado como objeto de análise. Assim, de acordo com Rodrigues (2010, p. 104), “o discurso fundador atua no sentido de relatar acontecimentos e ao fazê-lo, ele utiliza fatos que representam no imaginário social a ordenação da vida, do mundo, e constrói a narrativa de criação da realidade”. Siqueira Campos, em entrevista concedida ao repórter Sidney Neto da TV Anhanguera (afiliada da Rede Globo no Tocantins), em matéria exibida em 20 de maio de 2016¹⁷, afirmou que:

Quando houve a aprovação [da criação do Estado do Tocantins] e que fui a ele [Presidente José Sarney] para ele escolher a capital, tinha nove cidades e tinha também a Capital definitiva que seria construída no centro geodésico, eu botei isso no projeto. [Sarney:] ‘Siqueira, vai lá com os jornalistas e você diz o que quer lá pra eles’. [Siqueira:] ‘Mas presidente, é o senhor que...’ [Sarney:] ‘Não, é você. Estou delegando a você’. Pois bem.

Analisando essa fala do ex-governador, é possível interpretar que houve um descuido da parte dele na reprodução do discurso histórico criado para o Tocantins e para Palmas. Apesar de toda documentação e bibliografia dar conta que a escolha da área se deu durante o sobrevoo ao quadrilátero 90x90 km, realizado em companhia dos representantes do legislativo estadual em janeiro de 1989, a instalação de Palmas no ponto que é denominado centro geodésico do Brasil já estava prevista desde antes da criação do Estado. Essa constatação leva a concluir que o que se viu registrado nas fotografias do dia 20 de maio de 1989 já estava orquestrado com antecedência para produzir os efeitos planejados e construir uma história de grandeza e autoridade sobre a sua própria égide.

Eu quis realmente colocar, porque na minha cabeça estava alguma coisa assim: de colocar no centro geodésico do Brasil. E eu brincava com os brasilienses; digo: ‘vocês não são o centro do Brasil. O centro do Brasil vai ser a nossa capital’. Eu fui atrás dos órgãos mais importantes deste setor e descobrimos, depois de sobrevoar, descer e andar por terra, nós encontramos o marco zero do centro geodésico do Brasil. Foi feito em forma de palácio, o Palácio Araguaia é o marco zero do centro geodésico do Brasil. [...] De maneiras que foi feito este traçado. Eu exigi que a nossa principal avenida, Teotônio Segurado, tivesse 150 metros [de largura]. Eu ainda dizia: ‘a de Buenos Aires, ela tem 150m, mas são duas avenidas. De um lado tem um nome e do outro lado tem outro. A daqui é uma só avenida’, na realidade brincando

¹⁷ Disponível em: <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2016/05/siqueira-mostra-pedra-misteriosa-e-conta-fatos-sobre-criacao-de-palmas.html>

*com eles. E ela é mais extensa. Nós não podíamos fazer uma cidade planejada com ruas estreitas. Não é possível aceitar isso*¹⁸.

A partir do que enuncia, fica claro o desejo de se diferenciar dos demais políticos como o responsável pelas maiores conquistas e por construir as maiores obras, desafiando os moradores da Capital Federal do Brasil e recorrendo a “órgãos mais importantes” que referendassem suas ideias megalomaniacas “em forma de palácio” que ocupa a maior praça da América Latina e a segunda maior praça urbana do mundo, superada apenas pela Praça Merdeka, em Jacarta, na Indonésia. Retornando ao conceito de mito fundador, ao utilizar de modo recorrente o termo “marco zero”, ele se coloca como personagem principal do início de tudo. Podemos notar também suas aspirações de reconhecimento e grandeza também em relação à construção da avenida Teotônio Segurado já planejada para superar a de Buenos Aires. Recorrendo a um dos significados simbólicos da cidade, Chevalier; Gheerbrant (2007, p.239) afirmam que “segundo a Psicanálise contemporânea, a cidade é um dos símbolos da **mãe**, com o seu duplo sentido de proteção e de limite [grifo dos autores]”. Dessa forma, o “Pai da Nação tocantinense”, ao destruir a “velha mãe-natureza” isolada no meio do Brasil, fez surgir em seu local uma “nova mãe acolhedora e próspera” (ver figura 11).

Presidente José Sarney leu o projeto [de Palmas] e não acreditou. Ele me disse isso depois, não me disse na hora. Depois ele me falou, quando ele veio aqui, anos depois: ‘Eu não acreditava. Meus olhos ficaram cheios de lágrimas quando eu vi a cidade, Siqueira. Isso aí eu não acreditava mesmo que fosse feito. Vocês foram gigantes’.

Figura 11 - Avenida Teotônio Segurado



Fonte: Thenes Pinto (2008)

¹⁸ Todas as falas de Siqueira Campos nesse trabalho foram extraídas da entrevista concedida ao repórter da TV Anhanguera, pois não conseguimos agendar com o ex-governador para gravação e coleta de material, o que havia sido proposto por ele durante nosso primeiro e único encontro.

Figura emblemática nas páginas da história e no cotidiano da cidade e do estado do Tocantins, Siqueira Campos, segundo Reis (2011), teve sua inspiração em Juscelino Kubitschek, na construção do mito pioneiro que constrói uma cidade no nada. Sua proeminência política foi registrada exaustivamente em fotografias e filmagens capazes de, por seu discurso e representação, apropriar da realidade transformando-a ideologicamente em sínteses e símbolos no processo de criação dos “deuses imagéticos” na memória histórica e cultural. Exemplo de uma imagem utilizada de forma recorrente na mídia para sustentar a história e fortalecer o mito é a fotografia do sobrevoo realizado sobre o ‘quadrilátero 90x90 km’ que mostra Siqueira Campos apontando a região onde seria construída a Capital (ver figura 12). Assim, aproveitando do poder manipulador da mídia, o “inventor do Tocantins” tomou para si “uma realidade sócio-espacial, cujo espaço de representação é fruto de uma epopeia mítica [...] construída por meio de discursos fundadores, recursos simbólicos e manuseio de instrumentos institucionais e de legitimação dessa instituição” (RODRIGUES, 2010, p. 104-105).

José Wilson Siqueira Campos ou simplesmente Siqueira Campos, é uma espécie de personificação do Estado, um capítulo à parte nessa história, por ser um dos principais mentores da luta pela sua criação, considerado pela maioria da população, o grande criador, o pai, o “Siquerido”, como foi aclamado durante a sua mais recente campanha para governador em 2010. Portanto, uma figura que nunca saiu da cena política do estado. (SANTOS, 2011, p.81)

Figura 12 - Sobrevoo do Quadrilátero 90x90 km



Fonte: Marques (1989)¹⁹

¹⁹ Acervo da Fundação Cultural de Palmas.

Grandiloquente no tom de voz, na escolha das palavras e nos gestos que profere, Siqueira Campos construiu cuidadosamente sua imagem de herói e salvador do povo norte-goiano, afirmando que *“depois de viver tanto, ver tantos e tão belos exemplos, eu vou dizer: foi a luz do Espírito Santo que uniu o nosso povo e que nos fez escolher este local, nos fez conquistar a autonomia, nos fez escolher este local para capital. [...] Deus me deu um caminho, uma orientação e estou aqui”*. Mesmo quando se retira da cena política em uma jogada política fracassada, conforme noticiado em toda a mídia local e regional, que teve como objetivo principal a manutenção do poder do Estado sob seu domínio, ele volta a mão e os olhos para o céu, como quem, mesmo sendo um signatário das forças divinas, clama por bênçãos e proteção, indicando que seu ato de renúncia (ver figura 13) é mais uma das tantas manifestações celestiais que ele recebe, como nos momentos anteriores de seu trajeto político em que precisou enfrentar as mais diversas provações.

Figura 13 - A renúncia de Siqueira Campos



Fonte: Autoria desconhecida (2014)²⁰

Siqueira Campos considera-se um sujeito abençoado desde a mais tenra juventude: *“De lá [seringal onde trabalhava no Amazonas quando adolescente] saí também pela Providência Divina, porque, Nossa Senhora, fizeram de mim uma dessas pessoas que não sei como tratam uma pessoa assim. Não me mataram porque não tiveram oportunidade”*. Se compreendermos

²⁰ Disponível em: <http://1.bp.blogspot.com/-8Yfm4Bd8QHg/U0Bi1unFbGI/AAAAAAAAAHok/GAMyyUdNeII/s1600/ara196.jpg>

o messianismo político como a crença na capacidade extraordinária que certas pessoas têm para sanar problemas sociais de modo eficaz e imediato, ou pelo menos para convencer aos demais que suas palavras são carregadas de poder, o discurso é a ferramenta de maior legitimação do messianismo. “*A confiança popular... ah, eu tenho uma gratidão por isso, tão grande. Eu não realizaria praticamente nada sem este apoio, sem esta confiança*”. Por isso, Rodrigues (2009) afirma que o discurso messiânico de Siqueira Campos e a maneira como é representado na mídia e perante a população do Tocantins demonstram que ele construiu para si uma “*historiografia heroica*”, manipulando a constituição memorial da realidade para personificação do mito fundador do Estado, como pode-se perceber nas suas próprias palavras:

Quando me apontaram as armas, mais de cinquenta oficiais do exército, metralhadora, aquela coisa. Quem me deu essa coragem, sem dúvida, foi o Divino Espírito Santo. Sem eu notar, na hora botei o braço pra cima e disse: ‘me respeitem, sou cidadão e estou desarmado’. Baixaram as armas, me conduziram pra prisão, mas com todo respeito do mundo. E depois o exército, publicamente, pediu desculpas da minha prisão lá em Colinas.

Até os dias de hoje, coloca-se em um panteão sacralizado no mesmo nível das grandes autoridades religiosas ou, muitas vezes, até superior a elas: “*Sua Santidade, o Papa, e todas as religiões sempre aprovaram Palmas. No plano espiritual também, religioso e tudo. Olha, é uma unanimidade, graças a Deus, a nossa Palmas*”. Talvez isso explique o cuidado que ele tem em usar os gestos durante suas falas públicas, pois as mãos desempenham um papel especial na linguagem, como ressalta Lurker (2003, p. 416-417) ao afirmar que “a mão de Deus caracteriza o poder criador, condutor e punitivo, [...] a *dextera Dei* (mão direita de Deus) é o símbolo mais antigo de Deus Pai. [...] como símbolo do poder, a mão pode ser também sinal da soberania. [...] A mão pode conceder felicidade, força e benção”.

2.1 “O RIO TIRA, MAS O RIO DÁ”

A cidade de Palmas foi projetada à margem direita do rio Tocantins na região denominada Canela, ocupada por uma comunidade ribeirinha desde o século XIX, quando o Estado ainda era conhecido como “o Norte de Goiás”. De acordo com Dona Lourdes, “*Inclusive, Palmas nasceu no distrito de Canela. Foi muito claro. A primeira reunião que foi feita pra discussão e escolha do local de Palmas foi feita lá no meu barracão*”. Um dos

primeiros registros acerca da região do povoado Canela diz respeito à Vila Graciosa²¹, implantada à margem direita do rio Tocantins junto ao ribeirão Taquaruçu, 12 léguas ao norte do Porto Real, atual município de Porto Nacional, cujo único registro existente é do Coronel Raymundo José da Cunha Mattos em passagem pelo norte de Goiás no ano de 1824, quando estava em diligência na região: “Foi mandado edificar por ordem minha no dia 28 de junho de 1824 [...] para habitação dos índios xerentes, que vieram pedir paz; dei-lhe o nome de Graciosa em memória de minha filha Graciana Hermelinda da Cunha Mattos”. (MATTOS, 1979)²²

A região depois foi conhecida como Canelinha, mais abaixo de onde se desenvolveu a comunidade Canela. Nas palavras de Joaquim Batista, *“Isso eu sei mais ou menos porque eu vi eles contar diversas de vez, o pessoal véio lá. Tinha o Canela e outro lugar por baixo do Canela no mesmo rio, uns 5 km de um pra outro”*. Estas referências estão comprovadas no livro “Viagem ao Tocantins”, de Júlio Paternostro, em que relata sua viagem empreendida entre maio e setembro de 1935 à região com o objetivo de colher material para estudar a distribuição da imunidade da febre amarela entre os habitantes do Brasil Central.

No mesmo ano em que Lysias Rodrigues percorreu pelo ar a rota do Tocantins, outro viajante realizou uma excursão pela região com um olhar diferenciado sobre as questões geopolíticas dessa área. O médico paulista Júlio Paternostro, então com 27 anos, viajou do Rio de Janeiro a Belém de navio, subiu o Tocantins até Goiás e retornou à capital federal de trem. [...] O livro Viagem ao Tocantins descreve todos os afluentes e povoados às margens do rio [...] e] faz um retrato negativo das condições de vida nessa enorme porção interior do território nacional. (CABRAL, 2013, p. 185)

Destaca-se no seu texto, a riqueza de detalhes com que apresenta as vilas, as estradas e o povo nas regiões do Baixo (de Belém a Marabá), Médio (atual Tocantinópolis a Porto Nacional) e Alto Tocantins (até a lagoa Feia na atual Planaltina/GO). Em seu relato do dia 1º de agosto de 1935, descreve:

Numa tropa de cinco burros continuamos a viagem para Pôrto-Nacional (de Piabanha, hoje Tocantínia). Neste percurso de 180 km a região é agreste, a paisagem é de galhos e não de folhas – samambaias, paus-terra, pequis, ressecados pelo sol de rachar, num percurso de quatro dias. Além das casas

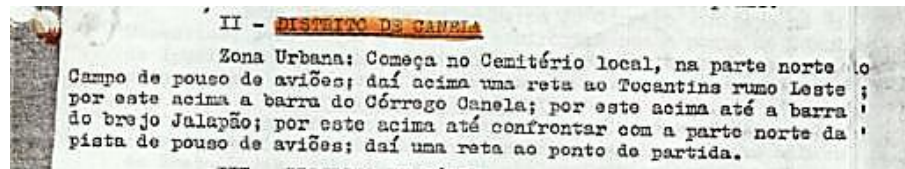
²¹ *“Era lindo demais a praia da Graciosa. Era tão lindo que nem a história da praia da Graciosa... ouvi contar muito antigamente, naquele tempo você viajava pra Belém de bote. E uma família poderosa ia fazendo essa viagem de bote e quando chegou na praia, a filha completou 15 anos. Pararam lá, fizeram a festa e batizaram de Graciosa. Lá era graciosa mesmo, quando era nova. A natureza vai montando e desmontando, a areia era tão branquinha. Depois foi cobrindo de areia grossa, de pedra, mas a beleza não”* (Dona Benigna).

²² Reproduzido de painel da exposição permanente “Palmas antes de Palmas: um olhar sobre o Canela”, na Casa da Cultura de Palmas

espaçadas por léguas, encontrei um grupo de 18 palhoças a oito léguas (seis km cada légua) de Pôrto-Nacional, com o nome de povoado Canela (no sítio escolhido para Palmas, inundado pelo lago que margeia a capital). Passando por estas habitações reparei que estavam vazias, mas ao voltar-me na sela, depois da última palhoça, lobriguei três mulheres saindo do esconderijo no mato e arrastando umas crianças. (PATERNOSTRO, 1935, apud PORTO, 2011, p. 30-31)²³

Pelo apurado, o Canela era distrito de Porto Nacional, possuindo, inclusive, administração regional na figura de um subprefeito, como atesta a Lei nº 586, de 15 de dezembro de 1969, alínea “b” do artigo 1º, com a seguinte redação: “Para pagamento de vencimento do Sub-Prefeito do Distrito de Canela, referente ao Exercício de 1968, cuja despesa não foi relacionada [...]”, documento disponível no acervo da Gestão de Patrimônio da Fundação Cultural de Palmas. Apesar de ser reconhecido popularmente como um povoado rural, o Canela é novamente denominado distrito de Porto Nacional na Lei nº 8.111, de 14 de maio de 1976, que fixou a divisão territorial-administrativa do Estado de Goiás. Já a Lei nº 816, de 10 de outubro de 1978, considera o Distrito de Canela como zona urbana e apresenta seus limites e confrontações geográficas, fazendo referência ao Campo de pouso de aviões e ao Córrego Canela (ver figura 14).

Figura 14 - Detalhe da Lei 816/1978



Fonte: Acervo documental da Fundação Cultural de Palmas

A Lei nº 10.419, de 1º de janeiro de 1988, dispôs sobre a criação do Município de Taquarussu do Porto, emancipado de Porto Nacional e assumindo o povoado Canela como seu distrito. Já a Lei nº 28 de 29 de dezembro de 1989, que transfere a sede do município de Taquarussu do Porto para o povoado Canela, muda a denominação do município para Palmas e cria o distrito de Taquarussu, com os seguintes termos:

Faço saber que a Câmara Municipal de Taquarussu do Porto decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - É transferido a sede do Município de Taquarussu do Porto para a

²³ As informações complementares entre parênteses foram inseridas por Marconio Ferreira Porto, ao citar o texto do médico Júlio Partenostro, aqui reproduzido igual à publicação.

localidade de Palmas.

[...]

Art. 4º - Ficam criados os Distritos de Taquarussu, Taquaralto, e Canela, com limites e confrontações a serem definidos em Lei Municipal, nos termos do inciso XIV, do art. 58, da Constituição Estadual.

E mais uma vez alterando a referência política do Canela, a Lei nº 33 de 13 de fevereiro de 1990, no seu artigo 1º, fez constar que “O município de Palmas, com a denominação dada ao antigo município de Taquarussu do Porto, conforme a Resolução n' 1/89, de 18 de dezembro de 1989, da respectiva Câmara Municipal, é constituído dos Distritos de Palmas, Taquarussu do Porto e Taquaralto, [...]”. Já o seu artigo 5º diz que “O Distrito de canela, criado pela Resolução nº 1/89, de 18 de dezembro de 1989, passa a integrar o Distrito de Palmas”. A Lei nº 33/1990, com a nova redação dada pela Lei nº 544/1995, confirma que o Canela não é distrito de Palmas pois traz em seu artigo 1º que “O Município de Palmas passa a ser constituído dos Distritos de Palmas, Buritirama e Taquarussú”, e no artigo 6º: “É mantido o artigo 5º da Lei nº 33/90 de 13 de fevereiro de 1990, que incorporou o Distrito de Canela ao Distrito de Palmas” o que o faz retornar à condição de povoado, permanecendo assim até o ano de 2001, quando a região do povoado foi inundada pelas águas do rio Tocantins para formação da represa que alimenta a Usina Hidrelétrica de Lajeado.

Ao que parece, mesmo depois de tantas alterações por força de Leis, o Canela não pertencia a nada e a ninguém. Oficialmente, foi de Porto Nacional, de Taquarussu do Porto, de Taquarussu, do Distrito de Palmas e de Palmas. Já ideologicamente, segundo Professor Valdemar, o Canela sempre foi muito independente, pois *“não era parte de Porto [Nacional]. Não era. Não era, porque teve como referência, exatamente, o professor Raimundo Gabriel. Então, a sociedade de Canela olhava para o professor Raimundo Gabriel como expoente máximo no aspecto educacional”*. A fundação de Palmas e a transferência oficial do governo para a nova capital atraiu gente de quase todos os lugares do país. Sua posição geográfica ao centro de um Estado localizado a sudeste da Região Norte e que faz divisa com Goiás, Mato Grosso, Pará, Maranhão, Piauí e Bahia, situado em uma zona de transição entre o Cerrado, o semiárido do Nordeste e a Floresta Amazônica, fez com que Palmas tivesse afluência de migrantes de várias origens, dando início à implantação de uma política desenvolvimentista sem precedentes.

Palmas seguiu a lógica capitalista de produção de cidades, tendo seu plano urbanístico desenvolvido como nas demais cidades planejadas brasileiras, constituindo-se da tentativa de implantação de modelos europeus à nossa realidade. É fato que a falta de conhecimento da realidade local (aspectos econômicos, sociais e culturais) e de um planejamento que atendesse

à população de baixa renda, induziu os trabalhadores a se instalarem em locais não apropriados para a moradia, em situação que perdura até os dias de hoje. De acordo com Luís Fernando Cruvinel Teixeira, arquiteto e coautor do plano urbanístico de Palmas, a Capital do Estado:

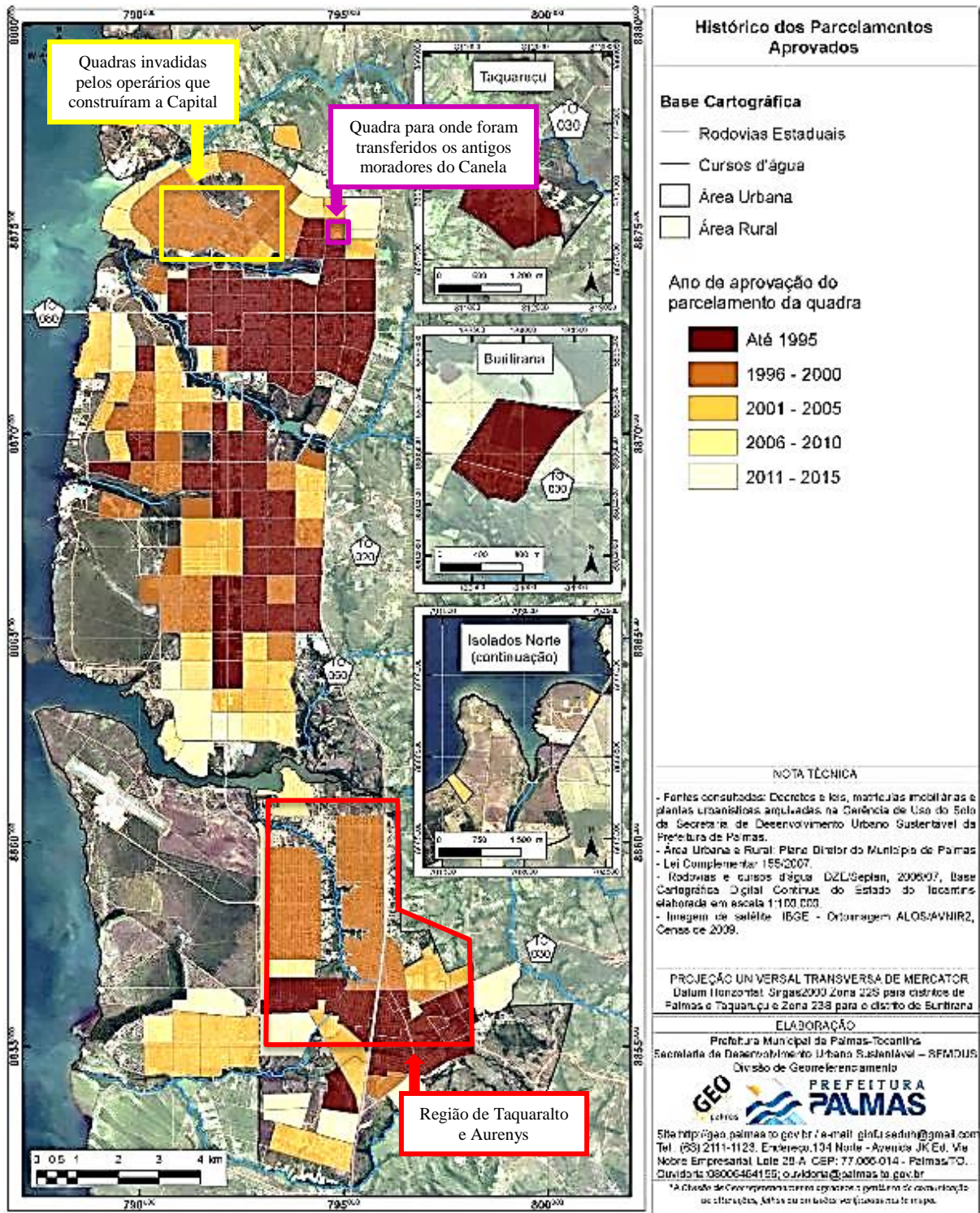
[...] foi concebida como uma cidade aberta. O plano urbanístico e a estratégia de sua implantação consideraram que uma cidade, antes de ser um produto acabado, é um processo sem fim. [...] um jogo com definições básicas sobre a organização do espaço urbano e regras mínimas que orientarão sua implantação no tempo. (TEIXEIRA, 2009, p.97)

O Governo do Estado foi o gestor responsável por sua implantação, financiada por recursos que arrecadava com a venda de terras urbanas e pela utilização da mesma, também, como pagamento dos serviços prestados para instalação da infraestrutura básica na Capital. Os primeiros lotes foram vendidos em leilão público ainda em janeiro de 1990. “Com o avanço da urbanização, o Governo do Estado, que desapropriava terra rural, vendia terra urbana já valorizada pela ação governamental, podendo com isso formar capital para investimento” (CADERNO, 2004, p. 53). O Plano Diretor Urbanístico de Palmas²⁴ previa uma densidade mínima de 300 habitantes por hectare, racionalizando a implantação da infraestrutura urbana. As áreas de expansão urbana foram previstas para uma etapa posterior à ocupação da região central da cidade, sendo uma ao norte e outra ao sul. A capital, com a ocupação destas áreas, chegaria a 38.400 hectares podendo abrigar aproximadamente 2,5 milhões de habitantes.

Diferente das cidades espontâneas que se expandem a partir de um núcleo original de povoamento, sem planejamento inicial e geralmente com traçados irregulares, as cidades planejadas crescem sob o signo da organização planejada em locais previamente escolhidos, de forma mais acelerada e com finalidade geopolítica, caso idealizado para a capital do Estado do Tocantins. Apesar de ficar clara a intenção de promover uma ocupação ordenada e sequenciada, o processo se deu de forma contrária ao previsto, concentrando nas regiões centrais um grande número de ‘vazios urbanos’ e nas regiões periféricas uma densa concentração da população de mais baixa renda. Vale ressaltar que o processo de ocupação do solo urbano da capital planejada não tinha como proposta abrigar em seus limites os que a construíram, mas apenas as classes com poderio econômico e os burocratas político-administrativos (ver figura 15).

²⁴ Lei Municipal nº 468 de 06 de janeiro de 1994 - Lei 468/94 – Plano Diretor Urbanístico de Palmas (PDUP), Artigo 7º, § 1.

Figura 15 - Evolução da Ocupação Urbana de Palmas/TO até 2006



Fonte: SEMDUS (2015)²⁵ – elaborado pelo pesquisador (2016)

²⁵ Secretaria de Desenvolvimento Urbano Sustentável da Prefeitura Municipal de Palmas. Disponível em: <geo.palmas.to.gov.br/mapas> Acesso em 14 de julho de 2016.

A evolução da ocupação urbana de Palmas mostrada na figura anterior, aponta que o planejamento inicial da cidade foi desconsiderado desde o início de sua implantação pois, já no segundo ano de construção da Capital, em 1991, o Estado promoveu um parcelamento na região do extremo-sul, área destinada a uma futura expansão urbana que só deveria ser ocupada após a densa ocupação das regiões centrais, para abrigar a população de menor poder aquisitivo que se deslocava para a nova capital em busca de empregos. O Plano Estratégico para Assentamentos Subnormais (PEMAS) descreve esse processo, mostrando que os problemas relacionados ao déficit habitacional se iniciaram logo no primeiro ano da cidade. O Diário Oficial do Estado publicou, em abril de 1992, um texto do qual se extrai o seguinte excerto:

O Estado do Tocantins vive uma situação habitacional grave, caracterizado pelo enorme déficit de moradia e a carência de equipamentos urbanos e de saneamento básico [...] A penosa questão habitacional e a de saneamento se aprofundam, ainda mais, com o aumento da intensidade do fluxo migratório [...] (apud PEMAS, 2001, p.14)

Visando reverter esse quadro, o Governo do Estado, já em 1990, criou uma estratégia de exclusão dessa população, demarcada pelo início da ocupação da região de Taquaralto e depois, em 1991, com a criação dos Aurenys²⁶, objetivando abrigar a população de baixa renda em áreas distantes ao centro da cidade (ver também figura 15), num processo desencadeado, em grande parte, por políticas de governo deliberadamente de segregação da população mais pobre. Para isso, “determinou o fechamento da Rodovia no limite de Taquaralto. Dessa forma, todo imigrante que chegava sem um local para morar era obrigado a descarregar ali sua mudança, transformando-o em um bairro densamente povoado” (PEMAS, 2001, p.15).

Tal ocorrência explica a intenção do Estado, por meio do Poder Público Estadual, de cercar o direito de acesso à cidade e à zona urbanizada, induzindo à ocupação esparsa e desordenada da área urbana, mas, principalmente, promovendo uma divisão social da população no território da cidade, marcada por fortes desigualdades de renda, com a população de menor renda em locais mais afastados da região central, do centro de decisões. Em Palmas, como nas velhas cidades, é negado o direito à moradia às comunidades carentes, visto que “a cidade continua crescendo, atraindo pessoas, aspirando trabalho, separando indivíduos, gerando conflitos (latentes ou não), criando preconceitos [...]” (CARLOS, 2007, p.14).

²⁶ Conjunto de quadras (Aureny I, II, III e IV) localizada ao sul do plano diretor e com grande concentração populacional de baixa renda. A nomenclatura das quadras foi uma homenagem do governador Siqueira Campos à sua esposa, Dona Aureny.

Nesse aspecto, há que se concordar com Moysés (2001) quando afirma que somos induzidos a crer na impossibilidade de que as cidades venham a ser espaço de integração, uma vez que somente o planejamento político democrático das cidades poderia desempenhar papel importante para fazer frente aos interesses das forças econômicas que atuam no âmbito da cidade. A repetição da exclusão social, a disseminação das violências, a ruptura de laços sociais e a desfiliação de algumas categorias sociais, fazem com que, atualmente, “o terreno onde as transições têm lugar [seja] de natureza cada vez mais labiríntica” (PAIS, 2001, p. 10). Mas, em contrapartida, há aqueles que se empenham em valorizar, ou resguardar, a dignidade dos que não estão aptos a se encaixar no sistema imposto pela urbanidade das cidades modernas. Nesse terreno labiríntico, Padre Jones chamou atenção para a figura de um professor:

Tem um rapaz lá que não sei se ainda é diretor do colégio [da quadra 508 Norte], Ivo, seminarista, gaúcho, ele entrou bem dentro dos costumes deles [moradores do povoado Canela]. Na escola, ele fazia questão de colocar as coisas do Canela, chamava a gente pra falar. Mas o Ivo ajudava muito a fazer os que chegavam, entenderem o povo antigo do Canela. Valorizar o povo antigo do Canela. Fez questão de que todas as pessoas que foram removidas ficassem lá. Arrumou lugar pra todo mundo. Praticamente eram todas as professoras que só tinham primeiro grau, não dava mais, mas foram sendo encaixadas, reconhecidas, sobretudo a Maria de Lourdes.

As quadras de Palmas foram planejadas como unidades básicas de organização da vida urbana, sendo previstos equipamentos públicos básicos, como praças e escolas, em seus centros, servindo de base territorial para a criação de associações de moradores na cidade. Porém, o crescimento desordenado e o não cumprimento de premissas fundamentais do planejamento urbano, como em outras cidades com histórico semelhante a Palmas, desencadearam o desenvolvimento de uma cidade incapacitada ao atendimento das demandas sociais da população que, por conseguinte, torna-se segregada num ato de violência simbólica. As relações comunitárias constituem “formas de enraizamento dos indivíduos, tanto na coletividade como no território que ocupam, o que condiciona inclusive o contato com os outros grupos” (LEAL, 2006, p. 184) fazendo emergir um movimento coletivo, como na organização social dos moradores do Canela, descrita por Padre Jones como:

Patriarcas e matriarcas, a seu modo. Famílias remediadas para a região. Pedaco de terra, bons agricultores. Poucos mexiam com pecuária, não todos. O forte deles era agricultura: frutas e verduras. Um lugar que se plantava muito fumo na época da vazante do rio. Quase que sustentavam aqui [Porto Nacional] de fumo. Fumo, melancia e inhame na vazante do rio. Além de laranja. Todos os quintais eram grandes laranjais. (Padre Jones)

Denominado por Duarte (2006, p. 104) como “desejo de cidade; que faz e refaz sua urbanidade, que desloca sua população com novas perspectivas de economia, levando ao alargamento geográfico da sua malha de construção”, o Canela experimentou, em escala mínima, o fato de ser ponto de referência em organização para toda a região, como demonstra Dona Benigna: “*Era um ponto de referência de tudo. Quando aparecia vacina, ia pra lá. Isso é cultura, né? A eleição era definida no Canela. O Padre era no Canela. Enfim, tudo era dali*’. Mas, transferida para o Plano Diretor de Palmas, à Quadra 508 Norte, a comunidade do povoado Canela sofre até os dias atuais com a falta de infraestrutura básica. Sem asfalto, a quadra abriga, em sua maioria, uma população com renda *per capita* de um salário mínimo. Com a necessidade da sobrevivência, os moradores não têm oportunidade de buscar uma melhor formação acadêmica, sendo obrigados a trabalhar em serviços de baixa remuneração. A instrução escolar que possuíam, enquanto moravam no povoado às margens do rio Tocantins, era suficiente para o que lá desenvolviam.

Quando a pessoa sabia ler uma carta e escrever outra, e as quatro operações, estava preparada. O homem estava preparado para seguir a vida. [...] Nós usávamos a lousa que era de pedra com moldura. De acordo com a condição [financeira de cada família], era o tamanho da lousa. Tinha a lousa e o crayon. Nós escrevíamos na lousa. Na época da política eles faziam as propagandas nas chapas. As chapas que eles ensinavam a votar, era de acordo com o candidato. O candidato mais rico o material era uma beleza, o candidato mais pobre, hummm [e torce o nariz]... Ele distribuía muito, era escrita só de um lado. Minha avó pegava e costurava bonitinha tudo e a gente faltava e aproveitava aquilo. E era um papel muito bom. O outro parecia papel higiênico. Isso nós usamos muito. Depois apareceu o papel almaço, a gente comprava, vovó costurava no meio, fazia capa, fazia caderno, porque até então não tinha caderno. Nós que fazíamos caderno com almaço. Assim fui alfabetizada. (Dona Benigna)

Conforme aponta Caldeira (2000, p.211), as “regras que organizam o espaço urbano [...] [são] basicamente padrões de diferenciação social e de separação”, pois as formas de relacionamento urbano, com suas transformações marcadas pela proximidade espacial entre grupos heterogêneos, conduzem cada vez mais a uma separação social materializada pelos muros (não só físicos, mas também e, principalmente, simbólicos) e manifestada pelas formas sofisticadas de distanciamento social num sentido implícito de segregação. Segregar, no sentido de separar, afastar, isolar e marginalizar coisas ou pessoas, não produz reflexão enquanto se desconhecem o objeto segregado e/ou motivos que levam a tal prática. A segregação do homem pelo homem toma forma e sentido a partir do surgimento do que chamamos de sociedade, não

necessariamente o modelo que conhecemos, mas a vivência em grupo, independentemente de seu tamanho ou complexidade.

De acordo com Villaça (2003), a segregação só é possibilitada a partir do momento que se verifica uma dominação, seja ela política, ideológica ou econômica; entretanto, nem segregados e nem segregadores têm consciência do ato. Ainda nas palavras do autor, a segregação como fenômeno de dominação e exclusão invariavelmente torna mais difícil o acesso de quem é segregado a algum serviço, benefício, direito, vantagem, seja na instância pública ou privada, caracterizando a violência simbólica.

As relações criadas pelos seres humanos (em todas as dimensões e escalas possíveis) são mediadas pelo simbólico. Se há uma profunda diferença entre o ato e seu discurso (já que o discurso é um outro ato, completamente diferente do ato a que ele se refere), tal dicotomização pode nos impedir de entender que tanto o ato está inserido no discurso quanto o discurso torna-se impossível fora do ato e, assim, as diferentes realidades fenomênicas de um e outro só serão entendidas se levarmos em consideração a relação de “hegemonias” dos determinantes que definem as diferenças entre os dois. (SANTOS, 2002, p.20)

A segregação caracterizada como violência simbólica acontece especificamente no local onde mais a vida se produz em sociedade: a cidade. São diversas as formas como a segregação se apresenta neste ambiente: às vezes uma segregação clara, expressa; em outros momentos, uma segregação velada, camuflada; ou, mais ainda, em casos peculiares, ela pode ser, apesar de implícita, planejada e institucionalizada legalmente pelos poderes públicos responsáveis pela manutenção da ordem social na cidade. E quando a violência age de forma sutil no meio social, camufla o ato violento, materializando-se na violência simbólica que oculta relações de poder e alcança as demais relações em toda a estrutura social. Constituída pelo desenvolvimento contínuo e constante de crenças no processo de socialização e induzindo o indivíduo a se posicionar no espaço social de acordo com as normas, critérios e padrões do discurso dominante:

A violência simbólica – despercebida na vida rotineira – encontra-se presente nas arquiteturas das casas, nos hábitos, nos costumes, nas leis, na mídia, nas escolas, nas universidades etc. Na paisagem urbana, vemos casas projetadas e construídas para se adaptarem às novas condições de vida das famílias cuja necessidade de proteção as obrigam a construir casas não mais privilegiando espaços externos e, sim, espaços fechados (ARAÚJO, 2004, p.104).

Determinada como forma de coerção que não pressupõe a força ou mesmo o contato físico, as relações de dominação ocorridas entre as pessoas e grupos no mundo social constituem a raiz da violência simbólica representadas pela autoridade e poder, deixando de ser

percebidas como violência para serem acatadas como interdição baseada no respeito que se exerce de um para outro. Essa violência, em alguns casos, sai do universo do sujeito e se estende de maneira objetiva sobre a natureza, como no simbolismo do poder estabelecido pelas políticas desenvolvimentistas que rasgaram uma região intocada do cerrado para fazer nascer uma cidade onde não existia nada além do que a natureza ali tinha criado (ver matéria jornalística no Anexo A). Até mesmo os moradores da região, exemplo da comunidade Canela, pouco – ou quase nada – interferiram na natureza, pois esta era considerada sua casa, parceira protetora e fonte de recursos.

Para os antigos moradores do Canela, sair do povoado foi uma oportunidade de crescimento financeiro e possibilidades de oferecer maior conforto à família; porém, isso não é capaz de apagar as marcas deixadas pela despedida de seu território e o processo de adaptação à vida urbana, tanto para as crianças como para os mais idosos. As crianças perderam a liberdade de brincar livremente pelo povoado depois de caída a noite; já os idosos perderam o clima mais fresco que a arborização local e a proximidade do rio proporcionavam para ficarem “proseando” na frente de suas casas com os vizinhos.

Na cidade, se viram obrigados a ficar presos em seus quintais, com muros em volta das casas, sem a paz que sempre tiveram, contrário ao que apontaram as hipóteses de implantação da UHE de Lajeado, dispostas no Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente (RIMA). De acordo com o documento, o desenvolvimento econômico alavancado pelo empreendimento propiciaria condições para maior bem-estar social, pois as melhores condições de infraestrutura, como energia elétrica, transportes e condições urbanas, favoreceriam o desenvolvimento das atividades econômicas nos vários setores produtivos, em especial a partir da transformação de produtos agropecuários. Acompanhando a evolução agropecuária, industrial e urbana, o setor de comércio e serviços, ainda nas hipóteses, deveria ter grande crescimento.

Olha, o que mais me marca do Canela era aquela amizade sadia que a gente tinha, a paz... E hoje a gente num tem nem mais como ter, poder ficar sentado na sua porta até mais tarde; num tem mais como você deixar seu portão aberto pra entrar um vento, porque você pode correr o risco de ir no quintal e deixar ele aberto e quando você voltar, você já não ter mais uma parte das suas coisas. (Dona Lourdes)

Lefebvre (apud RODRIGUES, 2007, p.76) afirma que a cidade é “a projeção da sociedade sobre um local, isto é, não apenas o lugar sensível, mas também sobre o plano específico, percebido e concebido pelo pensamento” que se intensifica, organizando a exploração de toda a sociedade como espaço da ação política. De acordo com Jabur (2007),

lugar de desejo e de expressão de conflitos, lugar do indivíduo e da experiência social, local de trocas múltiplas e da complexidade urbana, a cidade deve ser compreendida como uma confluência de discursos heterogêneos relacionados a códigos demarcadores de fronteiras, identidades e diferenças.

Em particular os programas de remanejamento da população rural afetada pelo empreendimento deverão propiciar condições para a readaptação produtiva da população que morava na área do reservatório, em uma economia em expansão. A população urbana remanejada terá condições de acesso à infraestrutura e à moradia, que permitirão uma melhora na qualidade de vida e a sua incorporação favorável ao mercado de trabalho. (THEMAG, 1996, p. 144-145)

Na expectativa do desenvolvimento urbano, os antigos costumes da comunidade Canela começaram a desaparecer exatamente com o fluxo de pessoas que chegaram de forma muito rápida e em grande volume para Palmas, mas o risco maior foi com a desterritorialização e remanejamento para a cidade. Professor Valdemar tenta ser otimista, dizendo que *“de tudo temos que tirar proveito, porque quem chegou trouxe ensinamentos novos, mas aquela rotina de sentar na porta da rua, aquilo começou a desaparecer. Pegou muita gente de calças curtas. Não estavam preparados para essa mudança muito rápida”*. Segundo Dias (1992, p. xiv), *“a politização do dia-a-dia transformou o corpo do morador da cidade e sua forma de percepção do mundo exterior, de modo que os indivíduos passaram a ser colonizados em seus gestos, sentimentos e na própria maneira de apreender a realidade*

E chega aqui, a casa que me deram foi essa aqui. Lá no Canela, no meu quintale, só dentro do quintale eu tinha 3 casa. Uma casa muito grande de morada [ver figura 16], uma cozinha que servia até de morada também e mais duas casa dentro do quintale: casa de oficina de eu fazer farinha que tinha dentro do quintale, pra ganhar uma casa aqui. E pra resumir, depois da casa ganhada, eu falo pro senhor, que eu não vou ‘estanciar’ essas coisa pra eles porque isso é coisa que já passou, mas depois que tô com essa casa, eu acho que já paguei ela num sei quantas veiz, porque o imposto que eu pago por ela... (Joaquim Batista)

Figura 16 - Casa de Joaquim Batista no povoado Canela



Fonte: Joaquim Batista (1990)

A cidade, transformada no palco da ação política para mobilização de grandes massas, se estrutura nas criações simbólicas surgidas das relações sociais que alimentam o cotidiano dela, colocando os sujeitos que ocupam estes espaços frente aos recursos materiais por ela produzidos. De acordo com Rodrigues (2007, p.77), a cidade “deve ser compreendida como forma espacial e lugar de concentração da produção, circulação, edificação, população, consumo de bens e serviços”. No século XX, com o surgimento do que chamamos de cidade capitalista, as dimensões do processo de segregação ganham contornos mais abrangentes e este modelo de vida urbano é concebido como espaço de consumo e mercado. Aliado ao processo de urbanização, a cidade expande consigo o mercado de trabalho, criando os empregos urbanos que integram parcela da população à sociedade urbano-industrial (JABUR, 2007).

Para Rolnik (1988), além de um recorte de classe, raça ou faixa etária, a segregação também se anuncia por meio dos muros, uma ponte e até uma rua. Segundo a autora, as meninas pulando corda e jogando amarelinha fechadas no pátio da escola se separam da rua por uma muralha de verdade, alta, inexpugnável; já a fronteira entre um bairro popular e um bairro nobre pode ser uma rua, uma ponte, ou simplesmente não ser nada muito aparente, mas somente uma imagem, um ponto, uma esquina, constituindo um processo de violência simbólica reforçada na rigidez e na dureza das paisagens urbanas, expressando-se, também, nos hábitos, ao reproduzir a violência institucionalizada pela miséria, fome, seca, frio etc. (ODALIA, 1993). E não foi diferente com Palmas, pois quando perguntado se preferia ter ficado no Canela a se mudar para a cidade, caso isso fosse uma possibilidade, Joaquim Batista respondeu: “*a minha*

“pessoa era lá, até morrer. Mas pra meu pessoal é aqui, porque aqui tem de um tudo, aqui tem lista de emprego, quase a folha do tamanho dessa parede”.

A segregação socioespacial não é um fenômeno recente; entretanto, as sucessivas crises econômicas têm dado um fôlego extra ao processo, em função das mudanças econômicas e sociais decorridas com a globalização dessas crises. Esse contexto faz surgir segmentos excluídos da ordem social, segregados socialmente, que ficam alheios aos serviços básicos de infraestrutura urbana, com acesso limitado aos serviços sociais como saúde e educação, e acesso marginal ao mercado de trabalho.

Uma planta que arranque daqui de um terreno árido e vou colocar no terreno acolá, fértil, ela murcha, tem que ter todo zelo. Aí que está, os nossos administradores precisam zelar desse pessoal que mudou. Mudou pra melhor sim, mas essa planta precisa ser irrigada até que ela se acostume com essa nova terra. Até porque a semente já tinha germinado, porque a semente que germina na terra, as raízes vão crescendo na terra e se adaptando naquelas substâncias, se eu jogar excesso de adubo, eu mato a planta. (Professor Valdemar)

Diferente dos condomínios, conjuntos habitacionais populares e favelas vizinhas a bairros de classe alta, que são exemplos claros e frequentes das grandes cidades e centros urbanos, isolados por barreiras visíveis e invisíveis que separam os habitantes de uma mesma cidade, fragmentando o espaço construído e caracterizando a segregação espacial, o povoado Canela se integrava naturalmente por meio da família e da religião, organizando-se, conforme relata Padre Jones, *“tudo em torno da igreja, da escola e, depois, do posto de saúde”* (ver figura 17). Estima-se que existiam apenas 12 famílias em 1980; depois de implantada a escola municipal, em 1988, já eram registradas 49 famílias que formavam a comunidade, sem qualquer tipo de infraestrutura ou saneamento básico, com abastecimento de água por cisterna ou tirada direto dos ribeirões, e iluminação das casas feita por azeite de mamona ou velas de cera de abelha extraída nas matas próximas. Em 1996, no levantamento feito para o Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente, já foram cadastradas 91 famílias, com 370 pessoas (THEMAG, 1996). E segundo Dona Lourdes, que foi presidente da Associação dos Moradores do Canela, até o ano 2000, quando as famílias tiveram que começar a se deslocar para a cidade, existiam no Canela 179 residências com 749 habitantes, quando o povoado já era atendido com água encanada, energia elétrica e transporte coletivo.

Figura 17 - Área central do povoado Canela.



Fonte: THEMAG (1996) – editado e elaborado pelo pesquisador (2016)

Os principais fatores que influenciam o modo de crescimento da cidade baseiam-se no crescimento demográfico e no desenvolvimento econômico, compreendido como toda a rede de atividades de comércio e serviços demandados pela cidade e que atraem trabalhadores em busca de novas possibilidades de emprego e estratégias de sobrevivência. Essa realidade, muitas vezes, cria uma urbanização que concentra espaços urbanos fragmentados e segmentados com presença marcante da desigualdade social. Neste sentido, ocorre a periferização, ou seja, a segregação em função do aspecto econômico, produzida por barreiras que impedem o acesso a determinadas localizações dentro do espaço urbano. Paviani (apud XAVIER, 2007), ao tratar da periferização e da falta de acesso nas cidades, argumenta que a pobreza urbana está intrínseca a esse processo de tal forma que desencadeia uma coexistência na produção de seu campo sociocultural específico.

Sevcenko (1992, p.19), referindo-se ao cenário urbano denominado cidade, afirma que “essa esfinge moderna também amaldiçoa os que não são capazes de decifrá-la, muito embora a sua pluralidade desconcertante e metamórfica resista à fixidez de quaisquer fórmulas explicativas ou mesmo à opacidade das linguagens codificadas”. Com isso, ele aponta os múltiplos locais com características marcantes de moradias e de população, tipo e nível das instalações e funções que se ligam às residências, determinando sua distribuição no espaço e produzindo a diferenciação social específica da paisagem urbana, que deixa transparecer o forte caráter da desigualdade social característica do Brasil e tão evidente em Palmas.

É fundamental, para compreensão do processo de segregação social, perceber o papel do Estado no seu desenvolvimento. Para Perroux (1967), o espaço de planejamento da entidade pública deveria ser representado pelo território sobre o qual exerce suas atividades, e o uso da

terra deveria ser considerado como um dos principais fatores sociais de agregação humana. Função por excelência do Estado, a manutenção desse princípio se perde quando o planejamento urbano é normalmente voltado para a cidade legal, relegando a cidade ilegal quase sempre ao segundo plano. Com isso, se beneficiam de um espaço público, a priori comum a todos, “como espaço simbólico da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubjetividade que relaciona sujeitos e percepções na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos. (SERPA, 2007, p.09)

Existe um paradoxo no fato de que os territórios segregados foram produzidos de forma deliberada e pensada pelo estado, tendo como consequência a segregação socioespacial de um contingente elevado de pessoas abandonadas em condições extremamente precárias. Por tais aspectos, pode-se concluir que o planejamento urbano voltado para atender às demandas das populações pobres e assentadas reveste-se de um caráter paradoxal, ou seja: planeja-se a ocupação de espaços às avessas do recomendado pelo bom senso. Na concepção das novas cidades, se tais preceitos e princípios não fossem violados, suas terras seriam distribuídas e utilizadas de forma igualitária por aqueles que, no caso específico de Palmas, vieram construir a nova capital do Estado, o que não ocorreu, pois, “pensada a questão em uma perspectiva capitalista, o Estado passou a comercializar suas propriedades junto aos especuladores imobiliários que acreditavam no sucesso dos novos empreendimentos” (MORAES, 2003, p, 178).

Isso fez com que os trabalhadores que chegaram ao “novo eldorado” – forma como Palmas foi identificada no seu período de fundação –, bem como os reassentados e transferidos compulsoriamente do povoado “Canela”, se estabelecessem fora do perímetro do espaço planejado. A terra urbana das novas cidades, como Palmas, transforma-se numa mercadoria que, segundo Moraes (2003, p. 178), “não atende ao interesse social de sua população, seguindo os mesmos conceitos da propriedade fundiária do Brasil Colônia”.

Se o Tocantins é uma consequência da pobreza da região Norte do Estado de Goiás, tendo como principal argumento para sua emancipação a necessidade do desenvolvimento para acabar com a miséria do local, Aquino (1996, p. 148), em sua dissertação de mestrado, afirma que Palmas é uma consequência da construção da rodovia Belém-Brasília e, por conseguinte, um caso de modernidade, “fenômeno recentíssimo da história regional [que] brotou da rústica paisagem do cerrado de uma localidade denominada Canela, tendo a leste a imponente Serra do Carmo e Lajeado e, a oeste, o leito do grande rio Tocantins”. Já Malheiros (2002), em sua tese de doutorado, reconhece as características pós-modernas de Palmas e aponta as principais diferenças e semelhanças com Brasília, afirmando que a capital do Tocantins refaz o mesmo

trajeto desenvolvimentista de modernidade de integração de capitais, acusando o Governador Siqueira Campos de resgatar o ideário de Juscelino Kubitschek, em uma contínua utopia de construir cidades ideais, com suas peculiaridades simbólicas e físicas. Para o pesquisador, nas representações da Capital Federal e da Capital Tocantinense, “podemos perceber o ideal de construção de *um novo mundo* onde, assim como Brasília está para o Brasil, Palmas está para o Tocantins [grifo nosso] (MALHEIROS, 2002, p.139).

De acordo com Silva (2010), em seu Plano Diretor, a cidade “de algum modo, perdeu sua racionalidade, e os pressupostos do desenho urbano de Palmas fundamentam-se no pensamento contemporâneo, no qual a concepção racionalista foi substituída pela visão ecológica e humanista”, com poucos prédios residenciais superiores a três pavimentos, proporcionando aos seus habitantes um ambiente favorável ao convívio social. A fusão entre campo e cidade – respectivamente o território ocupado pelo povoado Canela e o espaço reterritorializado, planejado e projetado para ser símbolo de modernidade – criou uma zona intermediária, periférica, onde a natureza não é próxima o suficiente para alcançar com uma caminhada e a modernidade da cidade é distante o suficiente para isolar seus moradores. Porém, a grande tensão, consequência dessa mudança, se estabeleceu a partir da negociação de transferência, pois muitos pensaram em pegar o dinheiro da indenização e recomeçar uma vida nova, mas, como conta o professor Valdemar:

Nosso povo não tava preparado para administrar mil reais, quanto mais 5, 10 ou 15 mil, que seria o valor da sua propriedadezinha. Então, em pouco tempo, aquele dinheiro virou nada. Aí é que foi o maior drama, inclusive porque os governos, a empresa em si, lavou as mãos, tudo numa boa: “cumprimos nosso dever social”. O Canela sofreu demais com isso e continua sofrendo até hoje. Foi um impacto enorme que aquele povo sofreu. Por um lado, parece que foi bom, mas é difícil. (Professor Valdemar)

Assim, a transferência dos antigos moradores para a quadra 508 Norte, representou o seu deslocamento para uma área sem qualquer relevância cultural, “misturando” sua história já frágil à marginalidade invisível da periferia, sem que fossem estabelecidos quaisquer vínculos com esse novo território infértil ao desenvolvimento da subjetividade e do sentimento de pertença. Desde então, à vida só coube ser vivida com a objetividade exigida por uma urbanidade imposta pela urgência do desenvolvimento político e econômico. Como a maioria das cidades, vilarejos e povoados do antigo norte goiano, a comunidade Canela também se formou localizada às margens do rio Tocantins e dele extraía boa parte da sua subsistência com a pesca e irrigação para produção de alimentos. A baixa densidade populacional dessa região,

somada à grande extensão territorial, deixava as cidades isoladas e distantes umas das outras, fazendo com que o rio também se tornasse o canal de transporte para tudo o que precisavam, de passageiros a mercadorias. No Canela não era diferente, não havia estrada que o ligasse a outras cidades, por isso Joaquim Batista lembra como era o trajeto para as cidades vizinhas: *“Nóis ia pra Porto [Nacional] era de canoa, fazia as compra de tudo que nós tinha necessidade era no Porto, no remo. Três dia arrastado. E quando não era na canoa, era nas costa do animale, por terra. Mas lá que nós fazia compra porque não tinha estrada e não tinha nada”*.

O transporte de pessoas e cargas, quando não em lombo de burros, era feito usando botes – um barco com cobertura, todo feito de madeira, chamado “batelão” (ver figura 18) – em viagens muitas vezes perigosas, que duravam dias e, dependendo do local para aonde se destinavam, até meses. Quando iam para Tocantínia, ao norte, o rio ajudava, pois remava-se no sentido da correnteza. Porém, quando as corredeiras eram muito fortes, a viagem ficava extremamente perigosa por causa das pedras pontiagudas e demais obstáculos naturais que os obrigavam a aportar na margem e seguir por terra carregando os utensílios, mantimentos e o próprio barco, até encontrarem águas mais calmas para retornar ao rio e seguir viagem nos trechos navegáveis.

É até engraçado quando ia sair uma canoa daquela... juntava muita gente na beira do rio ali pra despedir como se fosse uma viagem. ‘Nossa senhora te leva em paz e a salvamento’ era a expressão do sertanejo. Choravam, eram aquelas lamúrias. Saíam daqui e dormiam logo ali porque rio acima, com o rio cheio, você andava 10 km? Não andava 10 km, tinha vez que não andava 10 km. Normalmente eram 3 dias pra ir do Canela a Porto. Agora, ‘pra baixo todo santo ajuda, pra cima quem quiser que suba’. (Professor Valdemar)

Figura 18 - Batelão usado para navegação no rio Tocantins.



Fonte: CABRAL (2013, p. 147)²⁷

²⁷ “Um bote goyano”, fotografia que ilustra a obra De Belém a São João do Araguaia, 1910. Brasileira USP.

Cercados pelo rio Tocantins e demais córregos e riachos que neste desembocavam²⁸, a comunidade Canela se formou e se desenvolveu em relação direta e constante com as águas doces da região, representando um valor incalculável para a constituição cultural desse povo. Como somos seres capazes de criar representações, Cassirer (apud DURAND, 1988) chama a atenção ao pensamento de que, para além de *homo sapiens*, somos animal *symbolicum*, pois as coisas existem para nós de forma eminentemente simbólica, fazendo com que nos relacionemos com o mundo a partir dos sentidos que atribuímos às coisas ao nosso redor. No caso dos canelistas, a água – em especial o rio Tocantins – tem um papel fundamental em sua história e constituição social, cultural e econômica. Nessa perspectiva, aponta Bachelard (1998), a água pode ter um sentido terrível e ameaçador – como nas enchentes –, ou pode se apresentar simbolicamente pelo seu caráter fecundo e protetor.

Eles usavam a expressão ‘o rio tira, mas o rio dá’, porque quando chegava a época das águas, o rio enchia sem que eu tivesse terminado a minha colheita e era triste. Você chegava na beira do rio e ele tinha levado. Tinha colhido um tanto de arroz que estava sobre os tocos para bater, apurar, e o rio encheu a madrugada e levou tudo aquilo... e os mais velhos diziam – não, eles não esquentavam a cabeça – ‘não, o rio leva, mas o rio dá’. (Professor Valdemar)

Além desses dois simbolismos apontados por Bachelard (1998), as águas possuíam ainda outros significados para os antigos moradores do Canela, pois guardavam uma riqueza simbólica inestimável, sendo considerada por todos os narradores uma “dádiva de Deus” à comunidade. Para o professor Valdemar, a água era um símbolo do povoado, pois: “*era um lugar muito gostoso, de muita paz. Na época das águas, tinha um riacho maravilhoso que a gente chamava de Jalapão. E tinha o Prata, já que na época das festas, o Jalapão estava secando... aquela água cristalina*”. Ali também se dizia que beber da água dos córregos do Canela era certeza de que essa pessoa sempre voltaria outra vez. O frescor e o encantamento que produziam são recordados pelo Sr. Joaquim Batista: “*é a lembrança que era mais melhor assim, né? Eu, o que recordo mais disso aí de lá, tudo era bom, mas a água, o córrego docê banhar lá e você saía do córrego e ia pro rio... isso é uma coisa que não sai da lembrança da gente nunca. Era uma vida aquela água...*”.

²⁸ O povoado era cercado pelo rio Tocantins, rio Jalapão, córrego Água Fria, córrego Ponte Velha e ribeirão Taquarussu. Não foi possível precisar se o ‘Móia’ era um desses citados ou uma sexta fonte de água fluvial da região. De acordo com um narrador que não autorizou sua identificação para esse trecho da entrevista, “*Móia, ou móiabunda, foi um padre passando, atolava demais. Ele entrou com a mula e a mula atolou, ele molhou até a bunda. Móiabunda era um córrego que tinha*”.

De acordo com Lurker (2003, p. 6), a água é a origem de todas as coisas, símbolo “de vida, morte e renascimento. O dilúvio não trouxe apenas a ruína, também conduziu a arca de Noé para uma nova vida”. Essas concepções simbólicas relacionam-se diretamente com os elementos mais marcantes da vida Canela. A água, simbolizando a origem de todas as coisas, faz conexão imediata com o surgimento do povoado, pois o velho Olímpio Batista subiu o rio Tocantins em busca de pastagens para o seu gado e escolheu uma região não só banhada pelo rio, mas também cercada por córregos e ribeirões que tornavam a terra do cerrado mais propícia à formação do pasto. Joaquim Batista, neto do pioneiro, descreve o local: *“Tinha dois córrego lá, um do lado de cá que saía prum rumo do poço e outro lá que entrava por dentro dos quintais. Dois córrego, água limpa pura, pura danada, ninguém num comprava água, num sofria precisão de água não. E, depois, o rio tava aí uns dois quilômetro e água taí que ninguém dava conta”*.

A referência ao dilúvio bíblico também serve como comparação às experiências vividas pela comunidade durante as enchentes: primeiro pela destruição do local nos anos de 1926, 1964 e 1980, com as chuvas torrenciais e cheias do rio que levaram, como “provação de fé que Deus mandou”, à necessidade de reconstrução física e material do povoado; e, segundo, pela formação do Lago de Palmas, que obrigou os moradores a começarem uma nova vida em Palmas. A água é símbolo universal da vida e “mestre da linguagem” – por ser linguagem contínua, fluida –, e, por isso, ela possui múltiplos significados a depender dos ambientes e culturas que a procurem simbolizar, podendo assumir o sentido de trabalho, aprendizagem, aventura ou diversão; afinal, se o olhar das coisas contiver suavidade, essência e profundidade, esse é o olhar da água, pois, conforme aponta Bachelard (1998, p.31), “é preciso que o olho seja belo para compreender o belo (...) Nossos olhos é a água que sonha”

O rio Tocantins, com suas águas calmas, era fonte de vida para as comunidades ribeirinhas da região, que estabeleceram com ele uma relação de complementaridade em que homem e rio formavam uma só natureza em harmonia. No contexto atual, o velho rio Tocantins já não existe mais: é uma outra realidade de um contexto completamente diferente e que dá todo sentido à teoria de Heráclito que diz: “Aqueles que entram nos mesmos rios recebem a corrente de muitas e muitas águas”, e ao que Platão simplificou a uma fórmula mais breve, ao dizer que não conseguiríamos “entrar duas vezes no mesmo rio” (apud CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p.781). Mais uma vez é Joaquim Batista quem nos referencia com sua descrição, provando que, tanto o homem quanto o rio, nenhum dos dois é mais o mesmo:

Do lado de cá tem um paredãozão, assim, subino de rio arriba, quando passa ali do porto da Graciosa pra travessá lá pra praia. Dali pra riba tinha um remanso, chega era fundo, num era? Mais quando ocê viu lá, ele já tinha

desmoronado, mas antigamente, rapaz, ele era bem como é essa parede aqui ó, aquela serrona como se ocê enxergasse essa serra do Carmo aí, aí ocê via aqueles pingo d'água pingando daquela paredona lá.

Até hoje, todos os dias, o filho mais velho do Sr. Joaquim Batista o leva ao rio Tocantins para passar o dia pescando, cumprindo o ritual de uma vida expulsa de sua origem. De acordo com o pensamento de Patri (1953, apud CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p.781), existe um rio para cada homem que mergulhar em suas águas, assim como existe um corpo para cada alma poder habitar. No sentido simbólico, o rio tomou o significado do corpo, com sua existência precária que escoia como água, uma parte efêmera da alma que possui seu corpo particular, seu rio próprio, como atesta Joaquim Batista: *“Tudo que eu plantava dava com abundância, eu fiz minha vida no rio, pegava peixe que ninguém num dava conta de comer”*.

As águas traduzem a materialidade e imaterialidade simbólica dos moradores do Canela, pois o rio determinou sua localização, permitiu a vinda e crescimento das famílias, foi canal de contato com outras regiões, trouxe e favoreceu a permanência de quem vinha estudar, tornou o fumo reconhecido, lavou a terra das plantações, foi lazer e trabalho, fortaleceu a fé e, por fim, encobriu suas terras. As águas do Canela carregam as memórias que a história não apaga. *“Seja a descer as montanhas ou a percorrer sinuosas trajetórias através dos vales, escoando-se nos lagos ou nos mares, o rio simboliza sempre a existência humana e o curso da vida, com a sucessão de desejos, sentimentos e intenções, e a variedade de seus desvios”*. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p.781)

Como a região tinha uma boa irrigação (ver figura 19), o volume das águas determinava a produção anual de alimentos, definindo os períodos de plantação e colheita, pois na vazante se colhia o arroz e já entrava com o cultivo de outro produto, como o milho fora de época que eles chamavam de “milho lavazante”: sementes sem qualidade ou sem recursos. Sem semente selecionada, os canelistas plantavam o que tinham, mas toda a produção vinha de primeira porque, segundo o professor Valdemar, *“realmente a reconstituição da margem do rio é muito boa, as águas que vazavam, ficava aquele humus, ficava aquela terra bem adubada, fertilizada, e você plantava a semente e ela vinha de primeira”*.

Figura 19 - Localização do Canela às margens do rio Tocantins.



Fonte: Arquivo Nacional (s.d.) – elaboração do pesquisador (2016)

A economia do povoado era baseada na criação de gado e na produção agrícola de subsistência. Muito pouco do que se produzia era comercializado pois, exceto o fumo, não cultivavam quaisquer outros tipos de produtos com o objetivo específico de venda. Em algumas raras vezes, quando tinham uma colheita maior, as frutas que não seriam consumidas pela comunidade e que não serviam para fazer doces ou outras formas de conservação, eram levadas a Porto Nacional em um barco cheio com esse excedente. Na memória de Padre Jones, nascido e morador à época na cidade de Porto Nacional, os moradores do Canela “vinham sempre por água e a gente tinha muita ligação e desejo que eles viessem, porque as canoas sempre vinham cheias de laranja, banana, lima, essas coisas que eles produziam bastante lá e vinham vender aqui”.

Já na memória dos próprios moradores do Canela, não era feita comercialização dos produtos que eles plantavam e colhiam. Tanto o professor Valdemar quanto Dona Benigna, ambos nascidos na Fazenda Porteiras e frequentadores do Canela, afirmam que toda a produção era para consumo próprio, sem venda de qualquer produto:

Fruta não, nada. A fruta era só pra consumo. Nem mesmo pra Porto não trazia, nada... Estou vendo meu padrinho Daniel, Seu Antônio Batista, chegando de tardezinha com o balaio na cabeça cheio de abóbora, quiabo, espigas de milho, lenha nas costas... amanhecia o dia, fazia farofa de ovo, assava uns pedacinhos de carne. Comia e ia pra roça. Lá plantava e quando terminava a colheita, plantava na vazante. Plantava o fumo na vazante do fumo, plantava abóbora, quiabo, maxixe, aí vinha de novo outra safra porque plantava também na vazante. Arroz, feijão, milho, essas coisas não plantavam para exportar. Mesmo porque não tinha como exportar. Era plantado para consumo das pessoas. Criava o porco no chiqueiro, quando matava um, tinha outro pra criar. Criava galinha pra consumo. Vaca de leite, para consumo, porque não tinha exportação naquele tempo. (Dona Benigna)

De acordo com Santos (2011, p.49), “essa comunidade fundamentou o seu modo de vida na unidade de produção familiar, podendo ser vista como um aglomerado camponês, uma vez que toda a sua estrutura social estava baseada no trabalho na terra”. O professor Valdemar é categórico ao afirmar que toda a produção era em prol da comunidade: “*Ai daquele que falasse em vender dúzia de laranja. A gente encarava aquilo, principalmente pais e avós, como produto para consumo e para agradar meu vizinho, amigo. Não conheci o Canela comercializando senão o fumo*”.

Nascido e criado no Canela, neto do Sr. Olímpio Batista e remanescente com uma das idades mais avançadas a morar na capital do Tocantins, Sr. Joaquim Batista corrobora esse princípio de produção familiar do Canela de forma bastante saudosa: “*Eu trabalhava lá na roça e não posso esquecer que trabalhava lá. Eu me lembro demais de ir nas roças e ver meus legumes. Eu plantava arroz, milho, feijão, mandioca. Plantava só pra consumo. Lá não tinha como a gente vender nada pra ninguém*”. Nesse momento da entrevista, ele para de falar e fixa o olhar no vazio como se contemplasse sua plantação. Seus olhos enchem-se de água e segundos depois ele completa: “*Naquela época não tinha*”.

Padre Jones chegou a afirmar que o Canela era “*um lugar que se plantava muito fumo na época da vazante do rio, plantavam muito fumo. Quase que sustentavam aqui [Porto Nacional] de fumo*”. Famoso na região, o fumo produzido pelos fundadores do Canela era o único produto comercializado nas cidades vizinhas, fazendo com que o povoado fosse considerado referência, pois trabalhavam com muita segurança e esmero na sua produção. Professor Valdemar relata como era recebido o fumo nas cidades da região: “*Era famoso.*

Quando chegava na Cristalândia, ou lá no Porto até, perguntavam ‘Antoin Batista que fez?’ Nossa senhora, então todo mundo queria comprar e comprava caro, era o preço mais alto. Ele ficou famoso lá no garimpo da chapada, hoje Cristalândia”.

O aspecto financeiro foi exatamente o cultivo de fumo no Canela. O resto era só mesmo pra subsistência, todos eles cultivavam uma pequena vazante, melancia, é pouca coisa ali, uma rocinha de arroz, mas nunca sobressaiu tanto quanto o cultivo do fumo pela fama, pela esmero da cultura na fabricação do produto de primeira. Não pela quantidade, nem tanto pela quantidade, mas pela qualidade da mercadoria que era famosa. (Professor Valdemar)

Apesar das terras da região terem atendido à comunidade por mais de cem anos, o manual da Gestão das Unidades de Conservação da Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Estado do Tocantins refere-se à localização para implantação de Palmas assim:

A Assembleia Legislativa, com base em estudo técnico realizado, decidiu-se pela área de Canela (dentro do quadrilátero), à margem direita do Rio Tocantins, e com a previsão de abranger a área de Mangues, à margem esquerda, numa futura expansão territorial. Os estudos de viabilidade mostraram que o local apresentava boas condições para o abastecimento de água, fator indispensável para o atendimento da demanda de uma população crescente. A par da beleza paisagística da região, **seu solo impróprio para o uso agrícola é mais adequado para a destinação urbana** (grifo nosso).²⁹

O fumo foi produzido, de acordo com Professor Valdemar, até a década de 1960, período em que o cultivo era bastante forte, tendo quase que totalmente desaparecido já na década de 1970. Aqui, pela primeira vez empregamos o conceito de autotomia apresentado no início desse documento (ver Introdução), pois, por mais que não tenha sido planejada essa interrupção no cultivo das folhas de fumo, o processo se deu naturalmente como uma forma de desligamento de parte da cultura, para que a comunidade pudesse continuar se desenvolvendo pela educação. Segundo relata professor Valdemar, *“ele [o fumo] foi produzido até quando essas raízes tiveram condições de trabalhar porque, todos eles, os troncos, tiveram a preocupação de mandar os seus filhos – os filhos dos Batista, dos Santana e do meu pai Carmino [Lima] – pra estudar”.*

Assim que as crianças iam terminando os primeiros quatro anos de escola, chamado de quarto ano primário, os patriarcas das três famílias procuravam um amigo, um compadre ou um comerciante em Porto Nacional e levavam essas crianças e lá deixavam para que estudassem.

²⁹ Disponível em: http://gesto.to.gov.br/site_media/upload/gestao/documentos/PALMAS.pdf

As adolescentes normalmente iam trabalhar como doméstica na cidade para ter o direito de frequentar a escola, mesmo sem remuneração, mas apenas para terem essa oportunidade de morar em Porto Nacional para se formar. Muitos desses jovens avançaram nos estudos chegando a concluir curso superior, caso do professor Valdemar, e não retornaram mais ao Canela. *“Por não termos retornado ao Canela, nós que éramos quem sabia trabalhar na lavoura do fumo, os demais foram estacionando e o cultivo do fumo foi desaparecendo também”*, ele nos conta.

Dessa forma, o cultivo e produção do fumo continuou acontecendo apenas por aqueles mais antigos e tradicionais que não saíram da comunidade para estudar. *“Plantei [fumo] demais, foi a coisa que mais fiz. Eu plantava e colhia ele na ocasião e eu mesmo fazia a corda. E era bem feita. Curtia ele e ficava uma coisa de outro mundo. O fumo de lá era procurado. Vendia até pra Porangatu”*, afirmou Joaquim Batista, justificando inclusive um dos motivos pelos quais a família Batista era também considerada a mais tradicional da região.

2.2 HISTÓRIA E CONSTITUIÇÃO DO POVOADO CANELA

Foi em uma área de 70 alqueires à margem direita do rio Tocantins que o povoado Canela surgiu, no século XIX, com a chegada da família Batista vinda da região de Tocantínia, cidade mais ao norte da capital. O número de moradores cresceu com a posterior chegada de duas outras famílias – os Lima e os Santana – e pelos consequentes casamentos entre parentes e vizinhos. Apesar de não saber precisar de onde partiram e aparentemente confundindo alguns nomes, Dona Benigna conta que seu avô, junto com o “pai de Antônio Batista” e um outro de quem não recorda o nome, saíram à procura de um lugar para morar.

Este que não me lembro o nome chegou em Tocantínia e ficou lá. O Manoel [filho do Sr. Olímpio] chegou no Canela que não era Canela, gostou e falou que ficaria ali. E meu avô atravessou o rio e simpatizou com aquele lugar e ficou lá [Fazenda Porteira]. Cada um gostou de um lugar, fez sua casa e foi buscar sua família. (Dona Benigna)

Essa história foi contada à Dona Benigna pela dona Bené, uma senhora de 90 anos, *“muito lúcida, muito legal e muito aberta”*, que morava no Canela e *“sabe muita coisa de lá”*. Atualmente, dona Bené mora em Palmas, mas casou-se e criou seus filhos no povoado. Quem guardava e contava a história considerada ‘oficial’ do povoado era Dona Noca, falecida em 2006, esposa de Daniel Batista, um dos filhos do fundador do povoado. Segundo seus relatos – extraídos de outras pesquisas –, por volta de 1858 o Sr. Olímpio Batista de Araújo e sua família

se deslocaram da região de Tocantínia em busca de novos pastos para o rebanho e escolheram o lugar denominado Canelinha, à margem direita do rio Tocantins, local cercado por excelentes áreas de pastagem e água abundante durante todo o ano. Corroborando com a história relatada por Dona Benigna e com a que era contada por Dona Noca, sua filha Bernadete, apesar de confusa com as datas, afirma que:

Ouvi meu pai contar que foram eles que fundaram o Canela. [...] Eu não tenho ideia assim fixa, mas eu acho que foi na década de 1800. Um dos meus tios que conheci... Dois tios eram de 1800: tio Antônio e tio Pedro... E meu bisavô devia ser do início de 1800. Quando o Canela acabou já tinha mais de 200 anos. Foi nessa década de 1800. No início, oitocentos e quarenta ou cinquenta. [...] Aí eles resolveram mudar pra lá e colocaram o nome de Canela. Meus pais nasceram lá, minha mãe [Dona Noca] nasceu lá. Meu pai [Daniel Batista] nasceu e morreu lá. Minha mãe não morreu lá porque teve que ser remanejada para cá, né? Então é isso que eu sei do Canela. (Bernadete Batista)

Mesmo se confundindo entre datas e graus de parentesco, todos que viveram a ‘vida Canela’ contam a mesma história. Sr. Joaquim Batista, ao ser questionado sobre quem veio primeiro para o Canela, respondeu: *Meu bisavô, pai de meu pai, ele é quem criou o Canela. O velho Olímpio, que é meu avô, pai de meu pai e de os outros irmão de meu pai. Lá só morava esse pessoale, meu avô com os fio. Lá era uma fazenda e lá, o Canela, era uma fazenda habitada só por esse pessoale. Depois de eu já com uns 8 a 10 ano é que veio chegar uma escolinha pra lá. Contrariando todos os demais narradores da história do Canela, o Sr. Joaquim Batista não coloca a família Santana como um tronco original do povoado. Segundo ele:*

Primeiro era a fazenda que era do meu avô e dos filhos. Eu não tô lembrado, mas parece que veio depois a família Lima da fazenda Porteira. Os Santana era dessa raça de gente do Jaú [na cidade de Tocantínia] que essa irmã minha entrou nessa família, a irmã minha mais velha. Daí que a gente entrosou com essa família, mas nunca veio morar ninguém no Canela. Quem morava no Canela era os Batista e depois a família Lima. E muitos outros que veio quando a escola abriu lá.

E sobre a data, ele complementa: “*Eu não lembro não. Isso aí eu não posso dizer ao senhor porque eu não lembro. Em vez de eu ter escrito essas coisas... a gente devia escrever pra um dia servir, mas eu não escrevi*”. Isso reforça a ideia de que, para aqueles membros da comunidade, por estarem afastados da cidade e focados nas suas rotinas, o tempo era determinado pelo clima, pela lua, pela cheia do rio, ou seja, pela natureza, denominado ‘tempo ecológico’ por Evans-Pritchard (1978, p. 108), para quem: “O cálculo do tempo baseado nas mudanças da natureza e na resposta do homem a elas limita-se a um ciclo anual e, portanto, não

pode ser empregado para diferenciar períodos mais longos do que estações do ano”. A mesma observação que o autor fez em relação aos Nuer durante sua pesquisa, pode ser também percebida a partir das lembranças dos canelistas.

Aquela rotina, aquele costume que ele tinha... tal tempo eu faço isso, tal tempo eu faço aquilo, agora é tempo de pescar piau, agora é tempo do filhote, agora é tempo do jaú... ele tinha aquilo como um calendário porque ele tava muito próximo do rio, tudo isso aí fazia parte da sua sobrevivência. Ele fazia o seu próprio calendário. Ele acompanhava aquilo direitinho e aquilo dava certo.
(Professor Valdemar)

Segundo Evans-Pritchard (1978), as noções de tempo e espaço são fundamentais para compreender as relações sociais. Os conceitos de tempo são divididos pela relação do grupo com o meio-ambiente: o tempo ecológico; e pela relação dos grupos e indivíduos entre si: o tempo estrutural. O tempo ecológico refere-se às estações do ano, divisão dos meses e dos dias, enquanto o estrutural é usado para determinar algo no tempo dentro da estrutura social, como os indivíduos de acordo com a sua idade e os eventos passados de cunho social. O autor também afirma que mesmo os conceitos de tempo ecológico são determinados pelas relações sociais e que as mudanças no meio ambiente são referenciais utilizados para marcar o movimento da comunidade, ou seja, os fenômenos da natureza não são necessariamente determinantes na percepção e na elaboração da noção de tempo, mas compõem um sistema de representações socialmente construído.

A concepção de tempo ecológico é feita a partir das atividades e, nesse sentido, são as atividades que definem e dão significado ao tempo ecológico. Como poderá ser percebido em diversos momentos desse trabalho, especialmente nas falas do professor Valdemar e do Sr. Joaquim Batista, a contagem de tempo para os canelistas, assim como os Nuer, “consiste numa série de concepções das mudanças naturais e que a seleção de pontos de referência é determinada pela significação que essas mudanças naturais têm para as atividades humanas”. (EVANS-PRITCHARD, 1978 p. 116)

Como dado oficial, registrado na Secretaria da Cultura do Estado do Tocantins, Souza, (2001) afirma que a formação do povoado está vinculada à ocupação econômica da região, no final do século XIX, com a criação de gado. Vindos dos sertões da Bahia, Maranhão e Piauí em busca de novas pastagens, surgiram novos núcleos rurais e urbanos às margens do rio, dentre eles, a comunidade Canela. Um detalhe dessa criação de gado foi responsável por dar nome ao local e, apesar de apresentar variações e diversas versões, todas elas giram em torno de uma vaca que pastava na região. Segundo dona Bernadete, “*tinha uma vaca chamada ‘vaca Canela’*”

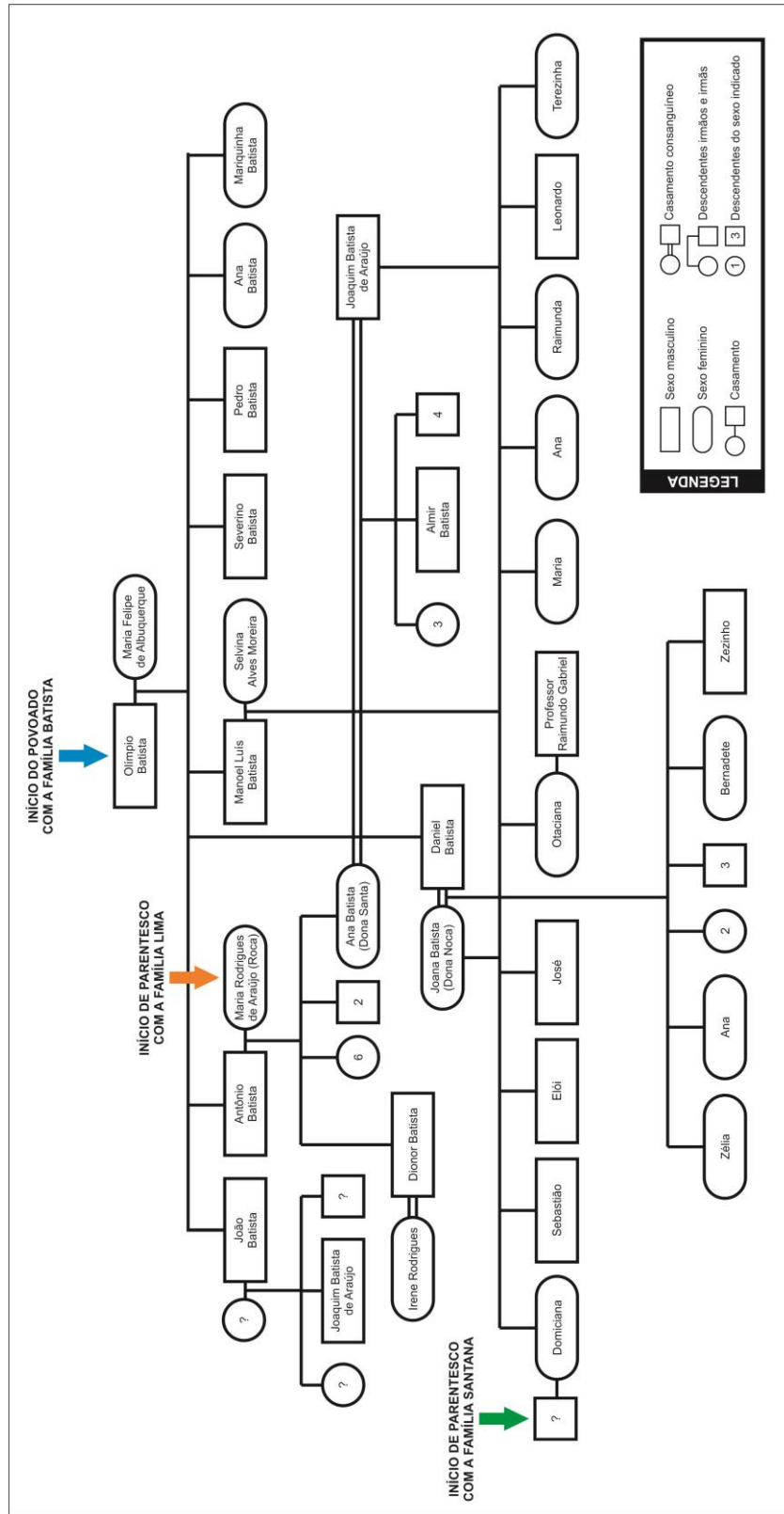
ali na região. E esta vaca ficou lá nesse lugarzinho. Acho que era do meu bisavô. Ficava lá neste lugarzinho, no pasto. E ali, eles resolveram mudar pra lá. E era o Canela por causa da vaca”. Sua irmã, dona Zélia Batista, completa: “Minha mãe também contava muita história do Canela também. Essa vaca chamada Canela, mandavam ir lá olhar e só viam a vaca Canela. Com isso ficou o nome da história. A vaca Canela”.

O senhor tem que perguntar isso aí e eu vou dizer. Agora o pessoal de lá [Canelinha] criava um bocado de gado, os de cá também criava. Aí o gado deu pra ligar um com o outro porque era perto, aonde criou uma vaca. Diz que essa vaca cresceu que passava de todos do tamanho dela e era maior que todo gado. E aí a vaca embraveceu por lá e quem chegava, quando falava “ei, gado”, diz que a vaca moitava no mato. [...] Vamo pegar a vaca Canela hoje? Aí o nome de Canela ficou no Canela, porque a bicha era caneluda, grandona. Já tinha um primitivo que meu avô comprou as terras. Já vinha com nome de Canela. (Joaquim Batista)

E assim o Canela ganhou seu nome e do qual todos muito se orgulhavam. Por duas vezes tentaram mudar o nome do local, primeiro para Palestina com o objetivo de diferenciar de um outro povoado da região – denominado Canelinha e onde primeiro aportaram os Batista. Como houve muita resistência e o nome não “pegou”, voltou a ser Canela. Em outro momento, pelo fato de estar próximo à praia da Graciosa, sugeriram o nome de Graciolândia, mas os moradores da comunidade também não aceitaram, afinal, para eles que constituíram o povoado, ali sempre foi – e é até hoje – o Canela, mesmo estando coberto pelas águas do rio Tocantins.

Assim como a importância das águas da região e da ‘vaca Canela’ para se compreender a cultura do povoado, outro aspecto fundamental a ser considerado é a constituição familiar desse povo. Para tanto, antes de detalhar algumas particularidades, traçamos uma genealogia da família Batista (ver figura 20), ‘tronco’ mais influente do povoado, origem fundadora e liderança cultural, “*não eram negros, praticamente não tinha negros, pessoas da minha cor, bem parda, mas não negros*”, nos informou Padre Jones. É importante a visualização dessa árvore genealógica como forma representativa de se perceber as relações estabelecidas na comunidade a partir da malha de laços de parentesco que ligam seus membros num processo endogâmico.

Figura 20 - Árvore genealógica da família Batista



Fonte: elaborado pelo pesquisador (2017)³⁰

³⁰ A árvore da família Batista foi elaborada a partir de dados coletados nas entrevistas com os antigos moradores do Canela, complementando e corrigindo alguns dados da genealogia descrita por Santos (2011).

Foram muitos casamentos entre membros da mesma família, especialmente entre os Batista (ver figura 21), ou seja, entre primos, tios e sobrinhos, e também entre as demais famílias que ali se fixaram no final dos anos 1800 e início dos 1900. O povoado começou a se desenvolver e os membros de outras famílias que também moravam na região, como a família Lima, da Fazenda Porteiras, chegaram ao povoado para estudar e ali foram estabelecendo suas raízes, fazendo com que a comunidade se transferisse do antigo Canelinha para uma região maior e mais favorável ao crescimento do núcleo. Assim, optaram pelo local de melhores pastagens, onde depois viria a ser o povoado Canela. Padre Jones especula que esses casamentos consanguíneos foram responsáveis pelo nascimento de algumas pessoas com deficiências no povoado *“em virtude da fraqueza do sangue. O sangue degenera e ficam pessoas assim. Inclusive da Dona Noca e seu Daniel, percebe-se bem que eram primos legítimos. Tem uma Cândida, totalmente deficiente. E eles todos bem baixos, mais que eu ainda [risos]”*.

Figura 21 - Dona Noca, esposa de seu tio paterno Daniel Batista de Araújo



Fonte: Eduardo Souza Lima (2000) e Autoria desconhecida [198-?] ³¹

Foi por Antônio Batista que a família Lima se inseriu oficialmente no Canela quando ele se casou com Dona Maria Rodrigues de Araújo, mais conhecida como Dona Roca (filha de Seu Carmino, dono da Fazenda Porteira), e com quem teve muitos filhos (ver figura 22). É interessante notar que, de acordo com os costumes e valores daquela comunidade, a família da

³¹ Respectivamente, acervo da Fundação Cultural de Palmas e acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima.

esposa é que recebia a família do marido, conforme relata Dona Benigna: “*a família Batista entrou na Lima, porque Antônio Batista que entrou na Lima. E a Santana é que entrou na Batista porque casou com Jaqueline Viana. Foi amontoando, entrando várias famílias, mas essas três são os troncos*”. Professor Valdemar complementa a fala da irmã, referindo-se a Antônio e Daniel Batista: “*foram os troncos que eu cheguei a conhecer e dessas duas famílias aí, originaram vários filhos. Todos eles tiveram vários filhos, muito ligados às raízes do Canela, muito ligados ao espírito religioso e muito ligados também à educação*”.

Figura 22 - Família de Antônio Batista de Araújo, na década de 1950.

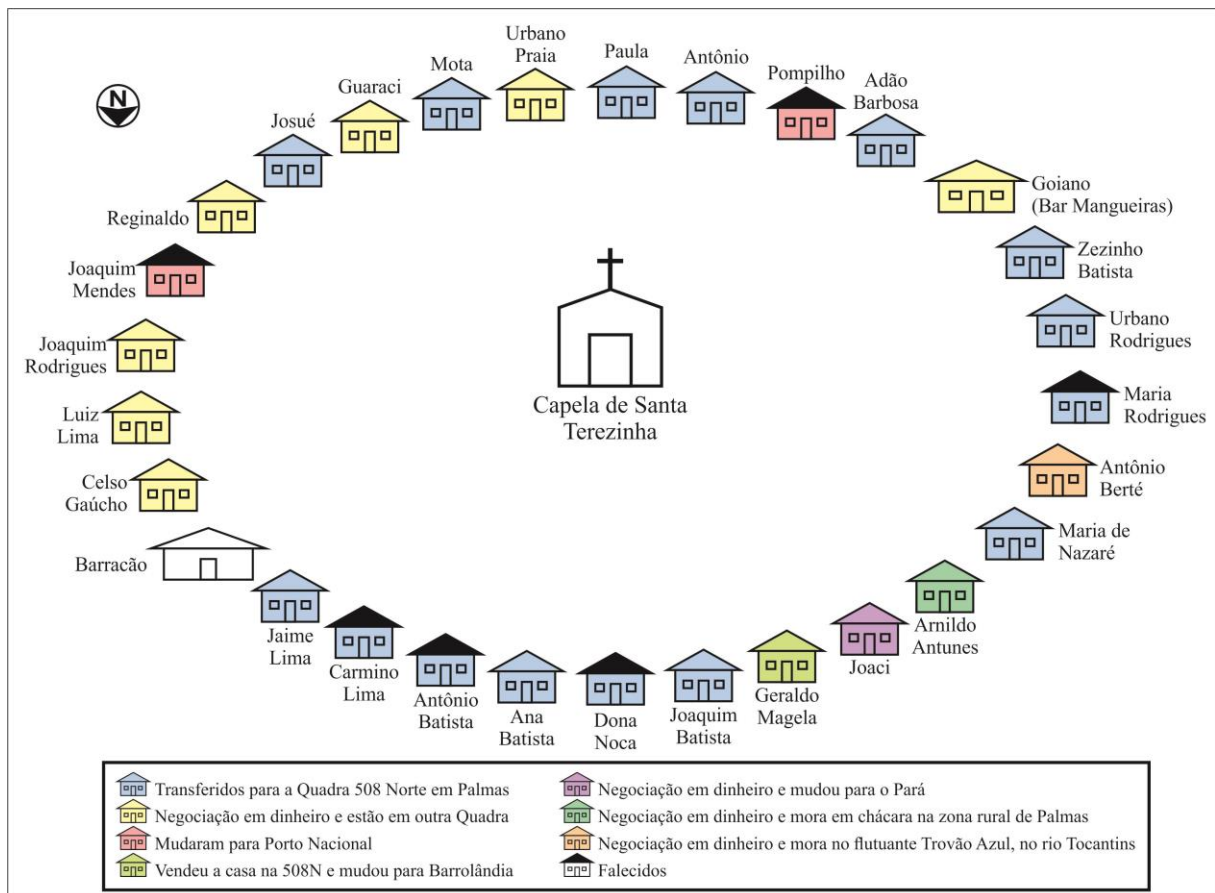


Fonte: Joaquim Batista de Araújo (1955?) – Acervo da Fundação Cultural de Palmas

Referindo-se ao que eram as famílias do Canela, Dona Benigna afirma que todos “*criaram pessoas boas. Tudo gente pobre, humilde, mas com nada para envergonhar a família. Nossa família só é pobre, nunca teve ladrão, assassino, não temos vergonha de falar que pertence essa família*”. Padre Jones diz que, “*apesar das relações sempre familiares, não admitiam morar sem casamento. Casavam muito entre eles*”, seguindo a tradição e os costumes da comunidade que determinavam que a família só poderia ser constituída após a celebração do casamento por um Padre, oficializando o matrimônio perante Deus. Mas o sentido de família para a comunidade não ficava restrito aos laços matrimoniais e constituição de descendência. Durante a entrevista, quando Dona Benigna foi perguntada se o povo se distanciou muito depois das transferências, sua resposta foi: “*A gente sempre fica perguntando dos outros. [Mesmo longe,] não tampou nada do que tinha lá de alegria e paz e união*”, o que reforça a ideia de que o Canela não era só um povoado, distrito ou bairro e que o espírito ainda viceja independentemente de onde estejam estabelecidos, pois o que existe é a família, símbolo do sentimento maior desse povo.

Sempre muito religiosas, as famílias se organizaram formando uma vila em torno da capela, construindo casas para abrigarem os novos núcleos familiares que se formavam pelo casamento entre os membros dos Batista, Santana e Lima. Porta a porta com a capela que era construída de frente para o Norte (ver figura 23), ficava a casa de Seu Daniel Batista e Dona Noca, casal formado pelo filho e neta do Sr. Olímpio Batista respectivamente. Sr. Joaquim Batista lembra da vizinhança: *“Os mais próximo meu era essa véia Noca, é minha irmã, morava aqui parecia, o quintal grudado um no outro, depois vinha o pai dela aqui, morava próximo de nós também, adiante da casa do véi Daniele era ele, e ai a irmandade todinha fia do véio Olimpo que era pai de meu pai, esses era o véio Antoim Batista que eu já falei que é pai dela, meu pai, Marcelino, João Batista, Daniele e Pedro Batista era o fio dele”*. Padre Jones descreve a disposição das casas no Canela, no período anterior ao movimento para criação de Palmas, como sendo *“acho que umas 30 a 40 casas, não mais que isso, tudo em torno da igreja, da escola e depois do posto de saúde”*.

Figura 23 - Organização espacial das casas no povoado antes de criar Palmas



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2010)

Todos os entrevistados, conforme apurado em seus relatos, reforçaram que o povoado vivia em plena harmonia e que as duas lideranças mais fortes eram exercidas pelos irmãos Antônio e Daniel Batista. Dona Bernadete, filha do segundo, se contradiz ao dizer que “*no Canela não tinha líder. Todo mundo era líder, mas o povo obedecia muito meu pai [Daniel Batista]*”. Já para Joaquim Batista, “*todo mundo era dono e todo mundo deliberava a vida, combinado, porque era pai com os filhos que moravam lá nesse lugar, nessa situação. Lá não tinha delegado, não tinha juiz. Juiz era nós mesmo, ele mesmo. Era essa vidinha que tocava lá desse jeito*”.

A liderança exercida pelos dois irmãos era respeitada por toda a comunidade que tinha no mais velho, Antônio Batista, a referência para os assuntos de política, das terras e da navegação no rio Tocantins. Já Daniel Batista era quem conduzia a comunidade na educação e na religião, conforme relata seu sobrinho Joaquim Batista: “*Daniele, esse é que tomou conta da igreja, que era o catequista de lá, ele num teve estudo, mas ele falava iguale qualquer uma pessoa lida e escrevida*”. Professor Valdemar faz alusão aos papéis de cada um:

Eram irmãos, se davam muito bem e o próprio povo já procurava a pessoa certa. Eles conviviam em verdadeira harmonia, pelo menos em todo o tempo que os conheci. Se era no aspecto religioso, é com Daniel. Se era aspecto de canoa, barco, possibilidade de viagem, perigos de viagem, é Antônio Batista, porque ele era um exímio piloto. Então, as manhas das águas do Tocantins, ou quando as pessoas queriam alguma orientação com referência à viagem aquática, era Antônio Batista. [...] Eram os pontos de referência porque eles é como se fossem os esteios, os orientadores de todo aquele pessoal, tanto dos jovens quanto dos adultos, todos pediam informação a esses senhores.

Antônio Batista, além de conhecedor das águas do rio para navegação, também era responsável pela manutenção da pista de pouso que tinha no povoado. Como citado anteriormente, foram implantados diversos campos de pouso pelo Brigadeiro Lysias Rodrigues no trajeto da rota aérea Rio-Belém, e um desses campos foi criado no Canela. Quando perguntada sobre essa pista, Dona Benigna imediatamente disse: “*Eu num falei pra você que o Canela foi agraciado?*”.

Pela história oficial, Cavalcante (2003, p.74) afirma que “Para quem viveu naquela época, a proposta de separar o Norte de Goiás abriu espaço para se pensar na delimitação da área onde seria a futura capital, do Estado ou Território do Tocantins”, e cita o depoimento do Sr. Hevercino Barros, piloto na região do Norte goiano que exerceu a profissão por 40 anos.

De 49 para 50, eu voando em cima do Lajeado prá Canela, onde hoje é a capital do Tocantins, o tenente-coronel Dilermano, que veio naquela época fazer a vistoria do avião, disse: 'eu não quero abusar de sua amizade mas eu

quero fazer um vôo em cima da pista de Canela, que eu não conheço'. Eu disse: 'já passei nela, um colosso, 1.200 metros que é um estouro. Mas nós vamos dar um vôozinho lá em cima... vamos embora'. Botei ele no meu avião e, quando chegou aqui em cima de Canela, ele disse: 'tá ótimo, não precisa nem pousar... tá melhor do que você me falou... mas eu vou lhe fazer uma revelação: cria o Estado do Tocantins, ou Território do Tocantins, é aqui a capital, aqui é o centro geográfico do Estado'. [...] E não deu outra... saiu aqui onde ele me falou... ele me mostrou com o dedo: 'é aqui em cima de Canela', ele disse, 'olha, aqui vai ser a capital do Estado ou do Território do Tocantins'. [...] Ele nessa época fazia o Correio Aéreo. Essa pista foi feita pela FAB naqueles anos de 50. Tinha pista aí em Canela, Porto Nacional tinha também. [...] e não tinha estrada de carro. Os aviões chegaram aqui primeiro que o carro. (BARROS, 1998, apud CAVALCANTE, 2003, p. 74-75)

Usada para pousos de emergência, a pista do Canela era muito bem cuidada por Antônio Batista, que a mantinha sempre limpa. Pela narração de Dona Benigna, *“lá tinha uma pista de avião porque só tinha aeroporto em Porto Nacional e em Carolina do Maranhão, mas era uma senhora pista, pra qualquer evento. O avião teve atrapalho, não conseguiu chegar por conta de temporal, aterrissava no Canela”*. A forma saudosa como ela descreve essa memória, parecendo vê-la diante dos olhos enquanto narrava, merece reprodução integral:

Tinha essa pista... e uma pista linda! Quem cuidava dessa pista era Antônio Batista. Ele era o guarda-campo. Dava-se o nome de guarda-campo de avião. Nesse serviço ele foi aposentado. Tinha salário. Qualquer hora que precisasse ele cuidava pra não nascer cupim pra atrapalhar. A pista mesmo do avião fazer o voo era ali. Era pra socorrer as pessoas. Eu mesma vim duas vezes de avião porque eu tive dois abortos e passei mal e não tinha como escapar mesmo porque não tinha médico pra fazer uma curetagem. Canoa ou cavalo pra vir parida? Eu tenho um primo que até hoje é vivo, com muita estória pra contar, Dionor. Quando a gente apertava lá, mandava ele vir aqui no posto de bicicleta [posto de saúde de Porto Nacional]. Ele vinha de bicicleta. Quando você achava que ele chegava aqui, o avião chegava lá. Agora a gente não dá conta de pagar passagem nem aqui. Eu frettei avião duas vezes pra me buscar. Meu pai fretou avião para levar. Antônio Batista fretou para levar a comadre que tinha neném que morreu e viveu. Era piloto, era Luiz piloto, Vicentão, eram os pilotos. (Dona Benigna)

Todos os entrevistados que conheceram o Canela na sua fase inicial ou enquanto ainda mantinha as mesmas características de organização socioeconômica de sua origem, relataram que o local sempre foi agraciado com coisas boas, especialmente a escola. Dona Benigna, nascida na Fazenda Porteirias, vizinha ao povoado e que morou no Canela, comenta que: *“O Canela foi um pedaço de chão abençoado por Deus. Tudo que veio ‘prali’ foi coisa boa e muito bom para aquele lugar onde era tão deserto de tudo. Havia Porto Nacional e Tocantínia, o mais não tinha nada”*. Nessa fala, ela se refere especialmente à escola do Canela e, tanto ela como os outros narradores são unânimes ao afirmarem que o povoado se destacava pela

qualidade do ensino que ali era oferecido. Segundo o Professor Valdemar, “*o que fez bastante o nome do Canela, não como destaque, mas como referência, foi exatamente a educação que era muito boa. Todos os alunos que passaram pelos ensinamentos do professor Raimundo Gabriel se saíram muito bem, era uma educação bastante sólida*”.

Criada em 1938 por Dom Alano, membro da ordem dos dominicanos nomeado Bispo de Porto Nacional em 1936, a Escola Nossa Senhora do Perpétuo Socorro teve como principal referência o professor Raimundo Gabriel, seminarista em Porto Nacional, designado para assumir as atividades educacionais e religiosas no povoado e que praticamente alfabetizou toda a população primitiva até a 4ª série primária por mais de três décadas, aposentando-se como docente no ano de 1963. No povoado Canela, casou-se com Otaciana Batista de Oliveira – filha de dona Selvina Batista Araújo e sobrinha de Antônio e Daniel Batista – e constituiu família, tendo muitos filhos. Reverenciado por todos os narradores, o professor Raimundo Gabriel é reconhecido como o grande responsável pela educação no povoado, como pode ser identificado nas quatro declarações que seguem:

Primeiro professor lá foi Raimundo Gabriele, cunhado meu. Foi arrumada essa escola lá, municipale, por Dom Alano, o Bispo de Porto Nacional. Ele gostava muito de nós lá, ele passava em desobriga e aí ele viu a necessidade que tava tendo da escola. Ele criou essa escola lá e levou o professor Raimundo Gabriele, homem estudado, homem que ensinou nós o caminho da verdade, o que nós aprendemo no Canela mais, foi ensinado por esse homem (Joaquim Batista)

Depois chegou um moço em Porto Nacional, de nome Raimundo Gabriel, que estudou para ser Padre. Não sei por que, na hora de se ordenar, desistiu de ser Padre. Acho que era do Ceará. Ele veio pro seminário de Porto Nacional. E o Canela foi agraciado de receber este homem tão culto, professor Raimundo Gabriel, mais ou menos na década de 30, porque meus primos, mais velhos que eu, estudaram com ele. Um professor muito bom. Um homem muito sabido. Muito sabido mesmo. Ele tinha uma facilidade tão grande para matemática. Ainda fui aluna dele. Precisava ver como ele resolvia um problema sem papel, sem nada, só na cabeça. Eu ficava de queixo caído. Essa história terminou com ele casando com uma aluna dele [dona Otaciana]. (Dona Benigna)

Nós tivemos um grande colégio lá que a gente chamava “o grupo”. Era um prédio grande pra nossa época, construído de tijolo, coberto de telha, piso de cerâmica, cerâmica de barro assado e cujo professor naquela época, o senhor Raimundo Gabriel, foi muito cotado pela inteligência. E se não me falha a memória, ele era do Nordeste, pernambucano, sei lá, ou cearense, mas ele era nordestino. Mas uma pessoa muito inteligente, né? (Professor Valdemar)

Muito bom professor, ele também era catequista. No Natal ele fazia o presépio mais lindo. E era valente. Rezava até 11 horas da manhã e o povo ficava com raiva. Tinha um chupé bem no canto da igreja. É uma abelha. Tinha um rapaz do Piauí que era muito atentado. Aí quando dava dez e meia pra onze [horas]

ele ia e assanhava o chupé. E o chupé ia direto no cabelo do meu mestre, e meu mestre ficava vermelhinho. E ele pegava em Cristo: ‘Cristo tem poder!’ E ele ficava morrendo de rir, dando gaitada do lado de fora. Era muito engraçado. (Bernadete Batista)

A construção da escola estadual Nossa Senhora do Perpétuo Socorro – que ficava na estrada que ligava o povoado ao rio Tocantins, ao meio do caminho, na mesma distância entre as casas e a margem do rio – atraiu moradores que viviam em núcleos isolados, mas foi graças ao professor Raimundo Gabriel que essa escola se tornou referência para todos os moradores da região, fazendo com que muitos pais mandassem seus filhos ao Canela para que pudessem estudar. Muitos dos que se transferiram para o povoado com essa finalidade, constituíram ali suas famílias e, por consequência, a comunidade foi crescendo e se transformando.

Seu Carmino, proprietário da Fazenda Porteira³² e que posteriormente viria a se mudar para o Canela, construiu, junto com outros moradores da região, uma casa no povoado para que seus filhos e netos pudessem ficar morando durante a semana enquanto frequentavam a escola. *“A escola arrebanhava todos os jovens cujos pais tinham um pouco mais de condição. Os pais se reuniram, construíram um casebre lá no Canela e colocaram minha vó materna, dona Aurora, e ela ficava lá como se fosse a matriarca de vários netos, não de um único casal, mas de vários casais, e ela é que dava todas as coordenadas”*.

Funcionando da primeira até a quarta série, em turmas multiseriadas, o professor Raimundo Gabriel era o único professor responsável pela educação das crianças e dos jovens. Porém, com a enchente do rio Tocantins em 1980, quase todo o povoado foi destruído, inclusive danificando muito a escola. De acordo com Dona Benigna, *“no ano que inundou, caiu tudo, só permaneceu a igreja e o colégio, porque eram de tijolo. Quando as pessoas voltaram, voltaram para o mesmo lugar. Quando passou a enchente em 80, foram voltando e construindo em cima dos alicerces, continuou o círculo do mesmo jeito”*.

Em 1982, a escola foi reconstruída pela Prefeitura de Porto Nacional, agora ao lado da igreja, no centro do povoado, onde foi implantado o Ensino Fundamental completo, “fato de grande relevância, tendo em vista a desativação da antiga escola por falta de professores e de transporte. A nova escola passou a se chamar Escola Estadual Daniel Batista, que permitiu novamente a chegada de novos moradores” (SANTOS, 2011, p.52), contando, a partir de então,

³² A fazenda Porteira ficava ao lado do Canela. Canela do lado de cá do rio, margem direita, e a Porteira na margem esquerda. Na Porteira era mais gerais, menos habitado. O Canela, uma espécie de povoado. (Dona Benigna)

com novos professores. A cada ano eram criadas novas séries para evitar que os alunos tivessem que evadir para outro local e assim manter a comunidade unida.

Essa constante reconstrução e o contínuo desenvolvimento do povoado reforçam o princípio de que a coesão entre seus moradores era um dos principais fatores para sua manutenção. De acordo com as palavras de Padre Jones:

Quando estava no povoado, a gente percebia uma família que girava em torno de suas tradições, dos antepassados, da família, do trabalho, da agricultura, das festas religiosas, que se encontravam naturalmente por isso, sobretudo pelo religioso. Eram portas abertas na época das festas. Entravam, colocavam redes, era todo mundo bem tratado. Aquilo que a gente diz mesmo de comunidade.

Para Weber (1973, p.140), a comunidade é tida como “uma relação social quando a atitude na ação social [...] inspira-se no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes da constituição de um todo”, ao passo que Tönnies (1995) considera três gêneros de comunidades, quais sejam: parentesco (comunidade de sangue, apoiada nos laços de sangue e vida comum em família); vizinhança (comunidade de lugar, caracterizada pelo sentimento mútuo de confiança entre pessoas próximas); e, amizade (comunidade de espírito, constituída pelos laços estabelecidos nas condições de trabalho ou no modo de pensar). Há ainda a comunidade de pensamento que, segundo o autor, seria a forma mais elevada de comunidade, baseada na coerência mental e na comunhão de pensamento e de ideais.

No Canela preservava-se o sentido de comunidade, em todas as suas características, pois todos os moradores tinham grau de parentesco, moravam uns vizinhos aos outros, trabalhando em conjunto e unidos pela fé católica, traço notadamente marcante entre eles. Padre Jones afirma que “*era um lugar muito pacífico, com famílias muito boas, quase que uma família só no fundo*”, caracterizando especialmente como o descrito por Halbwachs como “comunidade de sentimentos”, fortalecida pela identidade entre os membros do grupo e o compartilhamento das memórias. “*Tudo isso era motivo de alegria pra gente, felicidade, a gente vivia muito feliz, às margens do Tocantins, no Canela*”, resume o Professor Valdemar.

Morei na Porteira e depois no Canela. Eu mudei pro Canela em 66. Mudei de lá pra cá [Porto Nacional] em 73 [mas] tudo juntava no Canela, esses mundo de Taquarussu [como era conhecida a região por causa do ribeirão que desembocava no Tocantins]. É o paraíso que, nós que moramos lá, tivemos a felicidade de participar da união de lá, não tem explicação. (Dona Benigna)

Em outra perspectiva, mas ainda na mesma linha, afirmando ser indissociável o conceito de “comunidade” e “vida”, Buber (1987, p.34) conclui que “a comunidade que imaginamos é

somente uma expressão de transbordante anseio pela Vida em sua totalidade. Toda Vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de Vida”. Nesse contexto, cabe destacar a descrição de Joaquim Batista para a comunidade Canela: *“É onde a gente nasceu e criou. É aquela vida véia dali, não é a vida daqui. Mas naquela época, pra nós lá, a vida era doce pra nós. Uma hora que precisava um do outro, largava e ia ajudar um ao outro, mas naquela harmonia. Era doce demais, era uma vida lutada, mas tranquila”*. Uma descrição que pode ser interpretada pelas palavras de Buber (1987, p.34) em relação aos sentimentos de vida que, segundo ele, “não podem ser exercitados totalmente a não ser em comunidade. [...] Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. E temos o privilégio de tomar e oferecer a ambos de modo claro: vida por anseio à vida, comunidade por anseio à comunidade”.

2.3 POVOADO CANELA: DO RECONHECIMENTO À EXTINÇÃO

Mesmo com o crescimento do povoado em função dos que chegavam para estudar no Canela, o senso de comunidade permanecia sempre presente, sendo transferido de geração em geração. Mas essa estrutura começou a ser abalada com a criação do Estado do Tocantins e, por conseguinte, a implantação de sua capital administrativa na região. Dentro do povoado, a política era tratada de maneira natural e com respeito entre as lideranças oponentes. Antônio Batista era o principal elo político e também referência para o pessoal de Porto Nacional, sendo apoiador da União Democrática Nacional (UDN). Chegado ao Canela posteriormente, o Sr. Francisco – mais conhecido como o “velho Piauí” – já era do partido de oposição, o PSD – Partido Social Democrático. Não havia divergência entre eles, apenas essa polarização funcionava como as duas referências para os políticos de Porto Nacional se localizarem quando iam ao Canela no período de campanha política. *“Percebia-se que havia prefeito ou política somente na época de campanha. Aparecia a propaganda que, às vezes, até o candidato nem vinha, mas vinha com teco-teco, avião monomotor, passando sobre o Canela e soltava propaganda”* (Professor Valdemar).

Como pertencia ao município de Porto Nacional, eles se organizavam em duas polarizações políticas, segundo Padre Jones: *“Uns acompanhavam x e outros y. A política era dominada por Porto, uns com Dr. Chiquinho, outros Dr. ‘Antônio não sei quem’. Era assim que eles se organizavam lá, mas era um lugar muito pacífico, com famílias muito boas, quase que uma família só no fundo”*. O Canela *“ficava esquecido depois, mas na hora de pedir voto... Mesmo porque a eleição daqui de Porto era decidida no Canela. Se você não tivesse voto no Canela, você não seria eleito. Porque só tinha eleição em Porto e no Canela. Eu ainda conheci*

assim”, informa Dona Benigna. Dentre os ‘causos’ narrados pelo Padre Jones, durante a visita na casa de sua mãe, em Porto Nacional, um chamou bastante atenção por tratar tanto do nome do povoado, como pela presença de políticos junto à comunidade no período de eleições. Ele nos contou entre risos que:

Em Porto tinha um senhor, Zé Augusto. O Zé Augusto foi seminarista no Nordeste e ele veio pra Porto Nacional e ele era muito inteligente, de boa dicção, boa fluência de voz. Sabia muito bem latim, francês, essas coisas. Como aqui os homens é que eram políticos, às vezes não tinham muita habilidade do discurso e chamavam Zé Augusto para discursar. Ele era o discursador oficial, sobretudo quando saía para esse sertão aí. Zé Augusto chegou ao Canela um dia pra discursar. Ele acabou com o comício porque deu uma guia de loucura nele. E ele subiu no palanque, certamente para falar de bem do candidato, depois de mal do outro, mas acabou que a introdução dele foi dispersiva, porque ele chegou no palanque e começou: “Meus prezados caneludos, canela fina e canela grossa, canela rachada e canela inteira, canela cinzenta e canela...” Ele foi fazendo os trocadilhos, esse tanto de canela, tudo que você puder colocar em canela de antagônico ele fez. O povo começou a abrir e os políticos mandando parar. E aí ficou esse negócio dos caneludos, e eles não gostavam. Ninguém podia falar este negócio de caneludo não, por que não tinha nada a ver com as canelas deles, mas ele chegou com esse pejorativo de caneludo. Canela sim, caneludo não! (Padre Jones)

Raros, se não inexistentes, são os momentos em que foram percebidas desavenças entre seus moradores, seja por questão política, religiosa, econômica ou de relacionamento familiar, “*essas rixas de todo dia, briga de menino, de vizinho, ‘seu cavalo entrou na minha roça’*, isso *tudo tinha*”, segundo Padre Jones. Mas nada levada aos extremos, pois sempre houve o espírito de união e solidariedade muito forte e sólido entre os moradores do povoado. Todos conviviam em verdadeira harmonia pois primavam pelo respeito. De acordo com Professor Valdemar, “*eram todas pessoas de muito respeito... Cumpade Antônio, cumpade Daniel, cumpade Carmino, Pedro Batista que depois saiu e foi lá pro lado de Cariri. Aqui tinha o Sebastião Cariri, que se mudou e fundou a cidade de Cariri [ao sul do estado do Tocantins], saiu aqui do Canela*”. O Sr. Sebastião Rodrigues Nepomuceno, o Sebastião Cariri, saiu do Canela para desbravar novas terras assentando sua família nessa área próxima à picada da rodovia Belém-Brasília projetada por Bernardo Sayão e vizinha ao município de Gurupi, onde o Sr. Benjamim Rodrigues que possuía férteis terras recém-habitadas por sua família e outros aventureiros desde 1952. Tendo em vista o progresso do município de Cariri, em 1990 foi realizado plebiscito para emancipação política, depois de quase 40 anos como distrito de Gurupi.

Atualmente, o Canela está nos registros da história política de Palmas como o local que abrigou, no início do ano de 1989, a reunião que traçou os planos da nova capital. Nas palavras

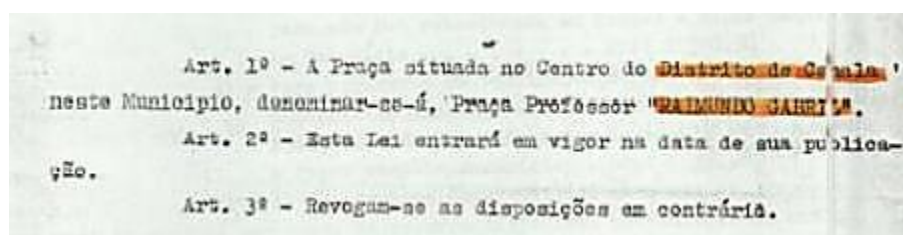
de Padre Jones, a reunião aconteceu no “barracão histórico da criação do Estado do Tocantins”, de propriedade do Sr. Carmino e onde eram realizadas as festas da comunidade. “Por sinal, no início de Palmas, o governador se sentou na casa do meu pai, à mesma mesa, traçando planos para o local da capital. Tenho fotos de meu pai ao lado do governador, lá no Canela, no barracão da casa do meu pai, onde foi escolhido o local da capital”, descreve o Professor Valdemar.

Desde então, o crescimento do povoado tomou novo impulso, tornando-se, com a instalação da nova capital, distrito de Palmas e servindo de base para o lazer às margens do rio Tocantins. Criada a cidade de Palmas, em 1990 a comunidade passou a ser atendida com energia elétrica. A iluminação das residências, desde a fundação do povoado até o ano de 1989, quando recebeu um motor gerador de energia, era toda feita com lamparinas alimentadas de querosene. Junto com a energia elétrica, chegou também o posto telefônico e o posto de saúde, todos localizados na praça que ficava ao centro das casas. Até pouco antes do alagamento da região, houve um grande fluxo migratório de pessoas para o local, com vistas ao lucro pela indenização das terras que seriam submersas para a criação da Usina Hidrelétrica de Lajeado.

À noite era a coisa mais linda, a praça era redonda, com a igreja e o colégio no centro, com o posto telefônico e o posto de saúde, não era? E as casas em volta. De manhã, quatro, cinco horas, sempre ficava fresquinho quando amanhecia o dia. Era o vento, a areia branquinha sem um rastro de ninguém, que se encarregava de limpar aquilo tudo, era bom demais, tinha união.
(Dona Benigna)

O reconhecimento às lideranças do povoado pode ser comprovado pelas homenagens que os ilustres moradores do Canela receberam em prédios públicos. A Lei nº 086, de 04 de fevereiro de 1991, estabeleceu a denominação de “Raimundo Gabriel de Oliveira, o nome do Posto de Saúde de Canela”. 12 anos antes, quando ainda era distrito de Porto Nacional, a Lei nº 833, de 16 de março de 1979 já o havia homenageado, como atesta a cópia da legislação referente (ver figura 24)

Figura 24 - Fragmento da Lei 833/1979



Fonte: Acervo documental da Fundação Cultural de Palmas

Já pertencendo ao município de Palmas desde sua fundação, a legislação acima perdeu seu poder e Daniel Batista foi homenageado pela Lei nº 128, de 30 de setembro de 1991 que dispôs sobre o nome da praça principal do povoado de Canela. Seu Daniel também é homenageado, conforme determina a Lei nº 190, de 27 de julho de 1992, com a seguinte redação em seu Artigo 1º: “Passa a Escola Municipal, localizada no povoado de Canela, a denominar-se ESCOLA MUNICIPAL DANIEL BATISTA ARAÚJO, **em homenagem ao pioneiro do povoado de Canela**, Município de Palmas, Estado do Tocantins” (grifo nosso).

Eram os dois expoentes... Como educador, Raimundo Gabriel. Depois foi transferido para Daniel Batista. Quando Raimundo morreu, que fazia a função de professor e religioso, Daniel Batista assumiu. Quis até que Antônio Batista assumisse a parte religiosa, mas Daniel ficou também com a parte religiosa. Então eram os dois pontos de referência. A educação com Raimundo Gabriel e o aspecto religioso com Daniel Batista. (Professor Valdemar)

Senhor Daniel Batista era [um líder], porque, nesses lugares, as famílias eram todas católicas e eles obedeciam o catequista como se fosse o Padre, a figura do sacerdote. O que Daniel falava... Não o conheci, ele morreu antes que eu cheguei lá, eu o conheci aqui já, ele vinha nas reuniões da diocese. O Bispo, que gostava muito dele, deu essa função lá pra ele. (Padre Jones)

Quando perguntada sobre quais moradores do povoado ainda hoje mereceriam ser homenageados, Dona Benigna foi bastante direta em apontar três nomes que corroboram e justificam a criação das leis citadas acima: “*Professor Raimundo porque implantou a civilização. Antônio Batista merecia porque era homem conselheiro, íntegro, que você perdia tempo pra conversar com ele, tudo que você ouvia dele, você tirava proveito. E padrinho Daniel porque sustentou as pontas até o dia que morreu, batendo sino, conversando, organizando a festa*”.

Meu pai [Daniel Batista], no tempo dos aposentados, ele levava os aposentados lá pra casa. ‘Mata umas três galinhas que o povo vem jantar aqui pra gente sair cedo’. As pessoas falavam ‘seu Daniel, mas isso é dinheiro’. Levava para o hospital e ia buscar. No dia que ele morreu, a primeira dama de Palmas perguntou o que a gente precisava. Mandou 10 quilos de carne, pão, açúcar, café, arroz, óleo. Meu pai falava pra saber receber as pessoas com carinho, dar apoio para as pessoas, espiritual e material. Do jeito que anda o mundo, olhar pro lado espiritual, muito bonito. Isso que meu pai fez. Ele era humilde, era simples, mas soube muito ajudar espiritualmente. Pra família toda, pra comunidade. (Bernadete Batista)

A Lei Estadual nº 431, de 28 de julho de 1992, que dispôs, em seu artigo 1º, sobre o tombamento e integração ao Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Tocantins, dos prédios que sediaram provisoriamente os poderes executivo, judiciário e legislativo, na cidade de Miracema, sua primeira capital, traz em seu inciso VI do mesmo artigo, também como objeto de tombamento, “o Barracão de Palha, onde foi realizada a primeira reunião no povoado do Canela, que até hoje está bem conservado”, (ver figura 25) revogado pela Lei nº 1.171, de 02 de agosto de 2000 que dispôs sobre o destombamento do prédio urbano, com a seguinte redação: “Art. 1º. Fica cancelado o tombamento do Barracão de Palha localizado no Povoado do Canela, em Palmas, onde se realizou a primeira reunião sobre a mudança da Capital”. O barracão do Canela, apesar de justificado para atendimento à necessidade de formação do Lago de Palmas para formação da represa da UHE de Lajeado, por conseguinte atrela-se também à sua inexistência física ocasionada por fatores “naturais” ou similares não decorrente de qualquer ação dolosa com o fito de causar dano irreversível ao patrimônio cultural e à sua desvalorização no tempo e no espaço por meio de critérios técnico-científicos.

Figura 25 - Barracão de Palha do povoado Canela



Fonte: Eduardo Sousa Lima (2000) - Acervo da Fundação Cultural de Palmas

Como mais um exemplo da autotomia cultural, o destombamento – também denominado de cancelamento do tombamento – é uma medida excepcional que afasta a proteção conferida e promove a desvalorização da coisa tombada, pois retira a moldura de patrimônio e seu caráter protetor vinculado. O destombamento se dá quando o próprio órgão que tombou cancela o processo excluindo o bem cultural do Livro do Tombo, justificado, dentre outras, para assegurar a modernização de uma cidade. Quando há o cancelamento do

tombamento, averba-se o cancelamento no Livro do Tombo, mas se mantém a inscrição original de tombamento intacta a fim de manter o registro histórico e documental de tal ato. As três principais hipóteses para o destombamento são o perecimento da coisa tombada, o desaparecimento do valor ou em atendimento de interesse público superveniente ao direito cultural. (RANGEL, 2016)

A resignificação de um objeto é, muitas vezes, utilizada como estratégia para constituir uma memória coletiva, o que faz com que os monumentos sejam identificados como representações simbólicas da memória de um grupo ou de um povo. E um desses “lugares de memória” do Canela foi exatamente o barracão construído por Seu Carmino em 1980, quando se mudou da fazenda Porteira para o povoado. Apesar de ser o ‘proprietário’, o Barracão era tido como comunitário pois servia a todos e foi construído com a ajuda da comunidade para realizar reuniões, dar suporte aos projetos religiosos e culturais já que a escola só tinha quatro salas de aula. Como dizia o Seu Daniel Batista, o barracão foi construído *“já mais moderno um pouquinho”* porque tinha piso de cimento queimado com as paredes de ‘adôbo’ formando um salão muito grande com uma parte para palco, pois, segundo Dona Lourdes, *“o Canela trabalhava muito a parte de teatro, a gente sempre dava importância às comemorações, a gente sempre procurava preparar aqueles evento e o teatro num era diferente, sempre tinha uma, duas, três apresentações de teatro”*.

O espaço do barracão serviu de igreja por aproximadamente oito meses quando a capela velha foi demolida pra construir uma nova. Lá também sediou a associação de moradores, abrigou os encontros do pessoal de futebol – no Canela surgiu o primeiro time de futebol da capital –, serviu pra organizar a festa do Divino e nele foram realizados casamentos, batizados e aniversários. Palco da cultura no povoado Canela, o barracão recebeu shows no aniversário de Palmas, cantatas na época de natal, apresentações das quadrilhas juninas do Arraiá da Capital, ou seja, a maioria dos eventos que aconteciam na cidade de Palmas eram também apresentados no barracão do Canela, em especial na gestão do prefeito Odir Rocha, médico e escritor eleito em 1997, que tinha grande apreço pela cultura local, o que garantiu a ele também os cargos de presidente da Agência de Desenvolvimento do Estado do Tocantins (2001), secretário municipal de Cultura (2005) e secretário municipal da Saúde (2006).

Foi no barracão do povoado que Siqueira Campos se reuniu com moradores do Canela, políticos e lideranças (ver figura 26), e anunciou que ali seria o local onde construiria a nova Capital, uma decisão política que deveria ser tomada com todo rigor em reunião oficial na sede provisória do Governo do Estado ou na Assembleia Legislativa, ambas em Miracema do Tocantins, mas que foi encenada exatamente no local para onde todos os moradores do povoado

se dirigiam em momentos de festas e confraternizações, um lugar de alegria e celebrações. *“Meu irmão, deputado estadual na época, [era] parte da comissão e na casa dele tem uma foto da comissão com Siqueira Campos, professor Maia, sentados no velho barracão das festas. Ele tem essa foto, acho que o Siqueira que deu pra ele. Eu vi isso agora, acho que foi lá”*, nos conta Padre Jones.

Figura 26 - Siqueira Campos em reunião no Barracão do Canela



Fonte: Autoria desconhecida (1989)³³

Assim, a criação da nova capital ficava imediatamente associada a algo positivo, diminuindo os questionamentos e manipulando a opinião dos moradores do Canela com o argumento de que eles participaram de uma decisão que, na verdade, já estava tomada desde o projeto na Assembleia Constituinte. Porém, o aparato simbólico foi orquestrado para que Siqueira Campos estivesse ao centro da mesa, criando o sentido de que os demais, ao seu lado e ao fundo, o respaldavam em sua decisão tomada naquele instante. Nas palavras de professor Valdemar, *“no início de Palmas, o governador se sentou na casa do meu pai [Seu Carmino], à mesma mesa, traçando planos para o local da capital. Tenho fotos de meu pai ao lado do governador, lá no Canela, no barracão da casa do meu pai, onde foi escolhido o local da capital”*. Essa ideia de criação de uma história e tradição para a região vem sendo praticada ao longo do tempo de maneira estratégica, sendo distribuída aos formadores de opinião e armazenada nos locais de consulta histórica.

Muito bonita e significativa essa foto. O Siqueira tem todas, o cuidado dele em registrar isso foi muito grande. Eu recebi dele uns 4 álbuns de coisas de

³³ Acervo de José Wilson Siqueira Campos

igreja que a gente fazia, da primeira missa, ele mandou registrar tudo, guardou e quando a gente chegou pra lá [Palmas], ele: ‘ó, Padre, tô lhe entregando porque tô vendo que tu é um que gosta, isso é do meu acervo pessoal’. Me entregou e eu deixei lá [na Cúria de Palmas] porque esse material é de toda a cidade, não é só do Canela” (Padre Jones).

A Lei que tombou a construção, renomeou o espaço que antes era conhecido como “barracão das festas”, “barracão do seu Carmino”, “barracão do Jaime da dona Lourdes” e “barracão do Canela”, para “Barracão de Palha”, impondo um nome ao monumento e, assim, tirar o foco da memória afetiva dos moradores do povoado e transferir a atenção ao evento histórico que lá aconteceu. Ali não era qualquer lugar, mas um ponto de referência consagrado como “lugar da memória” (NORA, 1993), presente no cotidiano e nas trajetórias de vidas como mediador da memória individual e coletiva de cada um que viveu o espírito Canela. Compreender esse lugar como espaço de representação simbólica, capaz de constituir uma memória que transforma o barracão, de habitação e signo indicial de proteção em símbolo da memória e abrigo das imaterialidades da comunidade, é também compreender o sentido de que, segundo Tomaz (2010, p. 2), “cada edificação, portanto, carrega em si não apenas o material de que é composto, mas toda uma gama de significados e vivências ali experimentados”

A comunidade teve outros reconhecimentos além do tombamento do barracão, como o que se deu pela Lei nº 406/93, que instituiu a Semana da Cultura de Palmas a ser comemorada no dia 20 de maio, de cada ano, data do aniversário da Capital, com os seguintes termos em seu Parágrafo Único do Artigo 3º: “A comemoração da primeira Semana da Cultura de Palmas, dar-se-á no Distrito de Canela, por ser o primeiro núcleo habitacional de Palmas”. Assim, o Canela sentiu-se integrado à capital e alimentou o sonho de se desenvolver ainda mais, mas sem perder a sua identidade. Padre Jones afirma que *“o Canela era fadado a virar um lugarejo se não fosse a capital. Mas lá estava virando um bairro bom de Palmas. Muita gente que era de lá, que tinha mudado pra cá [Porto Nacional], voltou pro Canela. Canela reacendeu um pouco, mas não foi muito. Fizeram o balneário de Prata [hoje Praia do Prata] e com a Graciosa, que foi crescendo muito, passava muita gente. (Padre Jones)*

Percebe-se, com essas narrativas e legislação apresentadas, que o povoado Canela foi o berço da cidade de Palmas e os seus moradores, por consequência, os pioneiros da Capital. De forma pouco específica, a Lei nº 759, de 23 de novembro de 1998, cria o “Dia dos Pioneiros de Palmas” a ser comemorado no dia 19 de maio de cada ano. Porém, a Lei nº 1008, de 21 de maio de 2001, altera a Lei n.º 759/1998, com os seguintes artigos:

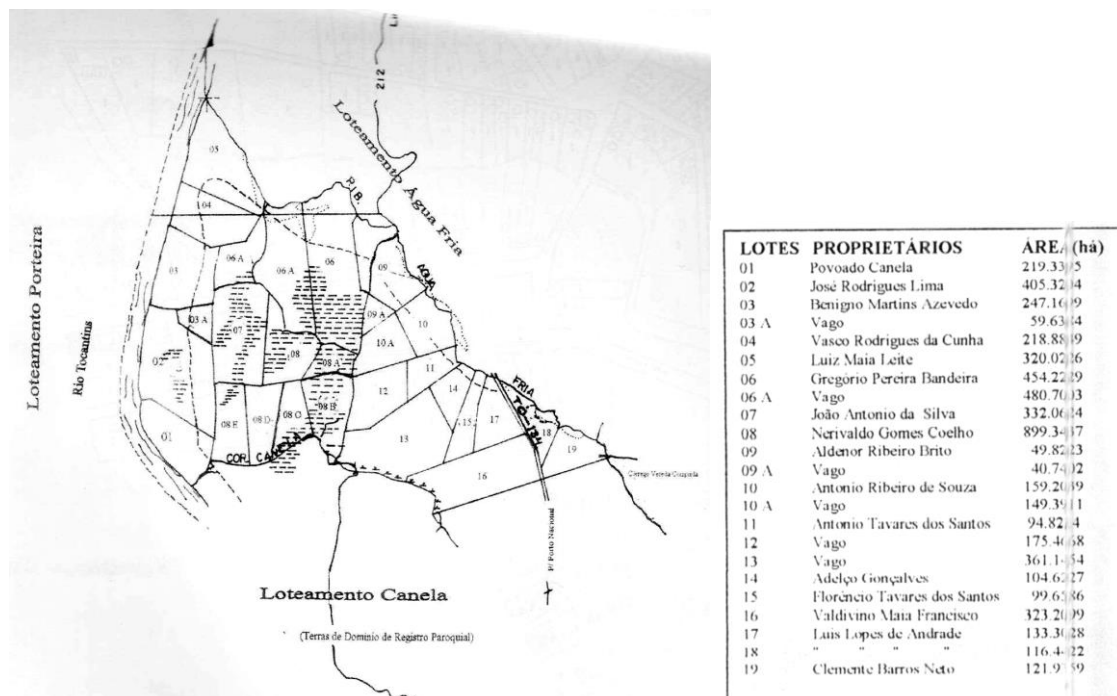
Art. 1º Fica criado “O Dia do Pioneiros de Palmas” a ser comemorado no dia

20 de maio de cada ano, data do lançamento da pedra fundamental de Palmas-TO.

Art. 2º A Câmara Municipal de Palmas fará afixar na entrada principal da sua sede própria, quando da inauguração, 03(três) placas indicativas e condizentes, contendo os nomes dos 12(doze) primeiros empresários que se estabeleceram regularmente nesta Capital e que continuam em atividade até esta data; os 12 (doze) primeiros que construíram as suas casas próprias e os 12 (doze) primeiros que vieram a nascer e foram registrados no Cartório próprio desta comarca de Palmas.

Assim, por força de Lei, os moradores do Canela são excluídos da categoria “pioneiros de Palmas”. Sequer proprietários dos próprios terrenos eles eram, pois em 1981, o INCRA registrou, em nome da União, toda a área como de terra devoluta³⁴. O lote 01 foi registrado em nome do povoado Canela (ver figura 27). Nos anos 1990 o INCRA tituló esse lote em nome da Prefeitura de Palmas. De acordo com Santos (2011, p.52), a Prefeitura de Palmas, “no entanto, não repassou o título aos moradores locais, que não possuíam nenhum documento de posse dos seus terrenos. Os proprietários de lotes titulados eram, na verdade, famílias que chegaram à comunidade em fins da década de 1980 e começo de 90”.

Figura 27 - Mapa da região do Canela



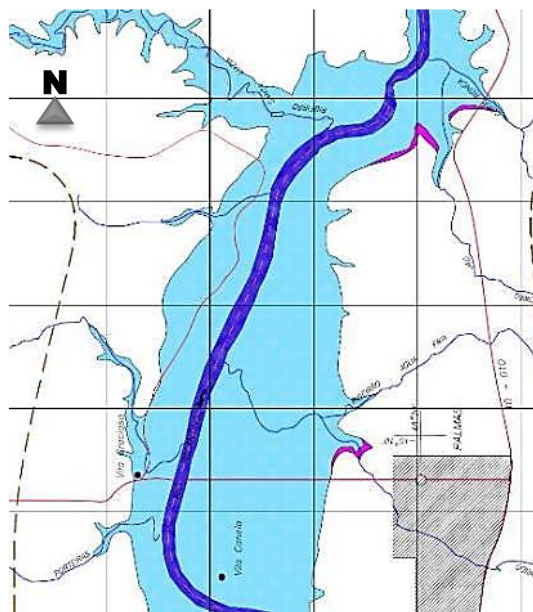
Fonte: INCRA (1981)

³⁴ “Terras devolutas são terras públicas sem destinação pelo Poder Público e que em nenhum momento integraram o patrimônio de um particular, ainda que estejam irregularmente sob sua posse. O termo ‘devoluta’ relaciona-se ao conceito de terra devolvida ou a ser devolvida ao Estado”. (Disponível em: <http://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/27510-o-que-sao-terras-devolutas/>)

Por fim, a Lei nº 91, de 21 de março de 1991, autoriza o Chefe do Poder Executivo a adquirir por doação sem ônus, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, em nome do Município de Palmas, o Título Definitivo de Domínio dos lotes nºs. 1 e 8-E, do loteamento Canela, do Município de Palmas, tendo como Artigo 2º: “Concretizada a aquisição, o Poder Executivo regulamentará na forma legal, a destinação e ocupação da referida área”. Conforme relata o Sr. Joaquim Batista sobre a legalização de posse dessa área: *“Quando nós viemo praqui [quadra residencial em Palmas], cadê os documento? Num tinha, niguém comprovou documento. Siqueira Campos num deu tamém, nós ficamo cum terra como é que é? Posseiro, foi cumo nós ficamo e tivemo o direito de fazê essa negociação male feita”*.

Talvez o processo de autotomia mais dolorido para o povo Canela tenha sido abrir mão de suas terras para dar lugar ao desenvolvimento da região na expectativa de uma melhora na qualidade de vida. Com a criação da Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, as terras – que por mais de um século pertenceram aos moradores do Canela e que passaram ao município por doação do INCRA – foram inundadas (ver figura 28), concluindo o que já estava previsto desde a fundação de Palmas, ou seja, a formação do lago que traria uma mudança radical nas vidas dos habitantes das comunidades ali estabelecidas.

Figura 28 - Área de abrangência do reservatório da UHE de Lajeado em Palmas



Fonte: THEMAG (1996) – editado pelo pesquisador (2016)

O primeiro levantamento do potencial hidrelétrico na região do Tocantins para instalação de grandes usinas remonta a década de 1960. De acordo com Santos (2011, p.92), “pela Eletrobrás, esses estudos datam de 1972. Em 1974, é a Eletronorte que assume esses estudos. Em 1995, os estudos são assumidos pela empresa Companhia de Energia Elétrica do Estado do Tocantins - Celtins, mas já direcionando para o Projeto Lajeado”. Os dados apresentados no Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente, desenvolvido em novembro de 1996 para a Celtins, aponta que:

Em termos locacionais, a usina de Lajeado será construída no sítio indicado pela revisão do inventário hidrelétrico do Médio Tocantins, de 1984. Esses estudos, na parte referente ao curso principal do Tocantins, foram aprovados pela portaria no 123 de 23/04/92, do DNAEE (Departamento Nacional de Água e Energia Elétrica, do Governo Federal).

Os estudos de inventário da bacia (dos quais os anteriores são uma revisão para o trecho médio do Tocantins) foram realizadas entre 1972 e 1975.

Nestes estudos foram formuladas e analisadas diversas alternativas de divisão de queda e selecionada aquela composta pelos aproveitamentos de Tucuruí, Santo Antônio, Carolina Alto, Porto Nacional, Peixe e São Félix no rio Tocantins e Santa Isabel no rio Araguaia. (THEMAG, 1996, p.04)

Muitas usinas hidrelétricas são instaladas em espaços sociais inicialmente concebidos por populações ribeirinhas e sua construção vem ocupar exatamente esse espaço de reprodução sociocultural e econômica dos moradores dessas regiões alagadas, determinando uma série de conflitos em suas vidas. Mais especificamente no povoado Canela, que tinha o rio Tocantins como um marco na identidade cultural, algumas famílias continuam lutando para não perderem os costumes ribeirinhos que ainda são possíveis manter a partir da zona urbana da cidade. A relação desse povo com o rio é muito forte e vai além das formas de plantações, pesca e extrativismo, estando ligada, principalmente ao reconhecimento de seu lar. Referindo-se ao povo Canela, Professor Valdemar explica que, *“quando chegou pra cá [Palmas], ele foi passar o dia sentado num banco que ele não tem costume de sentar, porque ele comprou um sofá pra colocar na casa dele para, merecidamente, receber alguém. Mas ele não tinha costume sequer de sentar num sofá. Então aquilo incomodava. Ele se sente melhor descalço do que num sapato de salto alto”*.

Apesar da pedra fundamental da Usina de Lajeado ter sido lançada em 03 de julho de 1998, recebendo o nome de Usina Hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães em homenagem ao ex-deputado federal da Bahia falecido naquele mesmo ano, as preocupações com o que aconteceria ao povoado Canela e à sua comunidade já rondavam desde bem antes, pois *“a inquietude, a inquietação, a preocupação, ‘o que vai ser?’, ‘como vai ser?’, ‘de que eu vou viver?’, aquilo*

acho que foi um verdadeiro trauma pra todo aquele pessoal. Mesmo tendo demorado ainda, eu acho que quanto mais demorou, maior foi a preocupação e o sofrimento, um sofrimento psicológico” (Professor Valdemar).

Entre eles já se falava: ‘não vou morar em cidade’, ‘não aguento morar em cidade’. E outros já idosos que: ‘eu vou pra onde o povo for’, ‘porque a gente tem o apoio em Maria de Lourdes’, ‘quem me orienta é Joaquim, que sabe onde está meu cartão de aposentadoria’, ‘eu tenho que ficar perto deles’. Os mais idosos, claro, muitas famílias com criança foram pro núcleo [508 Norte], mas algumas pessoas, na força de trabalho, preferiram ganhar chácara. (Padre Jones)

Em 05 de outubro de 2001, o então presidente Fernando Henrique Cardoso visita o Tocantins para a inauguração do Aeroporto Brigadeiro Lysias Rodrigues, em Palmas, e da Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, no município de Lajeado. Nesse mesmo ano, são concluídas as transferências dos moradores do Canela, iniciadas desde o ano de 2000, para as áreas que foram negociadas com a empresa detentora da obra da UHE, e é finalizada a formação do reservatório da barragem com a inundação de toda a área planejada (a figura 29 apresenta o curso original do rio).

Figura 29 - Vista aérea de Palmas com traçado original do rio Tocantins



Fonte: Fotografia aérea obtida pelo software Google Earth (2016)

As primeiras famílias que deixaram o povoado, foram as que chegaram após começada a construção da Capital. Classificadas como ‘ocupantes’, essas pessoas que não tinham benfeitorias, não tinham parentesco com as famílias tradicionais e moravam em casas alugadas

ou de favor, foram remanejadas para o Jardim Aurenny e para o setor Santa Bárbara do distrito de Taquaralto, ambos na zona urbana ao extremo sul da cidade. Essas famílias foram oportunistas ao irem para o Canela em período próximo ao remanejamento com o objetivo de se beneficiarem de novas moradias, causando um conflito que dizia respeito ao direito à propriedade pois diziam pertencer originalmente ao povoado, conseguindo, em alguns casos, ficar numa localização mais central, mais privilegiada na cidade, em termos de infraestrutura. (SANTOS, 2011)

Na zona rural, nos assentamentos São Francisco e Prata, localizada distante da região central, aproximadamente 30 km de Palmas, no sentido Porto Nacional, foram reassentados aqueles que fizeram acordo por áreas que permitissem a manutenção dos modos de produção (rural). Para o mesmo local, foram transferidos alguns moradores de outras comunidades ribeirinhas também atingidas pelo alagamento da região, bem como houve destinação de chácaras para os moradores tradicionais do Canela que eram produtores agrícolas. *“Esses é que tinham a força de trabalho. ‘Não sei fazer nada a não ser roça, prefiro pedaço de chão pra trabalhar do que somente uma casa’, alguns diziam”* (Padre Jones).

Há ainda o grupo das famílias que ficaram nas fazendas ou foram para Luzimangues³⁵, do outro lado do rio Tocantins, à margem esquerda. Em sua maioria, eram moradores já daquele lado do rio, mas que, de acordo com Padre Jones, *“afetivamente, religiosamente, eles vinham a todas as festas do Canela, onde batizaram filhos, casaram... pessoal de Santa Luzia, dos Mangues, Porteiras, estes lugares, vinham pra cá. Era uma paróquia de fregueses do Canela”*.

Transferidos para zona urbana central de Palmas, para a Quadra 508 Norte (ver figura 30) – denominada ARNE 64 pelo antigo sistema de endereços do Plano Urbanístico –, foram aqueles que optaram pela vida na cidade e que acreditaram nas promessas do desenvolvimento e da prosperidade. O grupo transferiu-se para o extremo norte urbano da cidade, em uma quadra loteada inicialmente para abrigar os moradores mais antigos e tradicionais do povoado, proprietários das benfeitorias no povoado Canela. Segundo Padre Jones relatou: *“O tradicional do Canela está lá, realmente, onde ficou o pessoal, onde está a igreja, as imagens, se carregou a tradição, levou o material e imaterial”*. Segundo Giddens (2005, p.459), “bairros que envolvem uma proximidade de parentesco e laços pessoais muitas vezes parecem ter sido efetivamente criados pela vida da cidade, não sendo apenas vestígios de um modo de vida preexistente que sobrevive por um tempo na cidade” (GIDDENS, 2005, p.459).

³⁵ O Luzimangues é um distrito de Porto Nacional, localizado à margem esquerda do rio Tocantins, formado pelos povoados de Santa Luzia e Mangues, origem do neologismo.

Figura 30 - Ocupação da Quadra 508 Norte em 2003



Fonte: SEDUH/Engefoto (2003)³⁶ – editada pelo pesquisador (2016)

E, por fim, o grupo que optou por receber em moeda corrente o valor de suas terras ou do benefício que lhes cabia, foram indenizados financeiramente, distribuindo-se em diversos pontos da cidade, optando por outro município, ou mesmo por outros Estados, para se estabelecerem. Alguns destes, por manterem laços de parentesco ou amizade, ainda visitam com regularidade os moradores do povoado na quadra 508 Norte, especialmente no momento das festividades religiosas ou cerimônias de casamento.

Padre Jones afirma que *“a força [cultural] do povo do Canela foi pra uma área próxima à Palmas, próxima à Assembleia antiga. Lá, a usina construiu uma capela, casas”*, mas, de acordo com Santos (2011, p.28), *“a vida dos habitantes do povoado Canela, como acontece com outros reassentamentos, mudou bastante, apesar de terem ocupado novas casas e a quadra contar com uma infraestrutura básica numa tentativa evidente de reproduzir o que existia no lugar de origem”*, o que é corroborado por Dona Benigna, ao afirmar que *“foi uma mudança brusca para todos, apesar de que, a maioria das casas eram casas simples, ganharam casinhas*

³⁶ Ortofoto realizada em maio de 2003. Disponível em: <http://geo.palmas.to.gov.br/mapas/>

maior ou menor. Mas não tampou nada do que tinha lá de alegria e paz e união". As antigas casas do povoado eram feitas pelos próprios proprietários com a ajuda de vizinhos e parentes.

De chão batido e cobertura de palha, as paredes das casas eram construídas de madeira e barro – taipa ou pau a pique – com as tabocas tiradas do mato que eram amarradas fazendo uma trama que depois era vedada com barro (ver figura 31). Segundo Dona Lourdes, *“eles amassava aquele barro, molhava e ia enchendo. E era uma parede que ficava bem resistente aí no decorrer do tempo”*. Muitas não possuíam janelas e as portas eram substituídas por cortinas. Conforme descreve o Sr. Joaquim Batista, *“nóis atirava a paia, batia ela bem batidinha e fazia aqueles milherão de paia ali. Acabava, nós pegava as madeira bem arrumadinha e levantava ela, madeira mesmo roliça. Taboca tinha muita, ai nós envarava ela com taboca, acabava e botava a paia. Todo mundo lá sabia botá paia em casa”*.

Figura 31 - Estrutura das construções no povoado Canela



Fonte: THEMAG (1996)

Apesar das divergências entre os grupos com interesses e opiniões diferentes, e com todos os problemas que foram se desencadeando a partir da negociação pela transferência, a união interna de cada um dos grupos prevaleceu, fortalecendo a coesão entre seus membros. Padre Jones foi convidado pela Investco a participar de algumas reuniões por ser conhecido de todos e bastante influente. Ele nos relatou que alguns chegaram a polemizar pois não queriam sair do Canela, outros apenas choravam sem saber o que decidir, mas, segundo ele, tudo dentro de uma convivência normal, organizando-se principalmente pela força de trabalho. *“A gente conversou muito sobre cultura e história. Iam atrás de mim pra falar algo, alguma coisa introdutória pra recuperar a história, a imagem das famílias, a religião”*. (Padre Jones)

Em 16 de setembro de 2002, pela Lei n.º 1151, o Poder Executivo é autorizado a celebrar contrato com a Investco S.A, empresa responsável pela implantação da UHE, no valor de R\$ 15.000.000,00 (quinze milhões de reais), como indenização dos bens públicos municipais e respectivas benfeitorias nas áreas inundadas pelo lago da Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, cuja implantação e exploração constituem objeto da concessão do Governo Federal no Município de Palmas. De acordo com o Parágrafo 1º do Artigo 1º:

As áreas inundadas tratadas neste artigo compõem-se dos lotes designados como nº 01, 07, 8B e 8E, do Loteamento Canela, com área de 778.00,68 hectares, havido, por doação em título de domínio, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, conforme matrícula nº R01-22.236, do Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Palmas, Estado do Tocantins, cujos limites e confrontações [...]

E essa foi a quarta e última cheia do Rio Tocantins para os moradores do Canela.

2.4 “UM CAMALEÃO POR RIBA D’ÁGUA”

Toda a história do povoado é pontuada pela água, seja na produção agrícola, na navegação e transporte, no lazer ou ainda pelas enchentes. “A relação dos moradores do Canela com as águas fazia parte do seu cotidiano, assim como a festa e as outras práticas socioculturais da comunidade, que servem como importantes marcadores na construção de sua identidade, sobretudo no processo de transferência para a cidade” (SANTOS, 2011, p.68).

Para as crianças da época, as enchentes não representavam perigo, mas aumentavam a diversão. Como estavam cercados por córregos, já que o rio ficava distante aproximadamente dois quilômetros do povoado, quando o Tocantins enchia, os córregos represavam e a água invadia as terras, como lembra dona Bernadete Batista: *“a água ficava bem acolá de nossa casa. A gente era criança, a gente não tinha noção [dos riscos da enchente]”*. Dona Ana Batista completa a fala da irmã dizendo que *“a enchente era boa, né? Tomar banho dentro daquela água era gostoso demais”*. Mas as quatro grandes enchentes do rio Tocantins que aconteceram em um século, o século XX que mudaria a história da comunidade, resumem a história de luta e solidariedade, mas, o mais importante, a história de fé dos moradores do povoado.

A enchente que atingiu realmente o Canela, meus avós falavam, foi a de 26 que tinha sido a maior enchente que cobriu isso aqui. Na enchente da década de 60 eles chegaram a dizer, meus pais e avós, que havia sido menor que a de 26, mas acabou aquele grupo [escola] de lá. Mas o estado construiu outro no centro do povoado do Canela. No centro, antes, era só a igreja que, por sinal, com a enchente também, a enchente de 80 derrubou a igreja e foi construída

outra. Chegou a derrubar... ou ficou bastante danificada, mas foi construída outra. A de 80, essa sim, realmente, atingiu o Canela. Por sinal muitas casas foram derrubadas pela enchente. (Professor Valdemar)

A terceira grande enchente que atingiu o Canela, nos anos 1980, praticamente destruiu o povoado, pois os córregos que cercavam o povoado inundaram ao ponto de se juntarem ao rio Tocantins que transbordou. As proporções da catástrofe para aquela comunidade são incalculáveis, principalmente pelo pavor de ver a água chegando às casas sem que tivessem qualquer tipo de recurso para abandonar o local. *“Fomos pro Porto [Nacional] num barco muito grande... Quarenta família nesse barco”*, lembra Ana Batista.

A reconstrução do Canela, ainda de acordo com Professor Valdemar, se deu sem interferência da Prefeitura, a não ser emergencialmente no resgate dos moradores que ficaram alojados em escolas públicas de Porto Nacional. A Prefeitura agiu de imediato, evitando que houvesse morte, por isso *“não houve perda de vida, só animais morreram, muitos, mas humanos, não”*. Assim que começou a enchente, a Prefeitura de Porto Nacional mandou socorro aos atingidos, conforme relata o Professor Valdemar:

Eu estava em Porto Nacional e o prefeito de lá deslocou um barco muito grande de uma empresa e colocou-me à disposição, me deixando encarregado de deslocar o povo do Canela. Colocou alguém comigo e viemos. Chegamos, pernoitamos no Canela, no barco, e tantas da noite escutando paredes caírem. No dia seguinte, colocamos esse pessoal todo no barco com uma lanchinha de prestar socorro emergencial e fomos para Porto Nacional. Tinha pessoas na beira do rio, em cima de árvores, com lenço branco acenando e a gente mandava a lanchinha ir buscar e trazer pro barco.

Algumas paredes da escola e da igreja permaneceram de pé. A escola foi reconstruída pela Prefeitura, mas a capela de Santa Terezinha foi toda reconstruída com recursos vindos de doações e dos próprios moradores do povoado que se organizaram para, por suas mãos, reergue-la. Quando as águas baixaram e os moradores puderam voltar ao seu povoado, *“voltaram para o mesmo lugar. Quando passou a enchente em [19]80, foram voltando e construindo em cima dos alicerces, continuou o círculo do mesmo jeito”*, nos informou Dona Benigna. A chuva forte que assustava no povoado criando a expectativa de novas enchentes e os riscos que elas traziam, transformou-se em trauma e medo, apavorando os moradores mesmo depois de transferidos para a cidade. Zélia Batista lembra que sua mãe, Dona Noca, ficava sempre muito abalada quando começava a chover. Ela lembrou a última chuva presenciada por Dona Noca na noite anterior à sua morte:

Ela tinha muito medo de chuva, aí eu corria e vinha aqui.

– Não, minha filha, fica mais eu, não vai sair mais não.

– Mãe, é chuva boa.

Ela começou com a cabeça doendo:

– Fica comigo que tô com medo.

Depois que a chuva passou, eu disse:

– Agora vou-me embora.

– Mas, minha filha, minha cabeça ainda tá doendo.

– E agora, o que que eu faço?

– Pode ir, tá doendo, mas é pouco.

– Eu vou lá e volto.

Passei e falei pro meu irmão:

– A cabeça da minha mãe tá doendo.

Quando cheguei em casa e entrei pro banheiro para tomar banho, eu quase caio. Daí a pouco minha irmã me ligou pra mim:

– Corre aqui que a mãe tá passando mal.

Aí foi a conta de chegar com ela no hospital.

A quarta e mais marcante enchente do rio Tocantins, para o povoado Canela, foi aquela que fez sumir o lugar, a territorialidade onde sempre viveram. A construção da Usina Hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, inaugurada em 5 de outubro 2001, foi o evento que motivou a transferência dos moradores, demarcando, segundo Santos (2011, p.18), “um importante ponto de inflexão na vida da comunidade Canela. Antes, a existência no espaço ribeirinho, às margens do rio Tocantins; depois, a existência no espaço urbano, na cidade de Palmas”. Fazendo uma analogia entre essas as enchentes, Dona Ana Batista resume sua história da seguinte maneira:

Nasci e cresci no Canela, mudei em 76 pro meu sogro. Aí voltei em 80. Viemos pro Canela mais minha mãe. Quando passou a enchente, voltamos pro Canela de novo. Aí fiquei lá até quando o homem chegou lá pra comprar nossas terras. Fiquei lá até quando foi remanejado praqui. No tempo da Usina de Lajeado, foi obrigado nós mudar pra cá.

Pela primeira vez, a comunidade se viu diante de uma grande ameaça à sua história e sua cultura, abalando inclusive os relacionamentos no grupo que era tão coeso. Professor Valdemar relembra o momento das negociações de transferência como “*uma tentativa de união de pensamentos*”, o que não foi fácil, pois sempre havia uma discordância “*por isso ou por aquilo*”. Ele ilustra metaforicamente a situação: “*para que nem o veado morra e nem que a onça passe fome, vamos os dois juntos*”. E conclui que “*houve uma tentativa de acomodação do pessoal para não desafiar ou não desentender demais. Agora, o sofrimento foi muito grande, porque os princípios de cada um desapareceram*”.

No ano 2000 que foram iniciados os processos de transferência e “*quando começaram a derrubar as mangueiras, foi um tormento. Dona Noca saiu e disse que não queria ficar pra ver aquilo*”. Nesse momento da entrevista, Padre Jones, emocionado, interrompe a fala e começa a chorar. Recuperado, mas ainda com os olhos vermelhos e lacrimejando, ele continua com, talvez, uma das melhores reflexões sobre o que acontece aos desterritorializados: “*É triste imaginar como que a terra prende tanto a pessoa. Essa velha era de uma sabedoria fora do comum, Dona Noca. Ela chorava demais confinada na casa lá em Palmas. Ela chorava e falava: ‘Não estou acreditando, tenho que voltar’.* Eles todos tinham até medo de que ela não aguentasse”.

Por ser a remanescente mais idosa do povoado na época da transferência para a Capital, Dona Noca se tornou um ícone do local. Ela simbolizava toda a riqueza cultural do Canela, toda a experiência de vida que a idade lhe permitia acumular e todo o exemplo de fé e dedicação à família, à comunidade e, principalmente, de temor a Deus. Pelos relatos do Padre Jones, ele a acompanhou na mudança, atendendo ao pedido dela de não ver a água chegar, por isso saiu antes, conduzida por seu neto Daniel, o mesmo nome do falecido marido, companheiro de toda a sua vida.

Assim ela veio para a cidade e deixou pra trás a casa que tinha um primor de quintal, sempre varrido, cheio de planta, mangueira, coqueiro, flores, onde ela plantava mandioca, tinha quiabo. Ali, ela criava seus animais, tinha a roça nos fundos, grota d’água, oficina de farinha, e ela vivia em torno daquilo. Tentaram reproduzir, mas de forma muito simples na cidade, uma vida um pouco parecida àquela que Dona Noca levava no povoado. A comunidade foi muito solidária porque ela realmente era a mais antiga e muito bem quista por todos. As pessoas estavam constantemente visitando a sua casa e Padre Jones, que também a visitava com frequência, disse que ela falava: “*o povo me visita muito. Ainda bem, porque me sinto muito só. Eu estou no meio deste tanto de casa, mas, para mim, é pior que no Canela quando não havia ninguém na praça*”.

A negociação entre a Investco e os moradores do Canela começou por volta do ano de 1995. Bernadete Batista tenta precisar a data, mas se confunde e recorre a outros fatos de sua memória para calcular a data correta: “*Começou mais ou menos, eu acho que 85, por aí. Quando foi 89... não, não, tô mentindo... Foi depois de... foi quando meu pai [Daniel Batista] morreu. Meu pai morreu em 91. Ainda tava lá e não tinha ... foi em 95, por aí*”. É relevante observar que este fato constitui um exemplo da organização da memória no tempo para a narração, seguindo o princípio do tempo estrutural proposto por Evans-Pritchard (1978, p. 118), momentos em que “os conceitos de tempo cessam de ser determinados por fatores ecológicos

e tornam-se mais determinados pelas inter-relações estruturais, não sendo mais um reflexo da dependência do homem da natureza, mas um reflexo da interação de grupos sociais”.

Outro conceito importante para a compreensão da forma de medir o tempo, especialmente para justificar as confusões de datas que foram detectadas nas narrações dos interlocutores, já que para eles a sucessão de eventos é mais importante do que os números em si, é considerar que:

O tempo-calendário torna-se significativo quando transformado em social, isto é, suas referências objetivas – os movimentos dos astros – ganham um significado quando utilizadas pelos grupos sociais. Além disso, esses grupos sociais não organizam suas atividades tendo somente como referência o tempo-calendário. Os eventos sociais são postos em relação de sucessão e simultaneidade entre si. Há um tempo especificamente social, um ‘relógio social’, no qual as referências são eventos ou atividades dos grupos particulares (REIS, 1994, p.94).

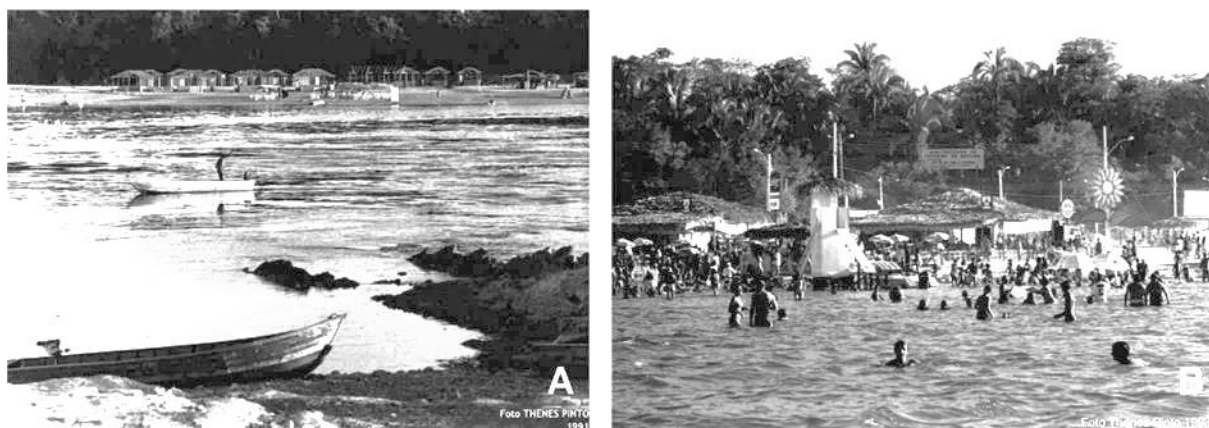
Foram seis anos entre o início das negociações e a desocupação total da área, um tempo marcado pela agonia de não saber o que esperar da nova vida que se desenhava no horizonte confuso. Quando questionada sobre os sentimentos que rondaram a comunidade durante este período, Bernadete Batista, emocionada, começa a responder: “*É tanta coisa, um sofrimento terrível*”, mas é interrompida por sua irmã Zélia Batista: “*Minha terra natal, como eu ia suportar de saudade? Foi o dia que eu mais chorei. Minha mãe morreu, mas foi toda vida falando do Canela*”. Padre Jones relembra:

E a filha mais nova dela, Bernadete, veio de Goiânia morar com ela e dizia: ‘tem noite que eu assusto com ela sonhando com Canela, perguntando que dia a gente vai voltar’. Foi doloroso porque era realmente natural dali, viveu a vida inteira lá, morava em frente da igreja. Da sala dela via a igreja. É tanto que ela ainda morava num casarão grande de palha, depois eles fizeram uma casa pra ela de telha... de material, como eles falam. Mas a casa ficou lá, também foi levada. (Padre Jones)

Além dos períodos marcados pelas chuvas e enchentes, a comunidade Canela teve três momentos bem datados: o primeiro vai da época de sua fundação – aproximadamente 1846 – até o início da construção da Capital em 1989; o segundo preenchido pelos 12 anos seguintes, marcado pela “invasão” dos forasteiros que vieram construir Palmas e pelas negociações com a Investco, até a total desocupação da área; e uma terceira etapa, desde o remanejamento dos grupos, finalizada em 2001, até os dias atuais. Santos (2011, p.40) afirma que “cada uma dessas etapas foi marcada por transformações na identidade local, tendo em vista os novos contatos com pessoas de fora da comunidade, de fora do Estado e de outras cidades do interior, que

vieram morar em Palmas e transformaram o lugar em local de lazer”, pois o Canela sofreu mudanças aceleradas quando passou a ser acesso e apoio logístico para quem frequentava a praia da Graciosa (ver figura 32), única forma de diversão para uma população que sequer tinha onde morar pois, para construir a cidade que abrigaria o sonhado futuro prometido pela nova terra, moravam em barracões de lona e até mesmo dentro dos próprios carros.

Figura 32 - Praia da Graciosa em 1991 (A) e 1993 (B)



Fonte: Thenes Pinto (1991; 1993)

Segundo Giddens (1997, p.73-74), “a modernidade, quase por definição, sempre se colocou em oposição à tradição. [...] Durante a maior parte da sua história, a modernidade reconstruiu a tradição enquanto a dissolvia”. Há os que acreditam que o Canela teria sobrevivido à modernidade se a comunidade tivesse sido mantida no seu local de origem. Outros apostam que, desde o momento que começaram a povoar a região com pessoas de fora do grupo, a comunidade entrou em decadência. Dona Benigna afirma que a união do povo, como era originalmente no povoado, acabou depois que saíram de lá. Segundo ela, “*se a Investco tivesse feito um Canela pra todo mundo, todos ficariam ali, mas ela demorou demais naquela estória de beneficiar um sem prejudicar outro. Agora tem a 64 [508 Norte] com igreja, com nome de Daniel Batista na escola, mas a maioria saiu, ficou com pouca gente do Canela*”, apesar de ainda ser a região que mais concentra moradores do antigo povoado.

Mais uma vez o Professor Valdemar usa das metáforas para se referir ao povoado. Para ele, até a criação de Palmas “*o Canela praticamente não mudou. Quando era pra mudar, a enchente chegou. A gente brincava que o Canela nunca passou do joelho, sempre canela, num chegou à coxa. Parece que agora ia chegar no fêmur, na coxa, mas veio a Usina do Lajeado e cobriu*”. E Padre Jones conclui: “*Morreu mesmo por causa das águas*”.

Depois da praia já, eles puxaram um asfaltzinho. E foi indo e o Canela também foi crescendo. Tava indo bem já de crescimento. Aí foi o tempo que chegou a 'hidrielétrica' e, aí, ninguém num teve mais opção lá, e eles foi indo, foi indo até precisar da terra. Nós não podia dizer que não, então eles ficaram com a terra e nós saímos. Eu sou o derradeirinho que saiu de lá, correndo que nem um camaleão por riba d'água aí. (Joaquim Batista)

Como representação física da memória, no meio do Lago de Palmas foi “construída” uma ilha com fins turísticos para abrigar atividades de lazer. Propriedade particular de 45 mil metros quadrados, a Ilha Canela (ver figura 33) – ou Ilha do Canela – fica a três quilômetros da margem direita do Lago, possui nove mil metros quadrados destinados à área de banho. Oferece ainda quadras de areia para a prática de esportes, quiosques e estrutura completa de bares e restaurante. A opinião dos remanescentes do povoado fica dividida quanto à escolha do nome dado à ilha que, segundo Dona Lourdes, é de propriedade de um comerciante de Porto Nacional que instalou o primeiro supermercado em Palmas. “*Como ele era casado com a filha de um catarinense que morava no Canela, por causa disso ele conseguiu aquele pedaço de terreno lá que era dentro do distrito, não era no centro, mas pertencia ao distrito*”, informa ela justificando a escolha do nome.

Figura 33 - Ilha Canela no Lago de Palmas



Fonte: Suzana Barros (2014)³⁷

Já professor Valdemar legitima o nome pela proximidade da ilha ao ponto original do povoado, mas questiona a apropriação da “ideia de Canela” por ser um empreendimento

³⁷ Disponível em: <<http://abrajet-to.com.br/site/2014/11/06/lago-de-palmas-o-mar-do-tocantins/>>. Acesso em 21 Mar. 2017.

direcionado aos turistas que conseguem custear o passeio: “*eu acho que simplesmente é um ponto comercial, simplesmente tem esse nome porque tá naquele local. Mas não tem nenhuma referência com o Canela em si. E provo isso porque: o pobre vai lá? [Ele balança a cabeça em negativa]. E o Canela é terra de pobre*”, enfatiza ele, já que o acesso é feito pela marina da Praia da Graciosa, de onde os visitantes partem em barcos, flutuantes ou “voadeiras”, como são conhecidas as pequenas e estreitas embarcações de metal impulsionadas a motor (ver figura 34).

Figura 34 - Píer na marina da Praia da Graciosa



Fonte: Rede Tocantins de Notícia (2014)³⁸

Como recurso da memória, essa homenagem pode ser analisada sob o mesmo prisma que Le Goff (1990, p.535) apresentou para a concepção de monumento como “um sinal do passado [...] é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação” e que, desde a antiguidade romana, pode ser compreendido como uma obra comemorativa de arquitetura, como atesta Dona Lourdes: “*A ilha Canela ela pode ser uma homenagem e pode ser uma lembrança pra gente nunca esquecer desse nome Canela porque enquanto essa ilha permanecer, a gente sempre tá falando ilha Canela. Mas na minha opinião esse nome foi mais pra ser chamativo*”.

Irmã Maria Eugenia não acredita que o nome da ilha seja uma homenagem ao povoado. Segundo ela, a ilha “*é de interesse privado e, a meu ver, o nome ficou porque houve interesse econômico. O proprietário era da região de Porto Nacional e eu não sei dizer se ele teve, na*

³⁸ Secretaria de Comunicação do Governo do Estado do Tocantins. Disponível em: <<http://www.redeto.com.br/noticia-11833-comecam-obras-de-revitalizacao-da-praia-da-graciosa.html#.WTSBJWjyuHt>>. Acesso em: 31 Mar. 2017.

criação, respeito ao povo do Canela. Acho que foi pra facilitar ao povo que ali era o antigo Canela”. Esse ponto turístico de Palmas deveria guardar na memória histórica da cidade um monumento do passado onde se ergueu a Capital do Tocantins, porém, segundo Foucault (2009, p. 8), a história “desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos”. Nesse sentido, Dona Benigna é enfática ao afirmar que: “*Nunca fui lá e não entendo nada de lá. Uma coisa eu sei: ali não tem nada a ver*”.

3 OS LUGARES DA FÉSTA

Para compreender os significados culturais das manifestações religiosas da comunidade Canela, a referência metodológica central da pesquisa, e em especial nesse capítulo, foi baseada na etnografia, estabelecida pela coleta de dados em que o pesquisador é agente observador e ator participante. Buscando entender a realidade posta, pela vivência e convivência com a comunidade, a observação participante pautou a compreensão das lógicas estabelecidas e o significado sociocultural de suas práticas, usando como técnicas de investigação, especialmente, as entrevistas e relatos de vida. Poucas foram as fontes documentais que contribuíram nesta etapa da elaboração desse trabalho. Por isso, as entrevistas e a imersão na comunidade foram imprescindíveis para compreensão dos processos de transformação cultural, possibilitando a descrição das reminiscências religiosas no povoado e narrando as práticas da fé na cidade nova.

Durante o período que estava em campo, as visitas à comunidade, as entrevistas com os narradores e os giros com o grupo de foliões durante o Giro do Divino, foram marcadas por um tempo de idas e vindas, missas, observação, almoços e jantares, xícaras de café, fotografias, gravações e passeios pelas casas de pouso do giro, para compreender as relações socioculturais daqueles que nasceram, moraram, viveram, trabalharam e conviveram com a cultura e religiosidade Canela. Se o objetivo inicial era compreender a tradicional Festa do Divino desse povo, ao longo dessa trajetória passou a ser interpretar uma cultura religiosa que se reinventa há mais de um século e que se transforma para adaptar à cada nova realidade.

O termo "tradição inventada" é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as "tradições" realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBSBAWM, 1997, p. 9)

De modo complementar ao levantamento desenvolvido até aqui, nesse capítulo são abordadas questões relativas à identidade do povoado pontuada diretamente pela religiosidade católica – característica também das ordenações políticas referentes à criação do estado do Tocantins e de sua capital –, destacando a Festa do Divino Espírito Santo como síntese da cultura, tradição e identidade do Canela. Sua história e origem, bem como suas formas de representação e expressão da fé, são descritas pelas memórias dos moradores em tom de saudade e, até certo ponto, de resignação diante da situação atual. Conhecer os rituais da festa

nos permitiu avaliar as questões que são discutidas nesse trabalho e que apontam para uma ordem que supera o esquecimento, conceito que não pertence ao vocabulário daqueles que carregam na memória a dor de serem, eles mesmos, os esquecidos.

O acompanhamento integral do festejo aconteceu no ano de 2010, oportunidade em que, além da observação, entrevistamos os principais agentes, gravamos missas, filmamos cortejos, anotamos comentários das pessoas presentes e conversamos com algumas pessoas da comunidade que não foram entrevistadas oficialmente. Com ênfase nas formas de expressão e representação da fé dos moradores do Canela, em vez de focalizar nos registros da memória com fins históricos para a comunidade, estabelecemos o princípio da descrição densa para compor uma perspectiva capaz de constituir o panorama de sua produção cultural religiosa. É possível perceber uma idealização do passado nas descrições que seguem, ato consciente de nossa parte para manter o registro das memórias dos canelistas sem macular suas lembranças, da mesma forma que nos foi apresentado.

Apesar de não ter uma Folia específica do Canela, entrevistamos e observamos o grupo de foliões que, desde quando o povoado era às margens do rio Tocantins, faziam o giro no Canela, participavam do festejo e já tiveram diversos moradores do Canela entre seus membros. Essa experiência deu a oportunidade de acompanhar um processo que marca a chegada da corte ao festejo e toda a preparação, que compreende desde a relação entre cultura e religião para aquele povo, até os elementos de representação e expressão simbólica utilizados por eles.

No capítulo anterior, ao apresentar a “história” do povoado e suas consequentes desterritorialização e reterritorialização, o conceito de autotomia cultural foi utilizado para apontar as perdas impostas à comunidade, muitas desencadeadas pelo desejo de desenvolvimento local e que alcançaram aceitação graças à promessa dos “melhores dias vindouros”. Algumas perdas foram irreversíveis e irreparáveis, sobretudo aquelas que se referem ao convívio social e com a natureza, desencadeando as mutilações culturais reflexas que a própria comunidade se impôs para sobreviver à urbanidade sem perder totalmente suas tradições, objeto principal de observação dessa pesquisa. Neste capítulo, novamente o termo – autotomia – é evocado para destacar aquilo que a comunidade abriu mão como representação e expressão da fé a fim de se adaptar ao novo fazer religioso no ambiente urbano que lhe foi imposto, carregado de normas, regras, doutrinações e “purificações”.

A Igreja Católica esteve presente em grande parte dos movimentos sociais e políticos ocorridos durante a luta secular pela autonomia do estado do Tocantins, com destaque para a presença da Ordem dos Dominicanos que atuou como suporte espiritual da população esquecida no antigo Norte de Goiás. Um dos mais contundentes defensores da divisão do estado foi o

dominicano Dom Alano Marie Du Noday. Desde 1936 e por mais de 40 anos, enquanto Bispo de Porto Nacional, Dom Alano se tornou grande incentivador e difusor da ideia de criação do estado, chegando a usar o seu prestígio pessoal e da Igreja em suas reivindicações.

Rodrigues (2010) revela que, de acordo com suas fontes não identificadas, outros membros do clero também apoiaram a criação do Estado do Tocantins, porém de forma indireta. Em vez de assumirem compromisso público ou documento aberto, as celebrações foram usadas com o propósito de trabalhar em prol da causa tocantinense. De acordo com o autor, a articulação entre política e religião contribuiu para a criação da nova unidade político-administrativa do Brasil e seu raio de atuação alcançou processos que resultaram na formação da identidade cultural do Estado do Tocantins perpassada por relações de poder conflituosas na produção do fato simbólico por ter sido elaborada por distintos atores sociais. E foi nesse sentido que Siqueira Campos atrelou sua imagem à criação do Estado como o redentor da saga histórica e secular que resultou na formação do Tocantins, num trabalho abrangente de atribuição de significado para a memória e o imaginário da coletividade.

Siqueira Campos fez uso constante das representações do religioso em suas falas e discursos políticos com o intuito, segundo Rodrigues (2009), de dar ao Tocantins o status de Terra Prometida, articulando a política aos planos de Deus com evocações à Sagrada Família, ao Divino Espírito Santo, ao Deus Todo Poderoso, à Nossa Senhora, aos Protetores do Alto, à Virgem Maria e tantos outros ícones cristãos, sobretudo católicos. Dessa forma, ele constrói um espaço de representação legitimado pela implantação de uma aura sagrada em torno de um objetivo meramente político em que a estrutura social e a realidade tocantinense se edificaram.

Siqueira Campos soube articular esses elementos da representação e da linguagem cristã em benefício de suas próprias aspirações, manipulando politicamente ícones sagrados que usava para legitimar o que ele se referiu como sendo a grande vitória do povo nortense de Goiás. Nesse sentido, religião e política se misturam e a constituição de um universo simbólico de representação e construção de uma identidade regional possui como um dos eixos articuladores com o imaginário popular a imagem e a linguagem sagrada. (RODRIGUES, 2009, p.108)

Depois de criado o Tocantins pela Constituição Federal de 1988, Siqueira Campos lançou sua campanha para ser o primeiro governador do novo Estado pelo Partido Democrata Cristão (PDC) com o slogan “Quem criou, merece”, tomando para si o protagonismo da empreitada política. Na condição de criador, o então candidato reveste-se da dimensão sagrada para articular o fato político pela condição religiosa e, com isso, estabelecer os elos entre o povo e seu novo território. Como afirma Gil Filho (2008, p.120), “quando tornamos algo não-familiar

em algo familiar, fazemo-lo como representação social, ou seja, quando dotamos um espaço de familiaridade e sentido, transformamo-lo em lugar”. Depois de eleito chegou o momento de lançar a pedra fundamental da capital que seria construída em um evento marcado por atos políticos organizados pelo governador Siqueira Campos, que dedicou especial atenção à celebração da primeira missa campal (ver figura 35). Em um estado que justificava sua criação como uma terra de liberdade e igualdade, o ato não foi ecumênico e a exclusividade católica reforçou a tendência do então governador nos direcionamentos políticos que viriam adiante.

Figura 35 - A primeira missa em Palmas



Autor: Marcio di Pietro (1989)

Ao aprovar o projeto da Praça dos Girassóis que abrigaria os três poderes do estado (executivo, legislativo e judiciário), Siqueira Campos reservou um espaço de destaque, à direita do Palácio Araguaia (do executivo), para a construção da Catedral do Divino Espírito Santo, deixando ao fundo os prédios que abrigam o Poder Legislativo e o Judiciário. De acordo com *site* oficial da Catedral, a atual sede não comporta o número de fiéis e será demolida dando lugar a um espaço mais moderno, amplo e adequado à grandiosidade da praça onde está sendo construída (ver figura 36). A estrutura demolida poderá ser reaproveitada para construção de uma nova paróquia na cidade. De acordo com o Padre Eduardo Zanom, pároco da igreja, *“toda diocese possui uma catedral, que é sinal de união dos fiéis católicos com seu Bispo. O novo prédio, por estar situado na Praça dos Girassóis, exige uma arquitetura moderna e a altura das outras obras da praça”*.

A história da Catedral do Divino Espírito Santo se confunde com o início de Palmas. No projeto do Plano Diretor da cidade já havia a previsão para construir a Catedral Metropolitana de Palmas no coração da nova capital, a Praça dos Girassóis, que concentra a sede dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. A antiga devoção do povo tocantinense ao Divino Espírito Santo no interior do estado, através das Folias do Divino, foi a motivação para dar o nome da terceira pessoa da Santíssima Trindade à Catedral da cidade. (CATEDRAL, 2017, *online*)

Figura 36 - Projeto da Catedral do Divino Espírito Santo³⁹



Fonte: *Frame* do vídeo institucional (CATEDRAL, 2017)

Além da Catedral, a Praça dos Girassóis abriga outros monumentos religiosos em sua ala norte (ver figura 37), como: o Monumento à Bíblia, escultura em granito na forma de um homem com os braços estendidos ao céu que sustenta nas mãos a Bíblia Sagrada, instalado no meio da imagem da Rosa dos Ventos desenhada no chão em pedras portuguesas para marcar o centro geodésico do Brasil (foto A); e o Cruzeiro de Palmas (foto B), feito em pau-brasil retirado de uma árvore da Serra do Carmo, inaugurado em 1989 durante a celebração da primeira missa em ação de graças pelo lançamento da Pedra Fundamental da cidade (foto C). Em frente ao altar do Cruzeiro de Palmas (foto D), está instalado o monumento Súplica dos Pioneiros (foto E), representado por estátuas em posições e gestos de súplica, adoração e oferta, que homenageia os primeiros moradores da capital. Este conjunto de esculturas é também conhecido como Súplica dos Retirantes e o personagem principal apresenta grande semelhança com o ex-governador Siqueira Campos com seus braços estendidos, posição marcante em seus discursos.

³⁹ Disponível em: <<http://catedraldepalmas.com.br>>. Acesso em 30 abr 2017.

Figura 37 - Monumentos religiosos na Praça dos Girassóis⁴⁰



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017).

⁴⁰ A - Monumento à Bíblia (disponível em: <mapio.net/pic/p-15745173/>); B - Baixo relevo entalhado no Cruzeiro (Disponível em <secom.to.gov.br/noticia/119307/>); C - Palco da primeira missa de Palmas. (Acervo do MIPP); D - Cruzeiro de Palmas (disponível em: <turismo-to.gov.br>); E - Súplica do Pioneiro (disponível em: <turismo.to.gov.br/regioes-turisticas/serras-e-lago-/principais-atrativos/palmas/praca-dos-girassois/monumento-de-suplica-dos-pioneiros/>)

Ainda sobre o aspecto tendencioso de vincular o estado do Tocantins à religião católica, duas obras esbarraram em questões legais: a Catedral do Divino Espírito Santo e o Cristo Redentor de Palmas. Enquanto as obras do Cristo estão paradas desde 2014 e sem previsão de reinício, só em fevereiro de 2017 que o Tribunal de Justiça do Tocantins decidiu pela legalidade da doação do terreno da Catedral na Praça dos Girassóis, em uma ação que se arrastava desde 2004 questionando a doação da área pelo Estado com aprovação da Assembleia Legislativa do Tocantins através da Lei Estadual 789/1995. Os argumentos contrários entendiam que o Brasil é um Estado laico, que deveria haver separação entre Estado e Igreja, que o Poder Público deveria se manter independente em relação aos cultos religiosos ou Igrejas e, por fim, que a área estava localizada na Praça dos Girassóis, espaço destinado somente a obras da administração pública. A ação solicitava o embargo das obras da Catedral do Divino Espírito Santo de Palmas, que a doação fosse anulada e que os responsáveis pagassem por danos ao patrimônio público.

O juiz Vandrê Marques e Silva, da 4ª Vara da Fazenda Pública de Palmas, julgou improcedente o pedido em fevereiro de 2016 por entender que a doação estava *“imbuída de interesse público, uma vez que atendeu ao anseio da grande maioria da população, notadamente católica”* já que centenas de fiéis frequentam há anos o templo provisório erguido sobre o imóvel em análise. Segundo o juiz, *“o desfazimento da obra ali existente seria uma afronta à dignidade de muitos”*. Seguindo esta orientação, em 15 de fevereiro de 2017, o juiz relator e mais duas desembargadoras – Zacarias Leonardo, Jacqueline Adorno Barbosa e Maysa Rosal, respectivamente – encerraram o processo seguindo a sentença de fevereiro de 2016, concluindo que a *“laicidade do estado brasileiro não torna ilegal a doação”* e que o Estado pode colaborar com instituições religiosas. (NOTÍCIAS, 2017, *online*)

A outra obra também embargada é o Cristo Redentor de Palmas (ver figura 38), uma estátua projetada com 42 metros de altura que estava sendo confeccionada no estado do Ceará. O anúncio da construção da estátua de Jesus foi anunciado pelo ex-governador Siqueira Campos em 31 de dezembro de 2013. De acordo com seu filho, o secretário de Estado de Relações Institucionais, Eduardo Siqueira Campos: *“Nós conseguimos os recursos da iniciativa privada. Nós queremos vê-lo inaugurado entre março, abril, ou quem sabe até no aniversário da cidade [em 20 de maio]”*. Na época o governo do estado alegou que a obra fazia parte do projeto Palmas para Cristo e decidiu que a estrutura seria instalada no alto da serra, próximo a capital, contudo a construção da obra gerou polêmica por ser considerada crime ambiental.

Figura 38 - Projeto do Cristo Redentor de Palmas⁴¹



Fonte: *Frame* de reportagem (CAMPOS, 2016)

Em 2015 a obra foi embargada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) por existirem diversas irregularidades no projeto, especialmente pela falta do laudo ambiental. Por se tratar de uma área rica em sítios arqueológicos, a construção do Cristo Redentor de Palmas depende da anuência do IPHAN. A Associação Palmas para Jesus, formada por empresários que resolveram investir na criação do ponto turístico, é a responsável pela obra em terreno particular no alto do Morro do Chapéu, conjunto arqueológico que integra a Serra do Lajeado e que cerca a cidade Palmas no seu flanco leste (oposto ao rio Tocantins), área protegida que guarda registros históricos dos povos que passaram por ali milhares de anos atrás.

Esta obra é mais uma marca pessoal que o ex-governador Siqueira Campos quer deixar na cidade de Palmas sob a forma de monumento. A forma de representação da estátua, com os braços estendidos, diferente do Cristo Redentor do Rio de Janeiro, é mais uma referência à posição que o político faz questão de ser fotografado (ver figura 39). Católico fervoroso e devoto do Divino Espírito Santo, Siqueira Campos, em 2016 ao falar de seus projetos que ainda não foram implantados, reforçou que: *“Se o pessoal avançar no problema do Cristo, vai ficar uma coisa linda também. Fica mais expressiva, uma forma de apresentar melhor. Porque o Cristo daqui será maior do que o Cristo do Rio de Janeiro. Maior, mais bonito, mais afetivo”*.

41 Frame de <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2016/05/siqueira-mostra-pedra-misteriosa-e-conta-fatos-sobre-criacao-de-palmas.html> (2016)

Figura 39 - Braços abertos sobre Palmas⁴²



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017)

Foi imbuído desse espírito sacralizado que o governador organizou a missa campal na ocasião do lançamento da pedra fundamental de Palmas, celebrada em 20 de maio de 1989 pelo Bispo emérito da Diocese de Porto Nacional Dom Celso Pereira de Almeida e concelebrada pelo nosso interlocutor nessa pesquisa Monsenhor Jones, em que estavam presentes os moradores do povoado Canela, destacando-se dentre eles o Sr. Daniel Batista e sua esposa, Dona Noca, os dois anciãos com as idades mais avançadas na comunidade. Durante a celebração, eles receberam a comunhão das mãos do Bispo, sendo seguidos por Siqueira Campos e sua esposa, dona Aurenny (ver figura 40). Siqueira Campos, apesar de chamado de “coronel” por seus opositores políticos, sempre soube se colocar no meio do povo como um cidadão simples e preocupado com o bem-estar social, preferindo ficar entre os canelistas durante o evento a permanecer isolado junto aos demais líderes políticos e empresários presentes na missa campal. A maneira humilde como se apresentou na celebração, sem terno e gravata, e com a camisa desabotoada, o coloca como igual àqueles que dá frente na hora da comunhão, indicando o respeito aos anciãos do Canela e reforçando a imagem de político popular, característica importante para sua consolidação como principal liderança do Estado.

⁴² Da esquerda para a direita: Siqueira Campos em seu discurso de posse como governador do Estado do Tocantins em 03 de janeiro de 2011; detalhe do monumento Súplica do Pioneiro com destaque para a estátua semelhante ao ex-governador; representação do Cristo Redentor de Palmas.

Figura 40 - Dona Noca e Sr. Daniel Batista recebendo a comunhão na missa campal



Fonte: Autor desconhecido (1989)

Um povo reconhecido por sua fervorosa religiosidade católica, os canelistas seguiram unicamente a essa doutrina desde a sua fundação do povoado. Sr. Joaquim Batista recorda que: *“lá nós era todo mundo católico. Não tinha outra seita. Era só o pessoal da família, todo mundo era católico. Depois foi criado esse festejo do Divino Espírito Santo”*. Segundo Dona Benigna, *“a religião católica era forte e predominava. Apareceu o crente depois que apareceu a professora Celestina, que era evangélica. Muita gente bambeou na corda pro lado dela. Ela foi pra lá depois de 65”*.

Seis ou sete famílias de evangélicos chegaram ao povoado depois que começaram as especulações para negociação da área que seria desapropriada. Por esse motivo, essas famílias construíram seus barracos e um pequeno salão para seus cultos, o que lhes rendeu uma indenização em dinheiro e uma área para a construção da igreja na capital. Dona Lourdes conta que certa vez recebeu a visita de uma senhora que queria lhe propor uma parceria para instalar um trabalho de evangelização, ao que sua resposta foi, segundo ela: *“ – Olha, estou disposta a ajudar em tudo que for em benefício da comunidade, só não quero que a senhora confunda as coisas. E ela nunca mais pisou lá em casa. O povo só trabalha por interesse”*.

Tão importante quanto a educação, a devoção daquele povo foi e continua sendo até os dias de hoje um marco da sua cultura e o que ainda mantém viva a identidade Canela. De acordo com Padre Jones, *“o que mantém realmente para mim, hoje ainda, a comunidade Canela, a identidade do Canela, se concentra no religioso da igreja”*. Em todas as entrevistas que realizamos, ficam evidentes que a religião e a educação são as principais referências culturais do Canela. Todos ali tratavam estes dois aspectos com muita responsabilidade e seriedade.

Exemplo disso é que o professor Raimundo Gabriel fazia questão de tocar o sino da capela todos os domingos convocando para a oração do terço. Essa tradição foi assumida pelo Sr. Daniel Batista que assumiu a direção religiosa do povoado enquanto viveu, deixando seu legado à Dona Lourdes Lima. Segundo professor Valdemar, “o Daniel era um grande religioso. Todo domingo ele fazia uma celebração para aquele povo e todo mundo respeitava muito o posicionamento do Daniel como formador de opinião, de firmeza, opinião de respeito à sociedade, respeito à coisa pública”.

Os meses de julho e outubro eram as duas épocas do ano em que aconteciam os festejos católicos, além da Roda de São Gonçalo (ver figura 41), uma dança realizada de acordo com as intenções e promessas feitas pelos membros da comunidade. Eles formavam a roda e dançavam em agradecimento pela graça alcançada. Como no tempo do povoado o acesso a médicos era difícil pela distância das cidades, as mulheres tinham seus filhos ali mesmo e faziam a promessa a São Gonçalo de cantar a roda se o parto fosse bem-sucedido. Depois de nascida a criança, elas mandavam “botar” a roda, formada por sete homens e sete mulheres que dançavam e cantavam enquanto o “dono da promessa” ficava de joelho em frente ao altar. Foram muitas as Rodas de São Gonçalo na comunidade, sempre cantadas pelos moradores da Fazenda Porteira, conforme recorda o Sr. Joaquim Batista:

Uns minino aí do outro lado que canta essa roda, mais a pessoa promesseira. Fora porque os minino tem uma vóis e eles sabe cantá! Rapaiz, é bunito e é coisa que ocê fica encantado. Nem sei se São Gonçalo já dançou nesse mundo [risos]. Mas nós dança aqui ela. Eu, o pedaço que eu sei, a forma que eu sei é essa: são sete cavaieiro, são quatorze pessoa, sete homi e sete muié. Agora faz uma fila de cá e outra de lá e vão trocano, vão cantano aquelas istrofe e a gente vai trocano do outro lado os pare, isso até quando termina as istrofe tudo. Num sei nem quantas é, é um mucado, bem cumprida. E aí quando termina, eles [os promesseiros] vai dar um café, os dono da Roda. O café e o rela-bucho, se quiser [risos].

Figura 41 - Dona Santa e Sr. Joaquim dançam a Roda de São Gonçalo



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Autor desconhecido [199-?])

Já a festa da padroeira do Canela, Santa Terezinha, é realizada em outubro, mesma data reservada no calendário da Igreja Católica em sua homenagem. Ela foi consagrada padroeira porque Dom Alano, Bispo de Porto Nacional assim reconheceu, doando uma imagem da santa para ser colocada na capela, ainda antes do início dos festejos do Divino. Dom Alano chegava ao Canela pelo rio e sempre carregava consigo, na canoa, uma imagem de Santa Terezinha do Menino Jesus. Certa ocasião, conforme nos relata Dona Lourdes, ao chegar no povoado, ele perguntou se a comunidade queria a santa como padroeira e como todos concordaram, ele já tirou a imagem da canoa e fez a sua entronização⁴³ na capela, dividindo o altar com o quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. *“Eu lembro que ela era bem pequenininha, aí ela caiu uma vez, quebrou e eu remendei ela de fita. Padre Fábio, o primeiro Padre que ordenou aqui – antes dele era Monsenhor Jones que era responsável lá, e antes era Padre Lázaro –, ele pegou e mandou restaurar ela”*, relembra Dona Lourdes.

O festejo da padroeira era menos concorrido por acontecer no mês de outubro, época em que todos estavam envolvidos no trabalho da roça que deveria estar preparada para o período das chuvas. Segundo Thales de Azevedo (1966, p.184), *“também é certo que, muitas vezes, o culto do santo da devoção do indivíduo é mais importante do que o do padroeiro da comunidade”*. Como os estudantes estavam em Porto Nacional cumprindo o semestre letivo nas escolas, as famílias aproveitavam o fato de as crianças estarem na cidade e, na festa de Santa Terezinha, *“colocavam as rainhas e reizinhos, todas crianças, trabalhando durante o ano em prol daquilo, arrecadando dinheiro pra igreja”*, nos conta Dona Lourdes. Segundo o Sr. Joaquim Batista, *“pegava uma menina daquelas novinha pra ser a rainha e aí os pai se encarregava de tirar a coleta até que chegava o dia da festa pra aquela menina [mas] a festa das menina de rainha eles num prosseguiram mais não”*. A homenagem à Santa Terezinha ainda hoje é feita com uma celebração na igreja ao final da novena que, por onde passa, é regada por um lanche farto aos devotos. De acordo com Padre Jones, existia uma hierarquia das festas:

Depois [da festa do Divino] vem a festa de Nossa Senhora que aproveita a festa do Divino por causa da época. Ela fica junto com a festa do Divino e se torna mais conhecida por causa da festa do Divino. E, por fim, a festa de Santa Terezinha, padroeira mesmo. Mas numa época em que todos pensavam em roça, sem os estudantes pra animar, só faziam mesmo porque era padroeira do local.

Padre Jones relata também que no Canela também tinha a “reza de São Lázaro”, uma

⁴³ Colocação de (imagem, ícone, quadro de santo) em altar ou lugar de honra

festa que acontece todos os anos sem a presença do Padre, realizada pelos “rezadores” e líderes religiosos. São Lázaro é apresentado numa parábola de Jesus como um mendigo desprezado pelos ricos que não o deixavam comer sequer suas sobras ou migalhas. Com o corpo coberto por feridas, ele vivia cercado por cães que não o abandonavam, simbolizando a providência divina. Na festa de São Lázaro, como agradecimento por uma graça alcançada, eles fazem um banquete para os cachorros que comem antes das pessoas. Eles rezam o terço e em seguida estendem uma toalha no chão arrumando os pratos preparados como se fossem para as pessoas. É um festejo com origem na criatividade popular, por isso não pode ser considerado litúrgico e não consta no calendário da Igreja, tendo sido inventada pelo próprio povo e acontecendo de maneira bastante semelhante onde acontece. Padre Jones conclui: *“não tem foguetes para não assustar os cães. É interessante, esquisito, mas tem pessoas que fazem promessa de comer junto com o cachorro, no prato do cachorro”*.

Em meio a essas manifestações culturais religiosas, a Festa do Divino Espírito Santo destaca-se como o festejo religioso mais apreciado e cultuado pela comunidade Canela. Para compreender essa tradição cultural e as formas recentes da manifestação religiosa com seus fenômenos simbólicos e relações sociais, é necessário considerar não só as influências do novo meio de coexistência social, mas também, e principalmente, o papel desses processos de representação no lugar original, já que “o que importa não é a transferência da roça para a cidade, mas a passagem de uma ordem de relações e de sujeitos sociais para uma outra e para outros sujeitos, ou os mesmos, em novas posições e com novos interesses” (BRANDÃO, 1981, p. 107).

A Festa do Divino culmina na celebração no ambiente da Igreja de Santa Terezinha, padroeira da comunidade, mas é nos Giros da Folia, na festa do Capitão do Mastro de Nossa Senhora, na coroação do Imperador do Divino e na confraternização de encerramento que a tradição se materializa. Estes são alguns dos momentos de expressão da fé que ultrapassam as normas estabelecidas pela Igreja Católica, eclesiástica e formal. A festa rural e urbana, que reúne a comunidade urbana local aos antigos moradores do povoado atualmente dispersos pela zona rural do município ou mesmo em outras regiões do Brasil, dá-se no escopo da religiosidade popular, peculiar por suas múltiplas influências vindas da origem ribeirinha, do campesinato e das missões dominicanas, chegando até os dias atuais com a presença episcopal da Igreja Católica Romana – as correntes tradicionais e as renovadas –, em uma cidade que ignora as tradições anteriores à sua fundação.

Capaz de constituir, reconhecer e preservar as tradições, a sociedade encontra na modernidade os mecanismos que possibilitam o registro imediato e factual do presente

enquanto promovem o esquecimento para (re)criação de novas tradições em uma cultura em transformação. Cabe à memória, expressa por meio de representações simbólicas, manter a integração com o passado e a integridade do presente. Essa interpretação permite reconhecer a religião como um sistema simbólico de trocas, uma ideologia consubstancial ou mesmo uma linguagem que proporciona a interação entre dois polos, possibilitando, como finalidade comum, a experimentação do sagrado. Sendo sistema simbólico, ideologia ou linguagem, a religião pressupõe o coletivo e, para ter significado, exige interpretação, reconhecimento e representação para delimitar sua existência, como corroboram Pierucci e Prandi (1996, p.16) ao afirmarem: “as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral”.

Religião e sociedade se fundem em torno da questão cultural, uma vez que a cultura explica, organiza e determina as relações entre homens e divindades. A religião, mesmo sendo apenas um aspecto da cultura, explica as relações do homem com a natureza e com os deuses, seja a cultura interpretada como construção histórica, estilo de vida, habilidade comum da espécie humana ou um conjunto de sistemas simbólicos marcados pelas memórias coletivas para além dos templos e instituições eclesiais. Instituição cultural, experiências com o sagrado, simbolismo místico ou conjunto dogmático, a religiosidade se expressa pelo que foi experimentado, vivido e, conseqüentemente, compreendido por meio de interpretações viáveis pela linguagem, contribuindo não só para o registro histórico, como também viabilizando investigações acerca da organização social das cidades e de questões relativas aos movimentos migratórios e sociais, para além da constituição geográfico-espaço-temporal.

Definir, ou mesmo conceituar, religião não é tarefa fácil devido à multiplicidade de formas do fenômeno e suas complexidades particulares. Por não precisar uma definição única e restrita, parece-nos complicado definir “religião” partindo apenas da análise etimológica do termo, mas é importante compreender a origem da palavra “*religio*”, que tem origem no latim, formada pelo prefixo “*re*” acrescido do verbo “*ligare*” que significam, respectivamente, “outra vez, novamente, de novo” e “unir, ligar, estabelecer vínculos”. Por seu étimo, a religião une novamente o que foi em algum momento separado; neste caso específico, o mundo profano e o mundo sagrado, os homens e os deuses, a natureza e as divindades que a habitam. O significado do prefixo “*re*” determina que algo deva ser feito novamente, ou seja, está desfeito, pressupondo que a religião tem por função aproximar novamente duas instâncias que, outrora unidas, no momento da enunciação encontram-se separadas, distantes, diferentes.

Nas várias culturas, essa ligação é simbolizada no momento de fundação de uma aldeia, vila ou cidade: o guia religioso traça figuras no chão (círculo, quadrado, triângulo) e repete o mesmo gesto no ar (na direção do céu, ou do mar, ou da floresta, ou do deserto). Esses dois gestos delimitam um espaço novo, sagrado (no ar) e consagrado (no solo). Nesse novo espaço ergue-se o santuário (em latim, *templum*, templo) e à sua volta os edifícios da nova comunidade (FELDHAUS, 2008, p. 26).

Compreendida a origem etimológica do termo, buscamos a conceituação ou, para ser mais preciso, a concepção de religião que mais se adequasse ao nosso estudo. Durkheim (1996), em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, aponta que as representações religiosas traduzem realidades sociais como representações coletivas dotadas de materialidade social. Já Otto (1992, apud FELDHAUS, 2008, p. 26) diz que “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre seus elementos [...]” Apesar da ambivalência nas interpretações, é possível uma aproximação entre tais valores: se para Durkheim as representações coletivas são a forma que os grupos utilizam para pensar a si mesmos, bem como suas relações com a natureza e o mundo material em seu entorno, esta organização da coletividade vai, de acordo com Otto, para além da racionalidade. Mesmo discordantes, tornam-se complementares quando Durkheim (apud SANCHIS, 1997, p.17) afirma que “a força religiosa é o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Para objetivar-se, ele se fixa sobre um objeto, que se torna sagrado”, logo, extrarracional. O sentido de coesão social promovido pela religião, conforme apontado por Durkheim, sugere abordagens para além do processo de integração, também promovendo a diferenciação de grupos e indivíduos com a segmentação das religiões.

Primeiro, não se trata simplesmente de manter coesa uma sociedade concreta, mas, mais radicalmente, de proporcionar a um grupo de homens a condição fundamental para que, ultrapassando a simples soma do seu número, possam conhecer o laço social. Segundo, existe sempre neste processo indefinidamente repetido um horizonte de surgimento do novo e de possível ruptura. Os sagrados nascem, desenvolvem-se, morrem – e com eles as sociedades que eles sustentavam no ser. (SANCHIS, 1997, p.25)

As experiências com o sagrado, o que foi experimentado e vivido, e, por conseguinte, o que se compreende de suas interpretações permitem reconhecer a religião tanto como um sistema simbólico de trocas quanto como uma ideologia consubstancial, ou mesmo como uma linguagem que proporciona a interação entre dois polos, mas todos tendo por finalidade a experimentação do sagrado. Sendo sistema simbólico, ideologia ou linguagem, a religião, já constituída como Igreja, pressupõe o coletivo e, para que tais termos tenham significado,

exigem interpretação, reconhecimento e representação como forma de delimitação de sua existência, como corroboram Pierucci e Prandi (1996, p.16) ao afirmarem que “as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral”.

Segundo Bourdieu (2009), a religião comporta um conjunto de práticas e representações investidas do sagrado e que se expressam por sistemas simbólicos de comunicação e pensamento de um determinado grupo, permeando a vida cotidiana, fundando uma tradição, determinando identidades sociais e marcando memórias coletivas para além dos templos e instituições eclesiais. Esse conceito designado pelo autor foi o ponto de partida que nos levou a ampliar o horizonte da religião para compreender o sentido cultural de tudo o que acontecia no campo particular em que mergulhamos. Ali, tudo nos era referente e importante para a interpretação dessa tessitura complexa que se apresentava diante de nosso olhar, demandando o alargamento do sentido da religião para um sistema de significados transmitido por meio de símbolos.

Destarte, adotamos como conceito central de religião para esse trabalho o que foi proposto por Geertz (2008, p. 67): “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral [...] [que] parecem singularmente realistas”. Na sua concepção, a religião deve ser tratada pela dimensão cultural como um sistema simbólico que fornece subsídios para os processos sociais e psicológicos. Na religião, os símbolos sagrados sintetizam estilo de vida particular de um povo, bem como ampliam a visão de mundo sobre a ordenação das coisas, ajustando as ações humanas a uma ordenação que projeta nas experiências cotidianas, o sentido dos acontecimentos sociais.

As referências fundamentais ao estudo proposto por este trabalho foram: Thales de Azevedo (1966; 2002), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968) e Carlos Rodrigues Brandão (1981; 1983; 2005; 2010), todos pensadores e pesquisadores da religiosidade popular no Brasil, em especial o catolicismo. Dentre estes, destaco Carlos Rodrigues Brandão não só pela bibliografia referencial, mas também pela entrevista concedida em 12 de outubro de 2010, que possibilitou estabelecer os pontos da pesquisa que ainda não se encontravam delineados de forma clara, determinando contornos mais precisos e reforçando o que já havia sido tantas vezes lido e passou a ser vivido: “Vá e veja; não leve nada pronto”. Modo geral, a antropologia não separa cultura e religião, sendo esta segunda apenas um aspecto da primeira, mas para esse estudo é importante apresentar um conceito para o catolicismo como religião institucionalizada que nos é bastante caro:

O catolicismo – pelo menos aquele que se vive todos os dias, por toda a parte – é uma rara religião que, em suas muitas faces, permite que você seja uma forma de presença nela, mesmo quando você acha que já não é mais dela. Não é que haja religiões demais no catolicismo. Ele é uma religião em que Deus pode ter muitos rostos. Bem mais do que os três das pessoas da Santíssima Trindade. É uma religião que acolhe formas diversas e até opostas de se ser dela. (BRANDÃO, 2005, p.72)

Entendido como aspecto cultural, o catolicismo, mais que uma escolha, é uma tradição e comunidade de crença na qual são apoiadas as vivências da fé. Para Brandão (2005, p.72), a grande sabedoria do catolicismo é que ele, “em suas múltiplas faces e alternativas pessoais de fé e de vivência comunitária da fé, incorpora-se polissemicamente às várias culturas e às várias situações dos culturais mundos em que existe”. Ou seja, o catolicismo não se adapta, mas acolhe em sua generosidade, mesmo parecendo ser a religião de uma Igreja reguladora, hierárquica e rigorosa nas suas práticas e domínios. Cecília Mariz, em entrevista publicada na Revista do Instituto Humanitas Unisinos, afirmou que sempre houve diversidade no mundo católico, caracterizando o catolicismo como uma religião plural, pois “os que se declaram católicos no Brasil podem adotar crenças e valores muito discordantes entre si e também da doutrina oficial da Igreja” (MARIZ, 2005, p.21).

O catolicismo deve ser compreendido como conjunto aculturado da fé que envolve todas as manifestações originadas no seio da Igreja Católica, conservada como sistema de referência para a vida de um povo, afirma Suess (1979). Esse sistema de referência representado pelo catolicismo oficial, eclesiástico e romano, mais que se opor à linha popular de ação performativa, completa-se no catolicismo contaminado por elementos pagãos, africanos e indígenas, expressão sincrética religiosa e cultural do povo simples, marcada por votos, promessas e devoções com proeminência mais na vida social e cultural do que na própria entrada e permanência na prática da vida cristã. Por isso, o catolicismo popular é um campo de debates que extrapola os domínios da Igreja instituída e ultrapassa as oposições entre popular, folclórico, dominante ou erudito e se constitui como um vasto terreno de pesquisa e aprendizagem das interações sociais e humanas na constituição cultural de seu povo, pois os fiéis dessa vertente praticam a religiosidade ao modo de sua cultura e herança histórica, enfrentando demandas de adaptação, tradução, ressignificação ou, até mesmo, de manutenção e sobrevivência de sua forma de manifestar a fé.

Assim, a religiosidade popular, especialmente nesse trabalho o catolicismo, designa as mais variadas maneiras de uma religião ser concretamente experimentada na sua vivência popular da fé ligada à vida cotidiana. Fernandes (1984), ao analisar as religiões populares no

Brasil, aponta três sentidos para o conceito de popular: a maior parte da população; os estratos inferiores da população; e fora do controle e regulamentação das autoridades instituídas. Estas três vias fazem oposição, respectivamente à minoria, à elite e à religião oficial, o que dificulta uma definição única e precisa do que seja o catolicismo popular, apesar de sua prática estar geralmente associada, segundo Zaluar (1983) às relações entre religiosidade e cultura, culto aos santos e manifestações coletivas nas festas religiosas, traços que independem da quantidade, classe e posição de subserviência para serem classificados, vinculando-se especificamente às práticas da fé e devoção.

Em meio a inúmeras possibilidades de apropriação da cultura como mecanismo e processo de interação social, é possível afirmar que a festa é uma das “vias privilegiadas” para que sejam estabelecidas mediações entre “os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, [...] absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis” (AMARAL, 1998, p.22). As festas religiosas populares e tradicionais proporcionam diversos momentos que vão da alegria individual ao êxtase coletivo, do momento de agradecimento ao cumprimento do prometido, e da integração entre os homens em torno do objetivo maior ao triunfo da fé e da devoção na celebração ritual, promovendo a ligação com o passado.

3.1 MUDANÇA NOS CENÁRIOS E NAS PRÁTICAS CATÓLICAS

Para compreender a trajetória religiosa da comunidade Canela, apresentamos a seguir os locais e personagens significativos às representações do catolicismo praticado pelos canelistas desde a formação da comunidade até chegar aos dias atuais, quando vivenciam as maiores transformações culturais. A religiosidade dessa comunidade, tanto com as influências do clero regular dominicano quanto do secular eclesiástico, além dos Padres diocesanos coordenados pelos Bispos dominicanos⁴⁴, é marcada pela forte devoção ao Divino Espírito Santo.

De acordo com nossos interlocutores, a vida no povoado Canela sempre foi reconhecida pela solidariedade entre os moradores, com forte sentido de pertencimento e cooperação entre

⁴⁴ O catolicismo regular (do latim: *regula*, que significa regra) representa a doutrina da Igreja que segue as regras de uma determinada ordem religiosa, como, por exemplo: os dominicanos, os franciscanos e os carmelitas, cada qual com suas próprias regras de vida. Já o catolicismo secular (do latim: *sæculum*, que significa mundo) é aquele que segue as orientações da Igreja Católica Romana, composto por sacerdotes que desempenham atividades voltadas para o público, vivem junto dos leigos, exercem variadas formas de apostolado e asseguram a administração da igreja.

os membros da comunidade. É certo que os conflitos existiam, mas os registros são todos positivos quanto ao convívio que eles mesmos denominavam de “familiar”, como nos contou Dona Lourdes: *“Era uma organização muito bem-feita e feita com muito amor e com muito carinho. A gente sempre falava que o Canela era uma família porque ali era aonde uma pessoa tinha uma dor, todos sentiam... se uma pessoa não tinha comida, reunia todo mundo pra ajudar”*. Esse espírito solidário – comunitário e familiar – é atribuído, em especial, à religiosidade muito presente na vida desse povo que tem o catolicismo como base cultural, parte determinante do comportamento em sociedade, uma vez que, segundo Geertz (2008), a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, carregando de significados o cotidiano e as relações de cada povo.

A religiosidade dessa comunidade, conforme aponta Santos (2011, p.53), “vai além da simples prática de orações e presença em templos, mas se encontra pulverizada nas ações cotidianas através de rituais e palavras recorrentes”. Na religiosidade popular não se separa social e cultural do religioso, pois o momento de uma oração coletiva pode ser também a oportunidade para resolver diversos outros problemas com a colaboração dos envolvidos no ritual. Quando estabeleceu o conceito de catolicismo rústico, Queiroz (1968) apontou o senso de comunidade muito forte, reforçando a solidariedade desses grupos, muitas vezes canalizando nas orações a revolta onde a opressão foi grande. Essa religiosidade é traduzida na devoção comum ao santo e ao apego incondicional à capela que, geralmente, ocupa o lugar de destaque na comunidade, um espaço de afetividade e de formação de memória emotiva. Assim era no povoado Canela que tinha sua configuração de casas construídas em torno da capela de Santa Terezinha, *“a figura do circular, tudo ao redor da igreja, era muito forte”*, relembra a Irmã Maria Eugenia. Se o povoado era um lugar de significados para esse povo, a capela, por excelência, ocupava o centro simbólico, visível a partir de todas as casas.

A comunidade Canela, no povoado e na cidade, teve quatro “igrejas”, de acordo com nossos registros. Acreditamos que havia ainda uma primeira capela erguida quando a comunidade se formou e que provavelmente foi destruída pela enchente de 1926, considerada a mais agressiva para o povoado. A primeira capela que temos registro tinha as paredes de barro, levantadas com tijolos de adobo⁴⁵ e cobertura de palha. Apesar da estrutura frágil, ela resistiu à enchente ocorrida no ano de 1964, precisando apenas de algumas reformas para

⁴⁵ Os canelistas utilizam o termo ‘adobo’ para o ‘tijolo de adobe’, feito de barro e um pouco de palha para dar liga. Os tijolos de adobe secam à sombra ou ao sol, diferentemente dos cerâmicos que precisam passar pela etapa da queima em fornos de alta temperatura.

reparar os danos causados pelas águas, mas a enchente de 1980, considerada uma das mais severas que acometeram o povoado, foi mais forte que suas paredes e a destruiu completamente.

A igreja do Canela quem construiu foi nós, mas por orde de Dom Alano, porque ele falou que necessitava porque o núcleo de gente já tava meio grande. E ele foi conversar com Raimundo Gabriele – tudo o que precisava, ele encarregava ele pra mode ele fazer. Ele que enfrentou mais os irmão de meu pai, meu pai, os filhos, os aluno tudo, levantando essa igreja, carregando pedra tirada lá do porto da Graciosa. Aquela ladeira ali, Raimundo Gabriele levava os aluno tudinho, dia de sábado que não tinha aula, tocava fena com mastro, com tudo, chegava naquele pedrale e nós passava de manhã pra meio-dia na ladeira, empinada, carregando pedra na cabeça. Botava em cima, aí ia o carro de boi lá do Canela e pegava as pedra e levava pra lá. A igreja do Canela foi levantada desse jeito. E o adobo, nós, os aluno, quem fez os adobo lá e as pedra nós carreguemo tudinho. (Joaquim Batista).

Quando essa capela foi arrasada pela enchente de 1980, a comunidade outra vez se mobilizou para construir, exatamente no mesmo local, um novo prédio com a mesma estrutura de paredes, porém coberta com telha (ver figura 42). Essa segunda capela se manteve firme e resistiu às intempéries da natureza por seus mais de 15 anos. Era uma construção simples com piso de terra batida, paredes revestidas por reboco irregular de barro pintado com cal, pequenas janelas e porta estreita de madeira com o sino pendurado em seu beiral. Apesar de ser uma estrutura humilde, guardava o bem mais precioso daquele povo, a fé nos seus santos de devoção ou, como fala o sr. Joaquim Batista, “*a igreja de Santa Terezinha e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e o Divino*”.

*Todo domingo tinha terço na igreja. Batia o sino, professor Raimundo. Meu padrinho [Daniel Batista], que era catequista, passou a assumir essa função. Batia o sino, a gente ia rezar o terço, fazia a homilia, o evangelho e o comentário. Sob chuva ou sol, era religioso ter o terço, às vezes à noite também. Teve uma época que ficou quase abandonado [o terço], na época da enchente [de 1980], quase que acabava. Mas depois tornou brotar, **depois da enchente o broto vem com força.** [grifo nosso] (Dona Benigna)*

Figura 42 - Capela erguida após a enchente de 1980

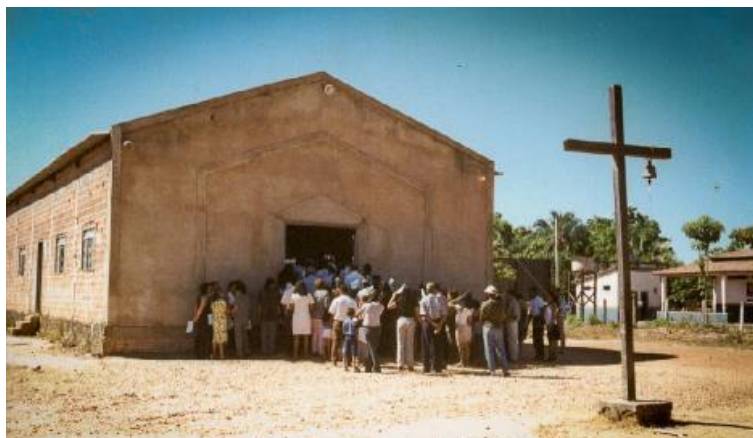


Fonte: Frame de vídeo-documentário (PALMAS, HISTÓRIA, 1993)

Essa capela abrigou a imagem da padroeira, doada por Dom Alano, até o início da construção de Palmas, quando *“uma comunidade, Obra Social Madre Tereza, eu acho, pediu ela pra ficar uns dias lá até que elas conseguissem outra Santa Terezinha. Depois disso a gente perdeu o contato”*, nos conta Dona Lourdes. Começadas as obras da Capital, parece que o sonho de grandeza da cidade mudou o pensamento das pessoas no povoado e a capela, que abrigava muito bem os moradores durante as celebrações, de repente passou a ser insuficiente para o local, como afirma Dona Lourdes: *“Aí, depois de Palmas, ela [a capela] tava pequena já com o aumento da população lá do Canela e a gente achou por bem construir uma maior”* (ver figura 43). Essa construção – agora com tijolos de cerâmica, reboco de cimento e telhas de amianto – não foi bem aceita pela comunidade que nutria um sentimento muito especial em relação ao lugar. Houve um grande problema para demolir a capela e fazer outra, então construíram em volta da antiga e quando a nova estava pronta e rebocada, eles tinham uma capela dentro da outra, mas, mesmo assim, a comunidade não aceitava que a derrubada da estrutura antiga em hipótese alguma. Conforme relatou, em 2009, o Padre Fábio Gleizer, pároco da comunidade à época:

Para tirar aquela igreja precisou-se usar a seguinte estratégia: Olha, vamos vê que coisa linda nossos antepassados fizeram, olha a igreja, é nossa história, mas não podemos deixar isso acabar, isso aqui é terra santa, duas vezes santa, santa porque é o lugar de Deus e santa porque é a história de nosso antepassado, então nós vamos fazer o seguinte: cada um de vocês leva para casa um desses tijolos que foram feitos aqui, e assim nós conseguimos tirar a igreja do lugar. (apud SANTOS, 2011, p.62-63)

Figura 43 - Última Capela de Santa Terezinha no povoado Canela



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Claudia Mantovani, 1995)

Foi dessa forma que o Padre Fábio, em comum acordo com Dona Lourdes, que assumiu a catequese na comunidade e liderança religiosa em substituição ao Sr. Daniel Batista falecido em 1990, conseguiram articular a demolição da antiga capela. Segundo ela, *“aí construímos uma igreja bem maior e quando foi pra inaugurar as irmã falou: eu vou dar como presente uma Santa Terezinha grande. Aí ela foi na Congregação dela no Rio de Janeiro e trouxeram essa nova”* (ver figura 44). Dona Lourdes, nesse episódio narrado, se refere às *“irmãs do Sagrado Coração de Jesus”* que, na verdade, são as freiras dominicanas da Congregação de Porto Nacional. De acordo com a Irmã Maria Eugenia, *“sempre houve essa confusão. Nunca houve Sagrado Coração. A primeira Congregação que aqui chegou e que permaneceu até os outros momentos foram as irmãs dominicanas. Nunca existiu outra Congregação, nosso colégio que chamava Sagrado Coração de Jesus”*.

Figura 44 - Nova Imagem de Santa Terezinha



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Autoria desconhecida [199-?])

Essa capela não resistiu ao desenvolvimento urbano e a nova estrutura, construída aproximadamente três anos antes da formação do Lago de Palmas como barragem artificial para a represa da Usina Hidroelétrica de Lajeado, foi coberta pelas águas do rio Tocantins. A cheia da represa dizimou a lavoura, os pastos, as casas, a capela, mas não conseguiu destruir a fé e a coragem de recomeçar do povo Canela. Já na quadra urbana para onde foram transferidos, ficaram quatro anos sem capela, recorrendo às igrejas das quadras vizinhas ou realizando pequenas celebrações na escola recém-construída. Em janeiro de 2004 foi criada a Paróquia e foram iniciadas as obras da igreja de Santa Terezinha na Quadra 508 Norte que Dona Lourdes se enche de orgulho para dizer que é a maior igreja católica de Palmas, em mais uma demonstração da mudança de valores e exaltação da grandeza (ver figura 45).

Nós negociamos a nossa pra construir outra aqui. A gente sabia que não ia construir igreja aqui e como era quadra, nem projeto tinha. Foi uma burocracia, teve que fazer abaixo-assinado, levar pra Investco que não concordava em doar terreno multifamiliar pra construção da igreja. Fizemos a primeira parte, depois outro abaixo-assinado pedindo que transferisse aquele terreno de multifamiliar para terreno institucional para poder construir a igreja. Um processo muito demorado. (Dona Lourdes)

Figura 45 - Igreja de Santa Terezinha na Quadra 508 Norte



Fonte: Google Maps (2011)

Os canelistas sempre foram considerados uma comunidade católica, mas já no povoado, depois de criada a cidade de Palmas, algumas famílias que se mudaram para lá eram evangélicas. Num senso de oportunidade, quando iam começar os processos de negociação indenizatória, os pastores construíram um pequeno salão para abrigar as celebrações e reuniões dessas famílias. Segundo Dona Lourdes, “*depois que começou a especular pra negociação, todo mundo queria construir lá. Quando estávamos já em fase de negociação eles foram e construíram um barraquinho, só um salãozinho. Eles negociaram e ficaram com o dinheiro. Já aqui [na Quadra 508 Norte] eles queriam outro [terreno]*”. Ela nos informou também que a

prefeita à época, professora Nilma Ruiz, não comunicou nada à comunidade e deu um terreno maior para a Assembleia de Deus (ver figura 46) construir sua igreja, o que *“custou uma briga [...] Não sou contra construir uma igreja, sou contra como foi construído [...] Eles pegaram o dinheiro e depois ficam brigado para ter igreja aqui. Fiquei com raiva demais”*, conclui Dona Lourdes.

Figura 46 - Assembleia de Deus na quadra 508 Norte



Fonte: Google Mapas (2011)

Com isso, a comunidade Canela, agora no meio urbano, tem mais uma igreja em sua quadra, porém, não católica. Essa igreja evangélica fica próxima à de Santa Terezinha, separadas apenas pelo Centro Comunitário, conforme pode ser observado na figura acima. Algumas celebrações realizadas nelas acontecem no mesmo horário, mas aparentemente uma respeitando a outra. Segundo o Padre Bertozo, logo que ele chegou à comunidade, percebeu uma tentativa dos evangélicos em atrair as crianças oferecendo doces a elas, mas a estratégia não logrou êxito pois as crianças que frequentam a catequese não se sentiram motivados por esse tipo de estratégia, *“até porque são pouquíssimas pessoas que são do Canela que se transformaram, se converteram pro protestantismo [...] são poucos os que da quadra frequentam ali, a grande parte vem de outras quadras pra cá”*. O pároco afirma que não existe nenhum tipo de confronto ou disputa por fiéis: *“Nós fazemos o nosso trabalho, eles fazem o trabalho deles”*.

Da mesma forma que o espaço religioso, seja capela ou igreja, era importante para o povo Canela como o lugar máximo da sua expressão católica, também eram muito respeitadas e exaltadas as figuras que personificavam a fé dessa comunidade: os Bispos, Padres, freiras e capelães. Quando ainda no povoado, os sacerdotes que visitavam a comunidade nos momentos de desobrigas eram recebidos com toda reverência, como nos contou Padre Jones: *“Na casa da Dona Noca tinha até o pé de laranja do Padre. Enquanto o Padre não chegava, caía mas*

ninguém tirava fruto. Em julho era a época da laranja estar bem madura. Desde o Padre Maia até chegar a mim”. Quando a laranjeira não estava intocada esperando o Padre, era sinal de que o zelo era ainda maior, pois o sacerdote chegava para a desobriga e encontrava um balaio com as laranjas cuidadosamente descascadas pelo Sr. Daniel Batista. Dona Bernadete, filha de Dona Noca e Daniel Batista lembra dessa época: “A laranja que é do Padre, é dele e ninguém pega. E ainda descascada. Meu pai descascava um balaio cheio de laranja. Não tinha trabalho nem de descascar. Isso porque ele tinha coração bom”.

2.1.1 Os “Padres” do Canela

A história do Canela foi pontuada por alguns sacerdotes que marcaram a vida e a fé da comunidade. Cada qual com uma personalidade diferente, mas, principalmente, com uma maneira específica de compreender e conduzir a religião entre os seus fiéis. Nossos registros não dão conta de todos, mas consideramos importante apresentar e destacar aqueles que foram apontados por nossos interlocutores como figuras centrais da trajetória comunitária. Em vez de organizá-los primeiramente numa linha cronológica, fizemos uma classificação de acordo com a hierarquia dentro da Igreja, qual seja: os Bispos e Arcebispos, chefes espirituais das dioceses e arquidioceses⁴⁶, respectivamente; os párocos e Padres⁴⁷, que vivem na comunidade orientando o povo, pregando o Evangelho e celebrando os sacramentos, respectivamente, na paróquia e na igreja; os freis e freiras, membros de uma congregação religiosa que vivem a mesma regra e mesmo ideal em um convento; e, os capelães, responsáveis pelo serviço religioso de uma capela que não tem Padre residente.

Nos relatos de nossos interlocutores, três Bispos foram muito próximos à comunidade: Dom Alano Du Marie e Dom Celso Pereira, ambos da diocese de Porto Nacional que abrangia todo o norte do estado de Goiás e, posteriormente, o Arcebispo Dom Alberto Taveira, nomeado pelo Papa quando foi criada a Arquidiocese de Palmas. Dom Alano visitou o povoado Canela por diversas vezes em desobriga e, segundo consta, tinha um carinho muito especial por aquele povo, tanto é que Dona Benigna lembra “o Bispo Dom Alano que fazia a festa [do Divino], depois ficou velho” e passou a responsabilidade para os Padres de sua diocese. De acordo com a Irmã Maria Eugenia, “Dom Alano chegou aqui como missionário, se tornou Bispo e criou o

⁴⁶ A Arquidiocese funciona como uma diocese (porção do povo de Deus para o pastoreio de um Bispo), entretanto, ela agrupa em torno de si outras dioceses menores ou mais novas.

⁴⁷ Não há nenhuma diferença entre padre, cônego ou monsenhor. Todos são ordenados, mas hoje, cônego e monsenhor são títulos de homenagem e reconhecimento por serviços prestados à Igreja.

seminário. Quando [ele] ordenava os Padres, botava nas desobrigas e outros em algumas comunidades. Os Padres dominicanos que Dom Alano ordenava eram diocesanos, não eram mais dominicanos". Sob o seu comando, não havia diferença entre os seus sacerdotes, pois todos os Padres – seculares e dominicanos – estudavam no colégio das irmãs.

Dom Alano, junto com outros Bispos dominicanos do centro-oeste brasileiro, como Dom Celso, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomás Balduino e Dom Camacho, imprimiram na região uma Igreja de esquerda, contestatória à ditadura e ao lado do povo. Em oposição à Igreja que se mantém secular, sem ordens religiosas e conservadora, essa “Igreja de renovação” guiada pelos dominicanos desencadeou uma mudança propondo a hostilização às tradições, *“mas com uma razão completamente diferente: a festa do divino é a festa da elite, a festa do dominante, do fazendeiro. Então, ou nós não vamos patrocinar, ou vamos fazer uma contra-festa”*, relata professor Brandão durante nossa entrevista. Esse traço ideológico aponta o incentivo e apoio dado à comunidade para sua emancipação social e cultural, mas também indica a proximidade de Dom Alano com os povoados mais afastados dos centros de poder.

A nossa sorte era que o Bispo era dominicano, missionário, desobrigueiro, foi preso, denunciado, primeiro estruturador da pastoral da terra. Depois isso foi se perdendo um pouco. Acho que as desobrigas foram desaparecendo, não por conta da geopolítica, mas porque os novos Padres foram chegando e centralizando muito mais na Catedral. A nossa Igreja vai e volta na cristandade. Hoje vivemos um período de cristandade de novo. (Irmã Maria Eugenia)

Com o falecimento de Dom Alano em 1976, Dom Celso Pereira de Almeida, também sacerdote dominicano, assume a diocese de Porto Nacional e, por conseguinte, a orientação religiosa da comunidade Canela. Seu bispado, que se estendeu até o ano de 1995, segundo a Irmã Maria Eugenia *“colocava uma única comunidade eclesial na cidade de Porto”*, referindo-se ao trabalho de base desenvolvido com referência em práticas inclusivas incentivadas pela Teologia da Libertação⁴⁸ para o crescimento e amadurecimento da fé pessoal. Essa comunidade eclesial liderada por Dom Celso reunia toda a região em função da proximidade territorial, das carências do povo e da miséria predominante no norte goiano em ações que envolviam leituras bíblicas articuladas com a realidade política, social, econômica e cultural da comunidade, como forma de atenuar suas misérias cotidianas. Nesse sentido, houve um grande resgate da religiosidade popular, inclusive com realização de assembleias promovidas pela diocese *“pra*

⁴⁸ Corrente teológica cristã nascida na América Latina que privilegia o atendimento aos pobres, coadunando teologia, ciências humanas e sociais nas suas práticas.

ver se a gente recuperava isso como base para a evangelização. Para eu dizer do Evangelho, não preciso acabar com tudo isso, posso aproveitar isso. As festas ainda são os melhores locais pra evangelizar”, nos conta Padre Jones.

Dom Celso Pereira de Almeida (ver figura 47) nasceu no interior de São Paulo em 1928, pertencia à Ordem dos Dominicanos e se consagrou Padre em 1953. Foi presidente da Pastoral da Terra no norte goiano, tendo forte atuação contra a ditadura junto aos demais Bispos dominicanos. Em 1976 assumiu a diocese de Porto Nacional, uma das regiões mais pobres norte goiano. Um ano antes de ser criada a Arquidiocese de Palmas, em 1995 Dom Celso se desligou da Diocese de Porto Nacional e foi transferido para Itumbiara/GO. Morreu aos 86 anos, em maio de 2014, em Goiânia, onde estava internado por causa de uma infecção intestinal. A partir de 1996, Palmas – que antes pertencia à diocese de Porto Nacional – passou a ser administrada por Dom Alberto Taveira, Arcebispo de origem secular.

Figura 47 - Dom Celso (ao centro) com Daniel Batista e Dona Noca.



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima [198-?]

Nascido em Nova Lima/MG no ano de 1950, Dom Alberto Taveira Corrêa foi ordenado Padre em 1973 e nomeado Bispo auxiliar da Arquidiocese de Brasília em 1991, sendo indicado à função de Bispo Assistente Nacional para a Renovação Carismática Católica⁴⁹, cargo que ocupou até o ano 2000. Em 1996, criada a Arquidiocese de Palmas, Dom Alberto assume como Arcebispo e passa a comandar as dioceses de Porto Nacional, Miracema do Tocantins, Tocantinópolis e a Prelazia de Cristalândia, onde permaneceu até 30 de dezembro de 2009,

⁴⁹ Movimento da Igreja Católica Apostólica Romana surgido nos Estados Unidos na década de 1960 que oferece novas abordagens de doutrinação, renovando práticas tradicionais dos ritos e da mística da Igreja, sem fugir à doutrina e preceitos católicos romanos.

quando foi nomeado Arcebispo Metropolitano de Belém do Pará. Irmã Maria Eugenia o descreve da seguinte maneira: “*O Bispo nosso é muito querido em todas as comunidades religiosas aqui, mas é um Bispo responsável pela Renovação Carismática do Brasil. Ele trouxe todos os outros segmentos religiosos que, determinantemente, no meu olhar, são linhas pentecostais, neopentecostalismo*”. A prática da Renovação Carismática baseia-se na relação dos fiéis diretamente com Deus para que, pela força e dons do Espírito Santo, se tornem discípulos de Jesus. Admirado pela comunidade Canela, Dom Alberto foi bastante presente na capela do povoado (ver figura 48) e na igreja de Santa Terezinha, fazendo as celebrações da Festa do Divino até que o Padre Lídio assumisse a Paróquia.

O Bispo dava toda oportunidade pra nós. Ele era de tale jeito que ele ia receber nós lá no portão e, antes de nós entrar na igreja, ele conversava com cada um de nós pra incentivar e falar que nós não tinha nem um direito de deixar morrer essa tradição porque ela era maravilhosa e nós era evangelizador também. O Bispo era maravilhoso demais. (Manoel Lima)

Figura 48 - Dom Alberto crismando jovens no povoado Canela



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (Autoria desconhecida [2000])

Depois de transferido para Belém no final de 2009, o arcebispado de Palmas ficou em vacância até 17 de dezembro de 2010, quando tomou posse Dom Pedro Brito Guimarães, Bispo católico secular. Sua trajetória religiosa inclui profundos estudos sobre a Teologia Dogmática, ou Teologia Fundamental, área na qual se titulou mestre e doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, e que trata sistematicamente dos dogmas (conjunto das verdades fundamentais reveladas por Deus) que devem ser seguidas pelo assentimento da fé, sem questionamentos ou suspeições. Em 2011 foi eleito presidente da Comissão Episcopal Pastoral para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil. Quando ele assumiu a Arquidiocese de Palmas, já tínhamos terminado a primeira etapa da pesquisa de campo, por isso não possuímos informações referenciais sobre sua relação com

a comunidade Canela.

Durante todo o período que vem sendo realizada a Festa do Divino do Canela, desde sua primeira edição em 1947, quatro Bispos estiveram à frente da Igreja Católica na região, o que, por conseguinte, aumenta consideravelmente o número de Padres que mantiveram contato direto com a comunidade. O primeiro que temos registro de atuação no povoado foi o Padre Fabrício, que substituiu Dom Alano nas desobrigas. De acordo com Dona Benigna, ele era um Padre “*muito malcriado que chegou a fazer casamento de madrugada, no escuro. ‘Ou casa agora ou não caso mais ninguém. Se quiser casar é agora ou então não casa’.* Casamento de madrugada, com frio. E lá fazia frio que só”. Dona Lourdes faz referência também a um certo Padre Lázaro que, segundo ela, antecedeu Monsenhor Jones. E o próprio Padre Jones faz menção aos Padres Juarez Virgulino, de quem não conseguimos mais informações e Padre Maia, diretor do Colégio Estadual em Porto Nacional.

A grande influência que Porto [Nacional] exercia sobre o Canela era exatamente no aspecto religioso, com os sacerdotes fazendo as suas desobrigas. Na época, faz-me lembrar, o ex-padre Maia, senador pelo Tocantins. Ele, como padre, ele era diretor do Colégio Estadual de Porto Nacional, era professor e diretor durante o período escolar. No período de férias, ele montava na sua mula, do dia 1 até o dia 31 de julho, e fazia toda a Paróquia e saía pelo outro lado do [rio] Tocantins, à margem esquerda e chegando do lado direito, em Ipueiras pra cá. O Padre Maia era dos dominicanos... Não, era secular influenciado pelos dominicanos, até porque toda educação – esse trajeto estou contando do Padre Maia, mas este trajeto foi feito por Dom Alano, que era dominicano, vindo da França, depois Bispo de Porto Nacional –, e ele fez muito esse trajeto de Porto a Miracema. Mas Dom Alano, ainda nos seus tempos de jovem, fez demais este percurso. Daí que eu digo a influência dos dominicanos, mais por Don Alano e outros padres anteriores que não conheci.

Outro que não conseguimos dados é o citado por Manoel Lima, chefe da Folia: “*naquele tempo véio tinha o padre Lauro, aí depois veio o padre Jonas [Jones]. Eles sempre judava organizá e eles sempre deu espaço pra a cultura, a folia ser completa, ser mostrada completa*”. Certo é que diversos Padres passaram pelo Canela, principalmente pela característica missionária que Dom Alano imprimiu na diocese trazendo muitos sacerdotes para a região e formando tantos outros que saíam em desobriga pelo sertão tocantinense todos os anos.

Padre Jones Ronaldo do Espírito Santo Pedreira (ver figura 49), ou Monsenhor Jones como é chamado pelos canelistas, é, sem dúvidas, o que acompanhou mais de perto a saga do povo Canela, pois nasceu, cresceu e se ordenou em Porto Nacional. Fez o Seminário Menor, equivalente ao segundo grau, na cidade e concluiu os cursos de Filosofia e Teologia em Minas

Gerais, nas cidades de Mariana e Juiz de Fora. Voltou a Porto Nacional, onde foi ordenado na Catedral de Nossa Senhora das Mercês em 1978. Quando ordenou, viveu dois anos no município de Dianópolis, cidade do antigo norte goiano, tendo também exercido sua missão como Padre nas cidades de Arraias, Gurupi e Paranã, além de Porto Nacional e Palmas, onde ficou por 14 anos. Ainda seminarista, esteve uma única vez no Canela acompanhando o Padre Juarez Virgulino nos festejos do mês de julho. *“A ligação mais saudosista com o povo do Canela seria essa: essa vontade de ver seu Antônio Batista, Daniel Batista, seu Carmindo [todos já falecidos], que eram aqueles senhores, os pais das grandes famílias”*, nos conta Padre Jones emocionado.

Figura 49 - Padre Jones sendo entrevistado para este trabalho.



Fonte: Bernardo Dania (2010)

Junto com outros Padres, Monsenhor Jones foi designado por Dom Celso para fazer as ‘desobrigas’⁵⁰ no sertão norte-goiano, oportunidades em que pode conhecer e vivenciar a pobreza da região, mas também de experimentar a religiosidade rústica, *“das tradições, das manifestações populares, que tem nessas festas, o que eu com 30 anos de Padre nessa região, caracterizo uma expressão muito pura de fé das pessoas [...] expressão de fé mais bonita que nós temos”*. Isso despertou nele a sensibilidade para compreender essa cultura, respeitá-la e valorizá-la. Segundo ele, já houve Padres nascidos na região que, ao voltarem dos estudos, acharam que as realizações culturais do catolicismo popular eram *“tudo uma bobagem”*. Ele nos contou a história de um frade dominicano alemão que tomou o mastro da bandeira do Divino de um folião, quebrou no joelho e disse que aquilo não passava de bobagem, porque os

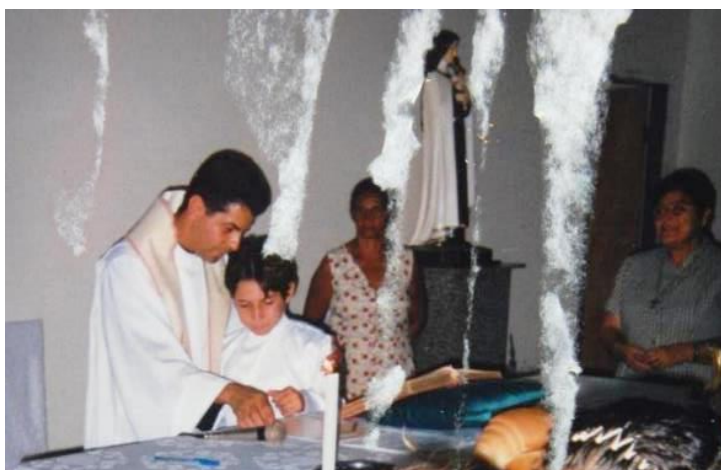
⁵⁰ A partir de maio, a gente mandava as cartas pras fazendas estabelecendo, a cada ano, um roteiro diferente para cada dia chegar numa fazenda, à noite rezando o terço com o povo, pegando confissões, conversando um pouco, preparando a missa para o dia seguinte. No outro dia, pela manhã, a gente realizava a missa, batizados, casamentos, pregação, anúncio da Palavra para o povo. No outro dia, após o almoço, partia para outra fazenda e este ritual se repetia todos os dias. Cada ano passando por uma região para atender todo o município, todas as regiões. Era um encontro gostoso do povo.

foliões estavam embriagados e ele não concordava com aquela atitude. Reza a lenda que, no dia seguinte, o Padre levou um tombo, *“caiu na porta da igreja e quebrou a perna. ‘Viu, Padre? Tá vendo?’ Coincidência ou mera coincidência, juntou tudo”*, ele conclui.

Um ano após começadas as obras de construção de Palmas, foi criada a Paróquia de São José na cidade que, conforme nomeação de Dom Celso, foi assumida por Padre Jones. Desde então, sua proximidade com a comunidade Canela se estreitou pois, além da igreja de São José, Palmas tinha apenas a capela de Santa Terezinha no povoado. No período em que esteve como pároco, as missas do tempo comum e celebrações das datas especiais, como a Festa do Divino, eram realizadas por ele na capela. Apesar de não estar mais à frente da paróquia quando foi feita a transferência dos moradores para a cidade, Padre Jones foi chamado para dar assistência à Dona Noca, devido sua amizade e confiança que o povo depositava nele.

Primeiro Padre ordenado na recém-criada Arquidiocese de Palmas, em 1996 por Dom Alberto Taveira, Padre Fábio Gleiser Vieira Silva sucedeu a Monsenhor Jones na Paróquia de São José, assumindo, por conseguinte, também a orientação religiosa da comunidade Canela e as celebrações na capela de Santa Terezinha. Segundo Dona Lourdes, *“ele [Padre Fábio] foi pároco nosso por 4 anos lá. Inteligente pra caramba aquele Padre. Ensinou muita coisa boa pra gente aquele Padre. Ele era muito exigente, mas também a comunidade deu um pulo na mão dele”*. Um Padre secular jovem, idealista, da Renovação Carismática Católica e homem de confiança do Bispo, Padre Fábio Gleiser (ver figura 50) usou sua influência para construir, com o apoio irrestrito de Dona Lourdes, a nova capela de Santa Terezinha sobre a antiga, imprimindo no povoado a mesma perspectiva que era presenciada na cidade: modernidade, obras e desenvolvimento.

Figura 50 - Padre Fábio celebrando missa no povoado Canela.



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (Autoria desconhecida, [199-?])

Logo após ser criada a Paróquia de Santa Terezinha na quadra urbana, era Dom Alberto quem fazia as celebrações do Divino mas, já em 2004, Padre Lídio José Tenório Torres assumiu a administração da Igreja como pároco da comunidade, dividindo opiniões entre os fiéis. Para alguns, era um Padre muito bom e querido, como expressa dona Bernadete Batista: “*O Padre Lídio, meu Deus, se a gente conseguisse o Padre Lídio de volta, era tudo uma benção pra nós. Ele é uma pessoa maravilhosa*”. Para outros, era considerado muito egocêntrico, conforme nos contou o líder do Grupo de Folia “Irmãos Ferreira”, Sr. Manoel Lima: “*Tinha esse Padre [Lídio] que ele queria deixar nós [foliões] sempre por último [...] a comunidade gosta muito dele. Ele gostava, ele dava apoio, mas ele era assim, ele queria que as vez fosse só dele*”. Apesar de o próprio Padre Lídio ter nos informado que deixou a paróquia para se dedicar ao mestrado em Direito Canônico no Rio de Janeiro, segundo o Sr. Manoel Lima, Padre Lídio foi substituído na comunidade depois de um pedido seu encaminhado diretamente ao Bispo, Dom Alberto Taveira:

E nós, até por a gente ter um bom conhecimento com o Bispo, eu fiz uma cartinha bem-feitinha e passei pro Bispo. Aí ele trocou de Padre, aí esse Padre que tem lá hoje é maravilhoso. Ele cumpanha a tradição como ela é, o Padre Carlos [Bertoza], ali o espaço é pouco, a gente não pode presentá muita coisa porque é muitas coisa, mas ele, a hora que a gente chega, aquela vez é nossa, ele deixa as coisa contecê como sempre foi. (Sr. Manoel Lima)

Padre Bertoza (ver figura 51) é mexicano e, como todo sacerdote, cursou filosofia e teologia, ambos no Brasil e possui mestrado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, além estar se graduando também em Direito. Foi ordenado sacerdote em dezembro de 2001 e chegou a Palmas em 2003, atuando em comunidades do interior no primeiro ano e depois na região norte da cidade. Afastou-se para cursar o mestrado e quando retornou, em dezembro de 2007 como Padre diocesano⁵¹, assumiu o cargo de Vigário Judicial do Tribunal Eclesiástico e a Paróquia de Santa Terezinha do Menino Jesus⁵² na Quadra 508 Norte, local para onde foram transferidos os antigos e tradicionais moradores do povoado Canela. Em 2008 iniciou o trabalho pastoral junto à comunidade, tendo assim o primeiro contato com os canelistas, de quem sabia muito pouco. Segundo ele, “*apenas comentários de*

⁵¹ O ‘padre diocesano’, ou secular, exerce sua missão numa diocese, colaborando com o bispo diante de uma comunidade paroquial. O ‘padre religioso’, ou regular, antes de ser representante de Cristo diante da comunidade, é chamado a representar uma comunidade específica, que pode ser uma ‘congregação’ ou uma ‘ordem’.

⁵² A paróquia é um espaço territorial. A quadra onde habitam algumas pessoas do Canela é a igreja ali, a igreja mãe da paróquia, mas há outras capelas que pertencem à paróquia. Eu não fico apenas na comunidade matriz, mas em todo o território da paróquia. (Padre Bertoza)

expoentes, mas, em contato com meu antecessor, o Padre Lídio – que foi quando se criou a paróquia, em janeiro de 2004 –, em alguns contatos com ele, partilhava alguma coisa, mas nenhum conhecimento profundo sobre o Canela”.

Figura 51 - Padre Bertozo celebrando a missa do Divino.



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

A seguir, reproduzimos na íntegra sua fala sobre a Festa do Divino – por sinal, a única da religiosidade popular que ele conhece – para demonstrar o modo “profissional” como ele age e interage com os fiéis da comunidade:

O primeiro ano da festa, em 2008, foi um momento de conhecimento. Eu partia do zero, o momento do ‘ver’, sem nenhuma restrição, sem nada, ou seja, com abertura para conhecer a festa da comunidade do Canela. [...] Embora tenha nascido no México, cresci no interior de São Paulo e com esse tipo de catolicismo, de religiosidade, eu nunca tinha tido contato. Eu digo que a dimensão religiosa foi uma experiência fantástica, de uma beleza ímpar. Não tanto a parte social. A parte social precisaria de uma purificação, enquanto festa de Igreja. Neste sentido houve algum atrito, tanto que a festa deste ano, a Igreja optou por ficar apenas na parte religiosa e deixar a parte social por conta da comunidade do Canela. (Padre Bertozo)

Desde 2014, a Paróquia de Santa Terezinha é comandada pelo Padre Luciano Zilli e pelo vigário paroquial Padre Aderson Alves dos Santos, velho conhecido da comunidade e conhecido em toda região como Padre Aderso, “o Padre da galera”. Goiano ordenado na cidade de Novo Acordo, interior do estado do Tocantins, Padre Aderson se define como um “*Padre que reza missa, que dança forró, que conta piada, que amanhece nos botecos, que cuida dos doentes no hospital HGP [Hospital Geral de Palmas], Padre feliz, Padre gente como você, apesar de ser mal-acabado [risos, por ser considerado muito feio], é nós, Padre da galera,*

Padre Aderso, com muito orgulho e amor no coração”. Responsável pela Paróquia Bom Jesus da Serra, única paróquia rural de Palmas, localizada no distrito de Taquaruçu, Padre Aderso já celebrou o Divino com a comunidade, conquistando os fiéis com sua alegria e maneira extrovertida como conduz as práticas religiosas. *“Um Padre muito bom também era Padre Adelson. Tanto ele participa da festa da Igreja – da religiosa – e da outra [social]. Mas ele é legal demais*”, atesta dona Zélia Batista.

Além dos padres, as freiras dominicanas também mantiveram contato com a comunidade Canela, especialmente quando ainda ocupavam a região do povoado. As filhas do Canela iam estudar em Porto Nacional no Colégio das freiras e estas, por sua vez, visitavam o povoado na época dos festejos e em outras ocasiões, especialmente para ajudar na catequese e preparação para as liturgias. Irmã Maria Eugenia nos contou que esteve três vezes no povoado acompanhando os padres nas desobrigas, pois *“desde o final do século passado até final dos anos 90, era uma região marcada pela missão dominicana. Os frades chegaram primeiro, chamaram as irmãs e eles saíam por essas regiões para cuidar de algumas obrigações religiosas*”. Segundo ela, o mais importante como evangelização era onde começavam a colocar o pé no chão e perceber que precisavam renunciar ao que se pedia que fizessem para conseguir compreender o que esse povo de fato precisava. Mesmo não tendo grande atuação especificamente com a comunidade Canela, Irmã Maria Eugenia se recorda claramente das irmãs que atendiam ao povoado com frequência afirmarem que *“lá é o lugar onde nós aprendemos a ver o irmão, onde nós entendemos que não se pode anunciar o Evangelho sem perceber as pessoas que estão à margem da sociedade, da comunicação e de um trabalho social*”.

De acordo com o pensamento da freira, todas as religiões tentam compreender e anunciar o sentido da vida, preconizando a diferença de conceitos entre religião e igreja, uma vez que a primeira é tida como instituição doutrinária e a segunda como instituição comunitária. Para ela, a religião é uma forma organizacional, cultural, econômica para que se traga o sagrado com sua convivência e espiritualidade, *“achando as normas e regras de jogo para que este grupo, que tem a mesma compreensão de fé ou a mesma procura de entendimento da fé, vá então vivenciar isso em comunidade. Religião sem comunidade fica fraca*”. Já a religiosidade popular que ela ‘viu’ no Canela, vindas pelas práticas das primeiras desobrigas do século XX, era marcada pela ‘reza’ do terço e invocação do Divino, passada de geração a geração, de grande sabedoria popular *“resistente à doutrina e à estrutura doutrinária*”, mas, ao mesmo tempo, cheia de mitos que eles achavam que tinham que seguir. *“A relação com o Divino trazia essa proximidade com o sagrado, com tipos de entendimento da vida*”, conclui Irmã Maria Eugenia.

Uma figura central na vida religiosa dos canelistas era o capelão indicado pela autoridade sacerdotal para administrar a igreja e conduzir a comunidade durante a ausência do padre. Como os sacerdotes só visitavam o povoado uma vez por ano, os capelães eram responsáveis por cuidar da ordem religiosa e, ao mesmo tempo, preservar a manutenção da fé católica. *“Sr. Daniel Batista era, porque nesses lugares as famílias eram todas católicas e eles obedeciam o catequista, como se fosse o padre, a figura do sacerdote. O que Daniel falava... [pausa reflexiva com gesto de imposição] o Bispo, que gostava muito dele, deu essa função lá pra ele”*, relatou Padre Jones. Antes de Daniel Batista, Dom Alano destacou Raimundo Gabriel como professor para a Escola Estadual Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, acumulando as funções de catequista e capelão. Transferido para a comunidade, ele se casou e ali constituiu família, mudando-se para Porto Nacional já depois de avançada idade. Bernadete Batista conta que: *“Meu pai era quase padre, né? O povo chama nós de filha do padre. Meu pai rezava. [...] Primeiro foi meu mestre [professor Raimundo Gabriel]. Depois que meu mestre mudou, meu pai ficou no lugar dele. Depois que meu pai morreu, ficou a Maria de Lourdes”*.

O capelão é o conhecedor de ritos, orações, ladainhas, de práticas, enfim, que são peculiares ao catolicismo rústico; e o conservador por excelência de grande parte desse acervo, podendo instruir aqueles que o desejarem [...] Trata-se das autoridades supremas em questões religiosas. A elas são trazidos os problemas, a elas são pedidas explicações sobre fenômenos, sobre histórias de santos, sobre o calendário religioso. [...] Estão a par do enredo e do desenrolar dos divertimentos profanos associados às festas religiosas [...] e sabem organizá-los. Funcionam assim como a “memória religiosa” do grupo. [...] Em suma, o capelão e o indivíduo que reúne os conhecimentos necessários para o estabelecimento de ligações válidas com o sobrenatural. (QUEIROZ, 1968, p.113-114).

Arcebispo, bispo, padre, freira e capelão são os religiosos que atuaram ativamente na comunidade, mas, apesar de ser um povo seguidor da fé católica, nenhum dos filhos do Canela chegou a se ordenar ou dedicar exclusivamente a uma ordem religiosa. Padre Jones conta que *“Valdemar, que estudou aqui muitos anos, chegou a vestir batina mas não se ordenou. Ele mora em Porto [Nacional], mas foi seminarista muitos anos”*. Ele se refere ao professor Valdemar, filho de Sr. Carmino, da família Rodrigues Lima, que depois de abandonar o seminário, morou em Goiânia para fazer o curso de Letras, casou e constituiu família. *“Tem dois padres que não moravam no Canela, mas as famílias eram de lá. Padre Leonardo, da Catedral, e Padre Jackson, dois irmãos que se ordenaram padres, são da região. Eles também frequentavam muito o Canela enquanto estudavam, pela família”*, lembra Padre Jones.

Ainda é ele quem nos dá a referência de outras pessoas do Canela ligadas diretamente à prática católica: *“Antônio Araujo é o pai, ele tinha umas seis, sete filhas, todas morenas do cabelo liso, muito bonitas. Hoje, acho que todas moram em Porto Nacional, ao menos elas ajudam numa igreja e não perderam a referência religiosa. São líderes de uma capela na Igreja da Imaculada Conceição”*. Independentemente da ordenação sacerdotal, salvo raras exceções, os membros da comunidade Canela, especialmente as mulheres, ainda hoje se dedicam às atividades da igreja, seja em Palmas, Porto Nacional ou para onde tenham se transferido, mantendo a tradição católica e preservando parte da identidade que vem se transformando desde que tiveram que abandonar o povoado e se mudarem para a cidade.

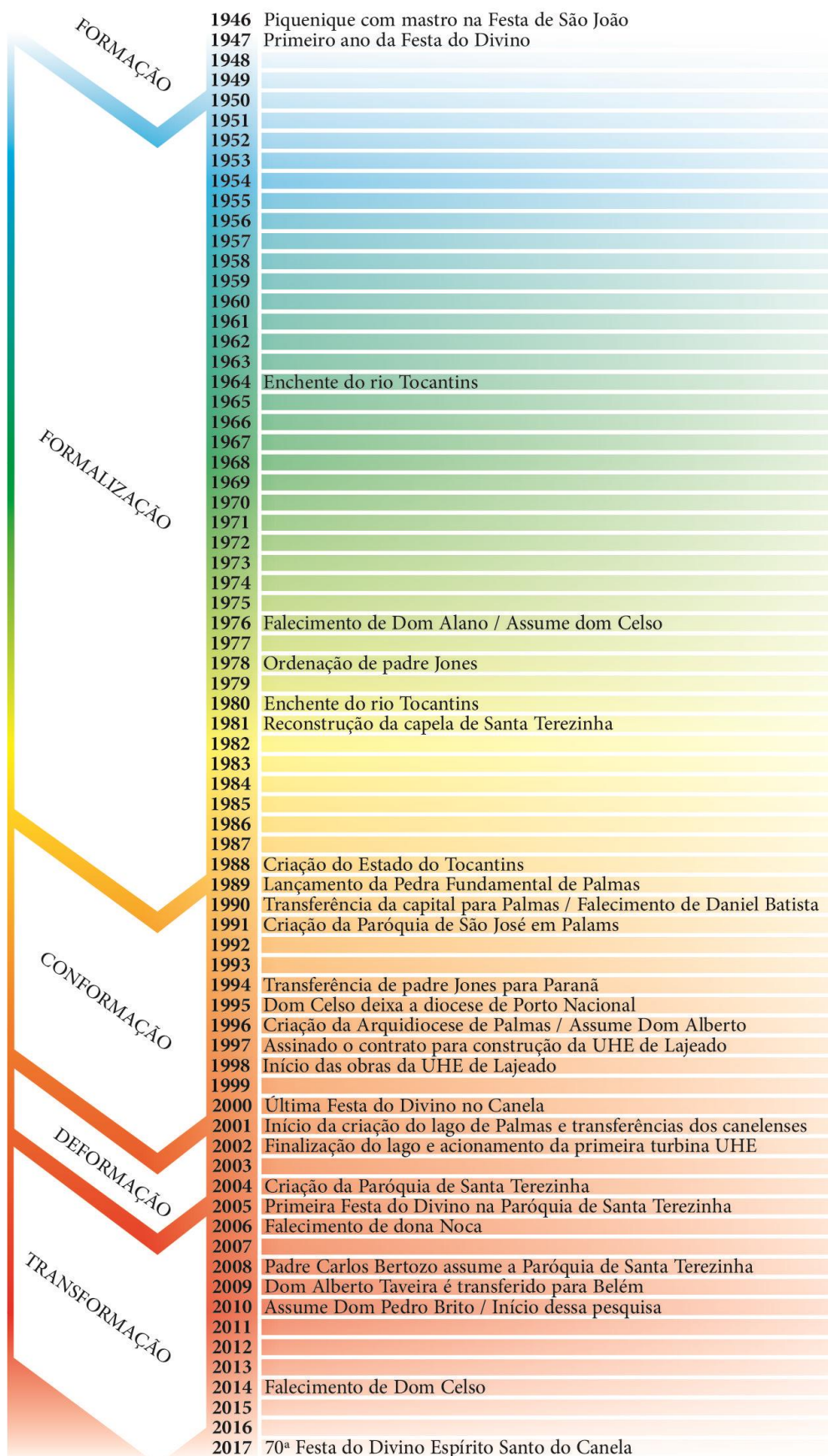
3.2 A FESTA DO DIVINO DO CANELA ENTRE PERDAS E PERMANÊNCIAS

Segundo relatos dos antigos moradores e alguns registros da Fundação Cultural de Palmas, a Festa do Divino do Canela teve início no final da década de 1940, com divergência entre os anos de 1945 até 1948. A referência mais precisa é apresentada por dona Bernadete, filha do Sr. Daniel, idealizador do festejo junto ao professor Raimundo Gabriel. Segundo ela, sua mãe, Dona Noca, contava que a primeira versão da festa aconteceu no ano em que um dos filhos nasceu, ou seja, a Festa do Divino do Canela teve início no ano de 1946.

Como dito anteriormente, o tempo ecológico estabelecido por Evans-Pritchard (1978, p.116) era o que controlava o sistema de contagem de tempo dentro do ciclo anual garantindo a produção para subsistência da comunidade baseada “numa série de concepções das mudanças naturais [...] determinada pela significação que essas mudanças naturais têm para as atividades humanas”. (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 116). Porém, é importante também ressaltar o tempo estrutural identificado pelo autor, já que os fatos sociais são condicionadores para o estabelecimento de etapas sucessivas na vida da comunidade, como o relato acima que relaciona o início do festejo ao nascimento de um filho, ambos caracterizados como fatos que marcaram mudanças no relacionamento do povo Canela.

A partir dos relatos, entrevistas, documentos e demais fontes secundárias, como pesquisas, teses e dissertações, podemos observar que a Festa do Divino do Canela pode ser dividida em cinco fases desde seu início (ver figura 52), o que explica a invenção dessa tradição e suas conseqüentes transformações.

Figura 52 - Etapas da Festa do Divino do Canela



Fonte: Elaborado pelo autor (2017)

Estas etapas são assim organizadas: **formação**, compreendendo o final da década de 1940 e início dos anos 1950, quando ainda não era considerada tradição e os rituais estavam sendo criados – experimentados, ‘descobertos’ e inventados – a cada nova edição; **formalização**, que abrange desde a década de 1950 até o final dos anos 1980, período marcado pela reprodução do evento como uma tradição cultural estabelecida do povoado; **conformação**, de 1989 até o ano 2000, fase em que o povoado recebeu novos moradores e passou a ser o centro de referência de lazer para a capital do Tocantins, com adaptações ao que já estava formalizado; **deformação**, do ano 2001 até 2004, período que a festa era realizada na escola da Quadra 508 Norte, quase totalmente sem expressão; e a partir de 2005, a **transformação**, quando a festa é realizada já cidade de Palmas, em área urbana, momento de profundas adequações à nova realidade imposta marcando a retomada e formação da “nova tradição”.

Hobsbawm (1997, p.10) afirma que essa “invenção da tradição” é um assunto interessante para os estudiosos exatamente por causa do “contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social”. De acordo com o autor, o processo de criação dos rituais e complexos simbólicos ainda não são plenamente estabelecidos porque grande parte das tradições têm partes inventadas por grupos fechados ou remotos que não possuem documentação que registre de maneira formal o período no qual essa tradição surgiu. Porém, ele acredita que a invenção de tradições ocorra mais frequentemente em situações de ampla e rápida transformação da sociedade, capazes de eliminar ou debilitar uma velha tradição, ou ainda diminuindo a capacidade de adaptação e flexibilidade de seus responsáveis. Por isso, “a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. (HOBSBAWM, 1997, p.12)

Sobre a Festa do Divino do Canela, muito pouco se sabe sobre a sua fase de **formação** como tradição, período em que são registradas mudanças logo da primeira para a segunda edição e que, acreditamos, tenha sofrido novas intervenções nos anos seguintes para caracterização da festa de acordo com as práticas rituais e simbólicas que seguiriam estabelecidas. As etapas de **formalização** e **conformação** já contam com mais dados e informações resgatados da memória dos remanescentes do povoado, de documentos públicos e de registros acadêmicos sobre o tema, possibilitando uma descrição mais detalhada do festejo. Por fim, a etapa de **deformação** que não tem qualquer registro ou referência e a de **transformação**, apresentada na forma de uma descrição densa construída com base nos relatos da comunidade e a partir da observação participante realizada durante o evento.

3.2.1 A Formação da Tradição

A **formação** dessa tradição é creditada principalmente ao Sr. Daniel Batista, mas foi a partir da concepção do professor, catequista e capelão⁵³ Raimundo Gabriel que a ideia de comemorar o Divino Espírito Santo começou. Acreditamos que as principais referências que o professor Raimundo Gabriel utilizou para criar a festa foi sua formação como seminarista e estudioso da religião católica, sendo considerado um homem de grande inteligência, além das influências trazidas por sua origem no nordeste do Brasil, onde é bastante celebrado esse festejo. Ele lançou a proposta em um piquenique depois que um grupo de homens construiu a casa de um dos moradores do povoado em sistema de mutirão e o Sr. Daniel Batista foi escolhido como o primeiro rei da festa, provavelmente advinda daí a identificação de seu nome como criador dessa tradição. Esse piquenique aconteceu no dia de São João, por isso o primeiro mastro foi em homenagem a esse Santo tendo Daniel Batista como rei. *“Aí eles gostaram daquilo e lá conversando falaram: ‘por que a gente não faz isso de verdade?’ Aí todo mundo gostou da ideia. ‘Pois então vamos virar festa de verdade, só que nós vamos fazer diferente, nós vamos fazer do Divino em vez de fazer o mastro de São João’”*, nos conta Dona Lourdes de acordo com os relatos de Daniel Batista.

A brincadeira durante a festa de São João não passava de uma forma festiva de diversão. Dona Benigna lembra que: *“Meu padrinho Danielli foi o primeiro rei do Canela. Festa bonita com coroa, com tambor, com sanfona, com café com bolo. Tudo isso tinha na festa do Canela. E essa festa não morreu, foi passando, passava de geração por geração”*. No primeiro ano, foi levantado apenas o mastro do rei, mas a partir do ano seguinte, tanto rei quanto imperador tiveram direito a um. A mudança da data de celebração da Festa do Divino para o mês de julho aconteceu por diversos motivos, a saber: o mês de julho era o período de férias escolares quando as crianças e adolescentes que estudavam em Porto Nacional regressavam ao povoado; era o único período do ano em que a comunidade recebia a visita de um Padre vindo de Porto Nacional para realizar as ‘desobrigas’ nos povoados distantes da igreja; já tinha terminado o período das chuvas e feita a plantação na vazante, diminuindo o ritmo de trabalho na terra; e como eram muito devotos de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, patrona da escola estadual que tinha no povoado, celebrada pelo calendário católico no dia 27 de junho, mas comemorada

⁵³ “Cada capelão não conhece toda a herança folclórica local ou nacional, e sim apenas fragmentos dela; o que explica tanto a variação das práticas segundo as regiões, como as variações de detalhes de uma mesma prática”. (QUEIROZ, 1968, p.114).

pelos canelistas nos dias da desobriga, juntaram todos os motivos e definiram que, do ano seguinte em diante, “no sábado a gente festeja Nossa Senhora e no domingo a gente festeja o Divino. Aí a coisa virou de verdade. Dessa brincadeira virou de verdade e tá até hoje”, nos conta Dona Lourdes.

Não quiseram deixar [no dia litúrgico de Pentecostes] porque era a época que todo mundo pode vir de fora. Era a data que os Padres podiam passar e era época de férias. As pessoas que estudavam aqui [em Porto Nacional] sempre iam pras festas, e era muita gente pra ir pras festas do Canela, eles recebiam as pessoas além das famílias. Não tinha chuva, não tinha cheia, pelo contrário, tinha um rio muito bom com a praia da Graciosa ali perto. Bem pitoresco ir pro Canela porque, além do lazer do rio, tinha festa com muita comida, café com bolo, muito baile, dançando a noite inteira, tarde inteira. Povo suava, mas ali era agarrado o tempo todo na dança.

As desobrigas no Canela aconteciam geralmente na segunda semana do mês de julho, momento de incursão da Igreja Católica à região para praticar a catequese e celebrar os sacramentos, principalmente: comunhão, batizados e casamentos. Segundo Dona Benigna, “cansei de ver ele [Padre Maia] fazer casamento de rodada de dez pessoas”. O termo desobriga está relacionado ao pagamento das dívidas, ou seja, a desobrigação do que estava pendente com a Igreja por um ano. Então, como o Padre ia de ano em ano, quando ele chegava todos já estavam preparados para recebê-lo e assim realizar os casamentos das filhas e filhos, além de batizar as crianças nascidas até aquela data e que ainda não tinha recebido este sacramento.

O Padre ia lá no mês de julho. Era 4 dias: a missa de sexta, de sábado, de domingo, e a missa de segunda-feira que dava o nome de ‘missa de romeiro’. Segunda-feira era a última. Tinha a missa e iam todos pra suas casas. E o Padre continuava a viagem de desobriga. Assim era a festa do Canela. Quando ele saía, ele dizia: “Adeus, minha mãe, até 30 de julho, com 70 galinhas na barriga”. Porque comida de Padre era galinha. Onde ele chegava, mesmo que tivesse outra coisa, a galinha tinha que sair. (Dona Benigna)

Dona Benigna relembra ainda que a festa “era tocada com piano, coisa mais linda”, pois o professor Raimundo Gabriel, bem mais novo na época, pegava emprestado o piano no colégio das freiras dominicanas e, no batelão, levava para o povoado durante o período do festejo e ser tocado durante as missas. Essa tradição durou pouco tempo. Como diz ela, “depois tudo ficou mais difícil”, mas o piano é lembrado para reforçar o quanto a festa era tradicional na região, caracterizada por ela como uma ‘romaria’ das cidades de Porto Nacional e Miracema e dos povoados de Taquaruçu e Carmo para participar do evento. Ela relembra também que

uma dessas pessoas que sempre iam à festa era Tiago Barbosa, “*um homem muito importante, gordão, morava no outro lado, mas para ele vir até a festa eram dois burros, um subindo a ladeira e outro descendo, porque era muito gordo, era uma romaria de gente. Quem não tinha parente ali se arrumava no mato*”.

Além do piano que logo deixou de ser utilizado, o processo de autotomia fica bastante evidente na realização do festejo, pois muitas mudanças aconteceram em seus mais de 80 anos. Pela fala acima de Dona Benigna, pode-se já identificar a autotomia da “missa dos romeiros”. Como a festa do Canela era muito famosa na região, as pessoas que moravam distantes e que acorriam ao evento com a família, tinham sua missa especial antes do retorno para casa, motivo pelo qual era realizada a missa da segunda-feira para abençoar a volta dos romeiros. Atualmente a festa acontece na cidade e essa celebração deixou de ser realizada pois não existe mais a figura do romeiro e as segundas-feiras são destinadas ao descanso e momento de interação familiar com aqueles que visitam a festa.

Na segunda-feira de manhã tinha a missa dos romeiros, que era muito bonita. Era a missa onde tinha a bença dos foliões, dos veículo quem tinha, quem tinha carro, mas naquele tempo era bicicleta, era cavalo. Mas aí eles formavam assim um formato de uma meia lua na frente e era muito bonito, cantava aqueles hinos de missa acompanhados daquelas músicas e aí encerrava a festa. (Dona Lourdes)

Também a tradição da “galinha do Padre” se perdeu, pois agora a igreja já tem um pároco e os Padres que são convidados a celebrar as missas são da capital, pouco se envolvendo com a parte festiva após as missas. Geralmente se dirigem à igreja na hora da celebração e, assim que terminam a missa já saem direto para outros compromissos. As exceções ficam por conta dos Padres que celebravam no povoado e que, ao visitarem a comunidade na época da Festa do Divino, fazem questão de ter uma interação mais próxima com os remanescentes do Canela, muito mais por amizade do que com fim religioso. De acordo com o Padre Fábio, “*o Canela manteve essa tradição aqui nessa região que hoje nós chamamos de Palmas. Era uma festa que conseguia reunir todos os moradores. Enfim, essa Festa do Divino é uma visibilidade daquilo que era a religiosidade daquele povo*”.

3.2.2 A Formalização da Tradição

No período de **formalização** da tradição, a festa começava nove dias antes da primeira missa, com a realização da novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A cada dia uma

família era encarregada de puxar o terço na capela e servia, em seguida, o tradicional café com bolo⁵⁴. Os preparativos para a festa aconteciam durante todo o ano, com especial destaque para os licores que deveriam estar prontos e curtidos para serem servidos nas recepções do rei, rainha e imperador, além, claro, da confecção das roupas que sempre eram especiais para a data, época em que todos estavam muito bem vestidos em suas roupas novas. Com a proximidade do mês de julho, avolumavam-se as atividades, pois era o momento de enfeitar a capela, tirar da mata a madeira para os mastros dos dois capitães, preparar os alimentos para as recepções e organizar os “bailes” que viravam a madrugada.

Servir licor de jenipapo e tamarindo era uma tradição que não podia faltar nos festejos do Divino do Canela, mas o mais tradicional, o licor de jenipapo, era considerado a bebida oficial da festa. A bebida era feita a base da fruta colhida nos quintais das casas e com a cachaça produzida pelos moradores. *“Rapaiz, era cada madorna de pau, dessa grossura como daqui aculá, cheinha de pinga. Passava dum ano pra outro, num tinha bebida mió”*, nos conta Sr. Joaquim Batista. Os homens produziam a cachaça e as mulheres produziam o licor, conforme relata o Sr. Manoel Lima: *“No Canela tinha aquelas muié de lá, elas vai ajudar cozinhar, umas vai fazer bolo, outras vai fazer bandeiról, outras vai fazer licor, aqueles licor antigo, da tradição antiga, aqueles licor de jenipapo. Então é essas as obrigação delas lá no festejo”*. Também era responsabilidade das mulheres fazer os bolos e biscoitos, matar as galinhas e limpá-las para o posterior preparo das refeições. Além disso, elas deveriam organizar os enfeites para os mastros e para a capela (ver figura 53).

Muito bem ornamentado e adornado. Porque o que o povo tem de melhor eles colocam na Festa do Divino. Igreja enfeitada, homens de paletó, mulheres arrumadas. ‘Amanhã é dia do divino, todo mundo arrumado’. Festa de primeira classe na cidade. Todo mundo expressando a fé mais bonita que nós temos. Então, não vou dizer que tem coisas caras ou sofisticadas. Mas o que de melhor eles tem eles colocam. naquele dia, por mais rústica que seja a capela, ela se torna uma São Pedro no Vaticano. É a expressão maior de fé deles. Aquele templo se torna tudo pra eles. O templo é rustico? É, na maneira de você ver a casa, você ver o material, mas o templo interior é o mais bonito que pode existir. (Padre Jones)

⁵⁴ O termo “bolo” é utilizado na região para caracterizar os biscoitos de polvilho mais pesados, fritos ou assados, tanto salgados quanto doces, diferente dos leves, mais conhecidos como “peta”.

Figura 53 - Enfeites de papel para os festejos do povoado



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Lima. (Autor desconhecido, [199-?])

Durante esses nove dias que antecedem a festa, os organizadores arrecadavam alimentos para o banquete de posse do novo imperador, do novo casal real e dos capitães do mastro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e do mastro do Divino Espírito Santo, enquanto, de acordo com Padre Jones, “*os filhos da cidade ajudavam as mães a organizar e limpar*”. Cada capitão era responsável, também nesse período, por escolher na mata a melhor e mais bonita madeira que seria cortada e levada ao povoado para confeccionar os mastros e seus gradeamentos⁵⁵ de suporte. Assim que retornava com a madeira, cada capitão escondia o seu mastro para que os moradores saíssem a procura, marcando uma brincadeira tradicional da comunidade. Caso encontrassem a madeira escondida, o capitão deveria patrocinar a cachaça tomada pelos participantes durante o momento de gradear e enfeitar o mastro. O mastro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro era enfeitado com papel branco e azul e o do Divino Espírito Santo nas cores branca e vermelho e ficavam montados na praça em local mais afastado até o momento de serem levantados em frente à capela (ver figura 54).

⁵⁵ O gradeamento permite que o mastro fique fixo no chão e o capitão se apoie sentado quando o mastro estiver sendo transportado para a frente da igreja.

Figura 54 - Mastros gradeados para a festa



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas. Autor: Eduardo Sousa Lima (2000)

A festa começava oficialmente na tarde de sexta-feira com o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na praça do povoado. À noite era celebrada a missa de posse do rei, da rainha e do Capitão do Mastro de Nossa Senhora, antecedida por uma procissão que saía das casas dos atuais e futuros reis para a capela (ver figura 55). Os reis seguiam acompanhados pelos homens e as rainhas eram seguidas pelas mulheres num grande cortejo, carregando velas de cera de abelhas, produzidas pelos próprios moradores. As alas se encontravam em frente à capela e, acompanhadas por sanfoneiros, violeiros e caixeiros, seguiam precedidos pelo alferes⁵⁶ com a bandeira do Divino até a porta onde se ajoelhavam para que fosse feita a passagem das coroas do antigo para o novo casal real. A transferência do reinado era marcada pela passagem das coroas pelo Padre responsável pela celebração que, em seguida, convidava a todos que entrassem na capela para o sacramento da Eucaristia⁵⁷.

⁵⁶ O alferes é o responsável por conduzir a bandeira do Divino durante os festejos.

⁵⁷ É a celebração em memória de Cristo, recordando a santa ceia, a paixão e a ressurreição, em que o Cristão recebe a hóstia consagrada.

Figura 55 - Cortejo do rei e rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima. (Autor desconhecido, [199-?])

Assim que terminava a missa, todos seguiam para a praça a fim de acompanhar e transportar o mastro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro para a frente da capela onde era instalado à direita da entrada principal, ficando ali até o final dos festejos. Novamente o ritual do mastro é acompanhado por brincadeiras, pois o capitão vai tentando se equilibrar no gradeamento que é carregado e sacudido em movimentos de ondas pelos homens da comunidade. Enquanto tenta se segurar no mastro, o capitão vai bebendo e distribuindo cachaça para aqueles que o seguem. Depois de fixado no local definitivo, soa uma salva de palmas aos gritos de “viva Nossa Senhora do Perpétuo Socorro” enquanto estouram fogos de artifício. A partir daí seguiam para o tradicional “café com bolo” oferecidos pelo rei e pela rainha. Dona Benigna relata mais um processo de autotomia: “*antigamente, na posse do rei e da rainha e do capitão, tinha café com bolo. Agora não tem mais esse café. E a festa do Capitão do Mastro é à noite*”. A festa do Capitão do Mastro de Nossa Senhora era mais contida pois na manhã seguinte tinham que estar todos de pé bem cedo para a missa e continuação das celebrações.

No final da missa todos se reuniam ali e colocavam enfiavam o mastro ali, dançavam em redor, cantavam, era a festa. Iam pra casa do Capitão do Mastro, que servia janta ou bolo com café. E então dançavam. Lá pras 2 ou 3 horas acabava. Sr. Daniel, catequista, não deixava a festa ir até tarde por causa da missa do outro dia. No outro dia tinha a missa do divino, que saía da casa do imperador, o cortejo do Divino com sanfona. (Padre Jones)

No sábado pela manhã começavam os rituais com a missa do rei e da rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Eles eram acompanhados em procissão até a igreja, entoando cânticos religiosos para mais uma missa, agora em ação de graças uma vez que já foram

empossados na noite anterior. Por volta das 9 horas, quando termina o ato litúrgico, todos os presentes são convidados para a ceia da manhã acompanhada, sempre do licor de tamarindo e jenipapo. Segundo Dona Benigna, “*de manhã é o bolo que eles costumam dar com café, ou então churrasco*”. Quando era oferecido o café com bolo, a recepção durava menos tempo, porém, quando era oferecido o churrasco, se estendia até o meio da tarde, quando começava o levantamento do mastro do Divino Espírito Santo, às 15 horas, na praça principal do lugarejo, marcando o início da cerimônia de posse do imperador.

Quando caía a noite, o ritual era semelhante ao da posse do rei e rainha, sendo nesse momento o “imperador velho”, com a coroa e o manto do ano passado, que seguia acompanhado pelos devotos do Divino até a casa do “imperador novo” que, de lá, continuavam o cortejo até a capela. Na porta da capela, o Padre faz a transferência da coroa e do manto, dando posse ao novo imperador e convidando a entrarem para a missa de posse. Dona Benigna diz: “*Amanhã, domingo, o imperador velho não tem mais nada a ver com a festa. Agora é só do imperador novo. Aí o imperador do Divino vai com aquele manto bonito, vermelho, com a coroa do divino*”. Após a missa, o mastro do Divino é levado para a frente da igreja também com o capitão sobre ele sendo sacolejado, semelhante ao mastro do dia anterior, porém agora sendo instalado ao lado esquerdo da porta da capela. Encerrando esse ritual, o imperador oferecia café com bolo e licor aos convidados em sua casa e tinha a festa do Capitão do Mastro, que entrava a madrugada, podendo se estender para outros locais mais distantes do centro da praça.

A festa lá no Canela, não gosto de lembrar, era assim: tinha a casa do imperador, a festa na casa do imperador e outra festa dançante na casa de meu irmão, Jales, que morava lá. E fazia aquela festa dançante. Nós, porque eu também estava no meio, dançava nessa festa que levantava poeira. Aí dizia: ‘bora praquela outra’. E nós ia praquela outra e bebia uma coisinha pra ficar alegre. E ela [dona Biinha, sua irmã] bebeu um licorzinho e dançou, dançou, e ela falou: menina não posso sentar, se sentar eu caio, aí a gente dançava. Um dia chegou a festa e eu era nova nesse tempo – tinha minhas amigas também, casadas –, tinha um prédio do lado de lá da grota de ponte velha, e a festa era feita do lado de lá, foi o primeiro prédio, chamado prédio escolar, esse foi desativado, mas continuava fazendo festa lá. Estava eu com minhas comadres, falamos: ‘vamos correr com essa rapaziada lá pra festa, vamos?’ Dançamos que não ficou um rapaz solteiro. E eu ouvindo o sino DEN DEN DEN. Como vamos pra missa fedendo poeira desse jeito? (Dona Benigna)

No domingo pela manhã, era a vez da missa de ação de graças do imperador do Divino. Ele seguia de casa com o cortejo, acompanhado com sanfona, tambor e foguete. Se era casado, sua esposa ia ao seu lado e os filhos pequenos à frente vestidos de anjo, logo atrás da bandeira

do Divino carregada pelo alferes. Antes de iniciar a procissão, é feita a “vena”, momento em que o alferes balança a bandeira em frente à casa do imperador num gesto de saudação. Todos os presentes beijam e passam por baixo da bandeira antes de saírem em cortejo até a capela. A missa em ação de graças ao Divino Espírito Santo é a principal celebração litúrgica, como lembra Dona Benigna: “*A festa é celebrada para o Divino. A intenção é o Divino no domingo*”, diz ela. Não temos relatos de como aconteciam essas missas, tendo como único registro a forma como se organizavam na hora de ocuparem o interior da capela. Padre Jones conta que “*inclusive na igreja havia algumas divisões. Os homens sentavam sempre de um lado, os mais antigos, as mulheres de outro. Nunca entravam junto, apesar das relações sempre familiares [...] [e eram] as filhas da cidade que cantavam as missas, que movimentavam o povoado*”.

Encerrada a missa, todos acompanhavam o imperador ao barracão onde era oferecido um farto café, ou o almoço preparado geralmente com galinha caipira, para os convidados. Conforme Dona Benigna, “*depois da festa vem o que o imperador tem pra oferecer: café com bolo ou almoço. Às vezes tem dança. Uma festa linda*”. Diferente do ‘réla-bucho’ das festas dos capitães dos mastros, ela se refere às danças rurais da catira e da sússia, com suas evoluções realizadas respectivamente por homens e mulheres. A catira (ver figura 56) era dançada pelos homens, todos de chapéu na cabeça e organizados em duas filas, uma de frente para a outra. Dentre esses homens ficavam sempre os músicos repentistas que cantavam seus versos e os tocadores de pandeiro, caixa e viola, além dos demais que faziam movimentos vigorosos com as mãos e os pés, com palmas e sapateado compassado. Apesar de ser uma dança tradicionalmente masculina, pois as mulheres não podiam participar da fila e nem do grupo de catireiros, algumas vezes elas ficavam dançando e girando em volta do grupo central.

Eu nunca dancei catira, só os homem que dançava, os que saia na folia. Tinha um tio que gostava de dançar. Mas ele dançava! Era violeiro. As mulher também, tem umas mulher danada pra dançar a sússia. Chega fazia aquelas rodona assim. Tinha muita mulher dançadeira aqui, eu que nunca gostei de dançar não. (Dona Noca)

Figura 56 - Catireiros durante a Festa do Divino



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Já a sússia⁵⁸ é uma dança de origem negra realizada principalmente pelas mulheres que, em ritmo mais acelerado, marcam o ritmo dos tambores com os pés, fazendo o corpo inteiro vibrar. De acordo com Rosa (2015, p.15), “cada um tem sua maneira de se expressar utilizando o improviso tanto na dança quanto no canto, isto é, embora haja padrões, estes não são rígidos, pois permitem o improviso e a apropriação da dança em cada corpo”. São versos curtos e simples, formados a partir de situações vividas, cantados ao som da viola e do batuque de pandeiros e caixas (tambores). Herança de descendentes africanos que vieram trabalhar na atividade mineradora do ouro na região, as cantigas da sússia tratam da realidade dos antepassados o desejo de liberdade, as dificuldades e costumes da época, e suas relações com o senhorio, a terra, plantas e animais. No Canela, a sússia era dançada por casais em círculo, num bailado de conquista enriquecido pelos rodopios das mulheres. *“Eu mesmo não cheguei a presenciar ninguém dançar a sússia no Canela, mas algumas vezes tive notícia que alguém dançou com a garrafa na cabeça, que era o charme, né?”*, nos conta professor Valdemar.

Quando os tocadores querem atingir o auge da animação da roda, eles executam a jiquitaia, um passo da sússia (ver figura 57) “em que homens e mulheres igualam suas movimentações à letra da música sobre uma formiga. Todos começam a se relacionar mais diretamente procurando (e/ou retirando) formigas no corpo do outro com as mãos, ou mesmo individualmente” (ROSA, 2015, p.57). O passo da jiquitaia é um pouco mais acelerado que os

⁵⁸ Foram identificadas diferentes grafias para o termo, como: Suça, Súcia, Sussa, Suscia e Sússia. Neste trabalho adotamos a grafia ‘sússia’ por ser a forma utilizada no sítio eletrônico da Governo do Estado do Tocantins. (PORTAL Tocantins. Sússia e Jiquitaia. Disponível em: <<http://to.gov.br/reas-de-interesse/cultura/manifestacoes-culturais/sussia-e-jiquitaia/>> Acesso em 26 abr 2017).

demais da sússia e, quando executados, as batidas dos pés com o chão são bem mais fortes e se misturam com o barulho das saias das mulheres sendo batidas vigorosamente. O nome do passo vem das formigas que incomodavam os trabalhadores rurais que não podiam parar de produzir e tinham que continuar realizando suas tarefas enquanto batiam os pés no chão e as mãos no corpo para se livrar delas, ou também quando brotavam do chão incomodando os escravos que já estavam recolhidos na senzala para dormir.

Figura 57 - Dança da sússia (A) e o passo da jiquitaia (B).



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas. (Autoria desconhecida, [199-?])

Nos bailes do Canela, as danças eram embaladas pelo ritmo do forró e a sanfona era o instrumento da época, por vezes acompanhada de violão e pandeiro. Dona Lourdes lembra que na fase de sua adolescência, os bailes eram realizados no salão de Antônio Batista. Eles eram muito rígidos e rigorosos com o que consideravam os bons costumes, ao ponto de não aceitarem no baile nenhuma mulher que não fosse casada. *“Eu falo pra eles [novos organizadores da festa na capital], vocês vieram depois de mim muito tempo, eu conheci várias vez, conheci essa mulher, Neusina, mulher de Dionor, cansei de ver ela rancar gente de lá pelo cabelo, mulher, qualquer dancinha que faz fora do ritmo ela botava pra fora mesmo”*.

Outra forma de diversão também importante da Festa do Divino realizada no povoado eram cavalgadas promovidas pelo Sr. Carmino, proprietário da Fazenda Porteiros. De acordo com sua filha, Dona Benigna, *“a festa era muito bonita, tradicional, tinha cavalgada até. [...] Meu pai era muito criterioso, muito orgulhoso de que tudo dele era bom. Ele atravessava os animais para fazer aquela corrida de cavalos”*. Segundo ela, os responsáveis pelas cavalgadas eram o Sr. Carmino, Antônio Cardoso, ‘finado’ Ezídio, Manô, Dioclídio e Toninho, *“homens*

de caráter, de bem, de posição. Cada um trazia seu cavalo mais bonito, adestrado, para disputar essa corrida. Tudo isso fazia parte da festa”.

Todos os anos, na missa da manhã de domingo, eram sorteados os festeiros do ano seguinte *“e aquela pessoa passava aquele ano em função da festa que ele ficou encarregado. Eram funções voluntárias, ou a pessoa se apresentava pra festa, ou outros faziam promessa: ‘eu pego a bandeira porque pedi pro Espírito Santo saúde pra uma pessoa e tal’”*, nos conta Padre Jones. E, por fim, encerrando as festividades daquele ano, conforme descrito anteriormente, acontecia a missa dos romeiros na manhã de segunda-feira, momento também que marcava a partida do Padre em desobriga por outras regiões do sertão tocantinense, logo depois do almoço, com ‘o bucho cheio de galinha e laranja’. A partir daí, voltava-se à rotina e já começavam a pensar a festa do próximo ano.

3.2.3 A Conformação da Tradição

Estabelecida já como tradição do povoado, o ano de criação de Palmas marca uma nova época para a Festa do Divino. O festejo já era parte do calendário da comunidade e acontecia todos os anos *“com a proteção e iluminação do Divino e a Santíssima Senhora do Perpétuo Socorro”*, de uma forma bastante regular e sem grandes alterações nos rituais e costumes. Essas práticas de natureza ritual ou simbólica, de acordo com Hobsbawm (1997, p.9), *“visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”*.

Com a implantação da nova capital no ano de 1990, Padre Jones, que era da Diocese de Porto Nacional e um dos ‘desobrigueiros’ do Canela, começou a celebrar missas debaixo de um pé de pequi, próximo à Pedra Fundamental, para os fiéis que estavam em Palmas trabalhando na sua construção. Com o passar do tempo, iniciaram as obras de uma capela provisória na Quadra ARSE 61, onde as missas passaram a ser celebradas e São José foi escolhido padroeiro dessa igreja e, conseqüentemente, padroeiro de Palmas por ser o santo protetor das famílias, como aquelas que chegaram para fixar residência e ajudar na construção da cidade. No dia 23 de janeiro de 1991 foi publicado no Diário Oficial do Estado o decreto de criação da Paróquia de São José em Palmas, desmembrada da Paróquia Nossa Senhora das Mercês de Porto Nacional, abrangendo toda área da nova capital, inclusive o povoado Canela.

Quando surgiu Palma, como era bem pertinho, esse festejo era um festejo tradicional, aí quando era na época do festejo, naquela época tinha muita firma aí trabalhando, já nos primeiro dia, logo que criou Palma, nós notou muita diferença, com muita gente de fora, pessoas que não conhecia essa tradição [Festa do Divino], atrapalhou muito. (Manoel Lima)

O pequeno templo localizado na praça central do Canela continuou sendo capela durante toda sua existência (ver figura 58), porém sob os cuidados da paróquia de Palmas a partir de janeiro de 1991 até a construção da igreja na Quadra 508 Norte. Segundo Padre Jones, “lá sempre foi capela. Mesmo com Palmas, continuou capela da Paróquia de São José em Palmas. Nunca teve Padre residente lá e para ser paróquia normalmente tem o Padre residente, porque só cria quando tem Padre”. E novamente o Canela, sua capela e sua padroeira Santa Terezinha foram relegados ao segundo plano e desconsiderados no momento de estabelecer novos símbolos para a formação cultural da cidade. Desse período em diante, o povoado começou a contar com a presença mais ativa de Padres em sua comunidade, houve um grande fluxo de visitantes que iam banhar na praia da Graciosa e sua população praticamente triplicou de tamanho: eram aproximadamente 12 famílias em 1980, 49 famílias em 1988, 91 famílias com 370 pessoas em 1996 e 179 residências com 749 habitantes no ano 2000.

Figura 58 - Segunda Capela de Santa Terezinha



Fonte: Autoria desconhecida [entre 1991 e 1996]⁵⁹

Do ano de 1989 até 2001, quando foram transferidos para a Quadra 508 Norte, o povoado sofreu inúmeras transformações na infraestrutura, mas as principais se deram na sua

⁵⁹ A foto esteve disponível no Facebook em um perfil criado por alunos de Gestão Ambiental. O perfil foi excluído no início do ano de 2016.

organização social, econômica e cultural. Nesse período chegou energia elétrica – inicialmente com geradores –, água encanada, pavimentação asfáltica de acesso da cidade ao povoado, linhas de ônibus, posto telefônico e posto de saúde. Também a rotina do povoado foi alterada pois já não eram mais só as famílias tradicionais que formavam a comunidade e o sistema de produção de subsistência passou a concorrer com a produção de hortaliças, verduras e legumes para atender ao mercado da capital, instaurando um novo modo de economia baseado na venda dos produtos cultivados no local. Foram inaugurados bares e minimercados para atender aos visitantes de lazer e para dar conta dos novos moradores que não produziam seus próprios alimentos. Os eventos comunitários passaram a ser produzidos como apresentações não mais para manutenção da cultura, mas como forma de “encantar” os novos moradores do povoado e toda a população da capital.

Se a festa do Divino era o maior evento do povoado, foi ele quem mais sofreu adaptações e mudanças. Apesar de sua estrutura ter se mantido a mesma, a realização das práticas rituais e simbólicas ganharam novos significados e, em alguns casos, mudanças mais contundentes aconteceram com o objetivo de se moldar à nova realidade. Dona Benigna foi categórica ao afirmar que, *“como se diz, o progresso às vezes desenvolve e às vezes recua muita coisa”*. Nesse período, o evento continuou sendo realizado durante nove dias com as novenas antecedendo os festejos, *“a festa do Canela, em si, não se falava festa, mas, sim, festejos do Canela”*, nos lembra o professor Valdemar referindo-se aos três dias de missas, comemorações e troca dos reinados. Dessa fase, além dos relatos dos antigos moradores do povoado, também tivemos acesso, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, à programação oficial da festa referente aos anos de 1991 e 1995 (ver Anexo B e Anexo C, respectivamente).

É importante observar que o documento que apresenta a programação do ano de 1995 traz, ao seu final, um descritivo da festa do Divino (ver figura 59) realizada de 22 a 24 de julho, apesar de constar na programação as datas de 21 a 23 de julho. Como a festa é realizada de sexta a domingo, entre 1991 e 1995 apenas o ano de 1994 traz a coincidência do dia 22 de julho com a sexta-feira, o que nos leva a acreditar que o descritivo se refere especificamente a este ano. Por isso, ao estabelecer o comparativo entre as programações de 1991 e 1995, consideramos como terceira fonte as informações constantes nessa descrição de 1994.

Figura 59 - Descritivo da Festa do Divino de 1994.

FESTA DO DIVINO

O período da realização da festa é de 22 a 24 de julho, porém, durante a semana que antecede a festa, são realizadas nove nas na igreja local sob a responsabilidade de grupos pré-determinados. Após a novena realiza-se leilão para obter fundos para a manutenção da igreja e, termina a noite com a solta de fogos. Na realização da última novena o padre celebra a missa tendo início a festa. Nesse dia às 15:00h ergue-se o mastro da padroeira, N. S. do Perpétuo Socorro e, às 19:00 h o Capitão do Mastro ergue e enfeita o mastro do Divino além de preparar a recepção da primeira noite, café com bolos diversos e, algumas vezes churrasco. No dia seguinte à noite a comunidade dirige-se a casa do rei e depois a da rainha; escolhidos antecipadamente através de votos ou então alguém que se apresente. Ambos são conduzidos a Igreja onde são coroados e depois assentam nos troncos que estão no interior da Igreja, acompanhando o cortejo dos reis são levados os mastros com o capitão sentado no que representa o Divino. No último dia da festa o Alferes conduz a bandeira do Divino acompanhado por sanfoneiros e passam por várias casas do lugar voltando à Igreja onde realiza-se a missa, guarda a bandeira em seguida todos dirigem-se ao barracão para o restante da festa.

Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (1995).

Essa descrição deixa claro que, no ano de 1994, a festa aconteceu de uma maneira bastante diferente das demais, pois teve realização de leilões, o levantamento de ambos os mastros (Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Divino Espírito Santo) aconteceu em horários diferentes do mesmo dia e apenas o Capitão do Divino foi conduzido sentado no mastro que seguiu procissão junto com o rei e a rainha de Nossa Senhora. Não foi possível verificar se houve, nesse ano, a figura do imperador e do Capitão do Mastro de Nossa Senhora, mas ficou claro o registro da presença do Alferes da bandeira do Divino, uma bandeira bordada que foi doada pelo Padre Jones à comunidade no ano de 1992. Destaca-se ainda nesse documento que é feita a referência à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro como padroeira.

Quadro 1 - Reinado da Festa do Divino em 1991 e 1995

	1991	1995
Acontecimento Especial	Homenagem à memória de Daniel Batista de Araújo, falecido em 1991	Primeira Participação da Banda Metropolitana de Palmas
Rei de Nossa Senhora	Aurismar Cardoso Lima	Joaquim Rodrigues Lima
Rainha de Nossa Senhora	Maria Rosa de Castro Sales (primeira-dama)	Elizabeth Flávia Mendes Rodrigues Lima
Capitão de Nossa Senhora	Carlito	Wilson Ferreira Silva
Imperador do Divino	João Ribamar Baptista de Oliveira	Raimundo Nonato C. da Silva
Capitão do Divino	Natalino Carneiro da Silva	Cleumar A. de Souza

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017).

Até o ano de 1990, o principal responsável pela realização do festejo era o Sr. Daniel Batista, falecido e substituído por Dona Lourdes Abreu Lima. De acordo com Bernadete Batista: *“primeiro foi meu mestre [professor Raimundo Gabriel], depois que meu mestre mudou, meu pai ficou no lugar dele. Depois que meu pai morreu, ficou a Maria de Lourdes. Quando meu pai adoeceu e foi pra Goiânia, ela já começou a assumir”*. A partir dos documentos aos quais tivemos acesso, traçamos os quadros comparativos de dois momentos dessa fase de conformação, sendo o primeiro deles (ver quadro 1 acima) referente à identificação da Corte de cada ano, com destaque para o sobrenome Lima.

Quadro 2 - Programação de Sexta-feira

SEXTA	19/07/1991	22/07/1994	21/07/1995
15h	Levantamento do mastro de N. Sra. no centro do terreiro em frente à Igreja	Levantamento do mastro de N. Sra.	Levantamento do mastro de N. Sra. na avenida principal ao lado do Posto Telefônico
19h	Concentração em frente à Igreja Passagem do reinado Hinos e saudações	Levantamento e enfeite do Mastro do Divino Preparo da recepção da primeira noite	Reinado até a igreja Banda Metropolitana
19h30	Missa de posse do novo reinado	Último dia da novena e primeira missa da festa	Missa de posse do novo reinado
20h30	Passarela de mensagens fraternas com as meninas da comunidade.		Trazida do mastro de N. Sra. até a frente da Igreja Acompanhamento da Banda
21h	Procissão com velas. O povoado busca o mastro e finca na porta da Igreja		O Capitão de N. Sra. é acompanhado pela Banda até o BY HOUSE DANCETERIA
21h30	Recepção na casa do Capitão de N. Sra.		Baile – Forró com música ao vivo
22h	Baile - Forró com música ao vivo		

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017).

A programação de sexta-feira, primeiro dia da festa (ver quadro 2), apesar de apresentar um roteiro bastante similar nos anos de 1991 e 1995, deixa transparecer nas sutilezas dos rituais as grandes transformações que a modernidade trouxe para a comunidade: o que antes era chamado de “terreiro em frente à igreja”, passou a ser denominado “avenida principal ao lado do posto telefônico”; a procissão do rei, rainha e Capitão do Mastro de Nossa Senhora que era seguida pelos fiéis que entoavam hinos e saudações para ser acompanhada pela Banda Metropolitana de Palmas (ver figura 60), restringindo os cânticos de louvor ao interior da igreja; a “trazida” do mastro para a frente da igreja em 1995 acompanhada pela Banda substituiu a sanfona e violão de 1991; e, por fim, a recepção que antes acontecia na casa do Capitão do Mastro passou a ser realizada na danceteria que foi inaugurada no povoado.

Figura 60 - Banda da Guarda Metropolitana de Palmas na Festa do Divino de 1995



Fonte: Claudia Mantovani (1995)⁶⁰

A inauguração da danceteria exemplifica outra transformação cultural da comunidade. Na expectativa de atender aos turistas que buscavam diversão no povoado, único aglomerado populacional próximo ao local onde teve início a construção de Palmas, diversas estruturas foram implantadas, como também bares e mercados. As festas que antes aconteciam ao som de sanfona e viola passaram a dividir espaço com o som mecânico dos aparelhos eletrônicos desses estabelecimentos. Essa nova condição impôs um ritmo novo e mais acelerado ao cotidiano da comunidade.

⁶⁰ Acervo da Fundação Cultural de Palmas

Quadro 3 - Programação de Sábado

SÁBADO	20/07/1991	23/07/1994	22/07/1995
7h	Procissão com velas para a Missa Hinos, cânticos de Louvor Sanfona e violão (valsa)		
7h50			Reinado do rei e rainha até a igreja Banda Metropolitana
8h	Missa de N. Sra. do Perpétuo Socorro		Missa de N. Sra. do Perpétuo Socorro
9h	Procissão para o Barracão da Rainha		Rei e rainha vão para o Barracão do Jaime Banda Metropolitana
9h30	Recepção da Rainha. (Churrasco)		Recepção do rei e rainha (churrasco) Músicas e forró ao vivo
14h	Campeonato de Futebol: 2 jogos Entrega de troféus e medalhas		
15h			Levantamento do Mastro do Divino ao lado do Posto de Saúde
18h30	Procissão do Barracão da Rainha às casas do Capitão do Divino e do Imperador seguindo para a Igreja. Velas acesas Hinos, cânticos de louvor. Sanfona e violão (valsa)	A comunidade acompanha o rei e a rainha à Igreja São levados os mastros com o capitão sentado no que representa o Divino.	
19h	Missa do Imperador e posse do Capitão do Divino		Imperador e Capitão do Divino até a igreja Banda Metropolitana
19h30			Missa de posse do Imperador e Capitão do Divino
20h	Baile com Forró - Música ao Vivo		
20h30			Trazida do mastro do Divino até a frente da Igreja Acompanhamento da Banda
21h			O Capitão do Divino é acompanhado pela Banda até o Barracão do Jaime
21h30			Recepção do Capitão do Divino

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017).

Novamente no sábado os “hinos e cânticos de louvor” e “sanfona e violão acompanham com valsa” de 1991 são substituídos pela Banda Metropolitana de Palmas no ano de 1995. Também neste último ano são feitas referências ao “Barracão do Jaime”, esposo de Dona Lourdes Abreu Lima, organizadora do evento. De acordo com a programação do sábado (ver quadro 3 acima), é possível identificar dois fatores de 1991 que marcam as principais diferenças

para o ano de 1995: a rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a primeira-dama de Palmas, título em destaque no programa logo após seu nome na apresentação da Corte, com referência direta no programa, por exemplo, em “procissão encaminha-se ao Barracão da Rainha”, “recepção da Rainha” e “procissão sai do Barracão da Rainha”; e os jogos de futebol realizados durante a Festa do Divino. A chegada das 15 horas sempre é marcada pelo levantamento do mastro do Divino Espírito Santo, porém, como esse horário foi reservado para os jogos de futebol e respectivas premiações, a programação sequer faz referência ao levantamento e “trazida” do mastro. Coincidentemente, quando entrevistei o professor Carlos Rodrigues Brandão, sem saber desse fato no Canela, ele fez uma observação que serve para ilustrar tal momento. Segundo ele:

É outro contexto, urbano, [...] então, saiu a cavalcada, entrou o jogo de futebol. Pra quem olhar com um olhar mais externo vai dizer ‘pô, houve uma perda, uma deturpação’, mas quem olhar com um olhar mais profundo vai dizer ‘não, para que a festa continuasse a poder ter este momento, que envolve uma troca de sentidos e dons entre as pessoas, botaram futebol’. Aí que eu digo: todo mundo está no bojo. (Professor Brandão)

Quadro 4 - Programação de Domingo

DOMINGO	21/07/1991	24/07/1994	23/07/1995
7h30	Procissão da casa do Imperador até a igreja Hinos e cânticos de louvor Sanfona (valsa)	O Alferes, com sanfoneiros, passa por várias casas com a bandeira e volta à Igreja	
7h50			Reinado do imperador para a igreja Banda Metropolitana
8h	Missa do Divino Espírito Santo	Missa	Missa do Divino Espírito Santo
9h	Procissão do Divino até a casa do Imperador	Guarda a bandeira	Imperador acompanhado pela Banda até o Barracão do Jaime
9h30	Recepção do Imperador	Restante da festa no barracão	Recepção do Imperador (café com bolo) Música e forró com som ao vivo
11h	Festejos de rua, música e forró ao vivo Baile até o fim da noite		

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017).

Já na programação do último dia, o domingo (ver quadro 4 acima), permanece o mesmo roteiro de 1991 para 1995, com as alterações já observadas nos dias anteriores sobre o acompanhamento da Banda Metropolitana de Palmas e “música e forró ao vivo” de 1991 sendo substituído por “música e forró ‘com som’ ao vivo”, indicando o uso de aparelhos eletrônicos

e caixas amplificadas durante a festa. Modo geral, nesse período que denominamos de conformação, outras alterações são destacadas, como: alteração dos horários das missas; diminuição da duração das procissões de reinado; não existe referência à “missa dos romeiros”; não são identificados os Padres responsáveis pelas celebrações, pois de acordo com a disponibilidade e programação da paróquia, cada dia era um diferente; os Padres não ficavam hospedados no povoado durante o evento, pois já moravam em Palmas ou Porto Nacional e havia transporte e estradas de acesso; havia iluminação elétrica nas casas e vias principais; e, os interesses políticos passam a interferir diretamente na composição da festa.

Dona Benigna faz um breve resumo da festa: *“Era a missa, era o terço de noite, a coroação, leilão às vezes. Missa, depois coroação, levantar mastro. Aparecia um leilão, não era muita coisa, mas... depois do leilão, a parte que a gente gostava: a dança de amanhecer o dia. Era uma festa sadia”*. Essa era a festa do Divino realizada no povoado Canela, uma celebração da “irmandade” entre eles e um momento em que toda a comunidade trabalhava unida e integrada para deixar tudo organizado e bonito para agradar ao Divino Espírito Santo. *“Antes, se queria ajudar, qualquer coisa ajudava. Eu que mandava capinar o pátio todinho, era eu e meu irmão. Meu irmão que mais capinava todo ano. Não tem cabra que guenta [risos]”*, nos conta dona Bernadete Batista, em uma lembrança reforçada por sua irmã, Ana Batista: *“Todo mundo participava de tudo. Primeiro participava da parte religiosa e depois ia pra festa mesmo. Quando saía da igreja ia pro barracão aberto com comes e bebes, com bolo”*.

3.2.4 A Deformação da Tradição

Esse período vai do ano 2000, quando os moradores do povoado foram transferidos para a cidade, até o ano de 2005, quando a festa foi retomada na Paróquia de Santa Terezinha, igreja construída na Quadra 508 Norte e para onde foram transferidos os bens e artigos religiosos da capela submersa pela represa do rio Tocantins. Denominamos esse espaço de quatro anos de **deformação**, pois é marcado pelo quase completo esquecimento da Festa do Divino. A transferência para a cidade alterou a rotina dos antigos moradores do povoado que precisavam se adaptar ao novo ambiente, aos seus novos lares e à nova rotina de vida, além de dispenderem muito tempo com as reivindicações políticas e sociais que não foram cumpridas do acordo de remanejamento. Segundo Dona Benigna, *“a festa morreu um tempo quando inundou, aí agora reagiu”*. O Sr. Manoel Lima, chefe da folia que girava todos os anos no Canela, lembra da mudança quando começou a construção de Palmas, como se reorganizaram e lamenta o fim do povoado:

Vamos supor, no dia que a folia chega, nós costuma fazer o seguinte, nós forra a mesa pro folião, pras pessoa que acompanha folia, pras pessoa que nos auxiliou, que deu almoço, que deu janta, então essa mesa é destinada a essas pessoa. E formava outra mesa pra lá pra começar a despachar o pessoal pra não interromper. Aí essas pessoa que não conhecia, chegava e começava a invadir aquela mesa que não podia ser daquela forma. Aí começou diferençano. Tinha uns gaúcho, uns catarinense e até uns alemão que foi aprendendo a cultura e passou a ajudar. Eles mesmo ficavam separando o pessoal e barrando. Eles conversavam explicando como funcionava, aí foi organizando outra vez. Mas, quando organizou, veio a formação do lago e acabou outra vez.

Apesar de muitos acreditarem que durante todo esse período a festa não foi realizada, na verdade ela aconteceu de maneira muito tímida e em escala bastante reduzida. Dona Zélia Batista lembra que *“não ficou nem um ano sem a festa, mesmo sem a igreja. Era lá no colégio, agora que eu lembrei, ela mudava de lugar, mas não ficava sem”*. Já Dona Lourdes, coordenadora da festa desde o falecimento de Daniel Batista, afirma que *“não teve festa em 2001 e 2002. No Canela a gente se despediu em 2000 com a festa mais linda do mundo. A gente contou com a participação da banda de música da Polícia Militar e da Guarda Metropolitana. Depois que nós mudamos, a gente perdeu o apoio da Guarda Metropolitana”*.

O processo de produção do esquecimento fica evidente pelo fato de não conseguirmos quaisquer outras informações sobre a realização dos festejos no colégio, mas acreditamos que tenham sido completamente diferentes dos moldes anteriores pois, todos os nossos interlocutores fazem referência ao fato de Dona Noca ter sido a primeira rainha da festa depois de instalados na capital, o que só aconteceu no ano de 2005. Por isso, não é possível descrever o evento que, provavelmente, aconteceu com apenas uma pequena celebração sem os rituais tradicionais que tornaram a festa do Divino do Canela famosa no povoado. Segundo Dona Lourdes, *“quando a gente chegou aqui, o primeiro ano a gente num contou com a participação de ninguém de outras comunidades daqui de Palmas, contou com pessoas que já tinham sido do Canela e pessoas que, por alguma vez, já tinha participado dela no Canela”*.

3.2.5 A Transformação da Tradição

Com a criação da Paróquia de Santa Terezinha em 1º de janeiro de 2004, as obras de construção da igreja foram iniciadas permitindo a realização dos festejos do Divino em suas dependências já no ano seguinte, em 2005, quando foi retomada buscando um resgate da tradição. Apesar das transformações que ainda continuam acontecendo, essa fase é marcada

pela tentativa de consolidar a Festa do Divino como principal marco identitário do povo Canela e teve Dona Noca como rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (ver figura 61). De acordo com Sr. Joaquim Batista, “a festa é rei, rainha, imperador e Capitão do Mastro, e é com essa ruma que vai ser prosseguida aqui que veio de lá”. Atualmente a festa acontece somente nos 3 dias do final de semana, de sexta-feira a domingo, e a novena não é mais sucedida pelos leilões e cafés com bolo tradicionais. A preparação que acontecia durante todo o ano fica restrita aos dias que antecedem à data de realização da festa e a programação divide a festa em “religiosa” e “social”. Sobre essa fase, Dona Benigna afirma que “essa festa não morreu, foi passando. Passava de geração por geração. A festa morreu um tempo quando inundou, aí agora reagiu”.

Esse festejo, ele parou quando acabou o Canela e mudou pra Palmas. Passou uns 2 a 3 ano parado, mas aí, graças a Deus, tornou a dar continuidade. Lá foi o pessoal véio do Canela que foi pra lá, inclusive tinha uma raiz do Canela, o nome dela é Joaquina, mas era conhecida por Noca, então essa foi um dos fundador do Canela véio ainda. Ela mais o marido dela, o finado Daniel Batista, então através dela e de uma senhora lá, Terezinha, ela e uma prima minha, Maria de Lurde, quem tornou rebrotar o festejo lá de novo. A véinha ainda era viva, por mudar pra lá, já tava com oitenta e tantos anos, aí ela foi e cobrou do Padre, cobrou da Maria de Lurde, cobrou da Terezinha, que queria o festejo deles de volta, que aquilo era uma tradição deles. Então, naquela época, até quando foi pra começar, o governador Siqueira Campos, na época ele era governo e ele tinha um bom contato com a véinha, ela foi, procurou ele e ele foi e deu o maior apoio e deu incentivo e ajudou ela a começar o festejo novamente. (Manoel Lima)

Figura 61 - Dona Noca, rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em 2005



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (2005)

Comparadas aos anos anteriores, essa nova etapa da festa do Divino, apresenta muito rituais similares aos que eram realizados na maior parte das edições, como por exemplo, a sequência das celebrações, o ritmo dos cortejos e a posse dos soberanos (ver figura 62). A corte do ano anterior, tendo à frente o alferes com a bandeira do Divino, sai em cortejo até a casa dos novos soberanos para seguirem juntos até a igreja. Quando o rei e a rainha são oficialmente casados, eles saem juntos de casa, caso contrário, o rei busca a rainha na casa dela, seguido pelos participantes do cortejo que carregam velas acesas, cantam e soltam fogos de artifício. *“Aqui [Palmas] parece que o povo tem tanto medo de ficar em pé na igreja ou onde vai ser a recepção, que muita gente já corre dizendo que vai esperar lá. E lá [Canela] não, as pessoas participavam dos cortejos, todo mundo”*, nos conta nossa interlocutora, Dona Lourdes.

Figura 62 - Cortejo do rei e rainha de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Fred Salomé (2010)

Alguns padrões foram rompidos, mudando a cada ano de acordo com a disponibilidade de realização, como o acompanhamento do cortejo que antes era realizado por sanfona e violão, depois pela Banda da Guarda Metropolitana e, atualmente, pelos músicos que estiverem disponíveis ou participando da festa. Quando não tem qualquer instrumento para ser tocado nesse momento, são “puxados” cânticos religiosos atuais que a maioria dos participantes conheçam para cantarem juntos. Já o ritual de passagem de coroas e mantos na porta da igreja (ver figura 63) também continua o mesmo, porém, dependendo do celebrante, esse momento acontece no improviso, pois nem todos os Padres conhecem ou já participaram desse tipo de cerimônia religiosa popular. Como são Padres designados pela paróquia e que atendem diversas comunidades, nem sempre é possível saber de antemão qual estará em determinado dia no

evento. “*Eu digo com toda sinceridade, que o Padre, por toda a região por onde eu conheço, quem sabe fazer ela direitinho é Monsenhor Jones*”, enfatiza Dona Lourdes.

Figura 63 - Transferência do reinado e passagem das coroas



Fonte: Fred Salomé (2010)

O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. [...] Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições ‘inventadas’ caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. (HOBSBAWM, 1997, p.10)

A liturgia das missas que antes eram preparadas especialmente para as celebrações, agora seguem o folheto distribuído conforme definido para todas as celebrações católicas do dia, independente da especificidade de cada local. Exceto nas entradas e oferendas – que são livres em todas as igrejas –, o único momento da celebração que faz referência direta ao programa da festa é durante a homilia⁶¹, quando o Padre, caso conheça a história da comunidade, usa esse espaço para “conversar” com a comunidade. Não sendo o caso, a homilia é toda feita com base nas leituras bíblicas do dia. A equipe de animação das missas, responsável pelos cânticos de louvor durante a celebração, também mudou. Inicialmente, as missas eram “cantadas” sem acompanhamento pelas “filhas do Canela” que moravam em Porto Nacional e voltavam ao povoado no período do festejo. Atualmente, a igreja dispõe de sistema de som

⁶¹ Pregação feita pelo padre, após a leitura do Evangelho, que busca explicar um tema ou texto evangélico. A homilia é o momento em que o sacerdote, como homem de Deus, traz para o presente as palavras pregadas por Jesus Cristo, atualizando a leitura bíblica.

amplificado e toda sorte de instrumentos musicais (teclado, guitarra, baixo, violão, bateria, percussão etc.) que são tocados pelo grupo de jovens responsável pelas celebrações da comunidade durante todo o ano que executam músicas de louvor atuais (ver figura 64). As músicas que eram cantadas no povoado seguiam se repetindo ao passar dos anos, sendo transmitidas de geração a geração. De acordo com Hobsbawm (1997, p.11), “é natural que qualquer prática social que tenha de ser muito repetida tenda, por conveniência e para maior eficiência, a gerar um certo número de convenções e rotinas, formalizadas de direito ou de fato, com o fim de facilitar a transmissão do costume”.

Figura 64 - Grupo de animação das missas



Fonte: Fred Salomé (2010)

No início dessa fase, ainda havia o levantamento dos mastros de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e do Divino às 15 horas da sexta e do sábado, respectivamente. Porém, como os responsáveis por essa tarefa “trabalham fichados” nos empregos que conquistaram na capital, os dois mastros estão sendo levantados e enfeitados ao mesmo tempo, na tarde de sexta-feira, e são transportados para a frente da igreja ao final das missas de posse de seus capitães, nos dias e horários tradicionais, às noites de sexta e sábado. A cada ano fica menor a distância entre o local de levantamento do mastro e onde é fixado na frente da igreja. Nos primeiros anos após a transferência da comunidade para a quadra urbana, ainda havia muitos lotes vagos, principalmente próximos à igreja, uma área restrita às construções multifamiliares. Com o passar dos anos, esses lotes foram sendo cercados e novas construções “empurraram” o levantamento dos mastros para a lateral da igreja. De acordo com Sr. Jaime Lima, esposo de Dona Lourdes, “quando era no Canela, a gente levantava ele [o mastro] bem longe da igreja pra ir brincando mais tempo”, mas:

No primeiro ano que levantou o mastro [2005], foi muito bom porque num tinha construção nenhuma da igreja pra lá, foi muito bonito aquele transporte de lá pra cá. Agora [2010] já tem construção já com divisa do terreno da igreja e já dificultou um pouco. Então, ano passado o mastro já foi levantado atrás da igreja e foi trazido bem apertado naquele espaço que veio, né? Esse ano, se a gente conseguir murar a igreja atrás antes da festa do Divino, ainda vai ser mais difícil porque vai ser um percurso muito pequenininho, ou seja, ele pode até ser levantado já no lugar que vai ficar. (Dona Lourdes)

A “trazida” do mastro pra frente da igreja continua sendo muito festejada e é um dos momentos mais aguardados. Para o Sr. Joaquim Batista, “a hora do mastro é um pega pra capá”, pois o eles brincam muito nesse transporte do capitão. Dona Lourdes diz que “aquilo ali, na tradição, acho que é mais um tipo de brincadeira pra animar mais, tão tanto que aquela brincadeira eles nem só faz aquele puxa-puxa e roda com ele, como eles faz bastante barulho com aquilo ali”. Enquanto o capitão tenta se segurar e equilibrar no gradeamento, os demais participantes que não estão carregando, soltam fogos e instigam o capitão a beber e distribuir bebida (ver figura 65). Numa referência ao ‘benzimento’ do mastro, mas evocando um lado profano, provocam o capitão a jogar cachaça no mastro, gritando: “molha o pau do capitão”! Esses mastros eram tirados da mata 15 dias antes da festa e ficavam escondidos para a brincadeira de encontrá-los, mas atualmente estão sendo tirados até no próprio dia do levantamento por não ter lugar para ser guardado na cidade. A cada ano é tirado um mastro novo e o antigo é leiloado ou sorteado ao final da festa em troca de vela ou uma quantia em dinheiro pra igreja. A pessoa que arremata pode fazer o que quiser da madeira, não havendo qualquer costume referente a isso, conforme relata Dona Lourdes.

Figura 65 - A trazida do mastro para a frente da igreja



Fonte: Fred Salomé (2010)

Como um dos filhos de Dona Lourdes é policial, o que facilitou o acesso, a Banda Metropolitana de Palmas foi substituída pela Banda de Música da Polícia Militar do Tocantins depois que a festa passou a ser realizada na quadra urbana. Essa mudança não envolveu apenas a troca dos músicos, mas restringiu as músicas que são tocadas durante o evento ao repertório que eles estão preparados para executar. Quando ainda era no povoado, com chão de terra e areia, a Banda Metropolitana acompanhava os cortejos e tocava durante todo o evento. Atualmente, a Banda da Polícia Militar se apresenta apenas em um dia – geralmente aos domingos, na chegada do imperador e entrada da missa – perfilada dentro da igreja, sem acompanhar os cortejos ou “trazida” dos mastros. O argumento para essa forma de participação é que a quadra não possui pavimentação asfáltica e a poeira das ruas pode danificar os instrumentos.

Alguns interlocutores relataram que a bandeira usada nas procissões ficava sob a guarda do Capitão do Mastro do Divino Espírito Santo durante todo o ano, logo após encerrados os festejos e que, no ano seguinte, era passada para o próximo capitão que ficava responsável por ela, e assim consecutivamente. Depois de receberem a bandeira nova como presente do Padre Jones em 1992, Dona Lourdes assumiu para si a responsabilidade de guardá-la todos os anos, entregando-a ao alferes para cada cortejo (ver figura 66). Segundo ela, *“aquela bandeira grande, ela é chamada de ‘Bandeira das Missões’. Ela é a bandeira que faz a guia de toda coisa. Por exemplo, se vai o reinado do rei, rainha e do capitão, ela vai na frente, se é do imperador, sempre ela vai na frente”*.

Figura 66 - Alferes com Bandeira das Missões



Fonte: Fred Salomé (2010)

Os capitães, bem como o rei, a rainha e o imperador, eram definidos por candidatura e voto, caso houvesse mais de um, ou então por indicação se houvesse algum “promesseiro” que tivesse feito a intenção de assumir a bem-aventurança no ano seguinte. Atualmente, são definidos por sorteio realizado ao final da missa de domingo entre aqueles que se candidatam aos postos, em um processo aparentemente democrático, mas que sofre manipulações em seus meandros. De acordo com José Vandilo Santos, que acompanhou os festejos já na capital, “depois da missa tem a chamada ‘leitura da sorte’ [...] Escolhem os nomes antes da festa começar, para que haja justiça na escolha dos nomes e assim ‘não ter confusão’ [...] e o sorteio é realizado por uma criança da comunidade, na igreja” (SANTOS, 2011, p. 153). Em 2010, a “leitura” foi realizada diretamente por Dona Lourdes e seu filho e nora foram sorteados o casal de reis do ano seguinte “*para dar uma levantada na festa*”. Há ainda os casos de indicação, como, por exemplo, o rei de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de 2010, Sr. Joaquim de Santana Neto, mais conhecido como “Seu Totoso”, escolhido por ter ficado viúvo recente ao evento de 2009 e a comunidade viu uma oportunidade de se reaproximar dele, que havia mudado do povoado no ano de 1977 (ver figura 67).

Eu tenho o apelido de Totoso aqui nessa terra de onde eu nasci e criei. Eu nasci lá no Canela e fui criado num lugarzinho lá perto que hoje tá debaixo d’água, da barragem, e fui saindo devagarzinho. Depois de 45 anos eu saí, devagarzinho fui pra Paraíso e de Paraíso fui pra Araguaína, de Araguaína eu saltei o [rio] Araguaia por São Geraldo, de lá eu fui pra Altamira. Tô com 31 ano de Altamira [cidade do Pará]. [...] Eu fui casado 50 anos e 40 dias. Eu perdi minha velha com 3 anos que ela tava doente e o câncer me tomou ela. Ela era nascida e criada lá na família dos Fernandes, tudo criado perto uns aos outros, tudo junto. O Canela antigamente era tudo família. [...] Lá eu fui Capitão do Mastro duas vez: uma vez do Divino, outra vez da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Fui imperador e aí, com esse tempo todo que eu falei, tinha ido embora e tinha acabado tudo. Depois, que ela [sua esposa] ainda era viva, eu ainda vim aqui passear com ela. Ela foi-se embora, depois eu vim aqui, aí meu povo aí me botaram de festeiro, não foi sorteio não. Eu vim fazer o que eu puder, fé em Deus... tá feito! [...] Rei é que eu não tinha sido ainda, me botaram aqui e eu vim fazer aqui. E ano que vem, se Deus quiser, eu venho entregar a coroa, tenho esperança que Deus é bom. Tudo meu eu tenho que falar em Deus porque Deus é bom!

Figura 67 - Seu Totoso, rei de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de 2010



Fonte: Fred Salomé (2010)

Toda a parte do festejo que foge aos parâmetros litúrgicos e envolvem mais o caráter social é realizada no Centro Comunitário, uma área coberta ao lado direito da Igreja de Santa Terezinha e à esquerda da Igreja Assembleia de Deus (ver figura 68). Nesse espaço são servidos o café com bolo, o licor de jenipapo, o churrasco e também onde são realizados os leilões, barraquinhas, pescaria, músicas e bailes com limite máximo para acabar às 2 horas da madrugada. É nesse espaço que as pessoas interagem, dançam, celebram os encontros e relembram as “histórias do Canela”. Há um reforço na separação entre litúrgico e social principalmente por causa da bebida alcoólica que não é aceita sob qualquer hipótese pelo Padre Carlos Bertozo, pároco da comunidade que, depois de tentar proibir o seu consumo, foi desligado da parte social da festa sob a alegação, segundo Santos (2011, p.153), de que “ele é temporário na paróquia, enquanto a comunidade permanece no local com os seus costumes e tradições”.

Figura 68 - Localização do Centro Comunitário

Fonte: Google Mapas (2011)

Por essa descrição, ficam evidentes as perdas e permanências culturais da festa do Divino do povo Canela que vem se adaptando ao novo local e se estabelecendo como uma tradição reinventada. Essas transformações, que denominamos autotomia cultural, se caracterizam pelas perdas que são escolhidas pela comunidade para sofrerem com o objetivo de que outros costumes permaneçam e reforcem a tradição. Para Hobsbawm (1997, p.10), “o ‘costume’, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente”.

Assim como são definidas as perdas, também são estabelecidas as permanências que darão a essas transformações o sentido de continuidade histórica à tradição precedente. Em alguns casos, o embate foi necessário para que se equilibrassem as mudanças, como relata o Sr. Manoel Lima, chefe do grupo de folia: *“No começo, ela [Dona Lourdes] começou a querer mudar alguma coisa, mas a gente samo primos-irmão, fomo criado junto, aí ela sabe da tradição e nós chegamo nela, se reunimo mais ela, com o marido dela e conversamo, aí hoje continua do mesmo jeito”*. Ele se refere ao canto entoado pelos foliões na entrada do imperador quando chegavam na igreja (ver figura 69), em cortejo, para a missa do domingo. Segundo o chefe da folia, Dona Lourdes queria que o grupo cantasse só ao final da missa enquanto os fiéis beijavam a bandeira estendida no altar. *“Ela fez uma vez e nós num gostamo, conversamo com ela”*, reforça Sr. Manoel Lima.

Figura 69 - Procissão de entrada do imperador na igreja



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Apesar de não ter um grupo de folia “do” Canela, os foliões da Fazenda Porteira sempre participaram da festa “botando giro” na comunidade e acompanhando as celebrações. Alguns canelistas tradicionais, inclusive, participavam dos giros, como: *“Messias Moreira, Deblande, Garrincha (que era um tio da minha esposa), Aldé, Urbano, tio Belindo (que era um tio meu que era pai deles), finado João Betão, Zacarias, Antoin Goga que batia na caixa, era o caixeiro de lá também. Então, era esses que me alembro”*, nos conta Sr. Manoel Lima. Ele recorda os giros no Canela eram colocados com alguns dias de antecedência para recolherem oferendas que ajudariam no festejo. Eram giros de 15 dias na região, *“de animal, era de tropa, nós tocava nesse mundão que antes era só fazenda, só mato esse cerrado. [...] as veiz nós ia metade daqui [Porteiras] e metade de lá [Canela], as veiz ia o grupo de 12 daqui e lá juntava com o grupo de lá também e girava junto, sempre junto”*.

‘Girando’ durante alguns dias, às vezes durante alguns meses, os grupos precatórios de foliões viajam de casa em casa: as do ‘giro’ e as do ‘pouso’. As do primeiro tipo são as moradias por onde simplesmente passam. Ali cantam apresentando-se como devotos em jornada, cantam pedindo os bens da Festa, cantam agradecendo e abençoando a todos, cantam anunciando a Festa do Santo em nome de quem viaja, cantam e rezam. Em casas onde algum morador tem uma promessa a cumprir, os foliões fazem a reza ou o ‘cantorio’ que torna ‘cumpre’ o voto feito. As do segundo tipo são casas onde os viajeiros comem e dormem. (BRANDÃO, 1983, p.97)

Atualmente, quando a Folia (ver figura 70) é convidada a colocar giro pra comunidade do Canela, eles acontecem de carro, pois os antigos moradores se dispersaram por toda Palmas. Mesmo estando a maior concentração das famílias tradicionais na quadra central, muitos optaram por morar em chácaras ou em outras regiões da cidade. No ano de 2010 (ver programa

do festejo em Anexo D), por exemplo, o giro começou nas quadras ao sul do Plano Diretor (ARSE 112 e 122), seguindo para Taquaralto (extremo sul), depois Taquaruçu Grande (distrito distante mais de 15 quilômetros da região central), para depois retornarem à Quadra 508 Norte ainda passando por outras chácaras. Depois que entraram na quadra, o giro aconteceu a pé passando pelas casas que tinham agendado a visita da folia ou que tinha “promesseiro” do Divino. Apesar de todos afirmarem que o Canela nunca teve grupo de folia, em 2010 seu Manoel Lima nos informou que durante 41 anos girou no Canela, desde quando começou a participar do grupo de folia com seu pai, aos 12 anos. Atualmente, estão “escasseando” as vezes que os foliões são convidados a participar do festejo.

Figura 70 - Grupo de folia “Irmãos Ferreira”



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Para Hobsbawm (1997, p.10), “o objetivo e a característica das ‘tradições’, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição”. No entanto, muitas práticas estão sendo substituídas por aparatos tecnológicos e, principalmente, por atividades que confirmam o status de modernidade ao evento tradicional, como no caso da Banda de Música da Polícia Militar do Tocantins. O fato narrado por Manoel Lima sobre o canto do imperador na entrada da missa se repetiu no ano de 2010, quando presenciamos e registramos uma disputa entre o grupo de folia, na porta do lado de fora, com a banda militar, posicionada à porta no interior da igreja (ver figura 71). O imperador ficou parado exatamente sob o vão de entrada enquanto o embate musical acontecia. Manoel Lima falava aos seus foliões: “*nóis não vamo pará*” e “*esse momento é nosso*”, enquanto elevava o volume da voz e pedia para que os

instrumentos (pandeiros, caixa e violão) fossem tocados com mais força. Do lado de dentro, o maestro da banda de música olhava para o grupo de folia e continuava regendo seus músicos com mais vigor, em movimentos bruscos dos braços que marcavam o ritmo e tempo da execução.

Figura 71 - Momento do confronto entre Banda e Grupo de Folia



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Como ambos não cediam, o grupo de folia começou a entrar na igreja conduzindo o imperador e parou de frente com a banda, nesse momento já executando o canto tradicional da entrada. Resistiram ali até que a música da banda terminasse e, inabaláveis, voltaram-se para o altar e prosseguiram com a procissão de entrada. Manoel Lima, com o espírito gentil que lhe é peculiar, justificou: *“Aquilo ali eu entendi que faltou um pouco de organização porque, sempre nos festejo passado, aquela banda, quando nós tamo lá no pátio da igreja, aquela banda da Polícia Militar aí é que ela toca. Quando nós entra, aí já é nós. E ali acho que eles inverteu uma coisa com outra e nós entrou e eles continuou, aí uns atrapaiava os outro”*. Depois de encerrada a “peleja”, o grupo de folia chegou ao altar para a saudação da bandeira do Divino e os músicos da banda saíram da igreja recolhendo os instrumentos enquanto balançavam a cabeça e se entreolhavam numa demonstração de insatisfação com o ocorrido. Essas rotinas de entrada do imperador são qualificadas como hábito, capazes de se transformar em “procedimentos automáticos ou até mesmo em reflexos, elas necessitam ser imutáveis, o que pode afetar a outra exigência necessária da prática, a capacidade de lidar com situações imprevistas ou originais” (HOBSBAWM, 1997, p.11).

3.3 LUGAR DE FÉ É LUGAR DE FESTA

A festa do Divino na quadra urbana – para onde foi transferida a maioria dos moradores tradicionais do povoado Canela – ainda não foi incorporada pela cidade de Palmas e sequer faz parte do calendário festivo do município ou do estado, o que dificulta a participação ativa da população em geral nos festejos, ficando restrita aos moradores da quadra e aos familiares e antigos moradores do povoado que estão residindo em outras regiões da cidade ou nas cidades vizinhas. A dificuldade de adaptação das manifestações culturais populares, especialmente aquelas provenientes do ambiente rural, diante das dinâmicas urbanas e dos costumes que a modernidade impõe aos cidadãos, promovem uma reflexão sobre as suas práticas e domínios que são, segundo Santos (2011, p.154), “elementos fundamentais na invenção da identidade de um povo, servindo diretamente para fortalecer seus laços de comunhão através do resgate de uma memória e tradição”.

Todos os nossos interlocutores afirmam que os festejos do Divino do Canela na cidade de Palmas compõem uma festa que deve ser considerada tradicional, *“porque o que eu vejo é que as pessoas brigam, questionam muito quando, às vezes, a gente fala de deixar, abrir mão, deixar que isso num aconteça mais, porque devido a gente num ter apoio e, também, ser muito difícil pra gente fazer ela aqui”*, diz Dona Lourdes, principal líder da igreja e organizadora do evento. É uma festividade que representa os valores do catolicismo popular para essa comunidade e que permite a esse povo lidar com suas tradições no processo de interação e integração ao seu novo lugar. A junção dos elementos litúrgico aos sociais constituem um aparato sincrético entre o lúdico e o religioso que proporciona aos canelistas a oportunidade de vivenciar seus sentimentos e experimentar novas modalidades de expressão e representação da fé e da devoção.

De acordo com Hobsbawm (1997, p.13), é preciso evitar a ideia de que as novas tradições só surgem da incapacidade de utilização ou adaptação das tradições velhas. Pois *“houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins”*. Assim como os grupos sociais, algumas instituições antigas, no nosso caso a Igreja Católica, precisam passar por transformações e adaptações para darem conta dos novos desafios sociais e culturais que lhes são impostos. A Igreja Católica tem passado por profundas transformações, principalmente depois do avanço das comunidades pentecostais sobre seus fiéis, mas ainda mantém sua linha dogmática de doutrinação da fé. Independente da corrente que a represente, todas as ordens (seja secular, franciscana, dominicana, jesuíta etc.) pretendem manter seus fiéis imbuídos do mesmo pensamento e

conduta. Até mesmo as mais liberais e de contestação, como por exemplo os dominicanos da linhagem francesa, revestem-se do apelo social igualitário para doutrinar e conquistar os fiéis à sua forma de ver e pensar o mundo. Por isso, a igreja, seus fiéis, o entorno e a comunidade onde está inserida, normalmente caminham nas trilhas definidas pela corrente teológica que administra e coordena as atividades religiosas do local.

A Festa do Divino, modo geral, é constituída por um conjunto de rituais comemorativos ao Espírito Santo que oscilam entre o profano e o sagrado, “todos compreendidos como uma situação anual de prática de rituais católicos não-eclesiais (folias), de reprodução, na cidade, dos ritos de Igreja (missas, novenas e procissões) e de trocas de bens e de serviços de produção de lazer” (BRANDÃO, 1983, p. 136). E foi observando diuturnamente a realização dos festejos do ano de 2010 que identificamos estes três “lugares” na tessitura da festa, denominados nesse trabalho levando em consideração os termos utilizados pelos nossos interlocutores para cada um desses conjuntos de rituais, respectivamente: **dimensão folclórica; dimensão religiosa; e dimensão social.**

Essas dimensões, ao se fundirem para compor o festejo do Divino, criam combinações que denominamos **interstícios culturais** nas quais se identificam rituais híbridos de cada interseção: folclórica/religiosa, social/folclórica e social/religiosa. Ao cruzamento das três dimensões e, conseqüentemente, dos interstícios, identificamos o cerne da tradição, denominado **raiz comunitária** por ser, ao mesmo tempo, a origem e o fim da festa, uma concentração simbólica com as mesmas características do contexto que envolve cada uma das dimensões, como uma linha que costura todo o processo: o **sentido familiar.**

Audrin (1963, apud OLIVEIRA, 1997, p.127) afirma que “os dias de festa, eram dias felizes, em que, além de as pessoas saciarem a fome, reencontravam parentes e amigos, realizavam batizados, crismas e casamentos, e, raramente, durante o período das festas eram registrados roubos ou crimes, desordens ou escândalos”. De acordo com os relatos da comunidade, nunca houve qualquer tipo de problema grave nas festas que pudesse comprometer as celebrações litúrgicas, como atesta Dona Benigna: *“tinha gente bêbada só pra alegrar e ter comentário, mas nunca teve uma morte. Gosto dessa festa porque não tem briga, nem morte, nem discórdia. Era só alegria”*. Porém, o atual líder religioso da paróquia, Padre Carlos Bertozo, se opôs ao ritmo intenso de danças e consumo de bebidas após as celebrações, fazendo com que todo o momento lúdico da festa do Divino se apartasse dos momentos litúrgicos. Como consequência, essa divisão em três “lugares” foi sendo construída com o passar do tempo e pela sucessão de acontecimentos diversos que causaram uma ruptura simbólica entre o sagrado e o profano, a fé e a festa, o religioso e o social.

Nossos interlocutores não identificavam qualquer tipo de diferenciação ou separação estas duas esferas quando a festa era realizada no povoado. O próprio Padre Jones, que “celebrou o Divino” inúmeras vezes em suas desobrigas e depois de assumir a Paróquia de São José em Palmas, traduz no religioso a espiritualidade maior que regia aquele povo durante os festejos. Segundo ele, essa espiritualidade que mais envolvia pessoas num sentido de cooperação mútua entre as famílias, “*envolvia o trabalho na comunidade além do religioso, o trabalho do visual, de arrumar salão, de arrumar igreja, de fazer comidas, de ter dança, de ter todo esse aparato é a festa do Divino*”, a grande expressão de fé e da vida em comunidade para os fiéis que têm nos festejos sua expressão espontânea de sociabilidade.

A festa carrega consigo o papel restaurador das funções sociais e das relações de devoção, reforçando os laços do homem com o sagrado e fortalece as relações de reciprocidade entre a comunidade. Nesse tipo de festas que eram realizadas ‘com o Padre’ e, de certa forma, também ‘para o Padre’ que chegava em desobriga, a experiência da prática religiosa coletiva estava associada, segundo Brandão (1983, p.136-137), à própria situação festiva e suas “características de aglomeração, de solidariedade extracotidiana, de comemoração, [...] de extensão da prática religioso-ritual dos limites do individual e do familiar para os do comunitário”.

No período das festas ocorria uma transformação no comportamento dessa gente simples. Essa era a época de rezas, agradecimentos pelas dádivas recebidas e pagamento de promessas, era também época de comida e bebida farta e de graça, o reencontro de parentes e amigos, casamentos e batizados e as danças, que sempre possibilitava o surgimento de um novo namoro que terminaria em casamento nas festas do ano seguinte. (OLIVEIRA, 1997, p.140)

Dona Benigna informa que antes, “*era tudo junto e o Padre não implicava. Ele já sabia que a parte social fazia parte da religiosa, até porque ninguém fazia nada para desagradar*”, o que é corroborado por Almir, filho mais velho de Joaquim Batista, que faz uma analogia para tentar explicar essa relação: “*é uma mistura de religião com diversão ao mesmo tempo, igual casamento, aproveita que celebra um e se diverte também*”. Fica evidente nas falas de nossos interlocutores que a separação acontecia mais pela distinção dos ambientes – e os rituais realizados em cada um – do que pelo próprio sentimento de profanação da festa religiosa, pois estes atos nunca eram colocados como oposição ao que pregava a Igreja.

Ao contrário disso, todos os momentos em que não estavam dentro da igreja eram considerados complementares aos atos litúrgicos e a comunidade, mesmo durante a festa e nas

brincadeiras procurava trazer, a seu modo, as referências religiosas da Igreja. Joaquim Batista percebe esses dois momentos, mas não faz distinção ou julgamento de valor ou “pureza” entre eles. *“Mas tem a separação, né? Na hora que tá na igreja, ninguém vai mexer com isso. Eu acho que essa parte Deus não maldizoa ninguém não, porque nós tudo tem direito de brincar, né? Na hora da igreja, nós tamo tudo lá”*, diz ele. Já professor Valdemar prefere fazer uma análise enxergando os festejos a partir da atualidade e da época em que eram realizados no povoado:

Se fosse pra hoje, na minha idade que eu tenho hoje, diria fé. Na época eu diria as duas coisas: era fé e festa. Porque nós, na minha época como jovem, íamos à missa, líamos o terço: fé! Mas logo que terminava a missa, o terço, a gente começava a festa dançante, porque só chamava festa se tivesse dança, forró, e zangava ainda porque no Canela a festa não amanhecia o dia. Então eu digo, juntávamos as duas coisas. (Professor Valdemar)

Porém, nos dias atuais, a festa se transformou e a divisão entre parte litúrgica e parte social vem se acentuando a cada edição. Dona Bernadete diz que a festa mudou para muito pior, pois *“lá tinha mais liberdade, lá juntava mais gente, o Padre tava junto fazendo a festa, não tinha este negócio de... Tudo bem, a gente entende, aqui tem que angariar dinheiro pra Igreja. Lá não, era festa de noite, de dia, não tinha nada vendido... era tudo de graça”*. A festa do Divino como **prática religiosa**, mesmo sendo uma ocasião também para se divertir, segundo Brandão (1983, p.138), “proclama os valores de uma ordem social consagrada e reproduzida nas relações mantidas entre os sujeitos dos festejos através das trocas rituais com que efetivam suas cerimônias”. Já como **prática lúdica** e de diversão, ela deve representar uma ruptura na rotina capaz de evidenciar os contrastes entre as condutas/relações da festa e o cotidiano produtivo da comunidade. Destarte, “a Festa do Divino Espírito Santo é uma combinação alternativa de cerimônias religiosas e festividades profanas, com proclamada dominância das primeiras sobre as segundas e com momentos de tensão derivados dos efeitos da oposição entre ambas”. (BRANDÃO, 1983, p.141)

Quando perguntado sobre essa divisão entre o religioso e o social, Padre Bertozo disse que foi um processo dialogado e que contou com o apoio das lideranças da comunidade, especificamente Dona Lourdes, a quem sempre se refere como a líder da igreja, da comunidade e guardiã da cultura Canela. O ponto conflitivo foi a bebida alcoólica, mas ele afirma não ter ido contra ou feito qualquer tipo de imposição, apenas expôs os limites pois, como pároco, achava que estava exagerado o consumo ao ponto de causar embriaguez. Segundo ele, *“são valores que não são condizentes com aquilo que a gente ensina”* e propôs uma quantidade

limitada de bebida a ser vendida em cada noite, “quando acabar, acabou”.

Houve então gente de fora que não participava da comunidade e que acham que a festa não era da Igreja, era a festa deles e que eles fariam como queriam. Teve até agressão verbal sobre a minha pessoa, quase uma agressão física. A partir deste ponto, eu coloquei que nessa situação não seria adequado a Igreja assumir a parte social e a liderança da comunidade concordou com meu posicionamento. [...] Algumas pessoas, porque também não foi uma questão de dizer que é a comunidade do Canela, alguns expoentes que se dizem do Canela, inclusive até um que quase me agrediu fisicamente, que é um, como se diz, um dos primeiros ali do Canela, pioneiros do Canela, que depois a coordenadora, dona Lourdes, falou ‘se esse daí for pioneiro, não tem tanta importância’. Então alguns diziam: ‘aqui é festa nossa, não é festa da Igreja’. Para não oferecer uma dimensão de um contratemunho entre aquilo que a gente ensina e aquilo que a gente realiza, então optamos por deixar essa divisão pra que eles pudessem ter a festa do modo como eles acham adequado. (Padre Bertozo)

Atente-se nesse relato para o processo de autotomia cultural, talvez o mais explícito até agora, em que Dona Lourdes oferece um membro da comunidade ao “sacrifício” para que o relacionamento com a Igreja não seja fragilizado e a festa possa continuar sendo realizada, mesmo com as divisões acordadas entre ela e o pároco. Assim, ficaram restritos à **dimensão religiosa** os rituais realizados no interior da igreja, como as missas de posse e de ação de graças, as novenas e os cânticos de louvor (ver figura 72). Esses momentos são pontuados pelas tradições e práticas eclesiais⁶² pois contam com a participação do Padre em sua organização ou seguem os padrões e rituais estabelecidos pela Igreja, ou seja, aqueles que a Igreja Católica reconhece, dissemina e incentiva a prática. São padrões repetidos que têm significado muito mais simbólico para quem os impõem do que para aqueles que o cumprem, como por exemplo, a ordem das partes na celebração da missa com suas respostas “decoradas” pela comunidade de fiéis, as músicas que são entoadas em cada situação, o terço com sua repetição rítmica de orações e as novenas que devem ser feitas de acordo com o folheto, dentre outros. Qualquer mudança nesses “roteiros” depende da prévia anuência do Padre ou autoridade religiosa responsável pelo “momento” para que sejam colocados em prática, como nos explica o pároco da comunidade:

A gente faz, do ponto de vista litúrgico, uma adaptação. Seria a cor verde que, sempre neste período, a gente celebra o tempo comum. Então a gente segue a

⁶² “É um contraste em termos de festas que além do eclesial, eu chamo eclesial por exemplo a missa, aquilo que está sob controle oficial da Igreja e faz parte da ritualidade canônica. Por exemplo: a novena de uma festa como a do Divino é canônica, da Igreja, a Igreja é que controla a tradição. E chamo de eclesial, ou então de popular, justamente aquilo que, independentemente da classe que está produzindo, não faz parte do canônico da Igreja.”. (Professor Brandão)

liturgia dominical, porque a liturgia não permitiria mudar as orações ou até mesmo as leituras, mas a gente faz as adaptações que não ferem as normas litúrgicas. A gente usa os paramentos vermelhos, próprios do divino. Coincidentemente este ano o evangelho estava ligado à questão também do Espírito Santo, então a gente busca dentro da liturgia oficial da Igreja, adaptar para a realidade que se celebra. Como é tempo comum, é um pouco mais fácil de fazer essas adaptações [...] suficientes para caracterizar a festa do Divino. [...] Existe uma equipe que coordena e prepara a festa, você deve ter percebido que eu só chego, encosto o carro e celebro a missa. Toda essa parte de organização fica por conta da coordenação, que tem a dona Lourdes como principal expoente da comunidade. (Padre Bertozo)

Figura 72 - Dimensão religiosa



Fonte: Fred Salomé (2010)

Já a **dimensão social** envolve todos os momentos em que há trocas de bens e relações determinadas pelas atividades de lazer e diversão fora dos domínios da Igreja e sem referência aos rituais tradicionais da religião católica. Segundo Brandão (2010, p.17), “algumas vezes, em alguns dias seguidos, em uma noite, em um momento breve, mas único, as pessoas deixam de ser quem são nos outros dias, nos outros momentos, em outras horas da semana, e se entregam à festa”. Embora significassem um ato de religião e fé, “essas práticas religiosas coletivas sempre estiveram associadas a formas de diversões, marcadas pela supressão do individual e familiar em prol do comunitário” afirma Oliveira (1997, p.130). Nesse período, os canelistas dançam, cantam, bebem e se divertem nos bailes, nos almoços, nos cafés com bolo que acontecem restritos às suas casas e principalmente no Centro Comunitário ao lado da igreja (ver figura 73). Enquanto era povoado, esse lugar era estendido para o “banho de rio”, para o prédio da “escola velha” ou até mesmo para o “quartinho do policial” – um episódio da vida de Dona Benigna que ela nos contou entre risos e sem qualquer tipo de pudor enquanto trocava olhares de cumplicidade com sua irmã, dona Biinha:

Isso não acontece mais hoje. (Hoje) É simbólica. [Antes] Era boa mesmo. Tinha três anos que chegava, não tinha onde dormir, tinha o quarto deste policial. Pegava a camiseta do policial, a coberta, e deitava no cantinho. E ele: 'Mas quem pegou minha coberta e meu lençol?' Dois anos eu fiz isso. No terceiro ano eu dormi com ele na cama no mesmo quarto. Quando foi no terceiro ano eu não fui mais no policial, vou naquele quarto acolá. Quando eu amanheci na cama, eu amanheci com um policial dormindo junto comigo. Ficamos grudados. (Dona Benigna)

Figura 73 - Dimensão social



Fonte: Fred Salomé (2010)

A terceira dimensão, junto ao religioso e social, é onde acontecem os rituais que entrelaçam e permitem que a festa se realize como tradição para o povo Canela. Esses acontecimentos da festa que denominamos de **dimensão folclórica** são identificados principalmente na rua e no pátio em frente à igreja, pois, segundo Mariano (2009, p.3), “pode ser considerada uma manifestação folclórica que ganha vitalidade com a participação de uma população rural, e com a ruralidade presente também na cidade, em seus moradores”. De acordo com a Carta do Folclore Brasileiro (COMISSÃO, 1995, p. 1): “Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social”. A Carta traz ainda recomendação de respeito à hierarquia pela atuação “junto às autoridades religiosas, políticas, policiais e educacionais no sentido do reconhecimento, prestígio e respeito às várias formas populares de expressão cultural” (idem, p. 5). Os rituais que compõem essa dimensão são: os cortejos do casal real e do imperador; o levantamento e trazida dos mastros para a frente da igreja; as danças e músicas; e os giros da Folia do Divino (ver figura 74) que, apesar de seguirem um ritual de orações e cânticos de louvor, não se enquadram nas “regras” eclesiásticas, pois acontecem sem a presença e acompanhamento de autoridades religiosas.

Figura 74 - Dimensão folclórica



Fonte: Flaviana Ox (2010)

Segundo Hauck (1992, p.115), muitas dessas práticas religiosas em que o sagrado e o profano se misturam, “deixaram aos poucos o campo da religião e passaram para o folclore. Para quem não estava integrado no sentimento comum as celebrações populares pareciam mais um folguedo que uma festa religiosa; muitas práticas de devoção se abrigavam”. Assim, essa dimensão agrupa esse conjunto de costumes, tradições, usos e manifestações populares que são passados de geração em geração, elementos de grande importância para a identidade de um povo.

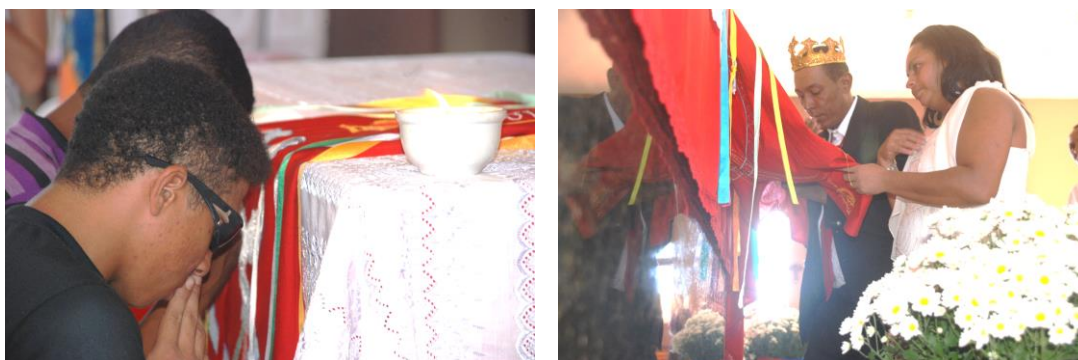
Nóis gira em torno de dez folia por ano. Pra mim é uma coisa que importa demais e que hoje eu levo a sério com o maior amor, com o maior carinho, com o maior respeito, tão tale que eu não giro com qualquer grupo, não senhor, eu só giro hoje, como cabô aqueles pessoal véio antigo que nós girava junto, hoje eu só giro mais meus irmão, meus filho, meus sobrinho porque é pessoas que a gente domina, é pessoas que leva a cultura do jeito que ela é. (Manoel Lima)

Os **interstícios culturais**, marcados pelas práticas resultantes da fusão dessas dimensões, apresentam rituais bastante representativos para a tradição, pois, de acordo com Oliveira (1997, p.140), “apesar dessa mistura de religião e diversão havia uma fé profunda e muito respeito pelos santos. Podemos dizer que as festas eram o acontecimento mais importante na vida daquelas pessoas [...] que tornava mais suportável o trabalho pesado do dia-a-dia”. No plano folclórico/religioso, essas representações acontecem principalmente no ambiente da igreja, a saber: na posse e passagem das coroas e mantos dos soberanos realizada pelo Padre no início das missas; na ‘vena’ da bandeira do Divino saudando e abençoando os fiéis; na missa

do Divino quando o grupo de folia entra, acompanhando o imperador, tocando e cantando seus hinos; e no encerramento da missa do Divino quando os foliões novamente cantam e tocam seus instrumentos para que a bandeira do Divino, estendida no altar, seja beijada pelos fiéis (ver figura 75). O plano social/folclórico se materializa no Centro Comunitário especialmente em dois momentos que representam a tradição e marcam a cultura da comunidade estabelecendo-se como uma pontuação ritual de início da parte social: na degustação e distribuição do tradicional licor de jenipapo para que seja levado para casa em pequenas garrafas plásticas recicladas de refrigerante, bem como a dança da catira e da sússia. No plano social/religioso, destacam-se a participação da banda de música, nos terços rezados em casa com os familiares distantes que visitam o festejo e nos leilões realizados para arrecadar fundos para a Igreja.

Eu acho que a festa é sobretudo isso pra eles lá, porque a única coisa que ficou foi essa lembrança da Festa do Divino. Eles levaram consigo este patrimônio imaterial, que é a Festa do Divino, o dia em que encontram mais parentes. Falam ‘a festa do Canela’ e vão todos. Aproveitam e cantam os cantos da época deles. Aquilo tudo evoca o sentimento, a saudade, aquele tipo de cantos e orações, unido à presença das pessoas, quando entra o símbolo da divindade e eles choram demais. Você percebe que eles guardam aquilo com muito amor no coração. (Padre Jones)

Figura 75 - Interstício cultural



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Ao centro, como entrecruzamento desses domínios, está a **raiz comunitária**, as práticas que envolvem as três dimensões (religiosa, social e folclórica) constituindo o conjunto de rituais que, se desligados de seus contextos, perdem a capacidade de ritualização do próprio tempo (ver figura 76), o tempo da memória e da saudade para a comunidade, conforme fica evidenciado no comentário bastante significativo de Dona Benigna sobre a festa de 2010: “*Dá vontade de chorar, mudou tudo, essa aqui, na expressão de dizer, é simbólica. Começa sexta, vou sair do casamento e vou pra lá. Sabe lá Deus se a gente chega lá e ainda encontra alguma coisa, porque evoluiu muito, não é mais como era não*”. Essa simbologia da interação

comunitária carrega o principal significado dos festejos: a celebração da fé e da memória com aquele grupo ao qual estão vinculados pelo sentimento de pertença, pois o “*o que faz a festa é uma permanente entretessitura, mais que tudo isso [...] o momento que eu alargo o sentido de festa e tudo o que acontece neste mundo aqui me é referente e é importante*”, descreve professor Brandão.

Você percebe que eles guardam aquilo com muito amor no coração. A religiosidade é muito forte. E sobretudo a do Divino [...] Quando estava no povoado a gente percebia uma família que girava em torno de suas tradições, dos antepassados, da família, do trabalho, da agricultura, das festas religiosas, que se encontravam naturalmente por isso, sobretudo pelo religioso. (Padre Jones)

Figura 76 - Raiz comunitária



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Integrando esses conjuntos rituais que constituem a tradição da Festa do Divino do povo Canela – dimensão religiosa, dimensão social e dimensão folclórica e respectivos planos de fusão –, identificamos uma linha comum que perpassa e une cada uma destas três partes ao mesmo tempo que as envolve. Esse elemento integrador, reconhecido sob o domínio do **sentido familiar**, é responsável pela motivação para que os festejos continuem sendo realizados todos os anos. De acordo com Giddens (2007, p.63), “a família é um local para as lutas entre tradição e modernidade, mas também uma metáfora para elas. Há talvez mais nostalgia em torno do santuário perdido da família do que em qualquer outra instituição com raízes no passado”. Mesmo não oferecendo um conceito fechado, nossos estudos apontaram para uma noção de família como instituição cultural que se modifica tanto no espaço quanto no tempo. Mais que um modelo conjugal ou doméstico, o conceito de família para os canelistas envolve todos

aqueles que compartilham da vida no núcleo comunitário formando laços evidenciados na dimensão social e cultural das relações.

“Na família tradicional, o casal unido pelo casamento era apenas uma parte, e com frequência não a principal, do sistema familiar. Laços com os filhos e com outros parentes tendiam a ser igualmente importantes, ou até mais, na condução diária da vida social”, afirma Giddens (2007, p.68), já que a família tradicional era compreendida como uma unidade econômica que envolvia todo o grupo em torno da produção agrícola. Como os festejos no povoado Canela eram um período de abstração do trabalho na roça, agradecimento pela colheita, celebração das graças alcançadas e sacramentalização dos preceitos religiosos, o sentido de família passou a ser reverenciado nas festas por estar envolvido em todos esses momentos durante o ano. “Através das manifestações religiosas de um povo é possível perceber sua mentalidade e seus anseios, e assim projetar luz sobre o seu cotidiano. As festas religiosas fornecem também indicações importantes sobre as estruturas e transformações dos costumes de um povo” (OLIVEIRA, 1997, p.127).

Suess (1979, p.36) aponta que “em muitos louvores irracionais do catolicismo popular, encontramos ainda a memória de uma cultura perdida: algo entre saudade e saudosismo do passado perdido”, o que nos leva a concordar com nossos interlocutores ao classificarem os festejos como o momento do ano para reunirem a família, rever os amigos distantes, matar a saudade e celebrar a união entre eles (ver figura 77), o que caracteriza a origem e o objetivo final dessa celebração de fé que precisa ser mantida porque, paradoxalmente, é ela que mantém essa comunidade coesa ao sentimento familiar, constituindo, assim, “*uma irmandade santa*”, como descreve o Sr. Manoel Lima.

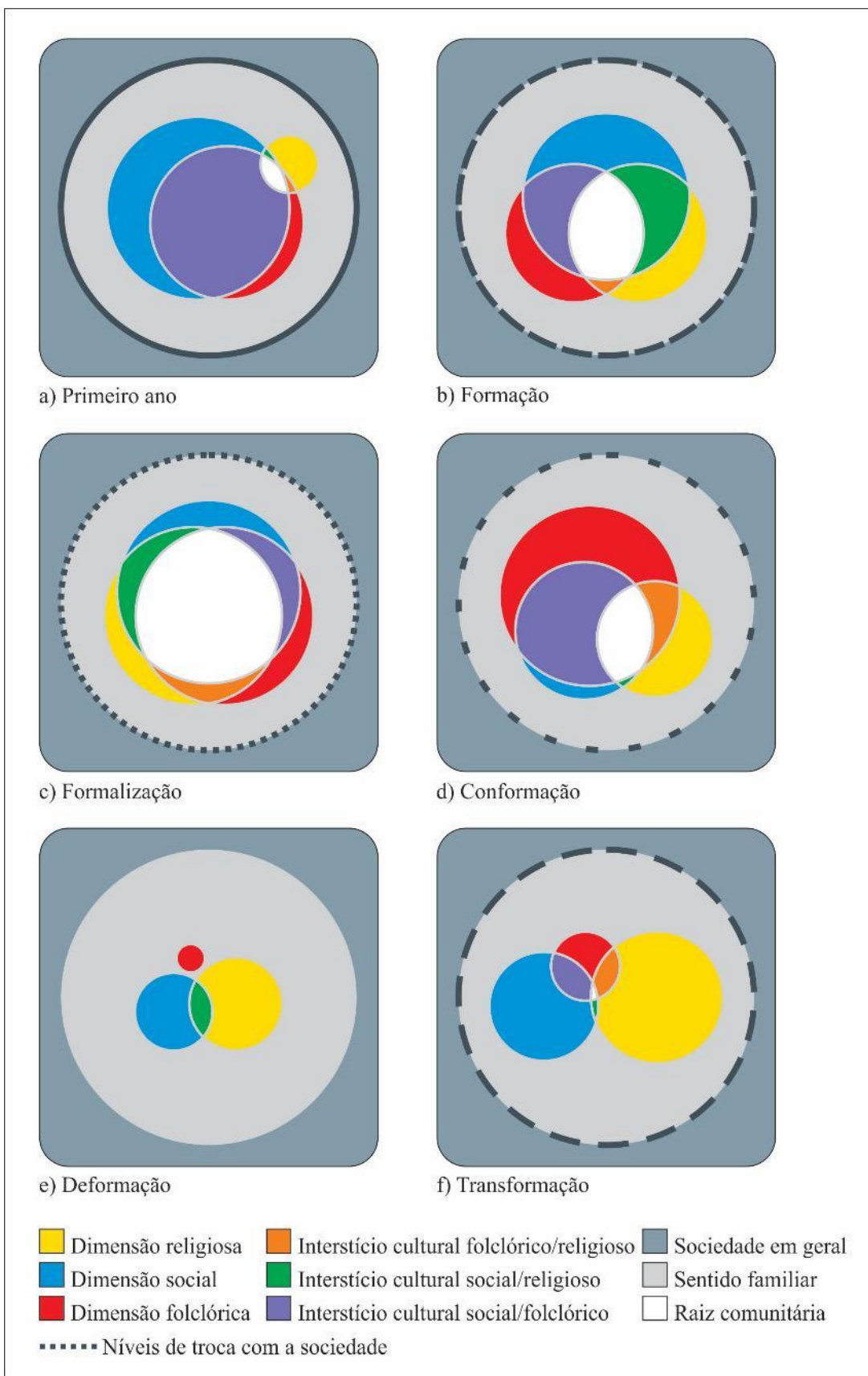
Essa festa do Divino, ela é mais um encontro de família porque vem gente de todo lado: quem já morou no Canela, quem é raízes de lá e quem num morou mas já teve amizade com pessoas que moravam lá naquele tempo e que se mudaram. Todo mundo procura vim. Vem de São Paulo, vem do Rio, vem de Brasília, Porangatu, Goiânia, Porto Nacional, Paraíso, Tocantínia, Barrolândia. Todo ano é assim, mesmo depois de passado pra Palmas. Então é assim, as pessoas trabalham o ano inteiro já pensando naquilo: em julho a gente vai encontrar com fulano e fulano que faz muito tempo que a gente não encontra. (Dona Lourdes)

Figura 77 - Sentido familiar

Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

De acordo com Oliveira (1997, p.139), “não havia uma nítida separação entre o religioso e o profano nas festas ditas religiosas [...]. Os leilões, as comilanças, bebedeiras e as danças eram tidas como uma continuação natural da missa, das rezas, e da procissão”, mas a identificação das dimensões, planos e domínios (respectivamente: religiosa, social e folclórica; interstícios culturais; e, raiz comunitária e sentido familiar), são fundamentais para a compreensão de cada uma das fases da Festa do Divino do Canela (formação, formalização, conformação, deformação e transformação) apresentadas no formato de representações esquemáticas (ver figura 78). Como são informações que não podem – e nem devem – ser quantificadas, a forma e proporção que são apresentadas significam apenas uma ideia das ênfases simbólicas de cada etapa, não implicando necessariamente o sentimento expresso pela comunidade, mas a maneira como podem ser percebidas a partir das descrições desenvolvidas com informações de nossos interlocutores e pela observação da realização do evento.

Figura 78 - Conjuntos Rituais da Festa do Divino do Canela



Fonte: Elaborado pelo autor (2017)

De acordo com as legendas ao final da figura, é possível compreender os esquemas simbólicos propostos para representar as conexões entre os conjuntos rituais entre si e com a sociedade em geral. No primeiro ano (representação 'a'), a festa foi restrita à comunidade como uma brincadeira "inventada" para acontecer na festa de São João, por isso a ênfase na dimensão social seguida pela folclórica, caracterizada pelo levantamento do mastro e indicação do rei e rainha. A dimensão religiosa fazia parte da vida comunitária, mas não foi determinante para o evento. Já no período de formação da tradição (representação 'b'), as dimensões religiosa e folclórica ampliam sua abrangência e os "rituais oficiais" do festejo ganham contornos mais amplos, conseqüentemente aumentando os interstícios culturais e constituindo a tradição da raiz comunitária. Esse período é marcado também pela aproximação da comunidade às fazendas e povoados vizinhos que começam a frequentar a festa.

A representação 'c', referente à fase de formalização, demonstra o equilíbrio das três dimensões e interstícios culturais bastante integrados, o que reforça a tradição da Festa do Divino como principal manifestação da raiz comunitária, mesmo sendo o momento de maior troca com as comunidades externas e cidades próximas ao povoado, tornando o festejo tradicional na região. A etapa de conformação (representação 'd') tem início quando surge Palmas e o povoado é "invadido" por novas famílias, indicado no esquema pela ampliação do espaçamento de pontos na linha entre a sociedade e o sentimento da comunidade. Nesse período, a comunidade realiza a festa também com a função de apresentar sua cultura e tradição, por isso o reforço da parte folclórica, e assim atrair mais visitantes e aumentar os lucros com o evento que começa a ter fins econômicos com os leilões, bares e barraquinhas de comidas e bebidas.

Os primeiros anos depois de transferidos para Palmas, período denominado de deformação (representação 'e'), são marcados pela inexistência da festa ou pela tímida realização na escola da quadra para onde foram os moradores tradicionais do Canela, sem os rituais folclóricos que ficaram restritos à participação em outros festejos do Divino na região. Nessa fase, os remanejados foram "lançados" em uma zona urbana sem infraestrutura e sua inserção, bem como as relações com a sociedade em geral, se deu de uma maneira brusca, rompendo os limites do sentido familiar para "caberm" na nova realidade. A fase atual, o período de transformação (representação 'f') mostra o predomínio das dimensões religiosa e social que quase não se tocam mais, sendo integradas pela dimensão folclórica que voltou a acontecer. Como a raiz comunitária dessa tradição está fundada no equilíbrio entre as dimensões, fica evidente seu enfraquecimento. As relações de troca com a sociedade são ampliadas em função da chegada de novos moradores à quadra, mas a comunidade tem se

esforçado para manter sua identidade e retomar seus costumes e princípios de sentimento familiar.

Essa proeminência da dimensão religiosa se deve, principalmente, à ação da Igreja que tem trabalhado para manter os fiéis ligados e obedientes à doutrina e às práticas católicas. De acordo com Padre Bertozo, *“na religiosidade popular, apesar de toda a riqueza que tem, tem elementos que precisam passar por um processo de purificação”*, e isso fica evidente nos discursos de Dona Lourdes, principal liderança do Canela em atuação na igreja e coordenadora da Festa do Divino, bastante semelhantes aos do pároco que frisou inúmeras vezes durante nossa entrevista que: *“Não há dúvida de que a grande expoente é a dona Lourdes, uma líder da comunidade”*. Segundo a própria Dona Lourdes, a liderança lhe foi confiada por Daniel Batista quando adoeceu e teve que se afastar da comunidade para tratamento de saúde. Ela assim nos relata:

Quando ele [Daniel Batista] deu câncer na garganta, ele me chamou e falou assim: “Maria de Lourdes, eu agora me sinto uma pessoa impossibilitado de coordenar a Festa do Divino e eu estou chamando você aqui pra entregar essa responsabilidade. Você não deixe a Festa do Divino morrer, acabar. Eu podia tá entregando isso pra uma de minhas filhas, mas elas são muito preguiçosas, muito sem coragem, porque elas não têm coragem de enfrentar isso aí. Então vou entregar pra você porque eu não quero que você num deixe cair”. Isso ele falou pra mim e aí foi quando eu comecei a coordenar a Festa do Divino. (Dona Lourdes)

Não é possível precisar qual será a próxima etapa pois são muitos e diversos os fatores que interferem nas transformações culturais, como os aspectos sociais originados pelas práticas que sofrem influência da modernidade. Conforme aponta Geertz (2008), essas práticas de determinadas sociedades, em tempos e espaços distintos, devem ser compreendidas pelo que podem revelar sobre a cultura, pois elas vão se transformando e se ressignificando com o passar do tempo, traduzindo para a cultura os novos significados que seus símbolos indicam. Hall, et al (1988, apud GIDDENS, 2005, p.536) apontam que vivemos uma época de transição da sociedade em que *“flexibilidade, diversidade, diferenciação e mobilidade, comunicação, descentralização e internacionalização estão em ascensão. Nesse processo, nossas próprias identidades, nossa percepção do eu, nossas próprias subjetividades estão sendo transformadas”*. Vale considerar que:

Trata-se também de uma sociedade que vive após o fim da tradição [...] vivida da maneira tradicional. [...] No entanto, com frequência as tradições também sucumbem à modernidade, e em algumas situações isso vem acontecendo pelo

mundo todo. Tradição que é esvaziada de seu conteúdo, e comercializada, torna-se herança [...] herança é tradição reembalada como espetáculo. [...] Mas a herança que é assim protegida está dissociada da seiva da tradição, que é sua conexão com a experiência da vida cotidiana. (GIDDENS, 2007, p. 53-54)

Observando a evolução das representações simbólicas e manifestações culturais dos canelistas durante a Festa do Divino, associada ao poder de influência institucional da Igreja e aos contornos emergentes da cidade moderna que impactam na reorganização social da comunidade, vislumbramos – resguardados pelas incertezas que o poder de resistência cultural suporta – um esquema sequencial aos que foram apresentados como conjuntos rituais do festejo. Composto pelas três dimensões isoladas sem qualquer interseção, com total absorção do sentido familiar pelas relações interpessoais da sociedade moderna e tendo a raiz comunitária restrita ao lado interno dos muros das casas, as tradições declinariam ao ponto de serem envolvidas por novas práticas religiosas mais abrangentes, como os grandes eventos da Arquidiocese⁶³ e Prefeitura, ou mesmo os festejos religiosos populares mais tradicionais realizados por todo o Estado do Tocantins⁶⁴.

⁶³ “Palmas: capital da fé”, realizado durante o carnaval; “Palmas aos pés da cruz”, celebração da Semana Santa; “Festa de São José”, padroeiro de Palmas, dentre outros.

⁶⁴ “Festa do Divino e de Nossa Senhora do Carmo” em Monte do Carmo; “Romaria do Senhor do Bonfim”, “Festa de Nossa Senhora de Natividade” e “Festa do Divino” em Natividade; “Movimento pela vida” no distrito de Taquaruçu, dentre outros.

4 REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DO CATOLICISMO CANELA

Os processos de transformação que vêm ocorrendo com a Festa do Divino do Canela, além da tradição e dos costumes, também caracterizam mudanças na religiosidade desse povo. A cada uma das etapas discutidas no capítulo anterior, a Igreja Católica vai, gradativamente, ampliando seu poder de doutrinação junto aos antigos moradores do povoado, ritualizando e institucionalizando a fé dessa gente de acordo com suas normas oficiais, estabelecendo os dogmas da tradição romana tradicional e eclesiástica. Por isto, antes de caracterizar o catolicismo praticado pelos moradores do Canela, é preciso discutir alguns conceitos que, de forma abrangente, possibilitem a compreensão das abordagens que fazemos, privilegiando o diálogo entre pesquisadores do tema e suas interpretações.

No Brasil – maior população católica em termos globais – os fenômenos religiosos se apresentam das mais variadas formas, vinculados ao extrarracional, ao imaterial e ao subjetivo, suprindo o que o mundo profano não é capaz de prover. Para Pierucci e Prandi (1996, p.17) “o catolicismo há muito se recusa a curar, preferindo entregar à ciência a competência de tratar dos males físicos e emocionais”, fazendo com que as alternativas religiosas se apresentem como solução para os problemas quando a ciência, a razão e a lógica não são mais capazes de atenuar as agruras, quais sejam as suas naturezas.

Junto ao processo de colonização, o Brasil viu nascer uma nova forma de manifestação cultural religiosa quando o catolicismo português se fundiu às religiões africanas e aos mitos e ritos indígenas. A Igreja, com a expectativa de “catequizar”, deixou que formas populares de prática do catolicismo criassem raízes e, em outras situações, vinculou um santo católico às festas populares realizadas pelos escravos e índios visando apropriar-se da manifestação como elemento evangelizador. Como as expedições católicas não eram suficientes para atender a todas as comunidades e grupamentos que se desenvolviam pelo Brasil, criavam-se rotas que, ao serem percorridas, marcavam os momentos de festejos por onde passavam os missionários fazendo as sobregas (uma vez por ano eram realizados casamentos, batizados e demais ritos católicos na localidade), “purificando” e “livrando do pecado” aquele povo até a próxima visita no ano seguinte, quando o processo se repetia (NASCIMENTO, 2002).

Foram inúmeras as investidas no campo religioso com a expectativa de classificar ou categorizar “os catolicismos” do Brasil, o que se deu pela percepção de diferentes formas como se manifestavam e professavam a mesma fé, de acordo com Suess (1979), inicialmente dividida entre o catolicismo oficial (clerical e ortodoxo) em oposição ao extraoficial (popular e supersticioso), porém ambos igualmente revestidos de suas lógicas. Hoornaert (apud SUESS,

1979, p.95-97), ao empreender um levantamento sobre a cristandade brasileira do ano de 1500 até 1808, ou seja, desde a chegada da esquadra portuguesa até a transferência da Corte para o Brasil, identificou quatro tipos de catolicismo brasileiro: o catolicismo guerreiro, que investe contra os pagãos impondo sua visão “messiânica”; o catolicismo patriarcal, em que os senhores locais “orientam” a religiosidade dos escravos; o catolicismo mineiro, considerada a religião de luxo demonstrativo embora as massas participantes vivessem na miséria; e o catolicismo popular, como síntese da herança indígena, africana e portuguesa, marcada pela fé na providência em oposição à fé no progresso e que se volta à tradição e rigorismo moral. Ainda segundo Hoornaert (1991), a instituição eclesiástica tratava o catolicismo popular com complacência a irritação, pois se preocupava em aproveitar seu potencial e valores, “purificando-o” do que era visto como superstições e sincretismos.

De acordo com Gaeta (1997), o esforço da Igreja Romana em purificar o catolicismo de seus aspectos populares e retirá-lo do domínio leigo se intensificou após a 1ª Reunião do Episcopado Brasileiro, realizada em 1890, com as investidas das congregações religiosas europeias nas manifestações exteriores do culto: festas, ruas, procissões, folias e foliões passaram a ser vigiados e normatizados. Segundo a autora, a cultura clerical esforçou-se na **marginalização** dos comportamentos e práticas culturais socialmente admitidos, partindo desde então, às críticas e condenações para purificação da religiosidade popular.

Thales de Azevedo (1966) classificou o catolicismo em quatro categorias diferentes: formal, praticado a partir do íntegro e completo conhecimento da fé católica, das prescrições e normas eclesiásticas; tradicional, identificado e leal à Igreja Católica, mesmo sem ser praticado de acordo com as normas, tradições e costumes da religião oficial; cultural, aquele que independe de dogma ou conduta, aceitando os elementos do catolicismo oficial como parte da cultura e organização social, sem se prender ao valor religioso; e popular, aquele vinculado às comunidades rurais tradicionais que adota práticas nem sempre aceitas pela Igreja Católica por conter elementos pagãos ou estranhos ao catolicismo, mas que a ele se fundiram. Para o autor, o catolicismo popular é despojado de conteúdo dogmático e moral e “relaciona-se mais com a estrutura da comunidade local do que com a sociedade nacional e é relativamente independente da Igreja formal” (AZEVEDO, 1966, p.184).

Seguindo pela vertente do messianismo, Maria Isaura Pereira de Queiroz delimita seus estudos sobre a religiosidade popular, classificando como rústico o catolicismo restrito ao

sertão⁶⁵ e originado da cisão do catolicismo popular trazido de Portugal pelos colonizadores. Segundo a autora, “esta divisão se deu com o correr do tempo; a princípio, formavam uma unidade que era o catolicismo popular simplesmente. Mas, [...] o catolicismo popular urbano foi se distanciando de seu irmão rural” (QUEIROZ, 1968, p.107). O catolicismo popular floresceu no Brasil, desde os tempos da colonização, graças à pequena quantidade de sacerdotes e à falta de conhecimentos religiosos dos líderes comunitários, pois a maior parte dos símbolos, elementos, crenças e tradições católicas chegaram com o camponês que veio de Portugal se estabelecer em nosso país. Suas práticas já eram tidas como populares em sua terra natal, mas com as adaptações ocorridas aqui, segundo Queiroz (1968, p.106), “elementos novos surgiram; elementos antigos ou pertencentes à religião oficial sofreram transformações; dogma e liturgia foram deformados por necessidades locais ou pela imaginação de líderes religiosos inteiramente falhos de qualquer instrução”.

Geralmente a construção de tipologias se desenvolve em função da maior ou menor adesão ao catolicismo oficial, às suas crenças e normas. Existem ainda outras tipologias para o catolicismo, como as propostas por: José Comblin (1968), do ponto de vista histórico da formação do catolicismo; Candido Procópio Ferreira de Camargo (1973), pela análise da relação entre modernidade e religião no Brasil; Riolando Azzi (1976), em uma perspectiva historiográfica da evolução do catolicismo no Brasil; e, Pedro Assis Ribeiro de Oliveira (1985), por meio dos modos de relação entre homem e sagrado, a que denomina “constelações”. Detalhamos até aqui aqueles que mais se aproximam de nosso estudo que tem como interesse o catolicismo específico praticado pela comunidade Canela, e não sua forma geral e irrestrita de manifestação religiosa.

Esse catolicismo que emerge das manifestações populares e que Queiroz (1968) denominou “catolicismo rústico”, foi forjado pelas adaptações entre os elementos da cultura portuguesa com aqueles das culturas indígena e negra em grupamentos quase totalmente isolados e que deram condições ao surgimento das tradições do homem do campo. A autora define o catolicismo rústico como as formas de religiosidade popular católica baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros, desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência. Nessas comunidades, a religião adquiriu um estatuto de

⁶⁵ “Sertão compreendido no sentido muito geral de regiões afastadas das cidades grandes” (QUEIROZ, 1968, p.106)

solidariedade grupal, tendo como principal utilidade prática e concreta o combate às hostilidades da natureza e dos colonizadores.

Segundo Monteiro (1974), o catolicismo rústico floresceu pelas atribuições que a Igreja emprestou aos leigos, mas, também, pela autonomia em relação ao catolicismo oficial manifestada nas práticas mágico-religiosas curativas, nos recursos de autodefesa e proteção e na tradição das festas dos padroeiros locais que tornavam dispensável a presença dos representantes eclesiais para que os cultos se realizassem. Alba Zaluar, ao tirar o catolicismo popular do campo rural, o define como “uma religião voltada para a vida aqui na Terra. Nesse sentido, é uma religião prática [...] a prática religiosa local, baseada principalmente na execução de promessas e na realização de festas aos santos”. (ZALUAR, 1983, p. 14).

Exemplo de festejo desse catolicismo e recorte cultural aqui em análise são as Festas do Divino Espírito Santo realizadas pelas comunidades rurais. Apesar de se referirem ao mesmo evento católico, as festas do Divino se diferenciam das festas de Pentecostes por serem marcadas pela participação popular em sua organização e celebração, inserindo elementos próprios de sua cultura aos rituais religiosos. Caracterizada como uma festa católica, um sinal de partilha e de compromisso na missão de reunir os fiéis em torno da mensagem de Cristo, a festa litúrgica de Pentecostes dá lugar às manifestações comunitárias de regozijo, alegria e devoção, momento que as pessoas do campo seguem em procissão, cantando e dançando em louvor ao Divino Espírito Santo, para se juntarem na cidade ou povoado mais próximo que realizasse a celebração.

De acordo com o calendário católico, a Festa do Divino Espírito Santo acontece em Pentecostes, uma data móvel que varia de acordo com o dia do ano marcado pelo Domingo de Páscoa, sendo realizada 50 dias depois, comemorando a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo e sobre Maria, sua mãe. Segundo Padre Bertozzo, “*é a celebração da vinda do Espírito Santo sobre a igreja nascente. São os dons que o Espírito Santo derrama sobre a igreja para que ela possa levar a cumprimento a missão que ela recebe do próprio Jesus. Esse é o próprio da festa do Divino em toda a Igreja Católica do mundo todo*”. O pároco ainda explica que na cidade de Palmas não tem outro festejo do Divino além do Canela, apesar de ter Pentecostes, que é celebrada mediante a arquidiocese, momento também que celebram a criação da arquidiocese de Palmas, “*mas uma festa do Divino de Palmas com essas características culturais não tem. [...] Celebração de pentecostes, como eu disse, é a festa do Divino Espírito Santo, mas não nos moldes tradicionais*”.

As festas do Divino Espírito Santo tiveram sua origem em Portugal que expandiu seu culto por toda a Europa Ocidental, durante o século XII, com grande influência de ordens religiosas como os franciscanos, o patrocínio do poder real e, por arrastamento, das classes sociais mais abastadas; o seu caráter caritativo do “bodo aos pobres”⁶⁶, o que tinha grande popularidade; cortejos e cerimoniais ricos e suntuosos, com espetáculos impressionantes; e, implementação desse culto preferencialmente em zonas de influência dos grandes centros. (SOUSA, 2012, p. 15)

Essa festa chegou ao Brasil junto a colonização pelos portugueses e foram introduzidas no interior com as entradas e bandeiras. As folias e seus giros, por se ambientarem geralmente na roça, foram as precursoras dos populares festejos do Espírito Santo pelo interior do Brasil, estabelecendo “um conjunto de formalidades [...] [que] punham em contribuição não só a espontaneidade religiosa, mas ainda a generosidade hospitaleira daquela boa gente, que não conhecia obstáculos no cumprimento de tradicionais deveres” (MORAES FILHO, 2002, p. 56). No estado do Tocantins, as comemorações ao Divino acontecem de janeiro a setembro, de acordo com as características de cada localidade e são realizadas em várias cidades, especialmente nas regiões sudeste e central do Estado, entre elas Almas, Santa Rosa, Chapada de Natividade, Peixe, Silvanópolis, Paranã, Conceição do Tocantins, Palmas, Porto Nacional, Araguacema, Araguaçu, com destaque para Monte do Carmo e Natividade, as duas mais tradicionais do Estado.

Segundo Mariano (2009, p.11), “das mãos da realeza europeia, a popularização da Festa do Divino ganhou também os espaços rurais no Brasil, dando às homenagens um caráter de catolicismo rústico, realizadas em sítios, ranchos e povoações isolados”. As festas religiosas populares e tradicionais proporcionam diversos momentos que vão da alegria individual ao êxtase coletivo, do momento de agradecimento ao cumprimento do prometido, e da integração entre os homens em torno do objetivo maior ao triunfo da fé e da devoção na celebração ritual. Para a autora (*idem*, 2009, p.3), “através do ciclo de repetição, a Festa implica ligação com o passado que se atualiza no presente, voltada para o futuro, para o devir”, pois a festa como manifestação da fé promove a participação da população rural, mas como referência folclórica ganha vitalidade com a ruralidade presente também na cidade. Assim, o festejo realizado pelos antigos moradores do povoado Canela, em Palmas, é caracterizado pela integração entre rural e urbano, uma vez que a igreja fica localizada na zona urbana da cidade e centraliza o controle das operações, mas ainda reúne todos os antigos moradores da região que participavam

⁶⁶ O bodo é a distribuição de comida aos pobres em dia de festa, oportunidade em que também são oferecidos outros presentes, como roupa ou dinheiro.

ativamente da celebração e que, atualmente, estão dispersos pela zona rural do município ou mesmo em outras regiões do Brasil.

Nesse movimento de trocas simbólicas entre religião e cultura popular, entre folclore e devoção (mas, principalmente, na interação que as festas religiosas propiciam) são geradas as hibridações das manifestações tradicionais rurais que atraem com frequência o público “da cidade” para os festejos. Essa troca não se limita a questões culturais e sociais, mas também geográfico-espaciais: a entrada do “homem da cidade” na roça abrindo a porta pela qual passa para ‘invadir’ o território rural antes preservado, permite que o “homem do campo” também por ela passe, saindo da roça e ‘invadindo’ a cidade. Da mesma forma, quando a cidade invade a roça expulsando-a de sua territorialidade, o espaço permanece o mesmo, mas a temporalidade transformada e o desenvolvimento forçado da região entram em choque com a tradição campesina que, até o momento, retroalimentava-se de suas culturas mesmas ou pouco sofria com as interferências dos visitantes externos.

Sair da roça e vir para a cidade significa para o migrante sair de um mundo de relações camponesas insustentáveis ou escapar de um mundo de relações capitalistas agrárias indesejáveis. Para a cultura popular significa o risco de transplantar, para uma outra conjuntura, aquilo que muitas vezes só sobrevive sem perdas na rede de trocas e de significados que, entre outras coisas, precisou criar a dança, os versos e os gestos, para explicar-se a si própria. (BRANDÃO, 1981, p.107)

Essa religiosidade está mais relacionada à estrutura da comunidade local do que à sociedade nacional e, apesar de carregar fortes laços com a Igreja formal, mantém-se independente - adaptando-se, na medida do possível, às demandas da comunidade e da natureza. O catolicismo popular no Brasil é um vasto terreno onde acontecem as interações sociais e humanas na constituição cultural de um povo, pois “a lógica do religioso popular reconstrói, com os mitos de origem, a própria legitimidade do estatuto sagrado das danças para o santo e, portanto, o próprio afastamento delas de outras semelhantes, mas profanas” (BRANDÃO, 1981, p.149). Nesse sentido, a religiosidade popular, revestida de sacralidade, transforma tradição em fé e festa em devoção.

Destarte, aos olhos canônicos da Igreja, a religião popular produz uma espécie de profanação do religioso. Mas na prática de camponeses e de migrantes, uma profanação necessária, porque transforma um sagrado descontextualizado em um sagrado-devocional, ou seja, capaz de ser, simbolicamente, da religião e da sociedade local. Capaz, mais ainda, de retraduzir esta sociedade sacralizando-a também, e produzindo nomes e significados religiosos para tudo o que os homens fazem e acreditam ser. (BRANDÃO, 1981, p.158)

Essa relação entre catolicismo oficial e catolicismo popular força a Igreja a criar ritos para a prática religiosa e a canonizar crenças populares oriundas das trocas entre a cultura camponesa e a cultura eclesiástica. São exemplares as festas litúrgicas folclorizadas, com ritos pagãos integrados à liturgia comum tornando-se referências sacralizadas em função das relações pretendidas entre os dois lados: a Igreja e o mundo rural. Quando estas relações deixam o campo e são trazidas para a cidade, a urbanidade racionaliza a religião e o que antes poderia ser considerado sincretismo, passa a ser incorporado pela Igreja como princípio racional e consciente para que a monopolização simbólica permaneça sob sua tutela. No campo, as desobrigas realizadas pelos Padres missionários antecipam o que acontece após a transferência para a cidade, porém em escala restrita ao espaço e cultura rústica. Como resultado dessa apropriação, a Igreja torna-se detentora dos saberes religiosos – o sagrado e o, agora, sacralizado – e relega os “donos” das tradições ao corpo de leigos sem competência religiosa, apenas cultural, popular ou folclórica.

Isso não determina o fim da tradição, mas sua desvalorização pode favorecer a deterioração de suas raízes e a redução do domínio religioso comunitário reforça a separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana. Alguns efeitos da fusão entre interesses eruditos e devoção popular não são provocados apenas pelas interferências da Igreja, mas também pelas trocas de atos de apropriação e de expropriação, de acordo com interesses mais prejudiciais e danosos – e, no entanto, ocultos – que alteram e destroem a cultura de um povo. Segundo Brandão (1981, p.122), “os grupos religioso/folclóricos populares, a face mais verdadeira e mais estável das grandes festas de santo ou do que resta delas, oscilam entre momentos de ameaça e momentos de incentivo. Ambos são, por alguns motivos, úteis; por outros, destruidores”, pois a própria Igreja, como instituição, além do controle dos fiéis, também mantém o controle dos sacerdotes para que não haja ruptura e, conseqüentemente, perda de monopólio.

A Festa do Divino em Palmas tem origem em Portugal, como as demais realizadas no Brasil, no entanto, difere das outras, especialmente, por sua origem leiga, construída com a participação de toda a comunidade. A presença inicial dos Padres dominicanos que percorriam o interior do estado no final do século XIX e durante o século XX, até a extinção do povoado, para as desobrigas e demais atividades eclesiais e sociais, foram determinantes no processo de formação desta tradição, favorecendo a representações culturais como transações simbólicas entre o povo e a Igreja. Também teve influência do pensamento religioso do idealizador do festejo, professor Raimundo Gabriel que, além de ter sido seminarista em Porto Nacional, foi

também professor e capelão do povoado na época por indicação de Dom Alano. Essa influência é exatamente o que dá a peculiaridade da festa, pois os dominicanos formam uma ordem religiosa caracterizada pela vida comunitária que carrega consigo a liberdade de recriar o novo da verdade e da justiça a serviço da humanidade.

Para a Congregação e para a Ordem dos Dominicanos, ainda existem alguns pilares que mantêm e que procuram entender e propor uma prática de perfil religioso, uma identidade da religião, no caso a Católica, que é a promoção dos direitos humanos, luta por justiça e paz, a pregação da verdade. (Irmã Maria Eugenia)

Para Geertz (2008), quanto mais elaborados e mais públicos os rituais, mais ficam aparentes a cultura religiosa e consciência espiritual de um povo. Os rituais e as práticas católicas da comunidade Canela, em especial referentes à Festa do Divino, são os mecanismos que fazem com que esse sistema simbólico religioso adquira autoridade sobre os indivíduos, reunindo e desencadeando uma série de disposições e motivações para o desenvolvimento dessas cerimônias que o autor denomina, como utilizado por Singer, de “realizações culturais”. E nesse contexto, festa e religião se fundem, como se fundem ritual e trabalho e toda a sorte de ações cotidianas da coletividade que têm a brincadeira como um dos componentes centrais dos processos de revitalização e recriação de universos simbólicos, sejam sociais, culturais, religiosos ou de qualquer natureza relevante para a vida em comunidade.

Já na atualidade, quando o festejo acontece em pleno meio urbano, as combinações e trocas se acentuam, pois a cidade guarda em si uma multiculturalidade que se transforma em interculturalidade, promovendo o convívio entre o antigo e o novo, entre o rural e o urbano, entre o profano e o sagrado, todos provenientes das mais diversas regiões. O catolicismo popular tem essa potencial capacidade particular de promover a justaposição entre esferas de distintas ordens, em algumas situações aproximando-as, enquanto em outras, distinguindo e isolando-as em função de seus rituais que, se guardam “uma linguagem *geral* e sobre o *antigo*, ele pode estar deslocado de seu campo cerimonial de origem e, quem sabe, decadente. Quando o ritual fala em uma linguagem concreta e *atual*, ele é possivelmente antigo no lugar e está vivo entre os seus praticantes e os seus assistentes [grifo do autor]” (BRANDÃO, 1981, p.50)

Quando as estruturas não se mesclam ou não se permitem amoldar às novas estruturas justapostas, “mais cedo ou mais tarde, o choque da realidade se impõe, e sua chegada costuma ser traumática. Podem-se observar grupos [...] nos quais muitos membros, sem se aperceberem disso, parecem permanecer num estado de luto pela grandeza perdida” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.45). Tal conflito pode determinar a decadência da comunidade ou o fim de suas

tradições, que já não merecem mais um lugar na memória, deixando espaço para que o esquecimento crie outros conceitos e aproprie-se da nova temporalidade, acomodando na nova cidade a sua forma de percepção do mundo exterior, num processo de colonização de seus gestos, sentimentos, e na própria maneira como apreende a realidade. Assim, a cidade, este espaço público da ação cultural na contemporaneidade, transforma-se em “espaço simbólico da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubjetividade que relaciona sujeitos e percepções na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos” (SERPA, 2007, p.9).

As modificações da cultura não têm o poder de se consumarem por si próprias, nem por formas simples de deslocamentos territoriais diretos. O que importa não é a transferência da roça para a cidade, mas a passagem de uma ordem de relações e de sujeitos sociais para uma outra e para outros sujeitos, ou os mesmos, em novas posições e com novos interesses [...] Para a cultura popular significa o risco de transplantar, para uma outra conjuntura, aquilo que muitas vezes só sobrevive sem perdas na rede de trocas e de significados que, entre outras coisas, precisou criar a dança, os versos e os gestos, para explicar-se a si própria. (BRANDÃO, 1981, p.107)

A cultura não prescinde de mediações, tais como a lei, as normas, os costumes, a religião e as representações herdadas ou ensinadas, mas, segundo Santos (2006, p.151), “a interação humana pode forjar novas relações, criando a surpresa e impondo a novidade”. A fusão entre campo e cidade se estrutura nas criações simbólicas surgidas das relações sociais que alimentam o cotidiano, colocando os sujeitos que ocupam estes espaços frente aos recursos materiais por ela produzidos. Mesmo o menor estrato da sociedade, caracterizado como comunidade, constitui-se por “pessoas vinculadas umas às outras por tradição e laços de solidariedade” (LEAL, 2006, p.183), mas que têm, como parte da sua história, as circunstâncias geográficas, política e econômicas que, juntamente com a realidade espaço-temporal, moldam as condições físicas de sua própria existência na comunidade.

4.1 Os SÍMBOLOS DA CULTURA CANELA

A cultura, de acordo com Geertz (2008), se baseia nos símbolos que orientam o comportamento da comunidade e que obtêm significado a partir do papel que desempenham na organização da vida social. Para o autor, o símbolo é qualquer “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (GEERTZ, 2008, p. 67). Destarte, os símbolos do catolicismo Canela exigem sua apresentação em paralelo aos demais símbolos de sua cultura e vida social, por isso nos

baseamos nos dois estágios que o autor sugere para o estudo antropológico da religião: análise dos significados incorporados aos símbolos que formam a religião e das relações entre esses significados e os processos sociais e psicológicos. São muitos os símbolos da cultura dessa comunidade e todos eles carregados de significados que foram fundamentais para a elaboração desse trabalho.

Alguns desses símbolos já foram apresentados nas seções anteriores, como: o rio Tocantins e seus córregos e ribeirões afluentes; as praias da Graciosa e Pratinha; a roça com suas plantações; o fumo, o licor de jenipapo e o “café com bolo” produzido pelas famílias tradicionais (ver figura 79); as danças da catira e sússia; as capelas e seus sacerdotes; e, talvez o mais importante, a família e a religiosidade católica. Nas palavras de Padre Jones: *“O mais forte do Canela era ser uma família muito religiosa, um povo muito religioso, católico. Um povoado muito amável, de pessoas educadas, apesar de tá lá no longe. Hospedeiros, faziam isso com muita dignidade, com todos, não só padres”*.

Concretos ou subjetivos, estes elementos constituem, para os canelistas, a cultura que Geertz (2008, p.66) denomina como “padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. Como desdobramentos destes símbolos elencados acima, encontramos diversos outros que ficaram guardados apenas na memória depois que a comunidade foi transferida para a cidade, uns por não existirem mais e outros por não ‘cabere’ na vida urbana, tendo sido autotomizados culturalmente.

Figura 79 - O "bolo" e o licor de jenipapo



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Todos os nossos interlocutores, em algum momento da entrevista, citaram as árvores frutíferas que eram cultivadas no Canela. Para Padre Jones, *“o símbolo forte do Canela eram as mangueiras”*, já Ana Batista lembra que *“o pé de laranja de Bernadete ninguém mexia”*. Assim como o cruzeiro à frente da igreja, as árvores eram tidas como monumentos no povoado, pois foram plantadas pela comunidade e serviam como registro das gerações, tanto que, ao ser questionada sobre a data de fundação do Canela, Dona Lourdes fez questão de citar uma mangueira plantada por seu Olímpio Batista e que, pela envergadura de sua copa e largura de seu caule, indicava mais de cento e cinquenta anos. Além disso, as árvores e frutas simbolizavam também a vida *“doce”* do Canela, termo também comum nas falas de nossos narradores, como no caso de Bernadete Batista que recorda: *“Era doce demais, aí era só pra mim o pé de laranja. O doce era bom, gente do céu”*. As árvores também eram os cenários das brincadeiras e, depois que tiveram acesso a câmeras fotográficas, o lugar preferido das poses para os registros (ver figura 80).

Figura 80 - As árvores como monumentos



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (Autorias desconhecidas [199-?])

A roupa de festa também tinha forte significado para os canelistas que passavam o ano inteiro se preparando para a Festa do Divino, economizando para estarem todos bem vestidos quando chegasse o mês de julho e o povoado se reunisse com as comunidades vizinhas para a celebração. Professor Valdemar lembra que quando iam visitar o Canela *“tinha que tomar banho, tinha que trocar de roupa. Nós que viemos do outro lado do rio, chegava e ficava olhando pra ver se realmente tava vestindo, andando, falando de acordo com o pessoal do Canela. Tinha que ter muita atenção pra não cometer gafe”*. Sempre muito zelosos e

organizados na condução da vida em sociedade, isso também se refletia na forma como os canelistas se vestiam, sempre muito limpos e arrumados, especialmente no período das festas (ver figura 81).

Aí juntava aquelas mulheres e batia [o fumo], e tinha Antônio Batista e outros profissionais que faziam aquela corda e depois ia curar o fumo. Quando estava pronto, vendia pra fora. Esse era o sustento, era a riqueza pra comprar roupas, calçados, para a festa do Canela. Essa festa era falada. A gente também só fazia roupa de um ano pra outro. Só vestia roupa nova em julho. Aquilo era bom demais, não pode existir um paraíso melhor do que aquilo ali. (Dona Benigna)

Figura 81 - As roupas de festa no povoado Canela (A) e na cidade de Palmas (B)



Fonte: A - Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (1995); B - Vladimir Alencastro (2010)

Outro símbolo que afundou com o povoado são as cavalgadas (ver figura 82) que eram promovidas pelo Sr. Carmino durante a Festa do Divino e também o giro da folia “*montado no lombo de animal*”. Antecedendo o festejo, o imperador vai marcando os pousos da folia nas fazendas, tanto para jantar e dormir quanto para o almoço. Esses giros eram feitos a cavalo e quando retornavam ao povoado para a abertura da festa e entrega dos alimentos que foram

recolhidos, toda a comunidade se reunia para receber os foliões que vinham cantando e tocando seus instrumentos logo atrás do alferes que vinha à frente com a bandeira do Divino. Era um momento de enorme alegria pois marcava o início do festejo, quando cantavam e dançavam em comemoração da chegada, agradecimento pelas oferendas e louvor ao sagrado. Essas danças, segundo Irmã Maria Eugenia, eram representações da fé, *“sim, da fé o significado. E elas nos trazem uma grande lição: pisar no chão para que o chão produza fruto, dê a semente. Toda dança tem a esperança, resistência, isso posso garantir pra você que é lindo, foi muito forte”*.

Figura 82 - Torneio de cavalo durante a Festa do Divino



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Claudia Mantovani, 2000)

Alguns símbolos, mesmo na zona urbana, ainda resistem na prática religiosa, como a prática do terço antes da missa. No povoado, normalmente não se podia começar a missa sem antes a comunidade ter rezado o terço, em conjunto, na capela. Atualmente, alguns fiéis chegam antes do horário da missa para rezar o terço, mas cada um individualmente. Irmã Maria Eugenia afirma que *“a reza era mais importante que a missa romana, que é a repetição: ‘parará, parará, parará’. Enquanto rezavam, sabiam que era isso que tinham aprendido. Era isso que valia”*. Além da imagem de Santa Terezinha do Menino Jesus apresentada anteriormente, também a representação de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro tem grande valor simbólico para a comunidade. A capela no povoado tinha um quadro da Santa fixado na parede atrás do altar e que, depois de criada a cidade Palmas, foi substituído por uma estátua de gesso. Não conseguimos qualquer informação sobre o paradeiro do quadro que compunha o altar com o crucifixo dourado (ver figura 83), uma peça muito preciosa da Catedral de Nossa Senhora das Mercês que fazia parte de um conjunto com quatro castiçais no altar-mor da igreja em Porto Nacional.

Figura 83 – Crucifixo e quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no povoado



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (Autoria desconhecida [199-?])

Tanto o crucifixo quanto a imagem de gesso de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ainda são mantidos na Igreja de Santa Terezinha, na cidade, sendo reverenciados nas celebrações (ver figura 84), bem como os símbolos do Divino Espírito Santo que serão detalhados mais adiante. O crucifixo, que ninguém sabe como foi parar na capela do povoado, nunca foi reivindicado por sua comunidade original, conforme relatou Padre Jones: *“eu não tive coragem. Quis fazer, mas não tive coragem. Já perderam tanto, perderam tanta coisa. O meu sentimento foi este: ‘Meu Deus, vou tirar mais isso deste povo?’ Ele não é daqui [da Igreja de Santa Terezinha], está mal colocado no lugar, mas já adquiriu espaço no coração das pessoas”*.

Figura 84 - Crucifixo e imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na 508 Norte



Fonte: Fred Salomé (2010)

Quando questionada sobre os símbolos da cultura Canela, especificamente durante a Festa do Divino, Irmã Maria Eugenia, reforçando sua atuação na ‘Igreja de esquerda’, se disse muito impressionada com o paradoxo que era a presença do trono do imperador colocado no altar da igreja no mesmo plano que a do padre. Segundo ela, estavam colocando no altar o significado que a eucaristia tem de partilha e comunhão desse povo sofrido, no mesmo plano do trono do imperador e rainha, trazendo para dentro do religioso a figura imperial (ver figura 85). *“E a cadeira do imperador era muito mais bonita e bem arrumada que a cadeira do padre. Eu não achava que o padre tinha que ficar na cadeira, tinha que ficar com o povo, e na hora da comunhão só o padre lá. Para mim era um choque, ficou muito marcado”*, lamenta a freira.

Figura 85 - Trono do imperador no povoado (A) e na cidade (B).



Fonte: A - Claudia Mantovani (1995), B - Vladimir Alencastro (2010)

Marcante nas relações comunitárias e familiares do Canela, e também com significado muito forte para os canelistas, são as relações de compadrio. Durante as entrevistas que realizamos com os antigos e mais tradicionais moradores do povoado, houve momentos em que precisamos retornar ao que tinha sido informado para compreender sobre quem estavam se referindo pois todos se tratam como “cumpade”, “cumade”, “padrinho” e “madrinha”. Os dois exemplos mais marcantes são: Joaquim Batista referindo-se a seu tio Daniel Batista como “cumpade Daniele” e professor Valdemar chamando seu próprio pai de “cumpade Carmino”. As relações de compadrio são um conjunto de relações sociais fundamentais estabelecidas pelo batismo, ligando as pessoas umas às outras e formando um grupo altamente solidário com garantia de auxílio recíproco entre padrinhos e afilhados, mas também na mesma geração entre compadres. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968, p.117), “estes laços sociais são também de tipo igualitário, pois tendem a anular distâncias sociais que porventura estejam em

processo de estabelecimento no interior do bairro rural, promovendo assim maior integração do grupo”.

A importância desse laço é tão ou mais efetiva no âmbito social do que no religioso, pois representa a socialização além da família conjugal por meio de um parentesco espiritual de fé ligado à já estabelecida amizade, levando ao sacramento da Igreja as relações já bastante solidificadas na comunidade. Assim, as redes de solidariedade e reciprocidade passavam a ter peso e valor perante Deus e reconhecimento pela Igreja depois de consubstanciados por meio do compadrio, uma forma de parentesco religiosamente sancionada.

Na família, o catolicismo popular continuava marcado pelos batizados dos filhos, pelo ensino das rezas às crianças, pela primeira comunhão a que se dava então grande importância. Claro que aqui encaramos estes sacramentos da perspectiva popular. O que, porém, era bem característico nas famílias ‘tradicionais’ era a recitação coletiva do terço todos os dias. (FRAGOSO, 1992, p.220-221)

Outra figura simbólica que identificamos durante os festejos já realizados na cidade, é a benzedeira (ver figura 86). As benzedeiros situam-se no limiar entre o trabalho do padre e o do médico, e sua prática, de acordo com Brandão (1983, p.30), é considerada “por essas duas autoridades e, mais, pelas da delegacia, como uma profanação da religião e da medicina legítimas; uma forma popular de magia e uma exploração dos incautos”. O Dicionário do Folclore Brasileiro organizado por Câmara Cascudo (2000, p.588) traz a definição de rezador como o “indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galhinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis”, considerando rezador um termo também apropriado ao benzedor ou curandeiro. As benzedeiros tradicionais valem-se de sua referência e identidade católica para elaborar suas preces e, ao mesmo tempo, para se legitimarem, pois não são elas quem curam, elas são apenas instrumentos de Deus em uma prática de fé tanto delas que benzem como de quem é benzido, como atesta Manoel Lima: “*A fé é que seca e cura, é a que salva*”.

A benzedura é uma encenação através da qual se veicula uma linguagem que produz um sentido. [...] A benzedeira precisa do reconhecimento do grupo para poder exercer com êxito suas funções. Entretanto, o ritual de cura não está destinado unicamente ao cliente, ele também tem como alvo o seu grupo social, pois cada processo bem-sucedido reforça, por sua vez, o universo simbólico desse grupo. [...] Nessa teia de significados não existe nada que esteja solto, cada fio está amarrado ao conjunto e, ao mesmo tempo que o sustenta, é sustentado por ele. (QUINTANA, 1999, p. 49).

Figura 86 - Benzedeira “curando” durante a Festa do Divino



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Se para Geertz (2008), como dito acima, os símbolos são objetos (imagens de santos e roupas de festa), atos (benzedura e reza do terço), acontecimentos (cavalgadas e danças), qualidades (hospitalidade e religiosidade) ou relações (família e compadrio) que servem como vínculos a uma concepção, ao relacionarmos os símbolos do Canela identificamos mais quatro categorias carregadas de significado: produtos (licor de jenipapo e fumo), lugares (rios e roça), edifícios (capela e barracão) e monumentos (árvores e cruzeiro). Não tomamos aqui os monumentos como herança e sinal do passado conforme eclipsados por Le Goff (1990), mas como estruturas tridimensionais dotadas de materialidade espaço-temporal histórica e cultural, onde as pessoas se posicionam ou delas se aproximam para compor o registro fotográfico e, assim, indicar para o futuro, tempo e local em que estiveram presentes (ver figura 87).

Figura 87 - Capela e Cruzeiro: edifício e monumento do povoado Canela, respectivamente.



Fonte: Acervo de Maria de Lourdes Abreu Lima (Autoria desconhecida [entre 1996 e 2000])

Mais que suas personalidades e qualidades, algumas pessoas do Canela compõem a quinta categoria de símbolos que acrescentamos à lista de Geertz (2008) por sua expressividade social e cultural, além do significado histórico para a comunidade, a quem sempre estarão associados os conceitos fundamentais da memória e das tradições. Além dos sacerdotes, nos capítulos anteriores, destacamos as figuras do professor Raimundo Gabriel, Antônio e Daniel Batista, líderes e conselheiros daquele povo. Porém, é preciso destacar que Dona Noca, esposa de Daniel Batista, é reconhecida por todos os nossos interlocutores como a pessoa que melhor representava o espírito do Canela. “*Senhora forte*”, “*miudinha, mas muito cheia de vida*”, “*engraçadinha demais*”, “*amava o Canela de paixão*”, são algumas das inúmeras descrições feitas sobre ela. Falecida em 2006, dona Joana Batista de Araújo, conhecida por todos como Dona Noca (ver figura 88), apelido dado por sua mãe, nasceu em 24 de julho de 1914 no Canela e nunca saiu do povoado senão na época da enchente de 1980, quando passou 23 dias em Porto Nacional até poder voltar e reconstruir sua casa e sua vida no mesmo lugar de sempre. Em 2000, deixou definitivamente o Canela, transferida para a Quadra 508 Norte, em Palmas.

Figura 88 - Dois momentos de Dona Noca no Canela



Fonte: Autorias desconhecidas [1990?]⁶⁷

Dona Noca era a referência para a imprensa (ver Anexo E) e pesquisadores que desenvolviam trabalhos que tinham a comunidade como tema e relatava muitos fatos que marcaram a história do povoado, como a passagem de “um grupo de revoltosos”⁶⁸ pelo Canela

⁶⁷ A foto esteve disponível no Facebook em um perfil criado por alunos de Gestão Ambiental. O perfil foi excluído no início do ano de 2016.

⁶⁸ Através de dados históricos da passagem da Coluna Prestes pelas terras do norte goiano, pode-se inferir que eram integrantes desse movimento que chegaram a Porto Nacional em 28 de outubro de 1925, se deslocando em direção ao nordeste brasileiro, margeando o rio Tocantins.

em 1925. Segundo ela, os moradores fugiram e se refugiaram ao “pé” da serra do Lajeado e quando os revoltosos encontraram o povoado vazio, cometeram várias desordens, invadindo casas, matando animais, revirando alimentos, desenrolando o fumo, fazendo cama com o algodão, trocando utensílios entre as casas, dentre tantas outras. *“Quando nós chegamos, fomos consertar tudinho. Deu cisma pra nós tornar consertar esse trem, mas não saímos daqui. A revolta passou, foi embora, nós tornamos vim pra cá”*, ela contava, se lembrando ainda de ter visto “Viva a Revolução” gravado com faca em um pé-de-laranja. Dona Noca, de acordo com seus familiares e pelos materiais gravados pela TV local a que tivemos acesso, permaneceu lúcida até os seus últimos dias de vida. *“Essa dor, só a terra vai tirar”*, dizia Dona Noca referindo-se ao fato de ter deixado o Canela e sentir uma dor tão grande no peito que só ia cessar quando jogassem terra sobre ela no dia do seu enterro. E assim aconteceu em 31 de janeiro de 2006.

Outro personagem ilustre do Canela foi o Sr. Raimundo Nascimento de Aguiar (ver Anexo F). Nascido em 1924 no Estado do Piauí, Seu Nascimento da Rabeca (ver figura 89), como era popularmente conhecido, veio para o norte de Goiás aos oito anos de idade e tem grande importância para a memória do povoado Canela, onde viveu por muitos anos. Aprendeu com o pai a fabricar a rabeca com a madeira do buriti, instrumento musical precursor do violino, de três ou quatro cordas, que ele tocava com maestria. Músico nato, foi ao som de sua rabeca que muitos canelistas aprenderam a dar os primeiros passos de danças nos bailes improvisados pela comunidade e, depois de criada a cidade de Palmas, Seu Nascimento da Rabeca ficou conhecido por aqueles que visitavam o povoado, se tornando símbolo da 1ª Feira de Artesanato, Folclore e Comidas Típicas do Tocantins (FECOARTE) e emprestando seu nome ao Prêmio Nascimento da Rabeca, de Apoio à Circulação de Espetáculos Musicais, promovido pelo Governo do Estado do Tocantins. Seu Nascimento da Rabeca morreu aos 72 anos, em 21 de maio de 1996, um camponês que sonhava em conhecer a capital e que plantou nela a alegria com sua música e sensibilidade.

Ele furava ela aqui ó, agora eu não sei como ele tirava essa massa de dentro sem quebrar essas tala, eu ficava besta, porque ele era bão pra fazer [rabeca], a bicha zuava que só um motor. Ele só morava mais a mãe dele, mas o divertimento dela era a viola, a rebeca e o dia que a gente ia lá, porque ele era muito amigo nosso, a gente botava ele pra tocá e ele largava o cacete, tocava aquele Asa Branca: ‘asa branca morreu onti, onti mesmo se enterrô, na cova de asa branca nasceu um pé de flô’, esse era um dos toque que ele tocava [risos]. Ele fazia cuié de pau que eu não conheço mais um homi em riba do chão pra fazê uma cuié de pau como o Nascimento fazia. Tem é muita gente que ainda tem, que guardou de lembrança.

Figura 89 - Seu Nascimento da Rabeca com o instrumento feito de tronco de buriti.



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Benhur de Souza, 1993)

Estes símbolos da cultura Canela que até agora apresentamos, independente da categoria a que pertencem ou da classificação que possuem, ligam-se uns aos outros na rede de significados que produzem o sentido e o espírito do tempo para os canelistas. Seus atributos extrapolam a materialidade e o conteúdo simbólico de sua existência suplanta a presença física, residindo na memória muito mais que na representação objetiva. Nesse sentido, os suportes da memória agem como catalisadores da tradição em busca de continuidade e perenidade, mesmo que apenas nos registros fotográficos, museus e apresentações folclóricas.

Ainda como símbolos da cultura Canela, que tem como sua principal forma de representação a Festa do Divino Espírito Santo, estão os vínculos particulares que se apresentam com ênfase religiosa. A igreja, nos horários das missas de posse, tanto do rei e rainha quanto do imperador, com seus respectivos capitães dos mastros, não recebe nenhuma decoração especial, mas nos dias das missas em ação de graças, são enfeitadas com elementos decorativos referentes ao “santo do dia”. Essa tradição de enfeitar a igreja já era realizada no povoado (ver figura 90), mesmo com a escassez de recursos e materiais, como lembra Irmã Maria Eugenia: *“Nem que fosse papel crepom, era o que eles tinham. Nada muito caro, mas esse era o ouro melhor que eles tinham”*.

Figura 90 - Missa do Divino no povoado Canela



Fonte: Acervo da Fundação Cultural de Palmas (Claudia Mantovani, 1996)

Assim, no sábado pela manhã (ver figura 91), a igreja se ‘veste’ com tapetes e flores nas cores azul e branco para celebrar Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Já na manhã de domingo (ver figura 92), o vermelho e branco nos tapetes, forros do altar, vasos de flores, balões e nas fitas ligadas à pomba branca, lembram o fogo para exaltação ao Divino (ver figura 93). Essas fitas ligadas à pomba branca, lembram o fogo para exaltação ao Divino (ver figura 93). Essas fitas simbolizam os raios que o Espírito Santo derramou sobre os cristãos na forma de sete dons, ou capacidades, concedidos para edificação e fortalecimento da Igreja, quais sejam: sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus.

Figura 91 - Decoração da igreja para missa de Nossa Senhora



Fonte: Fred Salomé (2010)

Figura 92 - Decoração da igreja para Missa do Divino



Fonte: Fred Salomé (2010)

Figura 93 - Fitas com os dons do Espírito Santo



Fonte: Fred Salomé (2010)

Durante a celebração das missas em ação de graças, precedendo a comunhão, tem o momento das oferendas, quando são apresentados no altar os dons que serão ofertados junto com o Cristo durante a consagração. São comuns a todos os ofertórios, em qualquer missa, o pão, o vinho e a água que significam:

- “1) o pão e o vinho representam a vida do homem, o que ele é, uma vez que ninguém vive sem comer nem beber;
 - 2) representam também o que o homem faz, pois ninguém vai à roça colher pão nem na fonte buscar vinho;
 - 3) em Cristo o pão e o vinho adquirem um novo significado, tornando-se o Corpo e o Sangue de Cristo. Como podemos ver, o que o homem é, e o que o homem faz adquirem um novo sentido em Jesus Cristo.
- E a água? Durante a apresentação das oferendas, o sacerdote mergulha algumas gotas de água no vinho. E o porquê disso? Sabemos que no tempo de Jesus os judeus bebiam vinho diluído em um pouco de água, e certamente Cristo também devia fazê-lo, pois era verdadeiramente homem. Por outro lado, a água quando misturada ao vinho adquire a cor e o sabor deste. Ora, as gotas de água representam a humanidade que se transforma quando diluída em Cristo. (MISSA, 2007, *online*)

Nesse momento, quando é feita a procissão de entrada com as oferendas (ver figura 94) que serão entregues ao padre no altar, os fiéis levam também os elementos que são significativos para a comunidade e que representam sua história, como o cesto de frutas, os pacotes de bolo (biscoito típico da região), a garrafa com licor de jenipapo, a novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, dentre tantos outros. O significado desse momento da celebração é de presentear a Deus com o que de melhor ele concebeu àqueles fiéis, por isso o gesto simbólico de agradecimento é levado ao altar para compartilhar o momento em que o celebrante transforma vinho e pão em sangue e corpo de Cristo.

Figura 94 – Oferendas da missa festiva



Fonte: Fred Salomé (2010)

Outro símbolo comum aos católicos é o sinal da cruz, com o qual se benzem “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém” (ver figura 95). Os canelistas se benzem com esse sinal o tempo todo, para qualquer situação, seja de agradecimento, de pedido de auxílio, quando passam em frente à igreja, quando se deparam com alguma situação aflitiva ou quando

em suas falas pronunciam seus santos de devoção. De acordo com a tradição católica, o gesto significa que é pela cruz que, assim como Jesus, os cristãos chegarão à glorificação e alcançarão a vida eterna. Nesse ato, são expressados três dogmas fundamentais da religião: a Santíssima Trindade, quando se proclamam as três manifestações de Deus (Pai, Filho e Espírito Santo); a Encarnação de Jesus Cristo, quando faz o gesto que a mão direita desce da cabeça ao abdômen, pronunciando “em nome do Pai” e “e do Filho”, respectivamente, indicando que o Filho de Deus desceu ao ventre da Virgem Maria; e a Morte de Jesus Cristo, ao encerrar o gesto que leva a mão do ombro esquerdo (“e do Espírito...”) ao direito (“...Santo”), completando a representação simbólica da cruz. (AQUINO, 2015)

Figura 95 - Foliões se benzem com o sinal da cruz



Fonte: Flaviana OX (2010)

Outro gesto também bastante simbólico para a comunidade durante os festejos, é passar sob a bandeira do Divino e beijá-la (ver figura 96), seja na rua antes de partir em cortejo com os soberanos (foto A), seja nos giros (foto B) ou no altar ao final da celebração do domingo (foto C). Durante a Festa do Divino, são utilizadas duas bandeiras: a Bandeira das Missões que acompanha o rei, rainha, imperador e capitães; e a Bandeira da Folia que acompanha os foliões durante o giro e nas celebrações. A Bandeira da Folia sempre é do alferes, pois ele mesmo manda confeccioná-la, assim como o seu paramento, composto por terno e a toalha branca bordada que carrega sobre os ombros (foto D). Essa bandeira é feita de tecido vermelho vivo com a aplicação, também em tecido, de uma pomba branca ao centro, dentro de um anel azul claro. Acima dessa representação tem a aplicação bordada de uma coroa dourada e a inscrição de “Divino Espírito Santo” e no lado que se prende ao mastro, são penduradas fitas coloridas por toda sua extensão (ver foto E), nas quais os fiéis prendem ofertas ao Divino (foto F).

Figura 96 - A Bandeira da Folia⁶⁹



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017)

⁶⁹ Referências - A, C, D e E: Vladimir Alencastro (2010); B e F: Flaviana OX (2010)

Já a Bandeira das Missões foi mandada fazer por Padre Jones que presenteou a comunidade no ano de 1992. Segundo ele, *“quando cheguei, eu organizei. Mandei fazer uma bandeira grande usada nas procissões, nos cortejos do Divino. Antes era mais simples, só colocar na varinha a bandeira pequena que eles usavam na folia. Essa outra é mais solene, maior”*. De acordo Dona Lourdes, *“a bandeira de antes tinha a pombinha e umas fitinha só. Essa ficou muito bem trabalhada”*, é maior que a Bandeira da Folia, não possui fitas e as imagens são bordadas com miçangas e paetês, o que confere mais brilho às representações, apesar de ficarem menos visíveis em movimento pois são utilizadas linhas muito finas nos desenhos (ver figura 97).

Figura 97 - Bandeira das Missões



Fonte: Fred Salomé (2010)

Dona Lourdes nos informou que a bandeira antiga que sempre foi utilizada nos festejos do povoado não existe mais, mas que havia sido doada para a família do seu Benigno, um dos festeiros do Canela já falecido. Observamos, no período que estivemos acompanhando a Festa

do Divino no ano de 2010, que os canelistas têm certa preferência pela bandeira com fitas que são usadas, inclusive, para fazer o sinal da cruz com uma delas entre os dedos. Quando as duas estão juntas no domingo durante a missa em ação de graças ao Divino Espírito Santo, todos passavam primeiro pela bandeira de Seu Zeca Pereira, se ajoelhava, beijavam e, por vezes, se envolviam nela, enquanto pela Bandeira das Missões apenas passavam por debaixo sem grande reverência. *“A folia sempre gira com aquela bandeira, a das fitas, e o reinado tem a bandeira que foi feita pra esse fim, pra acompanhar durante o percurso da festa. Então elas encontra ali pra fazer a chegada junto. Sempre foram duas bandeiras”*, nos conta Dona Lourdes. Quando as bandeiras se encontram, os alferes fazem a “vena” num gesto de saudação entre si e depois fazem o mesmo movimento para os fiéis que estão acompanhando (ver figura 98).

Figura 98 - "Vena" das bandeiras em saudação aos fiéis



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Nos momentos em que são realizadas as venas, todos os instrumentos cessam, ficando só o som da “caixa” repicando enquanto as bandeiras são vigorosamente agitadas criando o vento representativo das labaredas de fogo, forma como o Espírito Santo se manifestou aos apóstolos e criar o som, especialmente das fitas tocando na bandeira, que se assemelha ao de asas da pomba quando são batidas para levantar voo. A vena também é feita na frente da igreja, durante a procissão de entrada para a missa (ver figura 99) e ao final da celebração.

Figura 99 - A "vena" na frente da igreja para entrada do cortejo do imperador



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

A Bandeira das Missões também acompanha os capitães no momento da “trazida” de seus mastros para a frente da igreja. Assim que é encerrada a missa de posse, tanto do Capitão do Mastro de Nossa Senhora quanto do Divino, o alferes vai à frente conduzindo-o até o local onde está levantado o mastro e segue ao lado durante a condução para frente da igreja. Para Dona Lourdes, *“aquilo ali, na tradição, acho que é mais um tipo de brincadeira pra animar mais, tão tanto que aquela brincadeira eles nem só faz aquele puxa-puxa e roda com ele, como eles faz bastante barulho com aquilo ali”* (ver figura 100), mas a intensidade varia de acordo com a personalidade de cada capitão, pois *“tem uns que gosta mais e outros nem tanto”*, completa ela.

Figura 100 - A festa da trazida do mastro



Fonte: Fred Salomé (2010)

Os mastros são símbolos bastante significativos para a cultura religiosa do Canela, até porque a Festa do Divino teve sua origem exatamente a partir de uma brincadeira de levantar o mastro de São João. Desde o momento que saem em busca da madeira ideal até o momento que são desmanchados e leiloados para angariar fundos para a Igreja, todos os momentos que envolvem os mastros são rituais carregados de significado, pois neles estão representadas as relações de solidariedade, confiança, fraternidade, felicidade, liberdade e tantos outros que reforçam os laços dos membros da comunidade em torno do sua cultura e identidade. Acompanhamos o levantamento do mastro do Divino pelo Seu Piauí na tarde de sábado (ver figura 101) e ali ficou bastante evidente a seriedade como cada um assume suas responsabilidades. Enquanto as madeiras não chegavam, ele estava impaciente reclamando da falta de compromisso das outras pessoas, mas depois que trouxeram as peças para que ele fizesse seu trabalho, dedicou-se com total esmero àquela função, explicando detalhadamente aos seus ajudantes como deveriam fazer. Depois de fixado o estandarte do Divino, novamente ele começou com as reclamações, desta vez porque não tinham chegado os enfeites e o mastro só poderia ser gradeado depois da decoração colocada na parte superior. *“Cadê as mulher com os enfeite? Elas sabe que isso é por conta delas. ‘Corre lá na Bernadete, menino, e vê cadê os enfeite!’ Depois que tiver lá em cima quero ver quem vai subir pra pregar eles lá”*. Segundo Seu Piauí, é função das mulheres fazer os enfeites e prendê-los nos mastros, cabendo aos homens toda a parte “pesada” do serviço.

Figura 101 - Levantamento do mastro do Divino



Fonte: Fred Salomé (2010)

Assim, os mastros prontos, enfeitados e devidamente transferidos para o seu lugar oficial, reinam soberanos no domingo, ápice do festejo, na frente da igreja: à esquerda o de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, enfeitado de azul e branco; e à direita o do Divino Espírito Santo, ornamentado de vermelho e branco (ver figura 102). Todo o ritual dos mastros acontece do lado de fora da igreja e sem a presença do padre que, como presenciamos, encerra a missa, recolhe seus pertences, entra no carro e vai embora para a casa paroquial, onde mora. Mas, mesmo assim, apartado de qualquer presença litúrgica, é um momento vivo do catolicismo popular. Segundo Brandão (1983, p.135), “os agentes da igreja controlam, agora com

exclusividade, os ritos de igreja (novenas, procissão e missas) e estendem o seu comando sobre a área da folia, limitando a participação e reduzindo ‘o brilho’ das cerimônias ligadas ao mastro e à bandeira”.

Figura 102 - Os mastros do Divino e de Nossa Senhora



Fonte: Vladimir Alencastro (2010)

Brandão (1983, p.131) afirma que, “tal como a Folia, esse ritual a meio caminho entre o domínio da Igreja e de agentes religiosos populares tende a ser progressivamente deslocado para uma posição de segundo plano”, o que já pode ser percebido na Festa do Divino do Canela que está com seu espaço de realização cada vez mais reduzido devido ao crescimento de condomínios nas áreas que antes eram utilizadas para o levantamento do mastro e sua trazida. Da mesma forma que o espaço se reduz, também reduz o número de pessoas que acompanham

esses rituais, a exemplo do padre que não se envolve com nada que não seja do domínio litúrgico. Esses dois fatores, espaço reduzido e audiência escassa tendem a fazer desaparecer os rituais do catolicismo popular e a Festa do Divino transformar-se em um padrão ritualístico litúrgico apenas, cabendo aos outros momentos de interação da comunidade migrarem para outro evento ou outras atividades e formas de relação social e cultural.

4.1.1 O Profano É Sagrado e O Divino É Folia

Uma das representações culturais mais marcantes da Festa do Divino do povoado Canela é a Folia realizada no período das celebrações. Os líderes do grupo moravam na Fazenda Porteiras, que pertencia ao distrito de Canela mas ficava do outro lado do rio Tocantins, motivo pelo qual diversas pessoas não consideram a folia como elemento característico da comunidade. Dona Benigna é categórica ao afirmar que: *“Não tinha folia, folião, nada disso. Não fazia giro. Eu mesma cresci, quando vi giro do Divino é porque vinha de Tocantínia, de onde tinha um homem de nome Benigno, ele que tinha folia”*. Na sequência, ela própria se contradiz, informando que *“Benigno morava no Canela, não era dentro, era perto. Ele botava folia, rezava o terço, dava comida pro povo. Folia apareceu de certos tempos pra cá. Se não me engano foi no ano... [tenta se lembrar], mas teve”*. Depreendemos dessa contradição – situação percebida também junto aos nossos outros interlocutores – que a confusão se dá quando tentam estabelecer os limites e extensão do povoado. Em alguns momentos, tomam como referência apenas a região central em torno da igreja. Já em outras situações, alargam as fronteiras e consideram também as fazendas próximas que participavam da vida comunitária (escola, igreja, festejos etc.). Dessa forma então é possível considerar que as famílias tradicionais que moravam no núcleo do povoado Canela nunca tiveram grupo de folia, mas os canelistas giravam acompanhando o grupo do seu Manoel Lima para pedir as esmolas do imperador.

De acordo com Hauck (1992, p.115), “a etimologia do termo folia lembra as ‘loucuras’ sagradas das antigas religiões, dos fanáticos que se embriagavam e dançavam junto ao *fanum*, o templo dos deuses”, espaço sagrado onde eram realizados os ritos. Porém, a etimologia aponta também para outros sentidos, como: *folie* no francês, com o significado de loucura para uma “dança rápida ao som de pandeiro em que entra muita gente” (CUNHA, 2007, p.363); por sua vez, o termo tem origem no latim *follis* (fole) que, conforme afirmam Chevalier e Gheerbrant (2007, p.444), pelo papel que desempenha e por seu ritmo, representa naturalmente a respiração: é um instrumento produtor de sopro, símbolo da vida e, particularmente, da vida espiritual. Já nas manifestações do catolicismo popular, de acordo com Brandão (1983, p.97),

as Folias “são grupos errantes de devotos cantores e instrumentistas que angariam bens (dinheiro ou ‘prendas’) para a Festa do Santo [...] grupos precatórios de foliões [que] viajam de casa em casa: as do ‘giro’ e as do ‘pouso’”.

Já para Manoel Lima (ver figura 103), líder dos foliões que giram para o Divino do Canela, o conceito de Folia extrapola a função de recolher recursos para os festejos e ganha um significado muito mais religioso. *“Pelo meu entender, nós também samo evangelizador. Nós saímo evangelizando, levando a Palavra, o nome do Espirito Santo, até acalmando o coração das pessoas e, indiferente, é uma tradição que eu recebi da minha família e que pra mim importa demais”*, afirma o folião que se preocupa em manter a tradição recebida de seus pais, desde já preparando seus filhos e netos para darem continuidade ao seu ofício. Ele sempre leva algum neto quando sai em giro por regiões mais próximas de sua casa, já nas mais distantes, é sempre acompanhado pelos filhos que também são instrumentistas e cantores. É fundamental para se conhecer a cultura de um povo, reconhecer também a forma como eles se expressam, por isso, os próximos parágrafos apresentam as peculiaridades da Folia e seguem grafados em itálico, por representarem uma composição que fizemos com as falas de nosso interlocutor, Sr. Manoel Lima. Consideramos essa forma de apresentação uma maneira específica de também se desenvolver a descrição densa, pois a forma como foram organizados os relatos contempla os princípios da prática antropológica enquanto joga luz sobre as próprias pessoas que realizam culturalmente as ações descritas.

Figura 103 - Sr. Manoel Lima, líder da Folia "Irmãos Ferreira"



Fonte: Flaviana Ox (2010)

A Composição do Grupo (ver figura 104): *Sempre doze, porque um é o encarregado da bandeira, o alferes da bandeira, que é Zeca Pereira. Só que aí, nos festejo lá [Canela], a gente sempre leva ele, mas ele num tá guentano mais, enton tem ele e um sobrinho meu que tá agora tomando a frente já da bandeira, porque nós tamo dedicano ele porque o véinho, Zeca Pereira (foto A), tá com oitenta ano, já não tá mais guentano. Enton nós tamo levano ele só quando é esses festejo lá do Canela, no local onde as morada é tudo pertinho. Mas seu Zeca sempre foi o alferes, como diz, ele sempre foi a guia da folia, ele é o chefe do grupo todo, ninguém desobedece. Se um fizer uma coisa que não tá certa, ele vai chamá todo mundo, informá que aquilo não pode acontecê, que isso num existe na folia. A gente já aprendeu girar no comando dele. Tem o caixeiro que bate no tambor, que nós chama 'caixa', como diz, é no português mesmo, nós chama é caixa. O violeiro que toca a viola de 10 corda e os outro pra cantá. Toca os pandeiro que nós mesmo que faz (foto B). A gente sempre gira fardado. Nós tem camisa mandada fazer com a figura do Divino. Enton, alferes, caixeiro, violeiro e os outro é pandeirista. Eu sou o chefe da folia, eu que puxo os canto e eles responde. Folião é sempre doze porque a gente conta os apóstolo de Jesus (foto C).*

Figura 104 - Os Integrantes do Grupo de Folia



Fonte: A - Vladimir Alencastro (2010); B e C - Fonte: Flaviana Ox (2010)

O Comportamento dos Foliões: *Quando nós sai pro giro, pode ter a festa que tiver, folião nenhum num dança, o nosso grupo é algum que bebe e aqueles um que bebe, a ordem é essa: não beber pro público tá vendo. Quer tomar sua bebidinha? Nós num proíbe tomar uma bebidinha, mas é assim, lá no particular, tomou aquela ali, acabou. Folião não vai largar ali que é sua obrigação pra tá batendo papo com muié a não ser uma pessoa que tá dentro da folia ou a esposa ou uma filha, uma irmã, uma prima chega e conversa, nós não fazemo essas coisa. Quando nós saimo na folia, que nós tamo na folia, se a folia dormir bem aqui na minha casa, naquele dia eu armo a rede na varanda, eu não deito lá mais a minha esposa. Não! Tudo no ritmo antigo que nós recebeu, dessa forma. Os menino aceitam bem, inclusive tem um sobrinho que dá assim mais uma dificuldadezinha porque nunca todo mundo é igual, enton ele sempre, aqui acolá, ele começa a querer dar uma dor de cabeça que quando nós pensa que não, que ele é fraco pra bebida, as veiz quando nós pensa que não, ele já bebeu duas e já bebeu três, e quando pensa que não, ele já tá começando a mudar e aí ele dá uma dificuldadezinha. Aí nós sempre procura um espaço lá pra dar um tempo, pra ele voltar ao normal, pra gente chamar ele a atenção e conversar com ele. Só também esse, que aqui acolá, mas num é toda vez não, mas é uma coisa que não chega na festa, só fica entre nós mesmo.*

A Chegada no Pouso (ver figura 105): *No pouso, nós chega na casa do pouso, aí o dono da casa sai pra fora com a família, todo mundo variado: homem e mulher e criança (foto A). Vamos chegar, vamos cantar pra pedir licença pra nós poder arranchar (foto B). Aí, quando nós termina de cantar a licença, os proprietário vão, beija a bandeira (foto C) e aí recebe ela e leva pra dentro (foto D). Aí chama todo mundo pra dentro. Enquanto nós tá terminando de tomar banho, eles vai preparando a janta (foto E). Janta (foto F) e vai rezar o Bendito⁷⁰ (foto G). Descansa pra comida fazer o quilo e depois começa a roda. Quando nós gira muntado, tem região onde nós ainda gira muntado, aí o pessoal vem, recebe a bandeira, nós tudo muntado, o alferes faz a vena, o pessoal beija a bandeira, aí faz vena pra gente já chamando pra entrar. Aí já manda desapiar e nós já vai agasaiá a tropa e desapeia e entra todo mundo.*

⁷⁰ “Canto chorado, desarticulado, para entender era difícil” (Irmã Maria Eugenia).

Figura 105 - Ritual de chegada no pouso



Fonte: Flaviana OX (2010)

As Músicas dos Giros: *As música, do meu bisavó que passou pro meu avô, meu avô passou pro meu pai, que passou pra mim e eu tô passando pros meus fio. As toada dos canto nosso, nós usamo só as toada antiga e eu mesmo vou compondo pra contar a história. Toda*

parada tem canto: o canto da casa primeiro; se é pra almoçar, nós chega, canta primeiro, aí depois almoça, reza o bendito, aí é que sai... chegou na outra casa, é o mesmo canto, muda alguns verso de acordo com a casa. Os verso do casal é de um tipo, da mãe solteira é outro tipo, das moça, dos rapaiz, é outro tipo, verso de criança é outro tipo. O alferes chega e pergunta como é a família, passa pra mim e eu passo pro resto, já sabendo o que vai cantar. A minha responsabilidade é de tá dedicando os folião, pois nós vamo pra igreja, lá na igreja os verso é diferente. Aí eu tenho que chamar o grupo de folião e passar os verso pra eles, como é que vai ser ali. Nós vamo cantar no curral, é outro tipo de verso, eu tenho que reunir todo mundo de novo e passar pra todo mundo.

O Alferes e a Vena da Bandeira: *A responsabilidade do alferes é essa: durante o giro ninguém dança, ninguém se envolve com muié, com nada. Enton, o alferes é pra isso, alferes é que dá as orde, ‘nós vamo fazer isso e isso e isso’, ‘daqui onde vai pousá não vai sair ninguém’. Ninguém sai também, seja com um alferes véio, seja com um novinho igual aquele sobrinho nosso. O alferes é pra controlar e determinar o giro. Na hora que tá fazendo a vena, pára tudo e fica só a caixa bateno e também na hora de beijar a bandeira e na chegada. Todo começo e todo final tem que passar pela bandeira. Essa é a cultura antiga que nós recebeu e nós faz dessa forma. Na casa do imperador ou na igreja, aí nós pára, aí vai o alferes faz as vena, vem pra nós, torna a ir mais o caixeiro, aí o alferes faz a vena, quando ele faz a vena pra nós, faz a continência que ele passa a bandeira é chamando nós pra entrar.*

As Esmolas ao Imperador: *O giro sai da casa do imperador e chega na casa do imperador. Se o imperador mora perto da igreja, a gente já sai da casa dele e vai direto pra igreja, mas de qualquer forma a gente, durante o giro, tem que passar na igreja. As veiz o pessoal dá ou faz uma vaca, porque isso nós sempre fez assim: aquele que entra daquelas esmola, nós num quer nada, o dinheiro nós passa pro imperador. Aquelas coisa que o pessoal dão, nós vai acolhendo e deixando nos local e aí, quando tá findano o giro, nós já passa com o imperador no local pra pegar as coisa que nós colheu um dia antes do festejo. Aí eles vai colher pra levar pra lá. No dia da missa do imperador, o lugar da folia sempre é na frente da igreja, nas primeiras fileiras porque assim que termina a missa do imperador, nós é quem canta pro pessoal poder beijar o altar e a bandeira. É por isso que nós fica na frente.*

O Ritual do Pouso (ver figura 106): *Onde nós vai pousar, sempre na casa onde nós vai pousar, eles reserva um quartinho pra nós guardar as coisa. Se tem uma área, eles organiza uma área pra nós arrumar as rede tudo ali próximo. Se as veiz acontecer de a casa ser pequena que não cabe todo mundo, mas tem um pomar de fruta na porta, nós vai tudo, eles já limpa lá tudo direitinho e nós vai pra debaixo das árvore. Melhor, tudo em rede, aí eles já*

limpa tudo lá pra nós e nós pousa junto. Aí no pouso nós chega, canta pedindo licença, quando termina, recebe a bandeira, nós entra, a vez toma um café (foto A) e aí, depois, vai tomar banho, vai jantar, aí vai rezar o Bendito. Termina o Bendito, aí nós vamo cantá as roda (foto B) que é a graça da folia. Depois vamo cantá as catira (foto C), tem vez que quando tem pessoas que gosta e tem muié que dança sússia, nós vai tocar a sússia. Aí, depois da sússia que nós vai dormir, mais cedo é onze hora, geralmente é doze hora, uma hora. Já teve vez, conforme a casa e o grupo de pessoas que gosta da sússia, dessa tradição da sússia, já teve vez da gente ir dormir três hora da manhã. Seis hora tamo de pé. É brabo... (foto D) Nós véio não porque nós tamo acostumado, a turma jovem, mais o menino hoje já tão acostumado, mas a gente levanta antes do horário, cinco e meia nós véio levanta aí pra futucar a turminha jovem pra no horário tá todo mundo arrumado.

Figura 106 - Folia na casa de pouso



Fonte: Flaviana OX (2010)

As Refeições do Giro: *O almoço ele é geralmente doze hora, meio-dia, e o pouso sempre seis hora. Tem que chegar às seis, não pode porque se passar das seis nós num canta mais. Nós só gira até a hora da oração mesmo das seis hora. No festejo, nós chega até antes das seis, no máximo cinco hora, pra organizar mais cedo. Toma banho, vai jantar, rezar o Bendito, aí vai panhar o mastro. Aí chega e vai rezar o terço. Nós janta sempre com todo mundo junto. Nas casa de pouso, de almoço, nós sempre janta com os dono da casa, com os*

acompanhante, com as pessoa que vem pra nos prestigiar, nós sempre janta junto. Aí, no dia da chegada que tem uma diferença. No dia da chegada na casa do imperador, aí a mesa dos folião é separada. Aí janta com nós as pessoa que tá nos acompanhando, que chega com nós e as pessoa que nos hospeda na casa deles. Nós faz questão que participa junto com nós. A mesa do pessoal, aí já despacha separada, aí despacha o pessoal separado, faz a mesa nossa lá dentro. Na casa do imperador nós acha por bem separar só porque é muita gente, aquele tumulto de muita gente, aí só por isso nós acha melhor separar.

A Festa no Canela Véio: *Era muito diferente do que é hoje. Lá era muito diferente porque naquela época lá, o Canela era assim um povoadozinho, mas ali fazia parte do, como se diz, da zona rural. Saia de dentro do povoadinho, já tava na zona rural. Aí no dia do pouso pra folia sair amanhã, nós chegava lá hoje pra dormir lá e aí, de noite era bom demais, ajuntava gente demais quase igual o dia do festejo pra ver nós brincar. Aí nós ia cantar roda, tinha vez de nós cantar até o dia manhecê. Cantar roda, cantar catira, cantar sússia e aí tinha vez que manhecia o dia. Aí aquele pessoal, só o pessoal mais antigo, a fé era outra, o respeito era outro, o amor por aquilo era outro. Enton, pra hoje já tá muito diferente porque aquele pessoal antigo, a maioria morreu e os que ficaram sendo líder são pouca gente, e aí a maioria que vem gosta, mas num é nunca como aquele tempo véio.*

Nós tivemos a oportunidade de acompanhar o giro da Folia para uma nova Festa do Divino que estava sendo “plantada” no assentamento São Francisco – situado no município de Porto Nacional, na divisa com Palmas –, local para onde algumas famílias do Canela foram transferidas. Foi um momento de grande comoção pois no ano anterior tinha falecido o patriarca da família, também de nome Joaquim Batista de Araújo, filho de João Batista e primo do nosso interlocutor a quem nos referimos, nesse trabalho, como Sr. Joaquim Batista. Seu Manoel Lima nos relatou que o giro do Canela que não tivemos oportunidade de acompanhar, aconteceu da mesma forma, o que não prejudicou nossa experiência pois pudemos observar e vivenciar tudo que ele havia nos informado nas longas entrevistas que, muito atenciosamente, nos concedeu. Dessa experiência, podemos concluir, junto com Brandão (1983, p.145), que “ao se reunirem, as pessoas formam grupos sazonais (como os da Folia) ou esporádicos (como os da missa) e produzem, nesses pequenos grupos ou na sociedade (Folia X procissão), rituais coletivos de louvor ao santo de devoção”.

Um grupo religioso, mais que qualquer outro, tem a necessidade de se apoiar sobre um objeto, sobre alguma realidade que dure, porque ele próprio pretende não mudar, ainda que em torno dele as instituições e os costumes se transformem e que ideias e experiências se renovem. Ainda que suas regras e

disposições permaneçam as mesmas por todo um período, mas por um período limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que não seja hoje igual ao que era na origem, nem que deva se transformar (HALBWACHS, 2004, p.163).

Tanto no festejo do assentamento quanto da quadra urbana, ambos realizados por remanescentes do povoado Canela, percebemos uma situação comum e peculiar: o encontro feito no bar. Na cidade, foi de um bar que saiu a Folia com o cortejo do Imperador (ver figura 107 A), enquanto no assentamento, a folia, depois do giro para coleta das esmolhas do Imperador, chegou também em um bar (ver figura 107 B), evidenciando que, no catolicismo popular, profano e sagrado se complementam e o enfeite de bandeirolas da festa dividem espaço e se integram aos cartazes e faixas de bebidas alcóolicas, algumas com a fotografia de mulheres em trajes de banho.

Figura 107 - Folia no bar da cidade e do assentamento



Fonte: A - Vladimir Alencastro (2010); B - Flaviana Ox (2010)

Brandão (1983, p.145) afirma que “esse caráter de reproduzir ritualmente em escala ampliada, as relações do sagrado e do profano é o principal traço indicador da festa de santo”. Independente da chave de interpretação que se utilize para compreender essa relação entre o sagrado e o profano, há que se levar em conta a influência que o local onde a religiosidade popular se manifesta é determinante para a transformação ou manutenção das tradições que operam na identidade cultural de um povo. Nas palavras de Dona Bernadete Batista, “*se não tiver álcool, o povo não vem [...] Se o Padre não seguir o modernismo, a Igreja não vai pra frente*”.

Como realizações culturais, os símbolos transitam por uma rede de significados compartilhados pelas experiências de cada comunidade. Suas representações são os veículos materiais do pensamento que, incorporados pelo sentimento comum, produzem sentido para

quem observa os sistemas de expressão do povo Canela. De acordo com Geertz (2008, p. 150), mesmo evasivos, vagos, flutuantes e distorcidos, “é por intermédio dos padrões culturais, amontoados ordenados de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive”.

4.2 CANELA: CATOLICISMOS EM TRANSFORMAÇÃO

Ainda hoje em dia, diversas festas populares associadas ao catolicismo rústico acontecem no Brasil, seja no interior – vinculadas às populações sertanejas –, seja nas grandes cidades, realizadas a partir da iniciativa dos migrantes internos oriundos das zonas rurais. Porém, aos poucos, essas festas religiosas populares tendem a se tornar um acontecimento exclusivamente urbano, dominado por interesses e conflitos tanto das instituições católicas como políticas, que veem nas tradições do catolicismo popular um investimento turístico de alta rentabilidade para a região. “Se eles perdem parte dos seus símbolos e da solenidade cerimonial é porque saem, como vimos, de um mundo de trocas sociais e simbólicas que fazem a própria armação da sociedade camponesa, e que a periferia das cidades tem dificuldades em reproduzir” (BRANDÃO, 1981, p.108).

Algumas das principais características do catolicismo popular é sua autonomia em relação à Igreja e o culto aos santos de devoção. Essa prática independe da mediação da Igreja e seus sacramentos para existir, baseando-se apenas nos dogmas aprendidos e passados entre gerações, não se preocupando em seguir criteriosamente os preceitos doutrinários, pois os sacramentos rituais da Igreja⁷¹ têm caráter reconhecido muito mais como atos sociais de compromisso com a família e comunidade – como o batismo, casamento e a própria celebração das missas, festas e novenas – do que com a própria instituição religiosa. Já o culto aos santos, mais uma vez deixa em segundo plano a Igreja, uma vez que são eles a fazer a mediação, em relação direta, entre o fiel e Deus. Essa é uma prática muito antiga da tradição católica europeia trazida ao Brasil a partir da colonização portuguesa, acentuando e personalizando seus traços depois de alargados os significados pelo sincretismo com as práticas indígenas e africanas, constituindo um universo que não condiz com as orientações do catolicismo oficial (PEREIRA, 2011).

Na comunidade Canela, esse catolicismo popular ganha ainda novos contornos. No que

⁷¹ A Igreja Católica celebra sete sacramentos: batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio.

tange à autonomia, os próprios fiéis fazem questão da presença da Igreja, seja como instituição ou como simples contato direto com os sacerdotes e, mesmo seguindo o que é ditado pelo catolicismo clérigo como religião, suas práticas se complementam pela fusão entre o culto oficial e o culto popular que reforçam a solidariedade da comunidade. As manifestações religiosas são identificadas pelo caráter social e cultural e os valores católicos ficam relegados a servir como auxiliares da manutenção e coesão do grupo. Assim, o dogmatismo rígido da doutrina católica cede lugar para um dogmatismo baseada nas tradições religiosas passadas de geração a geração como herança cultural, considerando legítimas e verdadeiras suas práticas e crenças. Exemplo disso é a denominação de “santo” que os fiéis da comunidade Canela dão ao Espírito Santo: erro que a Igreja não admite por “reduzir” uma das três “pessoas” da Santíssima Trindade à categoria da qual o próprio Deus é fonte como natureza essencial, pois nenhuma santidade existe senão a partir dele.

Relações de tipo familiar se estabelecem entre os devotos e os santos; principalmente entre o padroeiro doméstico e a família que o escolheu para patrono. O caboclo não concebe um santo longínquo, impessoal, habitando o paraíso e inteiramente invisível; pelo contrário, o santo é muito humano e sua imagem torna-o inteiramente presente ao desenrolar da existência no grupo familiar e no bairro (QUEIROZ, 1968, p.112-113)

Apesar do catolicismo rústico ser marcante na cultura Canela, ele sozinho não consegue abarcar os novos dimensionamentos da religiosidade a partir das mudanças e transformações ocorridas, tanto territoriais quanto políticas, sociais e econômicas. Consideramos, então, o arcabouço do catolicismo popular que, por sua maior abrangência, conseguiu se transpor e manter como traço da comunidade mesmo depois de transferidos os remanescentes para o espaço urbano. O catolicismo popular está fortemente vinculado à devoção aos santos, mas essa não é a principal característica dos canelistas que, apesar de terem devoção especial ao Divino Espírito Santo, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Santa Terezinha, a celebração maior se dá em honra à tradição e memória da comunidade.

Entre os fiéis, esse culto extrapola a base de troca com o santo e se projeta como reflexo da devoção por sua origem cultural. As trocas são feitas não só como agradecimento aos milagres realizados ou graças recebidas, mas principalmente como agradecimento ao dom da vida e à família, criando um sistema religioso que combina o louvor ao “santo” (seus ritos e crenças herdadas) com a alegria da vida em comunidade (as relações sociais e realizações culturais) e que culmina na Festa do Divino Espírito Santo. Para eles, a devoção ao Divino sobrepõe o culto à Santa Terezinha, padroeira da comunidade. Pudemos perceber durante o

período em campo e por meio das entrevistas com nossos interlocutores, que existe uma “hierarquia da fé” comunitária: primeiro ao Divino como o “santo maior” da cultura e tradição; segundo à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, pela proximidade ao cotidiano, pois a “santa” dava nome à escola da comunidade; e por último à Santa Terezinha, padroeira “indicada” por Dom Alano.

Pra eles, acima do Divino Espírito Santo só o Divino Pai Eterno, que é a imagem de Deus no trono e quem ia perdoar ou condenar. O Divino Espírito Santo é a pomba que Deus enviava como mensageiro, o pai dos pobres, o doador dos dons, então, a bandeira com as fitas. Essa relação com o Divino trazia essa proximidade com o sagrado, com tipos de entendimento da vida.
(Irmã Maria Eugenia)

O catolicismo praticado pela comunidade Canela, para o qual também apresentamos uma proposta tipológica, foi analisado a partir das representações culturais constituídas pelo conjunto de símbolos, crenças e ritos, considerando a relação das práticas com seus valores internos, a Igreja e a sociedade. Para tanto, foram observados diversos outros fatores das mais variadas ordens que atuaram e ainda agem sobre esse catolicismo popular, não só no sentido de torná-lo mais “puro”, como também adaptado à realidade urbana com suas imposições políticas e econômicas. Destarte, optamos por tipificar essa religiosidade Canela como **Catolicismo Marginal**, uma vez que desde sua origem esteve, como seu povo, às margens do rio, da cidade, da Igreja e da sociedade.

Essa opção se fundamenta no argumento de que esse catolicismo praticado pelos canelistas sempre foi reconhecido como parte da mesma religião, especialmente pela Igreja, mas também sempre foi considerado alheio aos preceitos e normas eclesiásticas. Como dito anteriormente, qualquer coisa, situação ou grupo, para que tenha sido qualificado como marginal, precisou primeiro ser conhecido e julgado para, posteriormente, ser relegado ao plano periférico. Esse processo não caracteriza a autotomia cultural pois não há ruptura na produção simbólica, mas desencadeia um sentimento capaz de interferir diretamente no fazer cultural que culmina na autotomização de algumas manifestações e representações religiosas populares. Assim, “quando nos colocamos a questão da alteridade, de imediato nos deparamos com uma situação onde um grupo hegemônico se pensa no interior da verdade do humano e atribui ao restante dos indivíduos uma posição de insuficiência em relação aos critérios que inventou” (VAZ; SÁ-CARVALHO; POMBO, 2006, p.237).

Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. Consequentemente, a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nestas fontes outros grupos interdependentes (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.24).

Pensar as manifestações e práticas religiosas é refletir sobre a cultura, seguindo múltiplos referenciais em uma pluralidade de caminhos que, em certo momento, precisam ser arrematados para tecer essa rede conceitual de tendências e resultados. Esse catolicismo Canela que denominamos marginal foi formado, e até os dias atuais tem seu conceito ampliado, pelas diferentes influências e encontros acontecidos por toda a sua trajetória, precedendo a chegada dos pioneiros ao local onde se estabeleceu o povoado. Presos à tradição do passado e sem perspectivas para o futuro, o Catolicismo Marginal caracteriza-se pela sobrevivência na memória mais que nas práticas cotidianas devido aos grandes impactos que determinaram sua transformação, *“um novo jeito de ser igreja. Eu ainda chamo de ‘novo’ essa igreja onde, parte da relação fé e vida, as pessoas é que estão no centro e não a doutrinação. Aquelas pessoas, no Canela, eram destinatárias do Reino. Aqui [na cidade], não”*, explica irmã Maria Eugenia.

O desenvolvimento de um cristianismo mais oficial, mais de acordo com as prescrições das Igrejas, se opera associado à modernização e à urbanização progressivas do meio social brasileiro, parecendo seguir o impacto de fatores como a mecanização e a industrialização. [...] Ao que tudo indica, resulta da urbanização e modernização um reforço de religiões oficiais, uma disseminação maior delas. [...] À medida que os efeitos da urbanização se espalham, as religiões oficiais se reforçam e se estruturam de maneira mais vigorosa, contrastando com a fluidez e a indeterminação da religião rústica brasileira. (QUEIROZ, 1968, p.121)

Para Arruda (2001, p.37), “a identificação entre as ciências sociais e a promoção do progresso é explícita, pois que essas disciplinas ocupam duplamente o papel de produtos e produtoras da transformação”. A cidade se estrutura nas criações simbólicas surgidas das relações sociais que alimentam o cotidiano dela, colocando os sujeitos que ocupam estes espaços frente aos recursos materiais por ela produzidos e “deve ser compreendida como forma espacial e lugar de concentração da produção, circulação, edificação, população, consumo de bens e serviços” (RODRIGUES, 2007, p. 77). Arruda (2001, p.30) ainda afirma que “encontra-se em processo de cristalização um problema cultural de ordem diversa, no qual o peso normativo do passado é afastado e o presente faz-se mestre das múltiplas possibilidades inscritas da vida moderna, cuja experiência tenderia a se espalhar no futuro”.

A cultura, assim, ocupa o centro da discussão, contribuindo não só para o registro histórico, como também viabilizando novos caminhos nas investigações acerca da organização social das cidades, dos movimentos migratórios, das questões de mobilização social e dos deslocamentos do campo para centros urbanos para além da constituição geográfico-espacio-temporal. Como aponta Arruda (2001, p.32), “é no espaço dessa fluidez em conformação que ganha significado a multiplicidade de linguagens escandidas no contexto da cidade, sintoma característico da fragmentação inerente ao modernismo”. Assim, é preciso pensar a modernidade como um paradigma, ou seja, uma forma de ordenamento, de organização mental e simbólica do mundo constituída da memória e do esquecimento que cria novos lugares onde as tradições se reinventam.

Eu diria que é uma comunidade onde os antigos lutam para manter uma tradição, um estilo de vida como eles tinham, e esses aí são as pessoas já, hoje, mais de idade. Mas até as novas gerações, os filhos do Canela, é difícil dizer, assim, que tem algo característico. Eu tenho a impressão de que a comunidade do Canela, enquanto cultura, ela se restringe às pessoas, dos jovens adultos pra frente. É uma comunidade que sofre, isso é uma das coisas perceptíveis na convivência: a saudade do tempo que era, as estórias do tempo que eram. Algo de sofrimento por ter perdido um pouco aquelas raízes, mas no meu ponto de vista, tenho a impressão de que se restringe hoje a esses jovens adultos e pessoas idosas da comunidade. (Padre Bertozo)

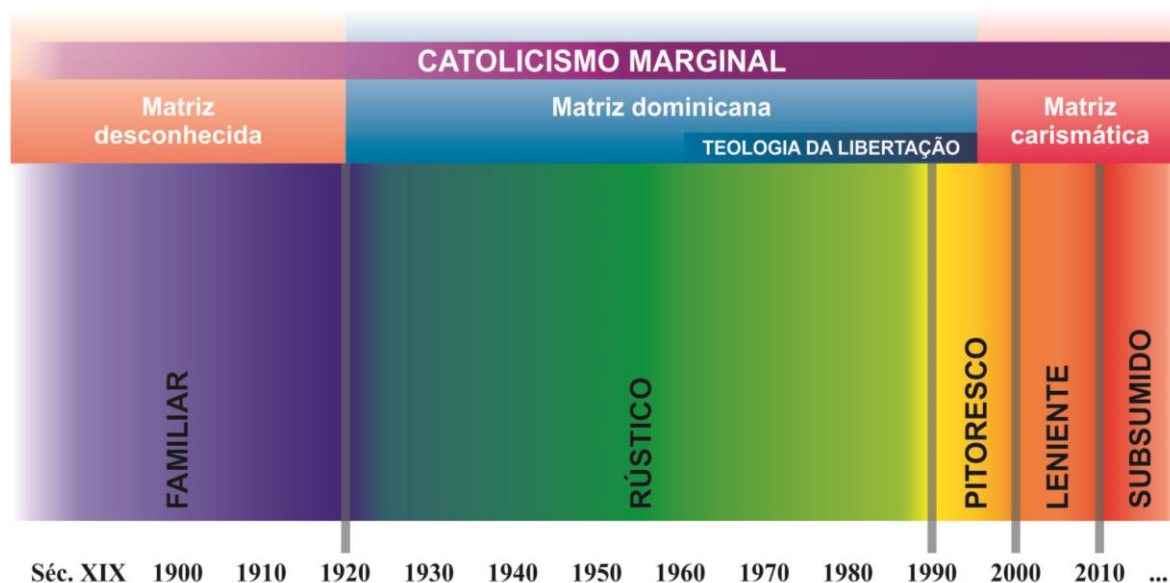
O salto para a modernidade, de forma repentina depois de imposto o remanejamento para o meio urbano, acentua-se no que a comunidade Canela tem de mais tradicional, a família e religiosidade. O distanciamento entre as gerações aponta uma nova forma de convívio. Antes crescidos na cultura da comunidade, os jovens hoje não são mais filhos do Canela, pois já nascem sob o signo da cidade grande, da Capital. As relações em família ganham novos contornos e os elementos da religiosidade que antes eram naturalmente apropriados como herança cultural, passam a ter um caráter pitoresco também para os próprios descendentes das raízes que criaram essa tradição, fazendo com que esse “catolicismo dos antigos” seja marginal dentro da própria família. É preciso deixar de ver esse Catolicismo Marginal como algo culturalmente interessante e folcloricamente atrativo para que seja mantida a variedade de expressões que ele manifesta, pois ali residem a memória do povo que faz parte da história da cidade. O reconhecimento não deve ser feito pelo museu, mas pela sociedade e, principalmente, pela Igreja que deixa sua sensibilidade ser suplantada pelas normas doutrinárias e eclesiásticas que não têm peso real nos valores espirituais do Catolicismo Marginal.

As relações religiosas nesse novo território, a “cidade nova”, congregam a lógica e racionalização do cidadão ao bucolismo nostálgico do mundo rural, constituindo um jogo de

poder em que predomina o discurso do mais forte. Brandão (1981) descreve o processo de transformação dos ternos de Congada que ele estudou, em três etapas: 1) controle legal exercido pela autoridade formal; 2) interesse turístico pelos rituais com traços folclóricos; e 3) evitação com o objetivo de isolar o que não é propriamente religioso. Essas relações ficaram evidentes durante a Festa do Divino do Canela pois, em sua origem, a autoridade exercida pelo professor, capelão e catequista Raimundo Gabriel, juntamente com o líder comunitário Daniel Batista, propuseram e avalizaram a realização do festejo. Com a criação de Palmas, as festividades ganharam impulso com a ampliação do número de visitantes à comunidade e ao festejo, transformando os rituais populares em atrativos folclóricos. E, por fim, a evitação desses rituais que, se não extintos, ficam isolados fora da igreja por determinação do padre em acordo com Dona Lourdes, responsável pelo evento. *“Então, a partir do ver, a gente passa à dimensão popular da trilogia básica da Igreja de ‘ver, julgar e agir’. Para mim era uma novidade. Um tipo de religiosidade popular que na minha vida pessoal eu nunca tinha tido contato. [...] Seria um processo longo, lento, para chegar a um processo de purificação”*, defende Padre Bertozo.

Após empreender as pesquisas documentais e bibliográficas, pela observação do comportamento dos canelistas durante as realizações culturais e tomando em conta principalmente as entrevistas que realizamos, buscamos sintetizar em uma representação gráfica o processo de transformação pelo qual o catolicismo Canela vem passando desde a fundação do povoado até os nossos dias atuais. A figura a seguir (fig. 108) mostra as etapas que identificamos, suas denominações, períodos e matrizes católicas referenciais que levaram à categorização da religiosidade praticada por aquela comunidade.

Figura 108 - Tipificação do Catolicismo Canela



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017)

A partir da linha cronológica na parte inferior do esquema representativo, são apresentadas duas concepções do catolicismo Canela: na parte superior as matrizes eclesiais de influência sobre a comunidade e, logo abaixo, as fases da transformação tipológica. Como não conseguimos apurar dados e informações sobre a religiosidade praticada pelos canelistas desde a fundação do povoado até a implantação da Diocese de Porto Nacional, classificamos como desconhecida a matriz católica trazida por Olímpio Batista para a região no século XIX, apesar de supormos ser referente ao catolicismo oficial vinculado às influências africanas e indígenas, característica mais geral da região no período em questão.

Com a criação da Diocese de Porto Nacional em 1915, desvinculada da Diocese de Goiás, os bispados foram exercidos por: Dom Domingos Carrerot (de 1920 até 1933), seguido por Dom Alano Marie Du Noday (de 1936 até 1976), Dom Celso Pereira de Almeida (de 1976 até 1995), Dom Geraldo Vieira Gusmão (de 1998 até 2009) e Dom Romualdo Matias Kujawski (a partir de 2009). De 1920 até 1995, a Diocese foi dirigida por bispos da Ordem dos Pregadores (Ordem de São Domingos) marcando o catolicismo de matriz dominicana com um posicionamento mais avançado nas questões sociais. Neste contexto, na década de 1960, nasce o movimento social eclesial da Teologia da Libertação no seio da Igreja Católica da América Latina, que tem como atividade principal a opção pelo auxílio aos pobres e oprimidos na luta por seus direitos, tratando-os como sujeitos de sua própria libertação. Irmã Maria Eugenia, fiel a esses princípios, descreve o trabalho realizado na comunidade:

Estive lá sempre em julho, isso eu tenho uma lembrança de mais de 20 anos. Eu me lembro que era nesse período e que passávamos um final de semana. Eu fui para ajudar na parte de cantos, no trabalho com os jovens e nós buscávamos colaborar com este fortalecimento da consciência deles enquanto sujeitos da história, motivando a não migrarem para a cidade grande, mas para trabalhar na terra deles.

Havia três formas de trabalho: Enquanto os padres não chegavam, havia uma divisão de tarefas. Todas as famílias participavam pela prática religiosa, toda a mística que havia. Havia o grupo com mulheres, havia trabalho com jovens, uma coisa importante. Havia uma divisão, pois havia muitas frentes.

A segunda coisa era outra vertente: nessa evangelização, o que se pretendia como resultado era que todos professassem a fé católica, que vivessem como prevê a Igreja Católica. Ao chegar nessa realidade, encontrávamos situações que eram mais existenciais. A gente tinha o que a gente chama de banho de inculturação.

Se queria que confessassem que não eram casados mas viviam juntos, tinha como orientação coisas reais: como casar se o padre aparecia de dois em dois anos? Ao mesmo tempo que levava uma série de conteúdo, enfrentavam como era o papel da mulher nessa vivência comunitária. Essa relação do gênero. O que era mais importante como evangelização? Era onde a gente começava a pôr o pé no chão e dizer que não era bem assim.

Aparentemente o processo podia ser lento, mas ao mesmo tempo era mais próximo e contribuía com outros segmentos da sociedade, da cultura, das relações humanas, da promoção humana. É claro que estes termos hoje são chavões da sociologia, antropologia, mas essas eram as coisas que mais me encantavam de pertencer à ordem: renunciar ao que se pedia que fizéssemos para compreender o que esse povo de fato precisava. Então, nós às vezes trocávamos, na Festa do Divino fazíamos a festa da colheita.

O trabalho das mulheres e o papel da juventude que vinha seguindo, era com as condições que tinham, as oportunidades que tinham. Como ficava o estudo, a profissionalização, os projetos de vida? Foi quando as irmãs propuseram um trabalho de recuo ao que se havia planejado e renúncia. Eu vinha então, não só ao Canela, mas prestando assessoria às lideranças de diferentes segmentos rurais, para repensar um novo jeito de ser igreja, para trabalhar a partir dessa relação.

Como se pode perceber, os dominicanos de Porto Nacional aderiram ao movimento libertário denominado por eles como Igreja do Evangelho, tendo como principal expoente Dom Celso Pereira de Almeida e sua luta para libertação das opressões econômicas, políticas e sociais a partir da reinterpretação da fé cristã para uma reflexão teológica que levasse às ações transformadoras da realidade dos pobres e excluídos, principalmente na zona rural, onde as relações de gênero ainda são mais acentuadas, conforme nos relatou o Padre Jones:

A mulher sempre a pessoa que ajudou muito o marido, mas cuidou sempre da casa. O homem, varão, que ficava no comando da família, inclusive na igreja havia algumas divisões: os homens sentavam sempre de um lado, os mais antigos, as mulheres de outro, nunca entravam junto. E predominava essa função de patriarcado, predominava muito porque eram senhores pesados estes chefes de família: Carmino, Antônio Araújo, Daniel Batista, depois Seu Dionor. Tinham algumas famílias que mantinham este peso familiar.

Essas práticas interferiram diretamente na própria organização das festas pois dizem respeito à relação que a Igreja, ou que um padre, ou que um bispo, vai ter com tudo o que envolve a dimensão religiosa e social de seu domínio. Porém, de acordo com professor Brandão, “a Igreja foi cuidadosamente eliminando os dominicanos e colocando bispos bons administradores pra casa”, situação comprovada pela substituição de Dom Celso por um bispo secular, o que culminou com a substituição da matriz dominicana com influências da Teologia da Libertação pela matriz carismática desde que foi criada a Arquidiocese de Palmas em 1996 e a orientação religiosa da comunidade foi assumida Dom Alberto Taveira.

Partindo para a caracterização das transformações tipológicas da religião na comunidade, caracterizamos como **Catolicismo Familiar** a prática religiosa dos fundadores do povoado Canela que chegaram à região ainda em meados do século XIX. A presença da Igreja na região norte do Estado de Goiás era escassa e irregular, pois a religiosidade nessa parte esquecida do território goiano, localizada no vazio de transição entre o centro-oeste e a região norte do país, deixava as comunidades desassistidas. Em função desse isolamento, os pais ou parentes – quase sempre analfabetos, mas com maior vocação e domínio da doutrina católica – se tornavam os responsáveis pela instrução religiosa das crianças e orientação da comunidade dentro dos preceitos que eles mesmo estabeleciam como “católicos”, elaborados dos ensinamentos que também receberam de sua família no passado. Dessa forma, esses *familiares especialistas* usavam os recursos que tinham e os conhecimentos que possuíam para catequizar e manter a família coesa ao pensamento religioso que traziam desde suas origens, manipulando “estratégias de conformidade e de oposição à ordem da paróquia, negando-se sempre como arremedos ou substitutos do padre e conservando a identidade e o domínio de um trabalho aceito como legítimo no mundo camponês e consagrado por ele, desde antes da chegada dos vigários”. (BRANDÃO, 1983, p.30)

Como são escassos os registros sobre esse período da vida Canela, nos cabe concordar com Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968, p.105) ao afirmar que “a fé é assim transmitida de geração em geração por uma espécie de inércia conservadora, para empregar a expressão de Thales de Azevedo: a grande maioria dos católicos brasileiros recebem-na de herança sem praticamente conhecerem a doutrina”. Assim como os demais povoados ribeirinhos da região, a comunidade Canela só tinha a presença de sacerdotes em seu território quando estes passavam em desobriga ou quando estavam em trânsito de uma região para outra e o povoado ‘estava no meio do caminho’. De qualquer forma, mesmo essas presenças não se destinavam à orientação e evangelização das comunidades que exigiam tempo e dedicação, mas apenas à realização dos

sacramentos como forma de ‘salvação e vida eterna’.

No início do século XIX, Porto Real (atual Porto Nacional) foi a sede provisória da ouvidoria do Norte e residência do desembargador Joaquim Teotônio Segurado que sugeriu a construção da capela de Nossa Senhora das Mercês no arraial (povoado menor que uma vila), que recebia a presença do vigário apenas no período das festas principais. No ano de 1835 foi criada a Paróquia de Nossa Senhora das Mercês, mas foi só em 1883 que o povoado recebeu a visita do primeiro bispo a transitar pelo Norte da Província de Goiás (hoje Tocantins), Dom Cláudio Ponce de Leão, que acolheu as súplicas do Coronel Joaquim Ayres da Silva para a vinda de missionários dominicanos a fim de educarem e conduzirem a vida espiritual da comunidade. Em 1886 chegaram os três primeiros frades pertencentes à Missão Dominicana no Brasil: Miguel, Rafael e Gabriel. Os frades, além da propagação da fé, dedicaram-se à educação no sentido humano completo, contando com a atuação das Irmãs Dominicanas vindas da França, que fundaram o Colégio Sagrado Coração de Jesus em 1904. (HISTÓRIA, [201-?])

Já com a criação da Diocese de Porto Nacional em 20 de dezembro de 1915, pela Bula *Apostolatus Officium* do Papa Bento XV e instalada em 11 de julho de 1921, o povoado Canela passou a receber as visitas anuais de religiosos que percorriam a região circunscrita ao seu domínio territorial, especialmente com a presença e dedicação de Dom Alano e Dom Celso, inaugurando uma nova fase para o povoado e iniciando o processo de transformação do catolicismo que vinha sendo praticado pela comunidade. Essa fase é caracterizada pelo **Catolicismo Rústico**, prática cuidadosamente estudada e descrita por Maria Isaura Pereira de Queiroz, marcada no povoado pelas desobrigas anuais e investidas de evangelização pelas irmãs e frades dominicanos. Segundo Irmã Maria Eugenia, “*um belo trabalho, as Irmãs Dominicanas se deslocavam a cavalo, demoravam dias, até horas, dependendo de onde se deslocavam, e passavam o final de semana dormindo e vivendo aquela realidade. Nessa de ir, repensavam e redimensionavam seu discurso teológico, evangelizador*”.

Por ordem de Dom Alano foi construída a capela e a primeira escola, o Colégio Estadual Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que abrigou os serviços de Raimundo Gabriel, recém-chegado ao povoado com as funções determinadas pelo Bispo: capelão, catequista e professor. Para Queiroz (1968, p.110), “o bairro rural tem geralmente como centro uma capela. [...] A vida destes grupos de vizinhança é ritmada por períodos de isolamento e de concentração. As famílias trabalham sozinhas em seus campos, mas se reúnem sempre nos momentos de festa religiosa”. Destarte, esse catolicismo voltou-se para a vida na terra, no campo, no território onde, mesmo com pequena intervenção da Igreja, ensejou uma relação direta desse povo com o sagrado que provê, cura e consola, e que deriva da matriz religiosa erudita, não totalmente

conhecida e absorvida, em arrazoamento com a tradição coletiva e anônima. Essa religiosidade, segundo o Padre Bertozo, *“embora ela tenha o seu valor, ela se caracteriza numa vivência de uma religiosidade sem acompanhamento. Ela nasce, digamos, da ausência da própria presença da Igreja”*.

Os traços do Catolicismo Rústico foram os que perduraram por mais tempo na comunidade, aproximadamente 70 anos, interrompido com a criação do Estado do Tocantins e suas consequências: chegada de novos moradores ao povoado, construção de Palmas e criação da Paróquia de São José, dentre outros eventos políticos, sociais e econômicos que aconteceram no período que vai de 1988 até o ano 2000. Essa fase da vida na comunidade é marcada por um choque cultural ocasionado pelo “descobrimento” do Canela, até então um povoado ribeirinho sem expressão ou reconhecimento, e pela “redescoberta” do Canela pelos próprios canelistas que viram, a partir da maior aproximação da Igreja, sua identidade religiosa valorizada. No estabelecimento das tipologias, denominamos a religiosidade dessa fase como **Catolicismo Pitoresco**, pois as práticas de fé da comunidade ganharam visibilidade e suas tradições, simbolicamente codificadas em um ritual folclórico do Catolicismo Popular, foram reforçadas pelos sacerdotes que viam forte apelo cultural nessas manifestações, *“porque a festa reverencia toda a história. Então, quando o Imperador distribui bolo, é para dizer que ‘nós produzimos’, ‘nós conseguimos superar a crise’, tem essa mística muito forte”*, afirma a Irmã Maria Eugenia.

A Igreja soube guardar à sua sombra tudo isso. Tem tudo que tinha a Igreja. Onde acabou a Igreja Católica, acabaram as manifestações populares de fé e outras: religiosidade, tradição, cultura. O que temos hoje está à sombra da Igreja. O que tem de cultura no Tocantins está à sombra da Igreja. Sei que não são todos que gostam. Eu mesmo gosto. (Padre Jones)

Atribuímos o termo pitoresco a essa religiosidade porque é um momento que ritual e espetáculo se confundem, já que os canelistas, ao mesmo tempo que se reuniam para produzir e praticar o ritual, também se juntavam à comunidade advinda com a construção de Palmas para assistir ao que era realizado. Dessa forma, o sentido religioso das realizações culturais se transformava em demonstrações pitorescas e folclóricas da cultura local. Para diferenciar os eventos concebidos como “folclóricos”, Brandão (1983, p.150) esclarece que o ritual “está integrado em um acontecimento mais amplo e que lhe dá sentido, não só cerimonial, como social, em seus níveis mais profundos”, enquanto o espetáculo “está desligado de um contexto também ritualizado e mais amplo e, conseqüentemente, perde normas e modos de atuação específicos de um ritual”.

Ainda nesse período, houve a intervenção do Governo do Estado do Tocantins e da Prefeitura Municipal de Palmas por meio de seus órgãos vinculados à produção artística e cultural que apoiavam as realizações culturais e religiosas da comunidade, inserindo nelas os elementos da modernidade que aceleraram o processo de passagem da representação ritual para o nível de espetáculos. A comunidade “surfou na onda” de desenvolvimento impulsionado pela Igreja e pelos órgãos públicos pois viam ali a oportunidade de incrementarem sua tradição, enriquecendo as práticas e galgando o reconhecimento que julgavam merecedores como origem cultural e histórica da região onde foi implantada a capital do Estado.

Nesse sentido, Padre Bertozo faz uma crítica à essa forma de expressão religiosa e aos sacerdotes responsáveis pela orientação da comunidade antes da criação a Arquidiocese de Palmas: *“Se a gente pensar que foi criada em 1996, antes desse período era um sacerdote de Porto Nacional que vinha dar assistência. A presença da Igreja não era constante, eles faziam a festa do jeito deles. Por um lado, é compreensível. Como dizia-se, a presença da Igreja era limitadíssima no começo da festa”*. Sem considerar os significados e as relações estabelecidas durante essas realizações culturais, muitas vezes são estabelecidos julgamentos que reduzem essas cerimônias coletivas aparentemente folclorizadas apenas à dimensão espetacular, sem perceber que elas só acontecem porque também são realizados outros momentos religiosos essenciais para a comunidade, como a reza do terço, as novenas, as missas e todas as demais manifestações de contato com o sagrado.

Quando foi feito o remanejamento dos moradores do povoado Canela para a Quadra 508 Norte, na região urbana de Palmas, houve um completo esfriamento das manifestações religiosas da comunidade. O período de adaptação durou cerca de oito anos: da transferência para a cidade até a chegada de Padre Carlos Bertozo, como pároco da comunidade. Denominamos **Catolicismo Leniente** a religiosidade Canela nessa fase, pois foi caracterizado por sua condescendência às normas da Igreja, sem demonstrar qualquer tipo de reação já que a comunidade estava envolvida nos processos de transição, na luta pela regularização dos novos imóveis e nas negociações indenizatórias.

A cidade em que vivemos, isto é, aquilo que se pode chamar de meio urbano no Brasil contemporâneo, [...] é a cidade moderna, e por ser moderna é profana; sua civilização é desencantada, no sentido que Max Weber atribuiu a esta palavra; ela prescinde do apelo ao sobrenatural. [...] Não há um espaço indispensável para deus nos mais importantes momentos da vida quotidiana. O modelo ideal do novo homem e da nova mulher da nova cidade é um modelo não-religioso: competência profissional, competitividade, autossuficiência, visibilidade social são valores muito importantes para este modelo de conduta.

O comportamento esperado é sempre o fundado na razão. (PRANDI, 1996, p.23-24)

O caráter de “novidade” que a cidade grande apresentou nessa fase inicial se estendeu mesmo depois da criação da Paróquia e inauguração da Igreja de Santa Terezinha, quando os festejos foram retomados sem o reconhecimento esperado. Assim como foram tirados de seu território, também a Festa do Divino foi desterritorializada e o público que visitava a comunidade para acompanhar as celebrações no povoado não compareceu na quadra urbana. A cidade apresentava formas de produção simbólica diferentes e – por serem diferentes – mais atrativas como as novas possibilidades de lazer que passam a ocupar os lugares da tradição com múltiplos gêneros de entretenimento, pois “as formas de expressão simbólica se dispersam, num movimento de diáspora, acompanhando a fragmentação das relações sociais”. (DAWSEY, 2005, p.114)

A cultura Canela manteve algumas de suas tradições – mesmo que transformadas ou adaptadas ao novo contexto espaço-temporal – exercendo suas práticas de fé e devoção em meio à urbanidade, produzindo suas representações também com o aval de uma Igreja leniente, tolerante e permissiva, que sentiu a necessidade de dar espaço às manifestações culturais para que a comunidade não se dispersasse, demarcando como seu espaço de realização da fé o novo templo (Igreja de Santa Terezinha do Menino Jesus) sem abrir mão da religiosidade católica. Estabelecidos como “donos da casa”, a Igreja novamente se investiu do poder e passou a dominar as manifestações religiosas, acentuando o embate em torno da participação e envolvimento dos clérigos nas festas e, dentro delas, nos rituais folclóricos do catolicismo popular. Em polos extremos estão os que emprestam apoio direto às festas e grupos populares, enquanto do outro lado estão aqueles que pretendem alterar essas festas conduzindo os fiéis ao processo de purificação, desaprovando e inibindo a participação da Folia e dos personagens representativos da cultura imperial (rei, rainha, imperador e capitães do mastro)

Esse embate marca a transição para o último estágio da religiosidade Canela, iniciado também com a transição da direção da Paróquia de Padre Lídio para Padre Bertozo. Desde então, o catolicismo popular foi perdendo seus elementos típicos: a Folia sendo substituída pela Banda de Música, as filhas do Canela pelo Ministério do Canto, a trazida do mastro pelo levantamento já na frente da igreja. Até o licor de jenipapo que era bebido em comunidade para confraternizar após as celebrações está sendo substituído pela distribuição em garrafas descartáveis para que seja levado para casa. Essas tantas transformações acontecidas em tão curto espaço de tempo caracterizam o mais acentuado processo de autotomias culturais

promovidas pela comunidade, o que nos impele a denominar como **Catolicismo Subsumido** o conjunto das práticas religiosas realizadas desde então pelos canelistas.

A festa da Igreja, no Catolicismo Subsumido, acontece apenas com a parte litúrgica ou de interesse da própria instituição religiosa, como os leilões e barraquinhas para angariar recursos, desde que sem comercialização de bebidas alcólicas. Já a festa da comunidade, os canelistas obrigam-se a elaborar uma programação que isole a dimensão social da religiosa, criando uma Festa do Divino com momentos estanques, permeados, quando muito, pelas participações do Grupo de Folia, mesmo assim apenas nos anos em que são convidados a participar dos festejos, geralmente pelos capitães dos mastros ou pelo Imperador do Divino, pois a coordenadora da festa, Dona Lourdes já considera apenas a Banda de Música na programação oficial. Sr. Joaquim Batista faz referência a essa participação: *“Você precisa ver os folião correr o pé no chão. Tem padre que não gosta bem de folia, mas aqui teve um padre que faltou foi chorar quando os folião bateu o pandeiro e caixa e o queixo lá no pé do altar. É um padre novo, mas tem padre que não gosta bem de folia não”*.

Religioso, folclórico e social não se misturam mais e o conjunto denominado Festa do Divino do Canela, que tinha como principal objetivo o reforço da solidariedade na comunidade e família, agora tem que ser interpretado por seus próprios realizadores para reagrupamento mental como rituais de um mesmo evento. Assim, o catolicismo marginal da comunidade Canela está incluído num contexto mais amplo, o catolicismo oficial, porém qualificado como uma manifestação imprópria ao que preconiza a Igreja, necessitando passar por um processo de purificação para se enquadrar e legitimar como Catolicismo Romano, seguindo o princípio exposto pelo professor Brandão, de “faxina” na Igreja com a substituição dos Bispos Pregadores por Bispos Administradores. *“Não quer dizer que sejam nem conservadores, nem progressistas, eles são administradores. O Vaticano foi colocando Bispo pra arrumar a casa”*, ele nos explicou durante a entrevista.

Em 2008 tivemos a primeira experiência. Em 2009 tentamos uma purificação enquanto Festa de Igreja. Então, para o processo de purificação, teria que ser através de um processo de, aqui eu entro em um princípio pedagógico que eu aprendi com Dom Bosco, o Santo educador. O tripé do sistema educacional dele é o amor, a razão e a religião. A razão é dar os motivos do porquê para que a comunidade, tomando consciência, chegue a uma decisão conjunta sobre o que é adequado. Seria um processo longo, lento, para chegar a um processo de purificação da parte social. (Padre Bertozo)

No caso específico da Festa do Divino, espaço de produção e promoção de símbolos e significados culturais, estão em jogo as relações de poder entre Igreja e comunidade, dentro e

fora de seus rituais, em que são feitos acordos tácitos entre as partes representantes de cada instância para distribuição do poder de controle e aproveitamento efetivo sobre o sagrado. Isso fica evidente no desaparego da coordenadora do festejo – Dona Lourdes, a quem Padre Bertozo se refere como expoente e liderança da comunidade – em relação aos símbolos da religiosidade Canela: “*bandeira velha simplesinha*”, “*Santa Terezinha pequeninha quebrada*”, “*igrejinha pequena*” e a própria data do festejo tradicional que “*eu já até tentei um pouco convencer o povo da gente passar pra fazer ela na época do Divino mesmo [Pentecostes], mas aí um acha dificuldade por uma coisa, ou acha que julho o povo já tava acostumado e num sei o que*”.

Brandão (1983, p. 30) afirma que “desde o estabelecimento local da Igreja Católica até os dias de hoje, os ‘moradores’ e os especialistas populares [capelães populares autônomos, rezadores e mestres-dirigentes de grupos rituais] aprenderam a frequentar a ‘igreja do padre’ sem abandonarem o seu sistema religioso”, o que explica a resistência da comunidade em aceitar as imposições da Igreja e os acordos de Dona Lourdes com os sacerdotes, situação já vivida em outros momentos quando os líderes religiosos eram também outros, a exemplo da construção da capela nova no povoado. Os antigos moradores do Canela a consideram “guardiã da cultura e tradição” do povoado, mas durante as entrevistas percebemos que sua postura ultrapassa os interesses da comunidade e passam a representar as expectativas da Igreja e demais instâncias de poder, usando argumentos muitas vezes infundados ou sem procedência, como na justificativa para “convencer” a comunidade a aceitar a mudança da data de realização da Festa do Divino:

*Eu digo, olha, mas assim, tem algumas coisas que a gente tem que ceder porque no Canela a gente tinha o tempo todo voltado praquilo, aqui já é muito corrido, tudo é muito diferente, a gente num tem um espaço físico igual tinha lá, a gente não tem o apoio que tinha lá, tudo é muito difícil e **julho aqui tem festa demais**, a gente tem dificuldade nessa parte também, é praia, um tanto de show, **é carnaval**. (Dona Lourdes)*

Como uma sede de significação do mundo através da religião, esse Catolicismo Subsumido vai sendo concebido e conformado aos ditames da instituição religiosa e seus líderes, num processo que professor Brandão classifica de “*remodernidade do tradicional*”, em que tempo e realidade são outros, sendo necessárias novas formas de dar sequência na tradição e significar a cultura. Essa mudança é muito mais brusca quando ela sofre toda sorte de influência por parte da cidade, do urbano, da modernidade imposta, inclusive, pelo próprio sistema de educação. Segundo o professor Brandão, “*o aluno hoje aprende a informática, mas não aprende de onde ele veio. Como esse processo está ficando rápido e como tem sido rápida*

esta mudança tecnológica, a própria cultura está ficando muito rápida nas suas transições e hibridações”. Com isso, não podemos afirmar que a cultura e o catolicismo popular vão acabar, até porque, enquanto existir o popular, cultura e religiosidade transitarão nesse domínio. Porém, cada vez mais, estarão sujeitas ao expurgo das camadas dominantes como manifestações marginais.

4.3 DA MEMÓRIA PARA A HISTÓRIA

Ao refletirmos sobre as transformações acontecidas no âmbito do catolicismo Canela, percebemos que não é somente a prática religiosa que vem mudando a cada etapa. A comunidade, a cultura, a identidade, as tradições, os valores e costumes, tudo isso vem se transformando ao mesmo tempo e fazendo com que as memórias também assumam novas dimensões de representação simbólica. De acordo com Le Goff (1990, p. 476), “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”.

Na seção 2.1 desse documento, chamamos a atenção para as mudanças nos cenários desde a sua chegada do Sr. Olímpio Batista à região no século XIX até os dias atuais na cidade de Palmas, cada qual com suas limitações e favorecimentos à organização da vida social e cultural da comunidade. Quanto aos agentes da transformação, os sacerdotes que acompanharam os canelistas em suas trajetórias tiveram papel fundamental, mas também as lideranças comunitárias determinaram importantes mudanças para a vida desse povo e nas práticas religiosas, nas quais exerceram interferências e influências. Mesmo alguns dos nossos interlocutores afirmando que no antigo povoado não havia líderes e que todos eram responsáveis pela manutenção da comunidade, fica patente que o Sr. Daniel Batista era respeitado por todos como o grande mentor daquela população. Com sua morte no ano de 1991 e conseqüente vacância na liderança, Dona Lourdes assumiu o papel de líder religiosa, galgando a reboque a liderança comunitária.

Maria de Lurde era presidente da Associação lá no Canela, veio e continuou quando foi pra Palma. Ela é quem comanda tudo. Aliás, tem três filha de Daniel Batista que é de dentro da igreja: lá mora a Zélia, a Ana e a Bernadete, que até é enfermeira. E elas ama também a cultura, elas tão sempre ajudando porque o véio [Daniel Batista] sempre passou isso pra elas, mas como a Bernadete é enfermeira, o tempo é pouco. Ela tinha que ter assumido essa liderança, mas como ela é enfermeira, na época ela ainda trabalhava em

Goiânia – agora que ela aposentou –, aí ela passou junto ainda com o véio a liderança pra Maria de Lourde. (Manoel Lima)

Autodenominada guardiã da memória e da história “*por ser sempre muito curiosa e amar a cultura*”, Dona Lourdes passou a representante e porta-voz da comunidade, criando suas próprias memórias e alterando a história de acordo com seus interesses e com vistas a conseguir projeção e reconhecimento. Grande parte da conversa que tivemos durante as entrevistas que nos concedeu é carregada de frases de efeito semelhantes, senão idênticas, a outras gravações de entrevistas e depoimentos dados por ela e às quais tivemos acesso. É verdade que as memórias são selecionadas conforme os objetivos a que se propõem e, nesse caso específico, a identidade e cultura Canela, maiores orgulhos da comunidade, vão sendo distorcidas e se fragmentando em memórias particulares, imagens turvas de um passado que aos poucos vão se perdendo e constituindo uma “história diferente da história” no caleidoscópio da modernidade.

*Quando a gente foi criar a Associação [Associação de Moradores da Quadra 508 Norte - AMA Canela] mesmo aqui, até foi engraçado porque eles queriam colocar ‘alguma coisa Canela’, aí eu falava que aquele documento não poderia mais ser com o nome do Canela, porque o último presidente ele deixou um débito, deixou de declarar aquele RAIS [Relação Anual de Informações Sociais] e ficou um débito. Então eu falei: ‘olha, gente, eu acho que a gente tem que criar um novo estatuto e vamos começar do zero. E muito doloroso? É, mas **a gente tem que começar a se conscientizar que não é mais o Canela.** Ainda tem parte do Canela aqui, mas pra se criar essa Associação e regularizar ela logo, **nós vamos esquecer um pouquinho essa parte.** Não vamos colocar esse nome porque pode causar um problema de impedir a gente de regularizar essa Associação’. E a gente precisava muito regularizar porque não tinha Associação aqui. (Dona Lourdes)⁷²*

Cria-se, nesse contexto, um campo de disputas entre as memórias de alguns antigos moradores do povoado e as memórias “oficiais” de Dona Lourdes que, para dar maior peso às suas narrativas, chega a desacreditar os outros canelistas como a própria Dona Noca, ao nos contar que precisava ficar ao lado dela corrigindo as informações que eram passadas nas entrevistas que concedia, pois “*teve uma época em que ela já dava informação que não era verdade*”. Ao mesmo tempo que querem preservar sua cultura e tradições, esses discursos conflitantes acabam por minar as bases nas quais elas se sustentam, promovendo uma descontinuidade daquilo que lhes é fundamental para “sobrevivência”: a memória e a identidade

⁷² Dona Maria de Lourdes era presidente da Associação dos Moradores do Canela (antes da transferência) e liderou as negociações com a Investco para indenização das famílias remanejadas.

cultural. Segundo Hall (2006, p.12), “projetamos a ‘nós próprios’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, [o que] contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural”. Contando com uma identidade que já vinha desgastada, as trocas entre individual e coletivo foram sendo reduzidas, acelerando um desgaste dos sentimentos comunitários.

Essas coisa a gente tem que alembra mesmo. Mas a gente vai ino e, dum dia pra outro, a gente sabe que num vai vortá mesmo, é como a morte. A gente vai ficano esquecido, vai perdeno o amor, eu enxergo lá o lugar que ele [o povoado] era, mas se eu ir pra lá eu num acerto o lugar, tá dentro d’água, no fundo d’água. E aí a gente vai perdeno o amor por causa disso aí. Já tá com tantos tempo, né? Eu já sei que lá eu num vou mesmo mais mora. (Sr. Joaquim Batista)

A identidade começou a se fragmentar com a chegada das novas pessoas que “invadiram” o povoado. Com elas, veio uma realidade diferente da que os canelistas viviam despertando a urgência pelo progresso e desenvolvimento, determinada pelas forças políticas e econômicas. Depois que o povoado foi anexado ao município de Taquaruçu no ano de 1988, a evolução foi muito rápida pois, quando Siqueira Campos anunciou o local onde seria construída a Capital, começaram a chegar novas famílias ao Canela, criando a necessidade de estabelecer policiamento na região. Policiais de Porto Nacional se revezavam na comunidade em sistema de plantão: “Botava guarita lá na entrada do Canela e tudo que tinha entrada porque, se deixasse, quando amanhecia o dia lá, a praça do Canela tava cheio de caminhão com mudança já esperando pra invadir mesmo”, nos contou Dona Lourdes.

O crescimento vertiginoso do povoado em tão pouco tempo foi um prenúncio do que aconteceu com a cidade de Palmas. Com a implantação da nova escola em 1980, o número de famílias pulou de 12 para 49 até o ano de 1988. Além da própria formação de novos núcleos familiares a partir desses 12 iniciais, as novas famílias que chegaram ao Canela vinham da região e já mantinham laços de proximidade com a comunidade, caso do Sr. Carmino, da Fazenda Porteiros, que se mudou para o povoado com os filhos e netos em idade escolar para que estes dessem sequência nos estudos, pois, como lembra Dona Benigna: “As mulheres ficavam mais o marido na fazenda, mas era pouca gente nesse jeito. Era o ponto de referência de estudos, era habitado de pessoas pra botar os filhos na escola, porque era uma escola boa”.

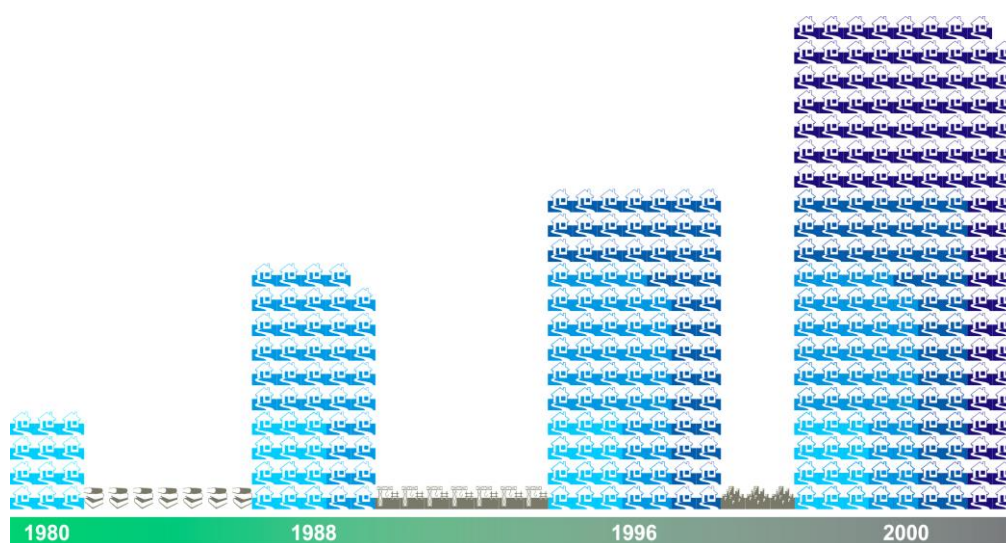
Ficou vivo lá nesse lugar só esses irmão [filhos de Olímpio Batista] que eu te disse, não tinha outra pessoa fora fácil. Aí já os fio tudo grande, possuiu

famia. Quase tudo possuiu famia morando lá nesse lugar como fazenda dos canilista. Era fazenda dos canilista, agora depois que surgiu uma escola, foi chegano gente, pedia um pedacim de terra pra eles lá e eles foi ajuntano os pessoale, gente pobre que morava ali por fora que não podia comprar e queria botar os fio na escola. Eles acolheu muita gente lá, foi criano aquele patrimôinzim, foi através disso aí, da escola. (Sr. Joaquim Batista)

Essa escola arrebanhava todos os jovens cujos pais tinha um pouco mais de condição. Mandavam os filhos lá pro Canela, inclusive isso aconteceu já na minha geração, os pais se reuniram, construíram um casebre lá no Canela e colocaram minha vó materna, Dona Aurora, e ela ficava lá como se fosse a matriarca de vários netos, não de um único casal, mas de vários casais. E ela é que dava todas as coordenadas. Ela ia pra lavar, cozinhar, aquele apoio, vamos dizer assim, moral. Então naquela casa, apesar de ser uma única senhora, Dona Aurora, tinha vários estudantes de ambos os sexos, quase como se fosse, assim, um mini internato, né? (Professor Valdemar)

Com a criação de Palmas, o impacto foi maior ainda, agora não tanto pela quantidade de famílias, 91 contabilizadas no ano de 1996, mas por serem pessoas completamente desconhecidas e fora do convívio comunitário que chegavam para explorar a última capital criada no século XX. O descontrole populacional mais acentuado se deu nos quatro anos seguintes e que antecederam a formação da represa da UHE de Lajeado. De 1996 até o ano 2000, a população do povoado Canela cresceu quase duas vezes mais que a cidade de Palmas e 10 vezes mais que o estado do Tocantins. Num salto vertiginoso de 102%, a população passou de 370 para 749 habitantes, crescendo em apenas 4 anos o que a cidade de Palmas levou 11 anos, considerando os valores percentuais (ver figura 109).

*Era um lugar tão doce. Era uma vida tão grande. Tinha uma praia maravilhosa, uma praça, um córrego chamado Jalapão e outro Ponte Velha que passava na chácara do meu pai, bem no meio. Minha mãe tinha de tudo lá. Tinha buriti, era uma delícia. Pegava até peixe grande naquela época. **Com o passar do tempo foi desmatando, o córrego foi acabando. Viemos de lá, já tinha pouca coisa.** (Bernadete Batista)*

Figura 109 - Crescimento populacional do povoado Canela

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2017)

Outro elemento que também contribuiu, e continua contribuindo, para a rápida transformação da identidade e cultura Canela nos últimos anos são os conflitos geracionais. De acordo com Yúdice (2004, p.162), “o indicador mais contundente dessa mudança é a diversificação das culturas jovens, sendo que quase nenhuma delas se atém a práticas culturais que, supostamente, interligaram seus pais e avós numa comunidade imaginada através de uma *mise-en-scène* de formas de cultura popular”. As “novas culturas” sustentam-se nas camadas mais jovens da sociedade, já que, no caso específico do Brasil, a diversificação das culturas jovens, a partir do estabelecimento da democracia no país com o fim do período da ditadura militar autoritária, acarretou um desvio das práticas culturais legadas por seus precedentes – pais e avós – que as tinham como atividade primordial para a manutenção da identidade cultural da comunidade.

Já tem sido argumentado que a intensificação das trocas, ocasionada pela maior capacidade tecnológica dos meios de comunicação e de transporte torna as regras do mercado mais homogêneas, mas, paradoxalmente, estimula a diversidade cultural no estilo de vida e crenças. A globalização resulta, portanto, não apenas na padronização, mas também na diversificação. (MARIZ, 2005, p.21).

Segundo Costa (2002, p.182), a mediação tecnológica e informacional é “uma das transformações mais radicais advindas com o processo de industrialização e de deslocamento do homem do campo para a cidade, demarcadora das mudanças de adaptação humana a espaços

de sociabilidade coletiva”. Por isso, o espaço territorial e geográfico concebido como raiz das comunidades cede lugar a outras referências e identificações de natureza distintas, das quais os meios de comunicação são grandes responsáveis, em especial pela própria cultura midiática estabelecida, que transforma o modo como cada indivíduo percebe a realidade circundante, ao apresentar imagens, sons e movimentos, em moda e tantos outros artefatos contemporâneos com alto grau de excitação, agindo sobre a sensibilidade do sujeito (COSTA, 2002; KELLNER, 2001; SANTAELLA, 2005; MAFRA, 2008; CAPPARELLI; SODRÉ; SQUIRRA, 2005; MATTELART, 2000).

A primeira televisão que teve lá foi meu esposo que comprou, era desse tamainzinho a bichinha, preto e branco, era à bateria. Eu lembro demais, a gente colocava a televisãozinha em cima do capu da camionete, aí juntava a vizinhança, todo mundo vinha com sua cadeirinha, sentava ali pra assistir, eu lembro muito que naquela época a gente assistia aquela novela de Ana Raio e Zé Trovão⁷³. (Dona Lourdes)

Duarte (2006, p. 110) apresenta metaforicamente essa condição da relação entre mídia e sociedade, caracterizando os meios de comunicação contemporâneos como “um caleidoscópio de várias cidades possíveis a partir da mesma cidade”. Se, nas palavras de Bounoux (1999, p.29), “comunicar é primeiramente ‘ter em comum’, o mundo moderno e as redes que o cobrem não cessam de renovar nossas maneiras de estar junto, e de ramificar nossos mundos, fragmentando-os”, conformando novos ambientes culturais capazes de alterar as interações e as relações sociais em geral, pois “os meios de comunicação são inseparáveis do nível de desenvolvimento das forças produtivas de uma dada sociedade, de modo que eles estão sempre inextricavelmente atados ao modo de produção econômico-político-social” (SANTAELLA, 2005, p.9-10).

Quando a condição dialógica da comunicação separa fato de memória pessoal, comprometendo as noções de *experiência* e *comprometimento individual* com os fatos histórico-sociais, a insensibilidade se afirma como naturalizada [...] na exata medida de que o distanciamento não está posto como qualidade para a reflexão, e sim como adaptação ao existente [grifos do autor]. (COSTA, 2002, p.188)

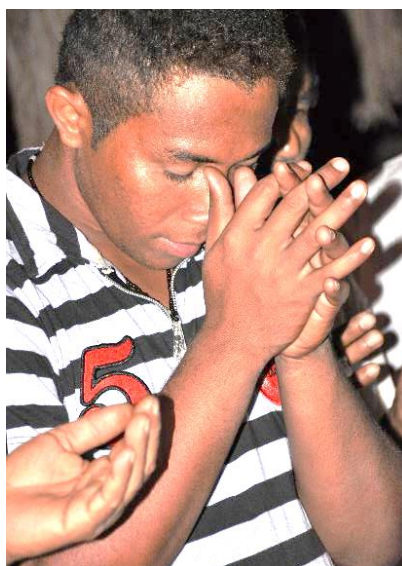
O discurso praticado e distribuído pelos canais de comunicação estabelece uma influência direta na “pasteurização” do pensamento social coletivo, pois oferece de forma

⁷³ A História de Ana Raio e Zé Trovão foi uma telenovela brasileira produzida pela extinta Rede Manchete e exibida originalmente de 12 de dezembro de 1990 a 13 de outubro de 1991

massiva as ideias e ações organizadoras da sociedade a partir do viés estabelecido em suas linhas editoriais. Para Costa (2002, p.182), “os *mass media* [...] respondem pela acomodação dos indivíduos à racionalidade instrumental dominante, como instância mediadora entre o sujeito e realidades espectrais”, como consequências dos deslocamentos e processos migratórios, ampliando os espaços de adaptação e sociabilidade coletiva mediados pela intervenção tecnológica e informacional, uma vez que “o processo comunicativo deixa de ser [...] tratado como o fundamento da consciência humana (quer em sua forma coletiva ou individual); ele passa a ser investido como estratégia racional de inserção do indivíduo na coletividade” (MARTINO, 2001, p.33).

Com a transferência das famílias tradicionais do povoado para o meio urbano, os jovens ampliaram seu campo de ação e as relações deixaram de ser restritas ao convívio familiar, exemplo de Clediano (ver figura 110), 20 anos, filho do Sr. Manoel Lima e que acompanha o pai nas Folias como pandeirista e puxador dos cantos: “*A gente vai lá na festa aqui aculá, no Luzimangues. Muita coisa e bebida, farra demais. Bebo uma pinguinha, mas não muito*”. Dona Bernadete Batista reconhece as mudanças que estão se promovendo entre as gerações, mas também enaltece aqueles jovens que seguem as tradições dos pais e avós. Em referência aos foliões, ela afirma que “*vem de geração em geração, passando de pai pra filho. Que nem agora, os mais novos são filhos dos mais velhos da folia e continua. Acho muito bonito. Hoje muitos filhos não querem seguir o que os pais fazem porque acha cafona, que não é normal, que não tá na moda*”.

Figura 110 - Clediano, folião filho de Manoel Lima



Fonte: Flaviana Ox (2010)

Essas influências de outras culturas que chegaram à região mudaram a visão de mundo e da vida dos canelistas de tal forma que: *“Eu senti a diferença: modo de vestir, nas palavras do vocabulário local que era onde a gente mais percebia, nas músicas, na dança”*, nos conta Irmã Maria Eugenia. Padre Jones também ressalta essas diferenças, chamando atenção para a mudança no modo de vestir daqueles que participavam da Festa do Divino, antes sempre muito organizados e vestidos de maneira reservada e elegante. Segundo ele: *“Canela reacendeu um pouco e com a Graciosa que foi crescendo muito, passava muita gente. Tanto que, nos festejos últimos que eu fui lá, gente de calção e muito carro. Antes era tranquilo e os últimos mesclados de muitas coisas”*. Exemplo patente dessa situação pode ser visto na figura 111 em que os jovens usam bonés em substituição aos chapéus e permanecem de óculos escuros mesmo dentro da igreja.

Figura 111 - O "novo" estilo dos jovens



Fonte: Respectivamente Flaviana Ox (2010) e Fred Salomé (2010)

Giddens (2005, p.40-42) afirma que “a cultura tem um papel importante em perpetuar os valores e normas de uma sociedade [...] A socialização é o principal canal para a transmissão da cultura através do tempo e das gerações”. Mas, ao analisarmos o novo estilo de vida ao qual os canelistas foram sujeitados, percebemos que a socialização saiu do seio familiar e comunitário, alcançando a dimensão social determinada pela modernidade. Com isso, o patrimônio imaterial, a cultura e os laços que existiam com o pedaço de terra, deram lugar às novas relações que culminam na transformação de um grupo, sua identidade, memória, religiosidade e modo de vida. Da mesma forma, os canelistas com idade mais avançada se resignam a uma vida da qual, com as preocupações do dia-a-dia e o estado de isolamento no interior de suas casas, se perdem as memórias com o passar dos anos e o que era transmitido de geração para geração se restringe aos registros como este que apresentamos aqui.

Conforme aponta Tuan (1983, p.193), “os acontecimentos passados não causarão impactos no presente se não forem gravados em livros de história, monumentos [...] que todos reconhecem fazer parte de uma tradição que se mantém viva”, por isso a cidade de Palmas precisa ser reconhecida na história para além das questões econômicas, políticas e geográficas, devendo abrir suas páginas para que sejam escritas as memórias culturais ao longo do tempo. A religiosidade da comunidade Canela é o pilar mais resistente da sua cultura, o que nos leva a concordar com Pierre Nora (1993, p. 9), para quem “a memória instala a lembrança no sagrado”. Os nossos interlocutores vincularam, durante as entrevistas, o catolicismo como sendo o traço mais marcante daquele povo, representando um tipo específico de produção de memória que extrapolam o sentido de existência em um lugar comum e associam a memória histórica ao campo religioso, dotada dos significados que importam à preservação. Uma ação significativa desse estabelecimento complementar entre vida cotidiana e religiosidade é evidenciado em uma das músicas tradicionais que o grupo de Folia canta durante os giros e nas rodas fazendo um registro da memória e dotando-a de sentido histórico:

*Minha gente apruma nos verso que eu vou cantar
 Vocês pode acreditar que não é mentira não
 Minha vida é essa e o que mais encabulo
 É com nós preso pelo muro sem saber a direção
 Esse projeto da Usina Lajeado
 Deixou o povo encabulado sem saber aonde vão
 Nesse momento, me dói por dentro
 Meu sentimento é que acabou minha região
 Nessa terra santa que nós fomo acostumado
 Por ela fomo criado, nós preserva a tradição
 E num instante já fizeram esse transplante
 Que os político errante impusero a condição
 Minha região é uma beleza
 Mas o engenheiro muda até a natureza
 [...]
 Lá no Canela chegava de tardezinha
 Ia cantar na igreja e na casa de Sá Joaninha [Dona Noca]
 Num festejo antigo de capitão e rainha
 Do Divino Espírito Santo e de Santa Terezinha
 Quando a caixa toca de madrugada
 O alferes chama lá pra casa da rainha
 [...]
 O que eu mais gosto desse ponto, era menino
 É de cantar pra Deus Divino louvando com alegria
 Meu pai foi embora e me deu essa tradição
 Pra mim cantá mais meus irmão e deixar pra minha família*

Nos versos, ao sintetizar a história da região, vão sendo também demarcados os sentidos de tempo e espaço onde a tradição nasceu e foi formada, ao mesmo tempo que denuncia o fato

de ela estar se esvaindo em função dos interesses das autoridades e do desenvolvimento tecnológico, respectivamente acentuados em: *“fizeram esse transplante que os político errante impuseram a condição”* e *“mas o engenheiro muda até a natureza”*. De certa forma, o canto legitima a história da comunidade, inserindo esse povo – com seu lugar de origem e suas tradições – na memória daqueles que ouvem e se encantam com as rimas. Ao colocar nos versos da música os personagens que fizeram a história do local associados à religiosidade, a Folia reforça a concepção simbólica de que a essência da cultura Canela está na fé que essas pessoas têm. Essa dimensão abstrata constitui a imaterialidade do patrimônio Canela que vai se perdendo, afogando com a memória, a cultura local e os antepassados.

Ainda no campo da imaterialidade, os depoimentos orais de nossos interlocutores revelaram os aspectos do contexto social, econômico, político e cultural, a partir dos quais eles constroem suas memórias e representações do passado. Para justificar seus ideais, planos e expectativas para o futuro, eles recriam o passado no discurso do presente, reforçando a compreensão da memória coletiva como instrumento e um objeto de poder, da qual Le Goff (1990, p.476) afirma que: *“São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória”*.

Assim, a memória alarga o sentido de uma tradução do vivido, visto ou sentido, e dá lugar a uma projeção de significados e composições simbólicas para recriação de discursos entre o apagamento, conservação e atualização das lembranças. *“A recordação do passado é necessária para afirmar a própria identidade, tanto individual como de grupo. Um e outro também se definem, evidentemente, por sua vontade no presente e seus projetos de futuro; mas não podem prescindir dessa primeira lembrança”* (TODOROV, 2002, p. 199).

Se a gente fosse analisar o tamanho da perda que a gente teve, o valor cultural que tinha o Canela e o valor de Palmas ter nascido no Canela, eu acho que a gente era pra ser mais enxergado, ser mais valorizado do que o que é hoje. Eu vejo pessoas aí que veio pra cá bem depois, que num sofreu nem um terço do que a gente sofreu e nem contribuiu nem um pouco do que a gente contribuiu, que é muito mais valorizado. [...] O lugar em si afundou, mas existe algo vivo que ainda tem coragem de lutar, de gritar e de dizer ainda que ele afundou, mas ainda vale a pena porque existe ainda alguém que tem coragem ainda de falar tudo de bom que existia lá naquele lugar. (Dona Lourdes)

Ao tomar para si o protagonismo da história, Dona Lourdes (ver figura 112) apresenta suas memórias desqualificando os demais moradores do povoado, especialmente os membros da família Batista, a quem ela se refere como *“velhos demais que confundem a história”*,

“descabeceados”, “que não estão nem aí pra cultura”, “preguiçosas, muito sem coragem”. Já quando precisa indicar alguém para “falar” sobre o povoado, os nomes sugeridos são sempre acompanhados do sobrenome Lima, o mesmo seu. Segundo Manoel Lima, primo de Dona Lourdes, “quem era o líder forte da comunidade lá chamava-se Daniel Batista, é o marido dessa véinha, a Dona Noca. Aí, em falta deles, ela, Maria de Lurde, ficou sendo a líder”. Lembrando do período que antecedeu a transferência para a capital, quando ainda eram negociadas as formas de indenização, ela diz que acompanhou todos os detalhes como líder comunitária e que sobre sua casa, “botei pé atrás. Lá no Canela eu tinha trezentos e tantos metros de área construída [contando o barracão que foi construído por seu Carmino com a ajuda da comunidade]. Eu falei para eles que ‘não quero, não recebo porque minha família é grande, tem muita família que mora longe, que vem visitar, e eu não quero casa com dois quartos’”.

Figura 112 - Dona Lourdes durante entrevista para esse trabalho



Fonte: Bernardo Dania (2010)

Diferente de todos os antigos moradores que foram para a Quadra 508 Norte em uma casa padrão de dois quartos, “a minha, aí, ficou com quatro quartos. Inclusive até massacraram a gente bastante, porque o projeto ficou diferente um pouco”. Sua necessidade de reconhecimento e ideal de grandeza também é percebido nas falas em que se refere à prefeita de Palmas na época, de quem dizia receber ligações pessoais com explicações e pedidos de desculpas por não atender a comunidade da forma que Dona Lourdes desejava: “O posto de saúde era para ser Policlínica, aí depois virou Saúde da Família, que eu não gosto deste

programa porque feriado e final de semana não tem ninguém e a gente tem que correr pra outro lugar”, ela se justifica.

Ela diz que, na sua opinião, não vê nenhuma homenagem ao Canela em Palmas, alegando que as existentes foram apenas pessoais e que *“inclusive eu tenho só um certificado de pioneiro”,* reclamando para si o reconhecimento dos esforços para manter a comunidade integrada, o que é veementemente contestado por outro antigo morador do povoado que questionou a Investco sobre a localização das casas doadas aos antigos e tradicionais moradores do Canela. Na opinião dele, deveriam ser remanejados para uma quadra às margens do Lago de Palmas e, assim, reduzir o impacto da mudança de território, mantendo-os próximos ao rio Tocantins e não no interior do município distante de seu habitat original.

Dona Lourdes é uma das grandes culpadas do Canela estar nessa situação. A Dona Lourdes recebeu uma grana preta da Investco, ela e o marido, ela entrou na negociação, interferiu em tudo da negociação. Se o Canela está nessa situação, a D. Lourdes é uma grande culpada, ela liderou pela Investco, ela foi a líder da Investco dentro do Canela, tanto é que os filhos dela estão todos empregados, todos ganhando bem, até a irmã dela que ganhou uma casa aqui depois conseguiu na 64. Pra você vê o poder que ela tinha na Investco perante esse povo. D. Lourdes é uma pessoa pejorativa em relação a essa mudança do Canela. Como pessoa que era lá dentro do Canela, filha de lá deveria pelo menos respeitar a comunidade, ela não fez isso. Ela era para a família dela. Para o resto do povo, se não fosse professor Leo, o pessoal tava... Ela não queria saber não. Estou dizendo isso e posso falar pra ela, não tenho vergonha nenhuma de falar isso, ela sabe a minha opinião em relação a tudo isso.⁷⁴

A desterritorialização e conseqüentes perdas impostas à comunidade foram desencadeadas, em grande parte, pelo desejo de desenvolvimento econômico, mas alcançaram aceitação graças à promessa dos “melhores dias vindouros”. Algumas perdas foram irreversíveis e irreparáveis, sobretudo aquelas que se referem ao convívio social e com a natureza, desencadeando, pela autotomização, as perdas culturais reflexas que a própria comunidade se impôs para sobreviver à urbanidade sem perder totalmente sua identidade e tradições. Essas mudanças, ou passagens rituais, que apresentamos nas seções anteriores desse documento, podem ser compreendidas pelo modelo proposto por Turner (apud DAWSEY, 2005, p. 165) para o drama social, composto por quatro momentos, ou sub-ritos: ruptura; crise e intensificação da crise; ação reparadora, e desfecho, sendo que este último pode levar à harmonia do grupo ou fadar à cisão social.

⁷⁴ Entrevista realizada por José Vandilo dos Santos com Leomar, professor no antigo Canela, no dia 30/11/2007 em Palmas-TO (SANTOS, 2011, p.118-119)

Analisando a situação da comunidade Canela com base na formulação de Victor Turner, identificamos os movimentos na sua transformação cultural. A **ruptura** se deu com a transição da comunidade para a cidade, desligando-se da terra e da natureza para tomar lugar na periferia do centro urbano; a **crise e intensificação da crise** foi o momento em que tomaram consciência das perdas e perceberam que o processo de mudança era irreversível, ampliando o sentimento de abandono; a **ação reparadora** foi a retomada da Festa do Divino na cidade como forma de resgatar as tradições e transportar parte da vida no povoado para o cenário urbano; e, por fim, o **desfecho** que é marcado pela fragmentação da identidade, da cultura e da memória coletivas, descrita por Dona Genessi assim: *“tá muito diferente. Eu gostava mais de lá [povoado]. Eu acho ali [quadra urbana] mais desorganizado. O pessoal lá parece que tinha mais empolgação, ficou mais diferente, perdeu muito, bem pior. Às vez a gente vai lá na 64 [508 Norte] e vê um, num vê outro, antes era todo mundo junto”*.

A esses quatro momentos, acrescentamos outros quatro que consideramos fundamentais no processo de transformação da comunidade. Após a ruptura, em reação e recusa à submissão do que lhes foi imposto, percebemos o momento de **resistência** quando a comunidade une suas forças para lutar pelos benefícios indenizatórios. Depois de intensificada a crise, acrescentamos a fase da **resiliência** na qual a compreensão da nova realidade faz reacender o sentido de pertencimento ao grupo e leva à ação reparadora. Antecedendo o desfecho, a **abnegação** caracteriza a transformação no pensamento coletivo através do qual superam, ou encobrem, os conflitos em benefício da vida comunitária por alguns e, para outros, desinteresse e indiferença. Finalizando o processo, denominamos o último momento como **devir** por representar as novas identidades e a ressignificação das realizações culturais ainda conservadas como expressão simbólica do presente, o que pode ser associado ao que afirma Brandão (1983, p.145): *“mais do que inverter situações e inventar experiências novas para os seus praticantes, a Festa estende ao público relações resolvidas cotidianamente no familiar e, ao fazê-lo, cria as condições e as alternativas do festivo [grifo do autor]”*.

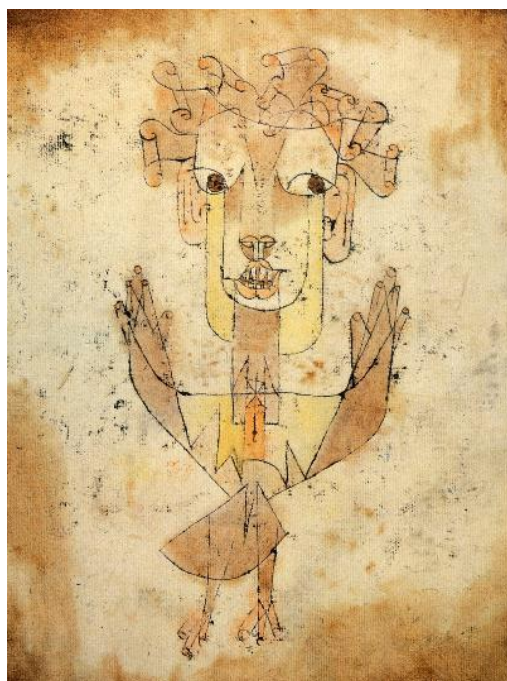
Às discussões produzidas até aqui, devemos acrescentar os sentimentos de nossos interlocutores e que serviram de provocações metodológicas para “olhar a realidade” pelas linhas discursivas, alternando o deslocamento da percepção entre as narrativas saudosistas e ideais, ambas na perspectiva imposta pela urbanidade. Estas expressões permitiram vislumbrar uma compreensão da complexidade cultural que envolve uma comunidade desterritorializada que insiste em manter uma tradição que já não é, afinal, eles também não são mais o que eram antes. O Canela atualmente só se faz presente pela ausência. Ele não existe mais como espaço ou território, mas ainda persiste uma centelha do Canela como tempo, um tempo que aos poucos

vai se exaurindo no esforço de tentar ser lembrado e que se mistura a outros registros simbólicos nos quais os fatos sobrepõem as datas e a memória se apaga junto com aqueles que pretendem construí-la.

Uma metáfora visual dessa situação, da qual nos apropriamos, foi criada pelo artista suíço naturalizado alemão Paul Klee que pintou, em 1920, o quadro *Angelus Novus* (ver figura 113), imagem intrigante e de múltiplos significados que representa um anjo com olhar penetrante, asas abertas e dentes à mostra. Essa obra de arte atualmente faz parte o acervo do Museu de Israel, em Jerusalém, mas já pertenceu ao filósofo Walter Benjamin, considerado o principal responsável pela notoriedade do quadro, devido ao fascínio que tinha por este, tanto que, em uma de suas obras, assim o descreveu:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1985, p.226).

Figura 113 - Angelus Novus



Fonte: Paul Klee (1920)

A interpretação de Walter Benjamin aponta um anjo que assiste o amontoado de ruínas geradas pelo caos do passado e prenuncia um futuro ainda mais incerto, tanto que vira as costas ao que está por vir, preferindo permanecer com o olhar fixo na sucessão de acontecimentos que já se foram. Nesse sentido, a obra constitui uma fascinante representação da história, seus registros das catástrofes promovidas pela humanidade e as expectativas para os tempos vindouros, pois esse “novo anjo da história” se ressentia com o poder do progresso que o impele com força ao futuro. Essa leitura catastrófica do passado também se observa nos discursos e representações simbólicas dos antigos moradores da comunidade Canela e daqueles que conhecem e convivem com essa cultura. Por isso, apresentamos a seguir as narrativas que falam do passado ao presente e vislumbram o futuro já em ação, numa partilha dos sentimentos guardados na memória de quem sentiu a “tempestade que sopra do paraíso”.

Em relação ao Canela do passado, Irmã Maria Eugenia lembra que, *“do ponto de vista social que eu vejo que era bonito, era que não havia modelo social, não havia diferença de classe social. Tinham os que eram os donos, mas não havia aquele coronelismo. Do ponto de vista cultural, menos ainda”*. Já o Sr. Joaquim Batista conta que *“lá era unido, que não tinha aonde criar causa porque era pouca gente e ali só cuidava dessa vida, cada um mexia com aquele pedacinho de terra ali cuidando”*. Seu Manoel Lima corrobora com esse pensamento ao afirmar que *“lá não tinha briga, lá não tinha confusão, lá era uma comunidade. Lá era, assim, uma irmandade santa. O tempo da comunidade, dentro do Canela mesmo, era maravilhoso. Lá você não via falar em briga, não via falar em bate-boca, não via falar em discussão de maneira alguma”*.

O Canela, antes, era um Canela onde os moradores se consideravam uma família, era um lugar ecológico, de uma paz muito grande, de muito respeito que as pessoas tinham uns com os outros, onde a dor de um era sentida por todos e era aquele lugar onde as pessoas tinham espírito de unidade, de partilha, de solidariedade. Num sei, eu tenho uma impressão que até parece que a fé das pessoas, parece que eu achava que as pessoas era, assim, mais próximas de Deus. Hoje é mais diferente: tem dessa afinidade, aqueles que são raiz mesmo, que ficou aquele grupinho que era de frente lá, porque muita gente que era de frente dispersou pra uma outra comunidade. Eu acho que a luta maior ainda aqui, ainda é por esse pequeno número de pessoas do Canela que mora aqui. (Dona Lourdes)

O catolicismo Canela, principal traço da cultura junto com o sentido familiar, mais que religião, era um lugar de afetividade e de formação das memórias emotivas. Tanto que Sr. Manoel Lima tem como *“melhor lembrança do Canela é o festejo do Divino porque eu*

participei desse festejo desde criança. Era muito gostoso lá, os familiares da gente lá, os conhecido pessoal antigo, então essa é uma lembrança muito maravilhosa que eu hoje tenho do Canela". Na mesma linha de pensamento, tomando as casas como representação concreta do sentido de família para o Canela, Seu Totoso diz: *"Ah, eu tenho saudade do Canela, eu tenho saudade demais de ver, se eu visse ao meno assim onde era as casa, a casa onde eu nasci, mas não tem jeito de ver porque, quando encheu, eu não pude vim por aqui"*.

Porém, nossos interlocutores também relembram situações muitas vezes desagradáveis, mas abrandam esse lado com o sentimento saudosista e nostálgico recheando suas narrativas com frases que idealizam esse passado em que tudo era bom. Ao resgatarem da memória as lembranças que mais enaltecem sua trajetória comunitária e história de vida, eles sempre acompanham a descrição dos momentos "ruins" que viveram com uma complementação positiva e elogiosa ao modo de vida e ao local numa espécie de justificação, como no caso de Dona Genessí⁷⁵, natural de Tocantínia, que se mudou para o povoado depois da criação de Palmas, a fim de trabalhar no Posto Telefônico desde sua implantação. Segundo ela: *"Não era um lugar que tinha de tudo, mas era bom. Tudo a gente tem saudade de lá. Eu tenho mais saudade de lá do que de onde eu morava, Tocantínia, onde eu nasci. Eu gostava da tranquilidade, era bom demais lá, eu sinto saudade de tudo ali do Canela"*. Outras situações são exemplificadas a seguir nas falas de quem viveu no Canela e nelas destacamos com grifos os contrapontos positivos:

*Naquele tempo, devido num ter médico, as cidade que a gente ia procurar médico era muito longe e as mulheres sempre ganhava menino era em casa mesmo, né? E elas fazia promessa com São Gonçalo pra ter um bom parto e aí, quando ganhava a criança, quando tava ali com uns tantos dias, aí elas mandava fazê cantar aquela roda. **Era bonita, era sete homem, sete mulher e o dono da promessa ficava de joelho assim na frente do altar e eles aí cantavam e dançavam aquela roda. Eu achava muito bonito a dança e a música também da Roda de São Gonçalo.** (Dona Lourdes)*

*Limpava o arroz era na mão de pilão. Tinha vez que ajuntava quatro, pisava de quatro. Ocê escutava ficá até com medo o tanto de pancada que dava no pilão. Quatro batia e num batia a mão de pilão uma na outra. Eu só sei que na hora eu mandava o trem. Nós começemo a comer em cuiá, cuiá de cabaça. Minha mãe partia a cabaça, fazia a cuiá e aí ela ia rapano aquela, todo dia ela rapava, botava no sole, rapaiz, ficava que acabava até aquela catinga. **A cabaça tem uma catinga ruim que custa acabar, mas ela rapava ela até que ficava só o casquim finim, ocê podia botá dentro o de cumê que era uma delícia. Pois é, era uma delícia.** E as cuié, meu pai disse que eu era o mais esfomeado, eu ficava até com vergonha disso. Meu pai fez uma cuié de pau*

⁷⁵ O pai de Dona Genessí morava em uma chácara próxima ao núcleo central do povoado, motivo que a levava sempre à região, principalmente nos festejos do Divino.

bem desse tamanho assim pra mim a foia dela e eu enganchava pra riba. Era tudo na cuié de pau nesse tempo. E pra estuda, era o pires de azeite de mamona. Minha mãe fazia o azeite e fazia aquelas tiradona de algodão e botava lá dentro do pires. Quando era de madrugada, meu pai gritava: ‘volte a estudar sua lição’. Nós cendia a candeinha lá no pires e ia estudá até o dia amanhecer, desse jeito. (Sr. Joaquim Batista)

*Queria [que fosse como era antes], mas não em termo de dificuldade daqueles anos 50 pra lá até o ano de 88. Eu não tenho saudade daquele sofrimento que a gente tinha que tirar lenha no mato, trazer na cabeça pra casa, cozinhar no fogão caipira (ver figura 114), plantar o fumo na vazante, ter que ir quebrar aquilo que era a coisa que eu mais tinha pavor na minha vida, que eu odiava, era mexer com fumo, porque aquele trem tinha um cheiro que eu espirrava do começo até o final. E trazia aquelas troxona de fumo da vazante pra levar pra estaleirar aquele fumo. Aquele serviço ali eu odiava. Pilar arroz no pilão, que eu pilei demais, foi a coisa que eu mais fiz na minha vida. Por que a gente fazia isso? Porque a gente precisava de comer e a gente não tinha apelo como é que fazia pra, toda vez que fosse limpar um saco de arroz que a gente colhia na roça, ter que remar três dia pra Porto Nacional pra ir e dois dia pra voltar. Cinco dia de viagem, então a maioria se sujeitava isso aí. **Mas o termo da tranquilidade, da renda financeira da gente, do respeito das pessoas, da paz que a gente tinha, da segurança que a gente tinha, mesmo a cidade que assistia a gente sendo à distância que era, eu tenho saudade daquilo ali. Eu fui mais feliz no Canela!** (Dona Lourdes)*

Figura 114 - Fogão e forno caipira construídos em 1979



Fonte: Claudia Mantovani (1999)⁷⁶

Depois que meu pai desistiu da safra – que quando ele tinha [plantação] num tinha precisão, tinha [alimento] demais lá – ficou falta de tudo. Lá num tinha uma venda nem pequena. Nem arredó assim num tinha, nós ia pra Porto ou pra Tocantínia buscar açúcar, rapadura, comprava sale, querosene, fósforo, café que era o principale. Essas coisa de casa comprava tudo lá em Porto, botava na canoa e quando não achava a canoa era no jegue. Montava no jegue, ele estacava, rapaiz, eu sofri nessa estrada de Porto que não foi brincadeira, nadano em córgo sem ponte, sem nada, aquela água suja que

⁷⁶ Acervo da Fundação Cultural de Palmas

*corria que só sangue. Eu chegava lá, a passagem era porta com porta aqui ó, ou ocê sai lá ou então a corredeira lhe carrega, eu batia lá com o cabresto do cavalo aqui no dente. Num saí por baixo nenhuma vez, saia lá e a cunha do cavalo véio descia assim ó, e o cabresto bem cumprido e eu fica acunhando ele até ele subir a ladeira lá do outro lado. Cansei de fazer isso na estrada de Porto e de Tocantínia, nadei nesses córrego tudim, sem ponte e sem nada, algum córrego eles botava umas pinguelinha véia assim, ocê ficava no meio, se bobeasse ocê sumia nágua. Não sei quantas vez no mundo que eu fui nesse Porto de canoa, empurrano ela com vara e remano com o remo. Quando tava num lugar raso ocê pegava a vara, porque o rio nesse tempo, no verão, tinha lugar que ocê oiava, fartava sair do outro lado de raso e aí ocê pegava a vara e saia empurrano a canoa. Aonde afundava, se num dava a vara, ocê pegava o remo e aí nós gastava três dia de ida. De volta um dia. Um dia de volta, saia de lá sete hora, seis hora a gente tava encostano no porto do Canela. Ninguém precisava encostá pra fazer comida, botava a comida dentro da canoa e aí ia comeno e a canoa tá desceno, tá ajudano a gente. **Acabava, a garrafa de rabo seco ficava aí dentro da canoa, de vez em quando uma bicada [risos]. Enquanto tomava uma bicada, nós remava. Digo: ‘vamo chegá no Canela antes de cinco hora hoje, vamo?’ Mas, menino do céu, era pancada pra desmantelo [risos].** (Sr. Joaquim Batista)*

*Porque, às vezes, quando chegava a época das águas – nós aqui temos duas estações, só inverno e verão que nós chamamos de seca e chuva –, então, às vezes o rio enchia sem que eu tivesse terminado a minha colheita e era triste. Você chegava na beira do rio, ele tinha levado, tinha colhido um tanto de arroz, tava sobre os tocos pra bater, apurar, colocar, e o rio encheu à madrugada e levou tudo aquilo. **E os mais velhos diziam... não... eles não esquentavam a cabeça: ‘não, o rio leva mas o rio dá’.** (Professor Valdemar)*

Ainda nessa mesma perspectiva de abordagem que apresenta as situações cotidianas do povoado Canela em que o sofrimento e a falta de recursos eram vivenciadas, há que se destacar o trabalho realizado desde a idade mais tenra pelas crianças e jovens canelistas. Com poucas condições para garantir uma infância livre de qualquer tipo de trabalho, as circunstâncias geográficas e econômicas apontavam o caminho e direção de manutenção e sobrevivência da comunidade, estabelecendo a necessidade de acelerar o processo de formação da força produtiva. A posição das crianças na comunidade era um tanto paradoxal, pois os filhos representavam uma vantagem econômica, “não é que os pais não amassem os filhos, mas importavam-se mais com a contribuição que eles davam para a tarefa econômica comum do que com eles próprios” (GIDDENS, 2007, p.64). Irmã Maria Eugenia lembra que “*os jovens, eu analiso que eram uma adulez precoce. Muito novo já ia tocando, ia pro trabalho, desejando estudar. Os pais também querendo, mas, ao mesmo tempo, os homens têm que trabalhar, têm que casar*”.

Porque, naquela época, quanto mais filhos se tinha, mais peão tinha pra trabalhar e ele [Sr. Carmino, seu pai] constituiu três famílias, não por

*abandono a nenhuma delas, mas por morte das mulheres. E foram 18 filhos, mas quando era a noite ele reunia todo mundo: ‘amanhã fulano faz isso, aquilo, aquilo, aquilo’. Já amanhecia o dia todos nós já sabendo o que teríamos que fazer. [...] Meu pai, como criava gado, ele fornecia carne e as vacas pra dar o leite pros meninos. Não tinha curral, não tinha cerca, não tinha pasto, os meus irmão me levavam pra lá pra pear as crias e eu passava o dia pastoreando. Tinha que ficar vigiando as crias das vacas que estavam pastando pra a noitinha recolher pra de manhã tirar o leite. Então era essa a minha função. E aí de mim se eles chegassem pra recolher as vacas e eu não soubesse onde estavam as bezerras. Era peia certa. Então eu tinha que tá muito atento pra prestar contas. **E aquilo servia até de diversão.** (Professor Valdemar)*

*Com sete ano eu comecei a luta. Com seis e meio, por aí assim, eu já mexia, mas com sete eu manti tudo o mandado. Tinha muito irmão mais véio, mas os irmão mais véio ia cuidar do serviço mais meu pai e eu era dos mandado, porque meu pai trabalhava de lavoura de cana, fabricava açúcar, a rapadura o mele, a puxa, lambicava a pinga. E aí eu inventei, levantava todo dia de madrugada, quatro hora da madrugada eu levantava sem ninguém me chama. Menino é como bicho do mato, me ensinaram e eu aprendi a levantá aquela hora que num tinha jeito. Aí eu ia tocá boi em redor do engenho até dez hora. Dez hora eles tava com os tacho tudo cheio de garapa, parava ali e dizia: ‘cadê Joaquim? Tira os boi do engenho e vai botá ôi de cana pros boi lá debaixo de pé de manga’. Tava o montueirão de ôi de cana lá e eu ia pegar aqueles trem, pinico nem sentia não, batia no ombro, nem tava reclamano. Eles cortava a cana e deixava o ôio. Onde a cana não servia mais pra moer ficava o ôio, esse aí que eu pegava pra dar pros boi. Quando os boi cabava de comer lá nas manga: ‘os boi já acabou? Vai botar os boi lá fora no vajão, vai vigiar os boi’. Lá nessa ocasião, menino da idade que eu peguei, sete ano, ele já tava era ajudano o pai na roça. Era sim sinhô, carregava uma cabaça d’água, carregava um cisco, limpava uma casa, ou com uma vassoura, uma coisa, mais aquilo não ficava à toa os menino não. **Agora, depois das aulas, começou o jogo de bola, aí todo mundo já jogava bola, a brincadeira era essa bola, todo mundo gostava.** (Sr. Joaquim Batista)*

Dessas narrativas, pode-se depreender outro elemento fundamental que acompanhava a vida cotidiana do povoado, vital para sua existência e responsável por sua evolução: o desejo instituído de casar e constituir família, uma consciência emergente como caminho de sobrevivência. “Então, já de cedo eles [os pais] preparavam estes jovens [para o casamento] e isso é difícil. As jovens quase desapareciam, ficavam com as mães fazendo as obrigações da casa, muito cedo. Em relação ao casamento, alguns eram escolhidos”, nos relatou Irmã Maria Eugenia, mas ainda assim, segundo Dona Lourdes, “as mulheres é que tinham mais oportunidades porque os outros ficavam aí no serviço de roça, de vazante e as mulheres iam estudar. A vida em comunidade muitas vezes estava vinculada à necessidade de ter alguém que compartilhasse dessa mesma vida colocando fim à solidão e servindo de companhia no dia a dia. De acordo com Giddens (2007, p.69), na família tradicional, “o casamento se assemelhava

um pouco a um estado da natureza. Tanto para homens quanto para mulheres, era definido como um estágio da vida que se esperava que a ampla maioria atravessasse”.

*Meu pai morreu, cabô a safra de cana. Ele num guentô mais trabaiá, desistiu e aí quando ele morreu, eu fiquei lá mais minha duas irmã. Os outro saiu tudo, fiquei lá tomano conta de minha mãe e duas irmã. Depois minha mãe morreu e fico eu mais duas irmã, uma saiu premeiro, depois casô, depois a outra ia sair e eu ia ficá sozim. Eu digo: ‘agora a porca vai torcer o rabo porque eu não vou ficá aqui nessa casa sozim sem ter com quem ficá não’. Minha mãe ia pra uma viagem em Porangatu e a menina acho que tava em Porto, num sei nem onde era mais não, eu sei que ia ficar lá na casa sozim. Eu falei pra minha mãe, digo: ‘minha mãe escolhe o que a senhora qué: qué eu aqui na casa ou qué eu na aba do mundo? Porque eu aqui sozinho nessa casa num fico mais não’. Aí essa muié [Dona Santa, sua esposa] tava enrabichada já nesse tempo, eu digo: ‘precura qual é coisa que a senhora qué que eu faça’. ‘Meu fio, mile vez ocê casá, num vai pras aba do mundo, num sai não, num me deixa senão eu morro antes da hora também’. Aí eu casei, construí essa família de oito fio, criei tudo, graças a Deus. Minha mãe morreu em Porto e eu fiquei lá lutano com essa meninada. **Criei tudo, graças a Deus, só no murro mesmo.** (Sr. Joaquim Batista)*

Apesar das responsabilidades com o trabalho começarem desde cedo, as crianças do Canela cresceram em contato com a natureza e rodeada por lendas, como as que até hoje povoam o imaginário infantil nos grandes centros urbanos como, por exemplo, o “homem-do-saco” que anda pelas ruas roubando as crianças dos pais e levando-as consigo em um saco preto. Essas lendas urbanas são criadas com o objetivo de manter os filhos sob controle, evitando que saiam sozinhos pela cidade. Segundo Cuche (2002, p.141), “as culturas particulares não são totalmente estranhas umas às outras, mesmo quando elas acentuam suas diferenças para melhor se afirmar e se distinguir”, por isso percebe-se que, da mesma forma que na cidade, as crianças do povoado eram amedrontadas com algumas ‘histórias’ para que não desviassem do que tinha sido estabelecido por seus pais ou responsáveis, como no relato do Sr. Joaquim Batista:

O povo falava em caboclo d’água⁷⁷ nesse tempo e eu era no pé dos boi ali ó, nos pé dos boi dia todim e veno a hora do caboclo d’água sair ni mim e me pegar. Eu lembro disso e o medo que eu passava. O povo mais véio falava e eu ficava com medo de ter lá e me pegá, não que eu já tivesse visto algum, mas as história que eles contava de caboclo d’água, eu digo: ‘tem bem aí’. Lá num tem ninguém que morava, os morador era só aqueles vizim que, amanhecia o dia, cada um ia pra roça e só vortava de noite. E eu ficava lá no mato jogado atrás de boi o dia todim, vendo a hora dum bicho me pega lá e me comer.

⁷⁷ Ser fantástico que habita as barrancas dos rios e assombra os pescadores e os habitantes ribeirinhos.

Esse exemplo narrado pelo Sr. Joaquim Batista constitui uma memória de sua infância vinculada ao medo e ao trabalho na roça, mas as crianças também tinham seus momentos de lazer, mesmo que indiretamente relacionados às funções e relações estabelecidas para o futuro: a menina casar e ter filhos, e o menino atuar na roça. Dona Lourdes lembra que faziam bonecas de pano que as mães enchiam de algodão e colocavam cabelo de linha: “*Ah, aquilo era o máximo porque ninguém teve a oportunidade de ter um brinquedo comprado, ninguém conhecia isso, ninguém ganhava isso. Se brincava, era com aquilo que a gente tinha condição de fazer*”. Já o Sr. Joaquim se recorda dos cavalos que fazia de buriti: “*Cansei de ir no brejo tirar o braço de buriti e fazia a cabeça dele, eu mesmo fazia, fazia a rédea trucidim tudo, amarrava pra trás – num botava sela porque num podia mesmo botá –, aí só amarrava um pano ali, botava aqui, eu amuntava e tocava o gado*”. Os momentos de lazer independentes do trabalho na roça ou obrigação doméstica eram aqueles em que as crianças e adolescentes iam nadar no rio Tocantins ou nos córregos que cercavam o povoado (ver figura 115).

Figura 115 - Crianças e adolescentes brincando nas águas do Canela



Fonte: Thenes Pinto (1991) e Autoria desconhecida [2000]⁷⁸, respectivamente.

Mesmo com todas as dificuldades da época, as memórias insistem em reforçar o lado bom da comunidade. Neste contexto, os brinquedos e brincadeiras são uma representação do tempo vivido que, além de simbolizarem o passado e aquela concepção de realidade, são testemunhas da passagem do tempo e carregam na sua materialidade a memória individual e coletiva, estabelecendo os laços que ligam o passado à atualização do tempo presente. Mesmo com todo abuso no trabalho das crianças, as lembranças da liberdade e do contato com a

⁷⁸ A foto esteve disponível no Facebook em um perfil criado por alunos de Gestão Ambiental. O perfil foi excluído no início do ano de 2016.

natureza compensam o sofrimento, como atesta Dona Lourdes:

O Canela deixou pra gente uma marca muito forte e muitas coisas, muitos momentos que a gente viveu ali. A infância, né, tive a sorte de criar meus cinco filho lá e mais uma filha que eu adotei e, assim, tem um lugar que eu tenho certeza também que eles têm orgulho de terem sido criado lá porque eles puderam ter infância, né? Hoje as crianças não têm mais infância.

Não só a infância é marcada pelo tempo vivido no povoado. Para o Sr. Joaquim Batista, o tempo que viveu na região do Canela serviu para criar uma resistência física maior e para dar a ele mais habilidade para lidar com os imprevistos. “*Pra mim que foi criado no sol e na chuva, todo lugar que eu tiver, eu sei viver, graças a Deus, porque eu sou criado no mato, no sertão pra lá, agora eu quero é ter vida com o povo da cidade que conhece as coisas pra me indicá, eu num me oponho de fazê*”, ele afirma. Na nossa compreensão, depois do contato que tivemos com ele durante os festejos e entrevistas, acreditamos que essa condição é uma elaboração sua para tentar camuflar o desgosto e angústia de morar na cidade, local onde ele diz ter se adaptado, mas não passa um dia sequer sem ir à beira do rio para a sua pescaria da tarde, não se adaptando ao ritmo de trabalho que a cidade impôs à sua rotina.

É, tô aposentado, perdi o emprego que eu tinha aqui por abandono. Dizendo eles que foi abandono e eu fiquei sem o emprego. Eu trabaiava nesse colégio aí [Escola Municipal Daniel Batista de Araújo] (ver figura 116), e daí pra cá eu tô parado aqui, porque as forças tem, tem a vontade de trabaiá no corpo todim, mas fazer o que? Eu não ganhei terra nas negociação de lá, eu não ganhei terra como muitos ganhô, eu fiquei aqui trabaino nesse empreguinho. Aí fui demitido do emprego, fiquei aqui tombano. Tô aqui vivo de minha aposentadoriinha e argum biquinho que eu faço aí. (Sr. Joaquim Batista)

Figura 116 - Casa e local de trabalho do Sr. Joaquim Batista na cidade



Fonte: Elaborado pelo pesquisador a partir de imagem do Google Maps (2017)

Essa pescaria eu nunca larguei, essa é de lá que eu trouxe. Essa lembrança só quando eu for pro buraco, porque é coisa que eu gosto, porque eu gosto de pescar mesmo. O povo aqui de casa briga, briga mesmo pra eu num ir pra esse córrego. Gente, o sole pra mim serve de saúde. Sinceramente, se eu tiver aqui [na cidade] é esse merenço véi ruim. Quando eu vou pra lá [beira do rio], quando eu venho de lá, tô bãozim. (Sr. Joaquim Batista)

Sr. Joaquim Batista sempre se refere ao Canela como um lugar que “*era doce demais*”, mesma referência usada por Dona Bernadete Batista ao nos contar que lá era conhecido como “*Canela de açúcar. Era bom demais, mas e a saudade que não acaba nunca? Nós saímos de lá, mas a saudade não passa*”. De nossos interlocutores, Dona Benigna é a mais enfática quanto ao seu sentimento: “*Saudade e muita revolta. Revolta, assim, porque deve ter tido motivos para ter criado [o Lago de Palmas], também não vou contra. Falando a verdade, o Canela não podia ter desaparecido. Tenho uma paixão tão grande, tão grande*”. Dona Lourdes expressa sua tristeza por ter saído do Canela baseada em quatro argumentos principais:

Sair do Canela pra cá representou muito pra gente. Representa muito hoje porque a saudade, a perda que a gente teve economicamente – que foi uma perda muito grande que a gente teve –, a paz que a gente não tem mais igual o que tinha lá e a separação, porque a gente não teve o privilégio de vim a comunidade como um todo. Veio parte da comunidade e foi dividido em várias partes. Muitos grupos foram pra outros lugares, então eu acho, pra mim, é

uma das grandes percas que a gente teve foi essa separação, que a gente tinha muita afinidade, famílias, aquela comunidade, tinha muita afinidade uma com a outra.

Mas, afinal, o que é o Canela hoje? Dona Lourdes que sempre recorre à história e sofrimento da comunidade Canela quando precisa sensibilizar as autoridades ou opinião pública, afirma que o *“Canela é passado em alguns fatos, mas ele é presente na memória, no coração, e tenho certeza que ele será sempre presente enquanto existir alguém do Canela que era raiz de lá, que permanece aqui, ele vai ser presente”*. Padre Bertozo, apesar de não ter conhecido o povoado, diz que *“o Canela, hoje, infelizmente está debaixo d’água. A questão é que tudo mudou. Com certeza não é o que era antes, como a vida deles não é o que era antes”*. Já Padre Jones garante que, em função das invasões de terras, *“se não desaparecesse pelas águas, ia acabar. Se não fosse Palmas, ia acabar. Estava fadado a acabar”*. Dona Genessi é taxativa: *“O Canela acabou, não volta mais, só saudade”*. Para Sr. Joaquim Batista, *“é importante recordar as coisa de lá porque ele mesmo tá no fundo da água e não volta de lá”*. E Dona Benigna conclui: *“Não existe outro Canela. Canela era aquele e acabou”*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura é um instrumento vivo da constituição social pois, dinâmica, está em constante formação, num processo de adaptação e transformação. Mesmo a tradição, que no senso comum tem referência com o passado constituído e historiado, segundo Giddens (1991, p.37) “não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes”. Aberta em suas margens – margens ampliadas e alargadas com as inúmeras e constantes investigações sobre seu arcabouço constituinte –, a cultura e as tradições extrapolam as limitações territoriais e se fundem às novas configurações que a modernidade impõe no “mundo globalizado”. Os seus diversos sistemas de significação intercomunicam entre si no tempo e no espaço e isso permite que cada cultura particular se relacione às demais tornando-se amplos conjuntos etnográficos de natureza fluida.

A desterritorialização da cultura, consequência da queda de barreiras e limites geográficos, segundo Santaella (2005, p.48), “atingiu seu limite máximo na pós-modernidade, muito provavelmente devido à consciência que então emergia, da globalização e das misturas que, a partir de então, tornar-se-iam constantes entre o global e o local, o passado, o futuro e o presente”. Considerando que, para Costa (2002, p.51), “quando o sujeito nasce, o mundo já está posto, com seus regramentos, hábitos, costumes, linguagens [...] e as condições de sociabilidade e a cultura vigente sugerem uma conformação do sujeito à forma dominante de operar e viver”, a sua integração ao meio e sua autonomia como indivíduo particular contribuem para a manutenção da identidade do grupo, porém, tensionada pelo processo de diferenciação. Essa constituição do novo, enquanto sistemas de significação e representação cultural, cria:

[...] uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar — ao menos temporariamente [...] formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2006, p.13).

Se a identidade se apoia nas diferenças, Labarrière (1983, p.117 apud SCHERER; MORALES; LECLERQ, 2003, p. 27) aponta que “encontrar diferença não é encontrar a ruptura: nem comigo, nem com aquilo que me remete a mim mesmo. É advertir-me de que só sou eu no encontro com o outro diferente de mim”. Assim como a cultura, a identidade é marcada por meio de símbolos e constituída de representações que incluem as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos culturalmente. Porém, enquanto a cultura depende de processos inconscientes, a identidade

baseia-se em normas de vinculação consciente fundamentadas em oposições simbólicas. Cuche (2002, p.176-177) estabelece que a identidade cultural se caracteriza pela polissemia e fluidez, remetendo “em um primeiro momento, à questão mais abrangente da identidade social, da qual ela é um dos componentes”.

A partir das discussões sobre memória e história, margeamos a questão da identidade Canela, construindo reflexões sobre seus elementos constitutivos, especialmente a cultura, a tradição, a religiosidade e a vida em comunidade. Como nosso objeto de pesquisa é subjetivado, ou seja, como o povoado e sua identidade ribeirinha deixaram de existir, seu estudo só foi possível pela investigação do que resta de suas tradições, pelas práticas de fé, e por meio do apelo às memórias que insistem em se manter vivas no ambiente marcado pelo signo da modernidade. Ao abordarmos uma cultura e identidade em transformação, não há como abrir mão do que foi perdido nesse caminho de transição, situação que exigiu o nosso deslocamento até a comunidade e também dentro dela, percorrendo lugares esquecidos. A partir da interpretação das sutilezas alcançadas nas entrevistas, foi possível reconstruir esses locais de esquecimento, tristeza e saudade, mas para isso, precisamos visitar locais escondidos na memória dos narradores, onde a dor fica guardada para que a vida siga em frente.

Ali encontramos o sentido de cultura e identidade para os canelistas, dois conceitos indissociáveis que, juntos, estabelecem o pertencimento e a localização no tempo e no espaço por meio das representações simbólicas e expressões de significados. Para eles, a identidade não é genética, ela é familiar, pois o conceito de família é alargado para abrangência a todas as relações solidárias da comunidade. E a cultura não é contexto, ela é princípio, pois as tradições sociais são os signos da vida em comum colocada em prática para a coesão social. Pelo que pudemos interpretar do pensamento comum aos canelistas que entrevistamos e com os quais convivemos durante o período que estivemos em campo, eles consideram o conhecimento do passado compartilhado por meio dos símbolos e rituais religiosos, a única forma capaz de garantir, de maneira eficaz e verdadeira, a continuidade histórica e cultural do seu povo.

Exemplo dessa visão é a preocupação de todos os nossos interlocutores em manter a realização da Festa do Divino na cidade de Palmas. O primeiro festejo na Quadra 508 Norte, tão logo foi criada a Paróquia de Santa Terezinha, não só garantiu a retomada da tradição, como também, e mais importante, garantiu a oportunidade para os canelistas se servirem da tradição e da cultura para marcar sua identidade no novo território, tomando novamente para si o controle de suas memórias e assegurando-se de que suas vidas merecem ser vividas e reconhecidas no lugar que, originalmente, era habitado e explorado por eles. Com isso, a Festa ganha, enquanto evento, significados que vão além da prática religiosa e social, constituindo a

base familiar da identidade Canela e o princípio que rege sua cultura. Assim, o evento deixa de ser apenas um acontecimento fenomenológico, por mais que “enquanto fenômeno ele tenha forças e razões próprias, independentes de qualquer sistema simbólico. Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do sistema cultural, é que adquire uma significância histórica” (SAHLINS, 1997, p.15).

Destarte, o novo espaço demarcado – territorial e geográfico, concebido como raiz das comunidades – transforma-se no lugar de interação com outras referências e identificações de natureza distintas que têm nas realizações culturais suas principais formas de manifestação. Para essa interpretação das transformações socioculturais impostas aos moradores do Canela, foi preciso nos colocarmos em seus lugares para perceber como a cultura deslocada na ‘cidade grande’ levou a comunidade a se excluir, marginalizando a si própria num processo de vitimização, aspecto controverso ao seu ideal identitário: o protagonismo da história local. Por isso, discurso e prática entram em choque, pois, apesar de reivindicarem para si o direito de serem protagonistas da gênese histórica da cidade de Palmas, acomodam-se como vítimas da desigualdade e do desrespeito à sua “grandiosidade”. Em contrapartida, suas principais lideranças se apresentam como mártires e, para exaltar seus atos heroicos, adulteram a história na expectativa de conquistar vantagens econômicas e políticas camufladas pelo resgate das memórias culturais.

Woodward (2007, p.21) aponta três alternativas para a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global: levar ao “distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local”; criar uma forma de resistência que pode vir a fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais; ou, ainda, promover o surgimento de novas posições de identidade. Por isso, respeitando essas três frentes de ação, não pretendemos aqui escrever, ou descrever, um manual de regras para a representação religiosa ou produção de bens simbólicos pela cultura, muito menos estabelecer os caminhos ideais para compreensão das memórias simbólicas ou preservação dos bens culturais imateriais. Tampouco nos propusemos a identificar e interpretar os processos reflexivos da significação tradicional, mas acreditamos ter cumprido essa empreitada a partir da reflexão cuidadosa sobre as transformações socioculturais.

Essa pesquisa se colocou no campo científico como uma tentativa de manter documentada a trajetória de uma comunidade ribeirinha, reassentada em uma cidade nova, que vê sua cultura e tradição drasticamente transformada desde que a cidade foi criada. Assim, ao salvar o registro das memórias desse povo, uma parte quase perdida da história de Palmas também foi escrita. Adotamos a “descrição densa” como principal método de trabalho por

acreditarmos que a escrita etnográfica é, *pari passu*, a reflexão sobre os símbolos, rituais e representações inscritas na filigrana de uma determinada cultura e suas peculiaridades. A base referencial metodológica da pesquisa foi a etnografia que, apoiada na relação entre observador e observado, teve o próprio pesquisador como principal instrumento na coleta de dados. Mais que um método, o trabalho etnográfico exigiu uma postura de entrega e disponibilidade para absorver aquilo que o campo nos apresentava enquanto éramos por ele absorvidos. Ao visitar a comunidade, conversar com nossos interlocutores, acompanhar o grupo de foliões e observar os festejos do Divino, tivemos uma experiência extremamente rica de trocas simbólicas, marcadas pelo passeio no tempo de idas e vindas, missas, almoços, jantares, muito café com bolo, licor de jenipapo, fotografias, gravações, sol, poeira e calor.

Foi fundamental, em todo o processo, o suporte das imagens, tanto para aproximação dialógica com nossos interlocutores, quanto no registro do que era observado, contribuindo para a elaboração das discussões, para referenciação das descrições e para ilustração das interpretações. Nesse aspecto, a antropologia visual permeou toda pesquisa, desde a fase inicial dos primeiros levantamentos até a fase final de elaboração deste documento, estabelecendo-se de maneira bastante presente na pesquisa de campo. Nesse sentido, recorreremos à fotografia para integrar o “texto” como recurso de materialização da memória que “multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo assim guardar a memória do tempo e da evolução cronológica” (LE GOFF, 1990, p. 466).

O uso das imagens neste trabalho demonstra uma quantidade de detalhes que só a descrição não seria capaz de apresentar, por isso, consideramos as fotografias como suporte e possibilidade do discurso antropológico. Esses detalhes carregam inúmeros significados que foram explorados para a interpretação da cultura Canela e que constituem uma narrativa ímpar da realidade dessa comunidade, pois a fotografia deixou de ser apenas um recurso técnico para operar como dispositivo sensorial da pesquisa etnográfica contribuindo para a organização dos acontecimentos e realizações culturais, dotando-os de expressividade, representatividade e significância. Foi a partir dessa perspectiva que buscamos o apoio das imagens fotográficas aliadas às narrativas e histórias orais para identificar os fios da memória que tecem a vida social e cultural da comunidade Canela.

Assim como Halbwachs (2004), acreditamos que toda memória é resultado do convívio social e que as lembranças carregam em si os registros das experiências em comunidade, seja na família, escola, Igreja ou qualquer outra instituição social à qual se faça parte. Porém, detectamos em nossa pesquisa que a memória também é determinada pelos interesses políticos e econômicos, especialmente por parte daqueles que buscam para si o protagonismo da história,

relegando os interesses comuns a planos inferiores e subjugando os demais agentes sociais como incapacitados ou incompetentes para guardar e garantir a manutenção da memória coletiva. Desse ponto de vista, surge o conflito entre a memória coletiva, comum ao grupo, e a memória individual que quer se diferenciar e alcançar destaque histórico.

O registro histórico é promovido pelo interesse que as memórias despertam, por isso, privilegiam-se algumas em detrimento de outras, tanto por parte do pesquisador quanto do interlocutor. De nossa parte, buscamos ao máximo compreender os significados de tudo o que nos era narrado para não cometer um atropelamento conceitual ou ideológico, respeitando todos os narradores e buscando identificar em seus discursos e ações os sujeitos, tempos e espaços de fala. Por mais que a memória de quem viveu o passado é uma memória idealizada que tenta produzir o sentido romantizado das coisas positivas, o conhecimento histórico e acuidade perceptiva nos garantiu a capacidade de absorver e descrever cada situação com suas devidas interpretações na expectativa de ser fiel ao que nos era apresentado e ao que nos expusemos.

A memória, como fenômeno social e cultural, após ganhar a forma de narrativa, recontou o passado e o trouxe para o presente: tempo do progresso desencadeado pela criação de Palmas. Como símbolo de resistência, a memória coletiva vai, aos poucos, sendo substituída por novas formas de representação, e o desenvolvimento econômico passa a justificar seu apagamento. Assim, a tradição também abriu espaço para o “novo”, se transformando pela incorporação de diferentes visões de mundo às novas formas de se relacionar e de se adaptar ao modo de vida da cidade, já que, de acordo com Giddens (2007, p.54), “as tradições são necessárias, e persistirão sempre, porque dão continuidade e forma à vida”. Os aspectos sociais e culturais se imbricam de forma dinâmica, diferente do que sempre vivenciaram, mas, ao se constituírem como um modo de organização da comunidade, apontam para a complexidade da “nova vida” e para os desafios de sustentar as memórias que não se deixam afogar pelas águas que o progresso trouxe.

Le Goff (1990, p.536) aponta que “o monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas”, o que nos leva a identificar a comunidade Canela como um monumento imaterial legado à memória coletiva da cidade de Palmas, ainda pouco conhecido, mas que merece o reconhecimento histórico. A partir da investigação dessa realidade que já se apresenta esmaecida no cenário da “cidade grande”, pudemos identificar os princípios de interação entre os canelistas e suas tradições, constituindo uma cultura particular que resiste apoiada na religiosidade e na fé. Àquilo que se apresenta como falta, eles se agarram para elaborar um cotidiano mais ameno e resistente ao que a urbanidade impõe, fazendo emergir uma identidade difusa que os permita continuar existindo

no lugar que lhes foi destinado.

Desterritorializados e reterritorializados no mesmo local, porém com situações e realidades completamente distintas, é confuso pensar a diáspora de um território para o mesmo espaço, ou um êxodo que não sai do lugar, mas é como se presenciássemos uma diáspora temporal ou um êxodo paradigmático: o território permanece o mesmo, mas o lugar-mundo que se apresenta é outro. O tempo cronológico de mudança é curto, mas determinou a extinção do tempo ecológico que deu lugar ao calendário do desenvolvimento econômico. Para a comunidade Canela, o salto no tempo estrutural, entendido por Evans-Pritchard (1978) como um tempo determinado pelas mudanças no relacionamento do grupo, foi marcado principalmente pela criação da Usina Hidrelétrica de Lajeado, que inundou suas terras e os levou para a cidade, ficando estabelecidos em uma Quadra residencial criada na mesma região onde outrora recolhiam cera de abelhas para fazer velas e iluminar o povoado.

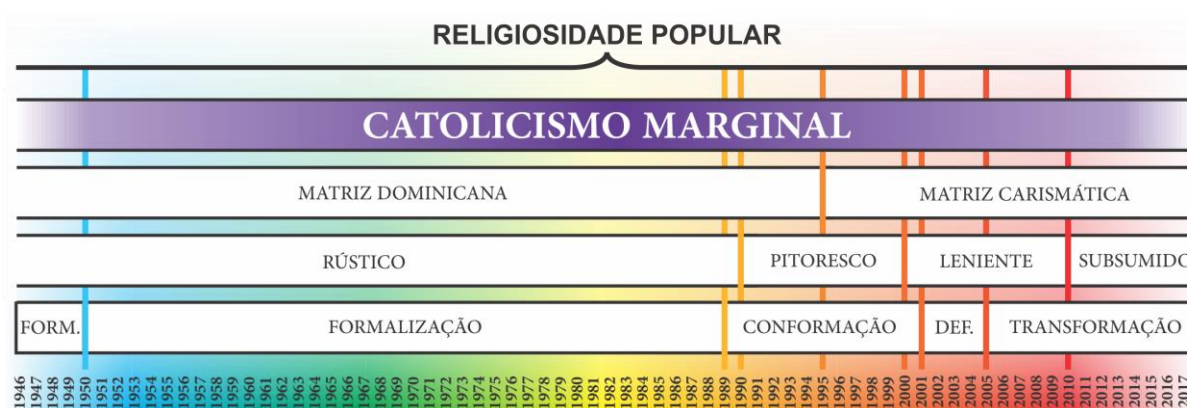
Nessa nova realidade social e humana, o tempo cronológico atropela a vida, o tempo ecológico se perde do convívio com a natureza às margens do rio e o tempo estrutural passa a ser demarcado pelo tempo religioso, determinado pelos momentos em que é possível reunir a família e sua comunidade de origem em torno das práticas religiosas para reviver as memórias e reestabelecer os laços da tradição. Para aqueles com idade mais avançada, a igreja é a nova medida de tempo e os festejos do Divino Espírito Santo é que contam a história da comunidade. Ali, naqueles três dias, o mundo do povoado é trazido à tona e pode ser atualizado, pois é quando ficam sabendo quem nasceu, quem morreu, quem casou e quem se mudou. É nesses dias que os canelistas ligam a nova vida ao passado, um passado próximo no tempo, mas muito distante na cadeia de significados. Nesse momento, as relações são fortalecidas pelo restabelecimento das memórias do passado e, pela tradição oral que sempre foi peculiar ao grupo, quando se agregam as novas informações por meio dessa rede de integração cultural.

Quando estavam no povoado, os canelistas formavam uma família que girava em torno de suas tradições, dos antepassados, da família, do trabalho, da agricultura e das festas religiosas. Eles se relacionavam naturalmente em função dessas realidades e mantinham seus valores sobretudo pelo grande respeito que tinham à dimensão religiosa, pois possuíam uma formação católica muito rígida, mesmo que ao estilo familiar e sem a presença eclesial ativa nessa condução. Em um processo sincrético cultural, desde a fundação do povoado, o catolicismo Canela acabou por se tornar um híbrido de sua própria matriz, motivado pelas adaptações, elaborações e autocriações que permitiram a manutenção da identidade religiosa e existência tradicional da fé popular. Atualmente, ainda mantendo a tradição do catolicismo popular predominando nos ritos festivos, o catolicismo oficial assumiu grande parte do fazer

religioso desse povo impondo suas formas de realização para padronização dos rituais sagrados. Assim, revestidos de sacralidade, os conceitos de tradição, fé, festa e devoção se misturam enquanto acontece a transformação cultural da comunidade Canela que aceita grande parte das imposições feitas pelos líderes religiosos, promovendo a autotomia cultural: processo de abandono ou descontinuação das práticas e costumes que podem interferir na manutenção das tradições e valores comunitários.

Essa tese discutiu a religiosidade específica dos canelistas, considerada para esse trabalho mais relevante que a concepção geral da religião católica, pois o que nos interessava durante todo o período em que estivemos envolvidos com a comunidade estava atrelado às mudanças impostas e às transformações promovidas. Não podemos desconsiderar que a religião, em todas as linhas ou matrizes, também vem mudando rapidamente a partir do acelerado fluxo tecnológico que a modernidade oferece, como pode ser notado na figura 117 que traz uma síntese dos apanhados temporais do catolicismo Canela, e apresenta o maior índice de mudanças e transformações após a criação do Estado do Tocantins. Essa representação sintetiza o que a tese propôs discutir – o Catolicismo Marginal característico dos canelistas –, por isso, aprofundamos nas particularidades de suas práticas, dando ênfase no estudo das interpretações da religiosidade desse grupo de pessoas, sobretudo em relação à Festa do Divino.

Figura 117 - Síntese do Catolicismo Canela



Fonte: Elaborado pelo autor (2017)

Como via de chegada a essas considerações, percorremos um caminho teórico-metodológico delimitado por três momentos centrais dessa tese: o surgimento da comunidade; a compreensão da religiosidade e seus festejos; e a interpretação da cultura dos canelistas a partir de suas práticas, realizações e manifestações. Para tanto, cumprimos com rigor os objetivos que estabelecemos nesse trabalho, apresentando: a situação do povoado e da

comunidade Canela no contexto histórico do Tocantins e de Palmas; o levantamento histórico-cultural do povoado; a identificação e análise das expressões e representações da cultura e tradições; a comparação entre os festejos realizados no povoado e na cidade; a compreensão dos ritos, rituais e realizações culturais do festejo do Divino; e, o registro da Festa do Divino do Canela, com suas manifestações religiosas, sociais e folclóricas, bem como a categorização do catolicismo praticado pelos canelistas. Destacamos um de nossos objetivos específicos que dizia respeito à explicitação das perdas e permanências culturais no processo de transformação das tradições e que, pelo uso do termo “autotomia”, determinamos as mutilações culturais promovidas pela comunidade para que a cultura Canela possa sobreviver à modernidade no centro urbano.

Para ilustrar esse processo, recorreremos ao poema “Autotomia” da poeta polonesa Wislawa Szymborska (1923-2012), ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura em 1996:

*Diante do perigo, a holotúria se divide em duas:
Deixando uma sua metade ser devorada pelo mundo,
Salvando-se com a outra metade.
Ela se bifurca subitamente em naufrágio e salvação,
Em resgate e promessa, no que foi e no que será.
No centro do seu corpo irrompe um precipício
De duas bordas que se tornam estranhas uma à outra.
Sobre uma das bordas, a morte, sobre outra, a vida.
Aqui o desespero, ali a coragem.
Se há balança, nenhum prato pesa mais que o outro.
Se há justiça, ei-la aqui.
**Morrer apenas o estritamente necessário, sem ultrapassar a medida.
Renascer o tanto preciso a partir do resto que se preservou.**
Nós também sabemos nos dividir, é verdade.
Mas apenas em corpo e sussurros partidos.
Em corpo e poesia.
Aqui a garganta, do outro lado, o riso,
Leve, logo abafado.
Aqui o coração pesado, ali o Não Morrer Demais,
Três pequenas palavras que são as três plumas de um vôo.
**O abismo não nos divide.
O abismo nos cerca.**
[grifos nossos]
(SZYMBORSKA, 2001, p. 106)*

Ao trabalharmos com os discursos produzidos pela comunidade, sejam orais, imagéticos ou nas demais formas de representação simbólica, identificamos as marcas de conflito e desvios das narrativas que apontaram para as perdas de alguns elementos significativos da cultura que, aos poucos, vão se perdendo com o passar do tempo, passando a fazer parte apenas da memória coletiva, “*em resgate e promessa, no que foi e no que será*”. Por esse trabalho, a memória da

comunidade Canela se inscreve na história de Palmas e, frente aos desafios de reorganização social que nossa época impõe, apresentamos a maneira “doce” de ver e viver o mundo, de acreditar que existe uma saída, mesmo com toda dor e perda.

“Morrer apenas o estritamente necessário, sem ultrapassar a medida. Renascer o tanto preciso a partir do resto que se preservou” nos coloca mais uma vez diante da metáfora e, por ela, vislumbramos as transformações que vêm ocorrendo nas tradições da comunidade. O esforço para resguardar parte da vida ribeirinha, seja individual ou coletivo, é uma sugestão de que mesmo as perdas não são capazes de relegar o passado ao esquecimento. Assim, seu traço identitário se concentra nas realizações de caráter religioso e a Festa do Divino realizada na cidade estabelece uma ponte entre a modernidade e a tradição cultural. Seguindo a perspectiva semiótica da cultura apontada por Geertz (2008), empreendemos todos os esforços para compreender os significados das ações dos canelistas tanto no contexto em que se apresentam, como no contexto vivido até a transferência, de tal feita que conseguimos interpretar os discursos e deles extrair o que se preservou e o que se transformou.

Não nos restringimos a apenas descrever de forma rasa o sistema social, cultural e religioso, mas buscamos captar os significados que produziram, e ainda produzem, os sentidos da formação comunitária. Traduzidos na descrição densa, esperamos ter conseguido transmitir ao presente e ao futuro, as lógicas e valores dessa cultura tão “dentro” e ao mesmo tempo tão particularmente distante da sociedade moderna, urbana e tecnológica. As experiências vividas do catolicismo Canela, uma tradição que se reinventa a cada nova edição do seu festejo tradicional, são peculiares e muito específicas dessa comunidade, mas refletem uma realidade também bastante comum: o domínio popular da religião, latente mesmo quando abafado pelas práticas litúrgicas oficiais e doutrinárias da Igreja Católica.

Acreditamos também ter atendido ao nosso objetivo principal de estabelecer a tipologia da religiosidade praticada pelos canelistas a partir da análise e interpretação das expressões e representações dos valores, costumes e tradições referentes à Festa do Divino Espírito Santo da comunidade, e da identificação das marcas discursivas atitudinais, textuais e imagéticas da religiosidade praticada, tanto no povoado quanto na cidade de Palmas. Depreendemos, a partir de nossas constatações, que a religiosidade dessa comunidade se caracteriza como um Catolicismo Marginal, reconhecido como parte do todo, mas com práticas que devem se limitar ao ‘lado de fora do espaço sagrado’ da igreja. Afinal, sua fé pertence à Igreja, mas suas manifestações não cabem na Igreja. A devoção é bem recebida, mas não é bem vista a forma como ela se expressa. Suas representações são bastante simples, mas isso não impede que se submetam passar por um processo de purificação. É catolicismo, porém marginal, assim como

a comunidade que nasceu marginal às margens do rio Tocantins, cresceu marginal às margens da Igreja e resiste marginal às margens da sociedade.

Revestido de um caráter cultural, esse catolicismo depende mais de aspectos tradicionais do que da doutrina da Igreja, não se enquadrando no sentido oficial que ela preconiza. Manifestação presente em várias localidades, sejam aquelas onde a Igreja é ausente, seja na zona rural, ou mesmo nos grandes centros urbanos, o catolicismo em si é tão multifacetado quanto o mundo contemporâneo no qual ele se inscreve e, como religião institucionalizada, contradiz seu princípio referente à totalidade, uma vez que o termo “católico” (derivado do grego *katholikos*) significa universal, geral. Na sociedade contemporânea, os limites entre urbano e rural estão se desfazendo para dar lugar a uma rede multicultural de interdependência, pois, ao mesmo tempo que os moradores da zona rural entram no mundo da cidade, por uma via de mão dupla, se “contaminam” do urbano enquanto contaminam com o rural e, assim, contaminam-se as tradições. Principalmente pelas vias da comunicação de massa, o tradicional se apropria do global e o global envolve e absorve o tradicional.

Brandão (1981, p.12) é preciso ao afirmar que “[...] por debaixo do *folclórico*, como nós chamamos o que vemos, existe a *devoção*, como o povo chama o que faz” [grifos do autor]. Por isso, o registro das tradições culturais do povo Canela resultou nessa construção que dá a conhecer à comunidade acadêmica e à sociedade em geral as memórias simbólicas de uma gente que se viu lograda de seu lugar, mas que tem nessas páginas a devolução de uma parcela da sua história dispersa em alguns documentos do passado e nos monumentos do presente: os próprios canelistas. Para além da identificação ou tipologia, e das perdas e permanências, está o que essa tese defendeu, Assim, as realizações culturais e práticas religiosas dos antigos e mais tradicionais moradores do povoado Canela, especialmente durante os festejos ao Divino Espírito Santo, se constituem como lugares de memórias transformados pelas imposições da Igreja e pelo processo de urbanização, desencadeando novas formas de manifestação da fé e das tradições, mudanças na identidade, nos costumes e valores, alterando a percepção de mundo e modo de vida em comunidade: o Catolicismo Marginal.

Esperamos que esse estudo possa servir de base para outras investigações acerca da religiosidade popular, um tema que comporta inesgotáveis pesquisas pelo vasto universo teórico e metodológico de suas perspectivas. Dentre estas, poderíamos destacar: as questões geracionais, uma vez que optamos nesse trabalho pelo foco nos moradores mais velhos do povoado; as relações de gênero antes e depois da mudança para a cidade; o papel persecutório da Igreja no processo de doutrinação das manifestações populares; o trânsito das realizações religiosas marginais pelo território conceitual da geografia cultural; o registro histórico do

povoado Canela sob o ponto de vista das anotações realizadas pelas freiras dominicanas desde sua chegada ao município de Porto Nacional, disponíveis na biblioteca da Congregação; e, as interferências dos meios de comunicação nas transformações culturais sujeitadas aos/pelos canelistas.

Essas são algumas propostas viáveis e que foram analisadas desde o início dessa pesquisa, quando ainda não passava de um projeto que se desenhava no pensamento do pesquisador. A pesquisa não se encerra nesse documento, pois ainda temos bastante material original não utilizado, em quantidade suficiente para a produção de inúmeras outras comunicações e publicações. Outro viés em análise é a apresentação desse trabalho de uma maneira alternativa aos padrões como geralmente se elaboram os resultados das pesquisas científicas. Não só a paixão pelo tema, mas também pelas formas de representação gráfica e audiovisual – um dos fatores que me direcionaram ao suporte da antropologia visual –, me compele a produzir um filme-documento sobre esse trabalho, não somente apresentando os resultados, mas com total empenho e rigor científico para transformar esse texto em narrativa audiovisual.

O que aprendi com isso tudo? Quase nada perto do mundo que essa gente Canela tem a ensinar. Eles me ensinaram mais que olhar, me ensinaram a enxergá-los, como bem disse o velho Joaquim Batista: *“as pessoa quem vem aqui na minha casa, fazê o que for, eu tenho que agradecê ele porque ele me enxergô pra vim na minha casa. De qualquer maneira ele me enxergô”*. Eles me mostraram que viver é só uma parte do ser, pois eles eram pioneiros dessa terra e lhes tiraram esse título para dar àqueles que vieram explorar suas terras. Hoje, são desbravadores num lugar que sempre foi seu, pois caminham desbravando sua história, sua cultura e sua identidade. Como disse Wislawa Szymborska, *“o abismo não nos divide. O abismo nos cerca”*. E aqueles que nasceram, moraram, viveram e construíram o Canela – um povo que até hoje luta por sua tradição porque sabe que nela está a história de suas vidas, sua cultura e religiosidade – ainda não conseguiram transpor a margem que os cerca do progresso.

Com eles aprendi que, para compreendê-los, é preciso mais que revelar suas relações socioculturais, é preciso desbravar seus sentimentos. **Para eles**, suas memórias cabem em qualquer lugar e não veem motivo para abandoná-las, afinal são as memórias de uma família: a família Canela. **Por eles**, só posso descrever essas memórias que tive o prazer de conhecer e terminá-las com as reticências do devir: *Era uma vez um povoado chamado Canela...*

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira**: Sentidos do festejar no país que “não é sério”. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998. Disponível em:

<<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acessado em: 23 nov 2009.

ANJOS, Ana Carolina Costa dos Anjos. **Do Girassol ao Capim Dourado**: a apropriação de elementos da natureza na construção de símbolos político-identitários no Estado do Tocantins. 2015. (330p). Dissertação. (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2015.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão negra no Tocantins colonial**: vivências escravistas em Arrais (1739-1800). 2. ed. Goiânia: Kelps, 2007.

AQUINO, N. A. de. **A construção da Belém-Brasília e a modernidade no Tocantins**. Goiânia, 1996. 200f. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás

AQUINO, Felipe. **O Sinal da Cruz**. Publicado no sítio eletrônico da Editora Cléofas em 11 Jun. 2015. Disponível em < <http://cleofas.com.br/o-sinal-da-cruz-3/>>. Acesso em: 01 Jun. 2017.

ARAÚJO, Marcelo José. A Violência simbólica: uma difícil percepção. In.: **Unimontes Científica**. Montes Claros, v.6, n.2 - jul./dez. 2004. pp. 101/106.

ARAÚJO, Rubens Milagre. **Uma retrospectiva da expansão do sistema elétrico na bacia do rio Tocantins, com estudo de caso na região de Lajeado - Palmas - Porto Nacional, TO, 1996-2003**. Campinas: Faculdade de Engenharia Mecânica, Universidade Estadual de Campinas, 2003. 155p. Dissertação (Mestrado)

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Metrópole e Cultura**: São Paulo no meio século XX. Bauru/SP: Edusc, 2001.

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**: Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

_____. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. “Elementos para a história do Catolicismo Popular”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Ano 36, n. 141, 1976, p. 95-130.

BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos**. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BENJAMIN, Walter. “Teses Sobre o Conceito de História”. In: _____. **Obras Escolhidas**, v. I, Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 226.

BOUGNOUX, Daniel. **Introdução às ciências da comunicação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução e organização: Sérgio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. (1983). **Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual**. Disponível em: < sitiodarosadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/memoria_sagrado.pdf> Acesso em 10 maio 2017

_____. “Revisitando o catolicismo popular”. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. Edição 169. São Leopoldo, 19 dez. 2005. p.71-76. Entrevista concedida à equipe da IHU Online. Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao169.pdf>. Acesso em: 14 jun 2017.

_____. **Prece e folia: festa e romaria**. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2010.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRITO, Eliseu Pereira de. **O papel de Palmas - TO na rede de integração regional**. Dourados, MS: UFGD, 2009. 260f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados.

BUBER, M. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987

CABRAL, Ligia Maria Martins (Coord.) **O rio Tocantins no olhar dos viajantes: paisagem, território, energia elétrica**. Rio de Janeiro: Centro da Memória da Eletricidade no Brasil, 2013. 436 p.

CADERNO de Revisão do Plano Diretor de Palmas. **Prefeitura Municipal de Palmas**. Instituto de Planejamento Urbano de Palmas. Palmas, TO: [s.n.], 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Paralelo 34/Edusp, 2000.

CÂMARA, L. et al. **Traumatisme et utraquisme: les fondements théoriques du concept de clivage**. Trabalho apresentado no International Sándor Ferenczi Congress, Toronto, may 2015.

CAMARGO, A. “O Método Qualitativo: usos e perspectivas”. In: III CONGRESSO NACIONAL DE SOCIOLOGIA. **Sociologia, Sociologias**. Sociedade Brasileira de Sociologia, Brasília, 1987.

CAMPOS, José Wilson Siqueira. *Siqueira mostra pedra misteriosa e conta fatos sobre a criação de Palmas*. **TV Anhanguera**. Palmas, 20 maio 2016. Entrevista concedida a Sydney Neto. Disponível em: < <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2016/05/siqueira-mostra-pedra-misteriosa-e-conta-fatos-sobre-criacao-de-palmas.html>> Acesso em 08 ago 2016.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretika**: Explorações etnográficas sobre artes contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel, 2013.

CAPPARELLI, Sérgio; SODRÉ, Muniz; SQUIRRA, Sebastião (Orgs.). **Livro da XIII Compós** – 2004: A comunicação revisitada. Porto Alegre: Sulina, 2005.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Espaço Urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Labur Edições, 2007, 123p. Disponível em < <http://www.fflch.usp.br/dg/gesp.pdf>>.

CARVALHÊDO, Wlisses dos Santos; LIRA, Elizeu Ribeiro. **Palmas ontem e hoje**: Do interior do Cerrado ao Portal da Amazônia. Observatorium: Revista Eletrônica de Geografia, v.1, n.2, p.51-73, jul. 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9 ed. São Paulo: Global, 2000.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CATEDRAL do Divino Espírito Santo. **O Projeto**. Palmas: online, 2017. Disponível em: <<http://catedraldepalmas.com.br/o-projeto>>. Acesso em 30 abr 2017.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. **O discurso autonomista do Tocantins**. Goiânia: Ed. UCG, 2003.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

COMBLIN, José. “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Ano 28 n. 1, 1968, p. 46-73.

COMISSÃO Nacional do Folclore. **Carta do folclore brasileiro**. Salvador: CNF, 1995. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/folclore/carta.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2017.

CORACINI, Maria José. **Um fazer persuasivo**: o discurso subjetivo da ciência. Campinas: Pontes, 1991.

COSTA, Cristina. **Educação, imagem e mídias**. São Paulo: Cortez, 2005. 198 p.

COSTA, Belarmino Cesar Guimarães. **Estética da Violência**: Jornalismo e Produção de Sentidos. Campinas, SP: Autores Associados; Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 2002.

COUTINHO, Iluska. “Leitura e análise da imagem”. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2006.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2007.

DAWSEY, John C. *Victor Turner e antropologia da experiência*. **Revista Cadernos de Campo**. Departamento de Antropologia / FFLCH / USP, v. 13, n. 13, pp. 163-176, 2005. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50264/54377>>. Acesso em 23 fev 2017.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Hermenêutica e Narrativa (Prefácio). In.: SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DUARTE, Eduardo. “Desejo de cidade: múltiplos tempos, das múltiplas cidades, de uma mesma cidade”. In: PRYSTHON, Ângela (Org.). **Imagens da cidade**: espaços urbanos na comunicação e cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 100-114.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FELDHAUS, Fabiano. **A região do Contestado como espaço de representação do sagrado**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

FERENCZI, Sándor. “Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade”. In: _____. **Sándor Ferenczi**: Obras completas, Psicanálise III, p.255-326. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares: Uma visão parcial da literatura recente”. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 3-26, 1984.

FLORES, Kátia Maia. **Caminhos que andam**: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRAGOSO, Hugo. “Manifestação espiritual na igreja hierárquica e no povo”. In: HAUCK, João Fagundes, et al. **História da Igreja no Brasil**: Ensaio de interpretação a partir do povo (Segunda época: A Igreja no Brasil no Século XIX). 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 217-236.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “A Cultura clerical e a folia popular”. **Revista Brasileira de História**. Associação Nacional de História - ANPUH, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 183-202, 1997. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/8804>>. Acesso em: 25 Jun. 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997. p. 73-134.

_____. **Sociologia**. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

_____. **Mundo era descontrolado: o que a globalização está fazendo de nós**. 6a ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: IBPEX, 2008.

GIRALDIN, Odair. (Org.). **A (trans)formação histórica do Tocantins**. Goiânia: Ed. UFG; Palmas, TO: Unitins, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAUCK, João Fagundes. “A manifestação espiritual e evangélica no povo e nos pobres”. In: _____, et al. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo (Segunda época: A Igreja no Brasil no Século XIX)**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 112-130.

HERZOG, Regina; PACHECO-FERREIRA, Fernanda. Trauma e pulsão de morte em Ferenczi. **Ágora (RJ)**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 181-194, dezembro de 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982015000200181&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 mar 2017.

HISTÓRIA da Diocese de Porto Nacional. Desenvolvido por Parresia Comunicação Católica. Diocese Porto Nacional. [201-?]. Disponível em: <<http://dioceseportonacional.org.br/diocese/>>. Acesso em: 04 Abr. 2017.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução: A Invenção das Tradições”. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 09-23

HORN, Evelyse Lins. Fotografia-expressão: a fotografia entre o documental e a arte contemporânea. 2010. **XI Prêmio Funarte Marc Ferrez de Fotografia**. Programa de Pós-

Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará. Disponível em:
<http://www.poscom.ufc.br/arquivos/fotografia_express%E3o.pdf> Acesso em 09 nov 2016.

IASBECK, Luiz Carlos Assis. “Método semiótico”. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 193-204.

JABUR, Pedro de Andrade Kalil. **Brasília: o avesso da utopia?** Disponível em:
<http://www.unb.br/ics/sol/itinerancias/bsb/urbanistico/avesso_da_utopia.pdf> Acesso em: 12 fev 2007.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru, SP: EDUSC, 2001

KOSSOY, Boris. **Fotografia & história**. São Paulo: Ateliê, 2001.

_____. **Os tempos da fotografia**. São Paulo: Ateliê, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEAL, Bruno Souza. “A comunidade como projeto identitário”. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Ceres Pimenta Spínola (Orgs.). **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 183-192.

LIRA, Edmárcia Oliveira. **A construção da UHE de Lajeado e os impactos sócio-territoriais no espaço urbano de Porto Nacional-TO**. Palmas, 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Agronegócio, 2010.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAFRA, Rennan. **Entre o espetáculo, a festa e a argumentação: mídia, comunicação estratégica e mobilização social**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade**. 3. ed. São Paulo: Hucitec/UNESP, 2003.

MALHEIROS, U. da S. **Palmas: cidade real, cidade imaginária – arte pública como representação urbana**. São Paulo, 2002. 248f. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo.

MARIANO, Neusa de Fátima. **De Todas as Cruzes de Mogi: O Divino Espírito Santo Também Faz Festa em Biritiba Ussu**. XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária, São Paulo, 2009, pp. 1-26. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Mariano_NF.pdf>. Acessado em: 23 nov 2009

MARIZ, Cecília. “Reavivamento do catolicismo”. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. Edição 169. São Leopoldo, 19 dez. 2005. p.20-23. Entrevista à equipe da IHU Online. Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao169.pdf>. Acesso em: 14 jun 2017.

MARTINO, Luiz C. “Interdisciplinaridade e objeto de estudo da comunicação”. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (Orgs.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001

MATTELART, Armand. *A globalização da comunicação*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. **Corographia Histórica da Província de Goiaz**. Goiânia: Editora Líder, 1979.

MELO JUNIOR, Luiz Gomes de. **Co yvy ore retama: de quem é essa terra?** (Uma avaliação da segregação a partir dos programas de habitação e ordenamento territorial de Palmas). Brasília: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília, 2008. Dissertação (Mestrado).

MISSA parte por parte, A. Desenvolvido pela Congregação para o Clero. Apresenta as divisões da missa e explica cada uma de suas partes. Publicado em Nov. 2007. Disponível em: <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-11/23-13/MISSA.html>>. Acesso em: 31 maio 2017.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século: Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974

MORAES, Lúcia Maria. **A segregação planejada: Goiânia, Brasília e Palmas**. Goiânia: Editora da UCG, 2003.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

MOREIRA, Sonia Virgínia. “Análise documental como método e como técnica”. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2006. p.269-279

MOYSÉS, Aristides. **Contradições de uma cidade planejada no Planalto Central brasileiro: segregação territorial em Goiânia**. São Paulo. Programa de Ciências Sociais/PUC-SP. Tese de Doutorado, 2001.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **A festa vai à cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás**. [Texto originalmente publicado na revista *Religião e Sociedade*, 22/2, Rio de Janeiro, 2002]. Núcleo de Antropologia Urbana da USP [online]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/Nascimento1.html>>. Acessado em: 23 nov 2009.

NASCIMENTO, Júnio Batista do. **Conhecendo o Tocantins: História e Geografia**. 5. ed. Goiânia: Asa Editora, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**. n. 10, jul/dez 1993, p. 7-28. São Paulo: EDUC.

NOTÍCIAS da Catedral. **Justiça decide que terreno foi legalmente doado à Catedral de Palmas**. 31 de março de 2017. Disponível em <<http://catedraldepalmas.com.br/justica-decide-que-terreno-foi-legalmente-doado-a-catedral-de-palmas.html>> Acesso em 17 abr 2017.

NOVAES, Sylvia Caiuby. “O uso da imagem na antropologia”. In: SAMAIN, E. (org.) **O fotográfico**. São Paulo: Hucitec, 1998.

NUNES, Jordão horta. **As metáforas nas ciências sociais**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. Goiânia: Editora UFG, 2009.

ODALIA, Nilo. **O que é violência**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

OLIVEIRA, Maria de Fátima. **Cidades Ribeirinhas do Rio Tocantins: Identidades e Fronteiras**. Goiânia: Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás. 2007. Tese (Doutorado)

_____. **Um Porto no Sertão: Cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910**. 1997. (177p.). Dissertação. (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.

OLIVEIRA, Rosy de. **O movimento separatista do Tocantins e a CONORTE (1981-1988)**. Campinas, SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1998. Dissertação (Mestrado)

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORLANDI, Eni Puccinelli . **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

_____. “A análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil”. In: **Seminário de Estudos em Análise de Discurso**, 1., 2003, Porto Alegre. Anais... Porto Alegre: UFRGS, nov. 2003, p. 10-13. Disponível em <http://spider.ufrgs.br/discurso/evento/conf_04/eniorlandi.pdf> Acesso em 08 nov 2014.

PAIS, J. M. **Ganchos, tachos e biscates**. Porto: Ambar, 2001.

PALMAS. Prefeitura Municipal. **Lei Municipal nº 468 de 06 de janeiro de 1994**. Palmas, TO: [s.n.], 1994.

PALMAS, HISTÓRIA da Criação e Implantação. Produção de Sidney Madalena. Palmas, TO: Portal Madalena, 1993. Vídeo-documentário (10min01seg), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bzKXPFHo46Y>>. Enviado em 13 de out de 2011. Acesso em 12 fev 2017.

PARENTE, Temis Gomes. **Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins**. 2. ed. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945. 348 p.

- PÊCHEUX, Michel . “Análise automática do discurso (AAD-69)”. In: GADET, Francaise; HAK, Tony (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução a obra de Michel Pêcheux**. Trad. Bethania S. Mariani. 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.
- PEMAS: Plano estratégico municipal para assentamentos subnormais. **Prefeitura Municipal de Palmas**. Unidade Executora Municipal. Palmas, TO: [s.n.], 2001.
- PEREIRA, José Carlos. **Interfaces do Sagrado: Catolicismo Popular - O Imaginário Religioso nas Devoções Marginais**. Aparecida - SP: Editora Santuário, 2011.
- PERROUX, François. **A Economia do século XX**. Porto: Herder, 1967.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIETROFORTE, A. V. **Semiótica visual**. São Paulo: Contexto, 2004.
- PORTO, Marconio Ferreira. **Processo do Patrimônio no Tocantins**. 2011. 219f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura, Universidade de Brasília, Brasília/Palmas, 2011.
- POUGH, H. F.; JANIS, C. M.; HEISER, J. B. **A vida dos vertebrados**. São Paulo: Atheneu, 2008.
- PÓVOA, Liberato. **História Didática do Tocantins**. Goiânia: Kelps, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. In.: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Catolicismo Rústico no Brasil*. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade, 1968
- QUINTANA, M. Alerto. **A ciência da benzedura**. São Paulo: Ed. Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- RANGEL, Tauã Lima Verdan. *A Possibilidade de Destombamento do Patrimônio Cultural: Ponderações Inaugurais*. **Conteúdo Jurídico**, Brasília-DF: 31 out. 2016. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.56975&seo=1>>. Acesso em: 22 abr. 2017.
- REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.
- REIS, Patricia Orfila Barros dos. **Modernidades tardias no cerrado: Discursos e práticas na história de Palmas-TO (1990-2010)**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011. Tese (Doutorado).
- RICOEUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

RODRIGUES, Arlete Moysés. “Conceito e definições de cidades”. In: RIBEIRO, Luiz César de Queiroz; SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos (Orgs.). **As metrópoles e a questão social brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, Fase, 2007. P. 77-100.

RODRIGUES, Jean Carlos. Estado do Tocantins: 20 anos de representação entre o político e o religioso. **Revista RA'E GA - O Espaço Geográfico em Análise**, Curitiba, n. 18, p. 103-116, 2009. Editora UFPR. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/13253>> Acesso em 23 jan 2011.

RODRIGUES, Jean Carlos. **Estado do Tocantins: política e religião na construção do espaço de representação tocantinense**. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2010.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983

ROLNIK, Raquel. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROSA, Eloisa Marques. **A Suça em Natividade: Festa, batuque e ancestralidade**. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais da Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás (EMAC/UFG), Goiânia, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/5544>> Acesso em: 05 jan 2017

SAHÃO, Maíra Priscinotti; PRADO, Martha Asuncion Enriquez. Antecipação do parto de feto anencefálico à luz dos direitos da personalidade e dos princípios constitucionais. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 30, n. 2, p. 159-176, 2009

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SANCHIS, Pierre. “Ainda Durkheim, ainda a religião”. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). **A Religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SANT'ANNA, Cristina Nunes de; FREITAS, Ricardo Ferreira. Representações Sociais: metáforas, comunicação e literatura em crônicas de Lima Barreto. **Revista Comunicologia**. Ano 7, V. 8, N. 2, 2015. p. 01-16

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Por que as comunicações e as artes estão convergindo?** São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço: Diálogos em torno da construção do significado de uma categoria**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, José Vandilo dos. **Memória e a dimensão política da identidade na comunidade Canela - Estado do Tocantins (2000 - 2008)**. 2011. 188 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

SCHERER, Amanda E.; MORALES, Gladys; LECLERQ, Hélène. “Palavras de intervalo no decorrer da vida ou por uma política imaginária da identidade e da linguagem”. In: CORACINI, Maria José (Org.). **Identidade & Discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

SEDUH. Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano e Habitação de Palmas, Tocantins. **Plano Diretor Participativo: Palmas para todos**. Prefeitura Municipal de Palmas, 2006.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA JUNIOR, José Maria da. **Reassentamentos rurais da usina hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães-Tocantins: a efetividade do programa de remanejamento populacional quanto à sua sustentabilidade socioambiental**. 2005. 141p. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Programa de Pós-graduação em ciências do Ambiente, Fundação Universidade do Tocantins, Palmas.

SILVA, Francisco Ayres da. **Caminhos de Ouhãra**. Porto Nacional: Prefeitura Municipal, 1999.

SILVA, Valéria Cristina Pereira da. **Palmas, a última capital projetada do século XX: uma cidade em busca do tempo**. [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 294 p. Disponível em < <http://static.scielo.org/scielobooks/c3qn3/pdf/silva-9788579830921.pdf> > Acesso em 13 jun 2015

SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane P. Escola de Frankfurt: "o elogio da sombra". **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. Revista do Instituto de Psicologia da UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, v. 11, n.1, p. 9-22, 1º quadrimestre de 2011.

SOUSA, Poliana Macedo de. **História, Memória e Religiosidade na Festa do Divino Espírito Santo em Natividade-TO**. 2012. 188 páginas. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2012.

SOUZA, Eliane Castro de. **Registro do Povoado Canela**. Distrito de Palmas/Tocantins. Secretaria da Cultura: Coordenação do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural. Palmas, 2001.

SUESS, Paulo Guenter. **O catolicismo popular no Brasil: tipologia de uma religiosidade vivida**. São Paulo: Loyola, 1979.

SZYMBORSKA, Wislawa. Autotomia. **Inimigo Rumor: Revista de Poesia, 7 Letras/Cosac Naify**, v. 10, p. 106, maio de 2001.

TACCA, Fernando de. Imagem fotográfica: aparelho, representação e significação. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 9-17. Setembro/dezembro: 2005.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n3/a02v17n3.pdf>>. Acesso em 05 Nov 2016.

TEIXEIRA, Luís Fernando Cruvinel. A formação de Palmas. **Revista UFG**. Junho 2009. Ano XI nº 6. p.91-99

THEMAG Engenharia (Tocantins). Companhia de Energia Elétrica do Estado do Tocantins. **RIMA: Relatório de Impacto Sobre o Meio Ambiente**. Palmas, 1996. 196 p.

TODOROV, Tezvetan. **Memoria del mal, tentación del bien**: Indagación sobre el siglo XX. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

TOCANTINS. Constituição (1989). **Constituição do Estado do Tocantins**. Miracema do Tocantins: Assembleia Legislativa, 1989.

TOMAZ, Paulo Cesar. A preservação do patrimônio cultural e sua trajetória no Brasil. **Fênix**: Revista de História e Estudos Culturais. maio/ago 2010, Vol. 7, Ano VII, nº 2 Disponível em: http://www.revistafenix.pro.br/PDF23/ARTIGO_8_PAULO_CESAR_TOMAZ_FENIX_MAIO_AGOSTO_2010.pdf Acesso em 03 out 2016

TÖNNIES, F. “Comunidade e sociedade: textos selecionados”. In: MIRANDA, O. (Org.). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Editora da USP, 1995. p. 231-342.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre**: The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 1982.

VAZ, Paulo; SÁ-CARVALHO, Carolina; POMBO, Mariana. “Da pobreza à barbárie: a mudança na imagem da favela no noticiário do crime”. In: PRYSTHON, Ângela (Org.). **Imagens da cidade**: espaços urbanos na comunicação e cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2006. p.235-253.

VILLAÇA, Flávio. **A segregação urbana e a justiça** (A justiça no injusto espaço urbano). Revista Brasileira de Ciências Criminais, ano 11, no. 44 jul/set 2003, p. 341/346.

WEBER, M. “Comunidade e sociedade como estruturas de socialização”. In: FERNANDES, F. (Org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 140-143.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 7-72.

XAVIER, Fernanda Oliveira Rocha. **Palmas: uma capital para todos?** 2007. 131f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Setor Ciências da Terra – Universidade Federal do Paraná.

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

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**: Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Cessões de Direito sobre Depoimento Oral

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO**

1. Pelo presente documento, eu, Joaquim Batista de Araújo,
CPF nº 093.807.441-53 RG nº 580.229, emitida por SSP/GO, nacionalidade Brasileira,
natural de Terre Nacional, em 18/04/25, estado civil casado,
profissão Lavrador, residente e domiciliado à Qd 508 Norte, QI 05
Al. 06 1402 Palmas/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter
universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos
patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 08/07/10, na cidade de
Palmas.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: Sl. Joaquim Batista.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório “O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado ‘Canela’, em Palmas/TO”, de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas, 08 de Julho de 2010.

Joaquim Batista de Araújo
Assinatura do Entrevistado Cedente – CPF: 093.807.441-53

Aurifre
Assinatura do Entrevistador – CPF: 736.030.236-63

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Genessi Benjamim da Silva, CPF nº 477209.131-91 RG nº 741.391, emitida por SSP/TO, nacionalidade Brasileira, natural de Tocantim, em 23/03/1967, estado civil solteira, profissão releitora, residente e domiciliado à R. Pl. Quacha 43, Lt 18, Sto. Bárbara - Palmas/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 01/07/10, na cidade de D. Genessi - Palmas.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: D. Genessi.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas, 01 de julho de 2010.

Genessi Benjamim da Silva
Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF:

Frederico Salomé de Oliveira
Assinatura do Entrevistador - CPF: 736.030.236-68

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Benigna Rodrigues Mendes, CPF nº 718.303.591-34, RG nº 264.366, emitida por SSP/GO, nacionalidade Brasileira, natural de Porto Nacional, em 12/02/39, estado civil viúva, profissão professora aposentada, residente e domiciliado à Av. Américo Costa, 1239, Jd. Brasília - Porto Nacional, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 06/07/10, na cidade de Porto Nacional.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: DONA BENIGNA.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Porto Nacional, 06 de julho de 2010.

Benigna Rodrigues Mendes
Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF: 718.303.591-34

Frederico Salomé de Oliveira
Assinatura do Entrevistador - CPF: 736.030.236-63

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Valdemar Rodrigues Lima
CPF nº 090.875.671-20, RG nº 994.407, emitida por SP/62, nacionalidade Branleira,
natural de Porto Nacional, em 28/07/42, estado civil Casado,
profissão func. público estadual, residente e domiciliado à R. Dr. Francisco Aynes,
564 - Porto Nacional/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter
universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos
patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 07/07/10, na cidade de
Palmas/TO.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: Prof. Valdemar.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

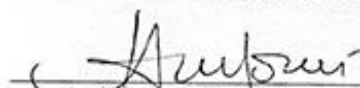
5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas, 07 de Julho de 2010.


Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF: 090.875.671-20


Assinatura do Entrevistador - CPF: 736.030.236-63

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO**

1. Pelo presente documento, eu, Carlos Roberto Eugênio Bentes,
CPF nº 252459218-8, RG nº 29869962-0, emitida por SSP/SP nacionalidade Brasileira,
natural de Guadalupe - México, em 15/02/1977, estado civil Solteiro,
profissão Sacerdote, residente e domiciliado à 509 N. AL 14. L15 -
Palmas-TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter
universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos
patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 14/07/2020, na cidade de
Palmas-TO.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: Car. Bentes.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas, 14 de Julho de 2020.

Car. Bentes
Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF:

Assinatura do Entrevistador - CPF:

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Carlos Rodrigues Brandão
CPF nº _____, RG nº 9854310, emitida por SP/SP, nacionalidade Brasil
natural de Rio de Janeiro, em 14/04/40, estado civil casado
profissão professor, residente e domiciliado à R. Dr. Sampaio
Ferraz, 392 - Cambui - Campinas, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter
universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos
patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 12/10/10, na cidade de
Campinas.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: Prof. Brandão.

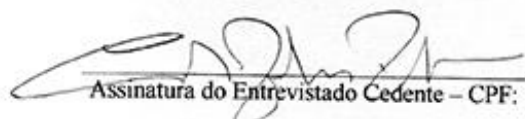
4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

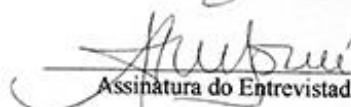
5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Dever: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Campinas, 12 de outubro de 2010.


Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF: 004448571-20


Assinatura do Entrevistador - CPF: 936030236-68

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Manoel Ferreira Lima, CPF nº 623.420.881-91, RG nº 112.305, emitida por SSP/TO, nacionalidade Brasileira, natural de Porto Nacional, em 04/08/57, estado civil casado, profissão lavador, residente e domiciliado à Chácara 6 filhos - casa 1 Lt. 44 - Luzimangues - P. Nacional, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 20/07/10, na cidade de Porto Nacional.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome/pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos, tais como: artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso, desejo que seja utilizado o nome/pseudônimo: Si. Manoel Lima.

4. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, permitindo ainda o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica, cinematográfica, em televisão aberta ou fechada, audiovisual em geral, internet e tecnologias digitais existentes ou que sejam desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

5. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação da profa. Dra. Claude Lepine e do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido os fundamentos da investigação, descritos no verso deste documento.

6. Declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com o qual não me sinta confortável, recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirar meu consentimento em qualquer momento, responsabilizando-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação, tendo a certeza de que o pesquisador estará disponível para esclarecer eventuais dúvidas.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinamos o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Porto Nacional, 20 de Julho de 2010.

Manoel Ferreira Lima
Assinatura do Entrevistado Cedente - CPF:

Frederico Salomé
Assinatura do Entrevistador - CPF: 736.030.236-68

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, MARIA EUGENIA RIBEIRO SILVEIRA, CPF nº 086 289 838-21 RG nº 1.154.923, emitida por SP/DF, nacionalidade BRASILEIRA, estado civil SOLTEIRA, profissão FISIOTERAPEUTA, residente e domiciliado à QD 106 SUL - ALAMEDA 10, Nº 09 - CENTRO - PALMAS/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 01 de MARÇO de 2010, na cidade de PALMAS/TO.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome ou o pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral.

4. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos tais como artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso desejo que seja utilizado o seguinte nome/pseudônimo IR. MARIA EUGENIA, OP.

5. Permito o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica; utilização em televisão aberta ou fechada; utilização cinematográfica; utilização audiovisual em geral, incluindo home-vídeo (vídeo-cassete doméstico), CD-ROM, Internet e todas as tecnologias digitais existentes ou que venham a ser desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

6. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido todos os passos da investigação descritos a seguir:

Objetivos: Identificar, a partir das marcas discursivas e influências recíprocas entre as fontes – mídia e comunidade, respectivamente, o Jornal do Tocantins (desde sua fundação em 1979) e os antigos moradores da região de Palmas/TO (povoado "Canela") –, as representações simbólicas e os elementos identitários do projeto político-desenvolvimentista regional na reprodução do esquecimento e na visibilidade aos marcos sociais e referências culturais de uma "cidade nova" pontuada pela migração interna, com ênfase nos "tradicionais" festejos religiosos. Além disso: mapear a população do "Canela" após a transferência compulsória; justapor a distribuição territorial atual às relações e conflitos da época do povoado; promover o levantamento histórico das tradições e costumes do povoado "Canela"; reconstituir historicamente a Festa do Divino e identificar os significados e representações atuais da mesma a partir dos relatos e

conflitos geracionais; explicitar as mudanças nas manifestações culturais decorrentes da transferência dessa comunidade para a nova capital; relacionar as manifestações culturais e os bens simbólicos (suas representações e significações) de cada grupo oriundo do "Canela"; analisar e classificar as notícias veiculadas na mídia local referentes ao "Canela", comparando seu discurso ao dos ex-moradores do "Canela", como fonte noticiosa; e, identificar as marcas discursivas do jornal na comunidade da 508 Norte.

Metodologia: A proposta aponta para uma pesquisa de natureza qualitativa com sustentação em dados quantitativos. Caracteriza-se como descritivo-exploratória, uma vez que pretende, pelo método indutivo, observar, registrar, descrever, analisar e correlacionar fatos e fenômenos sem a interferência do pesquisador. Será aplicada uma abordagem metodológica visando aproximar o pesquisador da realidade dos grupos estudados, na intenção de compreender o funcionamento da comunidade e das maneiras particulares como interpretam e representam o mundo, sua cultura e sua identidade, além da atribuição de valores às práticas sociais cotidianas e significações. Para tanto, serão utilizadas entrevistas orais semi-estruturadas, com um roteiro guia que pode ser flexibilizado dependendo do andamento da entrevista, possibilitando um contato entre o entrevistador e o entrevistado. As entrevistas serão gravadas, transcritas para análise e, com autorização, para uso na pesquisa e trabalhos dela decorrentes.

7. Afirmando que tenho total conhecimento sobre o Projeto do qual meu(s) relato(s) faz(em) parte e declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com a qual não me sinta confortável, bem como posso recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirando meu consentimento em qualquer momento do desenvolvimento da investigação.

8. Responsabilizo-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação com o pesquisador, tendo a certeza de que em qualquer momento ele estará disponível para explicar eventuais dúvidas existentes.

Informações sobre o pesquisador:

Nome: Frederico Salomé de Oliveira RG: MG-4.739.864 SSP/MG CPF: 736.030.236-68
 Endereço residencial: 405 Sul, Alameda 14, Lote 19, QI 16 – Plano Diretor Sul - Palmas/TO
 Telefone: (63)3216-1688, (63)9978-2200 e (14)9618-7466 e-mail: fredericosalome@uol.com.br
 Instituição de origem: Fundação Universidade Federal do Tocantins
 Instituição do doutoramento: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Campus de Marília
 Outras informações pertinentes: Orientador professor Doutor Odair da Cruz Paiva

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinam o presente documento (com itens de um a oito) em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas 01 de maio de 2010.

Frederico Salomé de Oliveira
 Assinatura do Entrevistado Cedente
 CPF: 086.289.838-23

Frederico Salomé de Oliveira
 Assinatura do Pesquisador
 CPF: 736.030.236-68

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, MARVA DE LOUVES ABREU LIMA, CPF nº 845109001-01, RG nº 179989, emitida por SSP/TO, nacionalidade BRASILEIRA, estado civil CASADA, profissão PROFESSORA, residente e domiciliado à SOB MARTE Q19 ALAMEDA 3 LOTE 25 PALMAS/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 17 de FEVEREIRO de 2010, na cidade de PALMAS.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome ou o pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral.

4. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos tais como artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso desejo que seja utilizado o seguinte nome/pseudônimo DONA LOUVES.

5. Permito o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica; utilização em televisão aberta ou fechada; utilização cinematográfica; utilização audiovisual em geral, incluindo home-vídeo (vídeo-cassete doméstico), CD-ROM, Internet e todas as tecnologias digitais existentes ou que venham a ser desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

6. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido todos os passos da investigação descritos a seguir:

Objetivos: Identificar, a partir das marcas discursivas e influências recíprocas entre as fontes – mídia e comunidade, respectivamente, o Jornal do Tocantins (desde sua fundação em 1979) e os antigos moradores da região de Palmas/TO (povoado "Canela") –, as representações simbólicas e os elementos identitários do projeto político-desenvolvimentista regional na reprodução do esquecimento e na visibilidade aos marcos sociais e referências culturais de uma "cidade nova" pontuada pela migração interna, com ênfase nos "tradicionalistas" festejos religiosos. Além disso: mapear a população do "Canela" após a transferência compulsória; justapor a distribuição territorial atual às relações e conflitos da época do povoado; promover o levantamento histórico das tradições e costumes do povoado "Canela"; reconstituir historicamente a Festa do Divino e identificar os significados e representações atuais da mesma a partir dos relatos e

conflitos geracionais; explicitar as mudanças nas manifestações culturais decorrentes da transferência dessa comunidade para a nova capital; relacionar as manifestações culturais e os bens simbólicos (suas representações e significações) de cada grupo oriundo do "Canela"; analisar e classificar as notícias veiculadas na mídia local referentes ao "Canela", comparando seu discurso ao dos ex-moradores do "Canela", como fonte noticiosa; e, identificar as marcas discursivas do jornal na comunidade da 508 Norte.

Metodologia: A proposta aponta para uma pesquisa de natureza qualitativa com sustentação em dados quantitativos. Caracteriza-se como descritivo-exploratória, uma vez que pretende, pelo método indutivo, observar, registrar, descrever, analisar e correlacionar fatos e fenômenos sem a interferência do pesquisador. Será aplicada uma abordagem metodológica visando aproximar o pesquisador da realidade dos grupos estudados, na intenção de compreender o funcionamento da comunidade e das maneiras particulares como interpretam e representam o mundo, sua cultura e sua identidade, além da atribuição de valores às práticas sociais cotidianas e significações. Para tanto, serão utilizadas entrevistas orais semi-estruturadas, com um roteiro guia que pode ser flexibilizado dependendo do andamento da entrevista, possibilitando um contato entre o entrevistador e o entrevistado. As entrevistas serão gravadas, transcritas para análise e, com autorização, para uso na pesquisa e trabalhos dela decorrentes.

7. Afirmando que tenho total conhecimento sobre o Projeto do qual meu(s) relato(s) faz(em) parte e declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com a qual não me sinta confortável, bem como posso recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirando meu consentimento em qualquer momento do desenvolvimento da investigação.

8. Responsabilizo-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação com o pesquisador, tendo a certeza de que em qualquer momento ele estará disponível para explicar eventuais dúvidas existentes.

Informações sobre o pesquisador:

Nome: Frederico Salomé de Oliveira **RG:** MG-4.739.864 SSP/MG **CPF:** 736.030.236-68
Endereço residencial: 405 Sul, Alameda 14, Lote 19, QI 16 – Plano Diretor Sul - Palmas/TO
Telefone: (63)3216-1688, (63)9978-2200 e (14)9618-7466 **e-mail:** fredericosalome@uol.com.br
Instituição de origem: Fundação Universidade Federal do Tocantins
Instituição do doutoramento: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Campus de Marília
Outras informações pertinentes: Orientador professor Doutor Odair da Cruz Paiva

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinam o presente documento (com itens de um a oito) em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Palmas, 17 de fevereiro de 2010.


 Assinatura do Entrevistado Cedente
 CPF:


 Assinatura do Pesquisador
 CPF: 736.030.236-68

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO DE MESQUITA FILHO" - Campus de Marília
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
E CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E/OU ESCRITO

1. Pelo presente documento, eu, Jones Ronaldo do Espírito Santo Pedreira, CPF nº 329.207.17639, RG nº 1.642.330, emitida por SSP/GO, nacionalidade Brasileira, estado civil solteiro, profissão Padre, residente e domiciliado à Praca Padre Reducilio n. 276 - Centro - Paranaíba/TO, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo ao pesquisador Frederico Salomé de Oliveira a totalidade de meus direitos patrimoniais de autor sobre o depoimento oral e/ou escrito prestado no dia 07 de fevereiro de 2010, na cidade de Ponto Nacional.

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o Depoente, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome ou o pseudônimo citado por ocasião de qualquer utilização.

3. Deixo o pesquisador Frederico Salomé de Oliveira plenamente autorizado a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral.

4. Declaro ter total confiabilidade no pesquisador, disponibilizando-me a participar dessa investigação, permitindo que sejam utilizados meus relatos (parciais ou totais) nos resultados da pesquisa e demais desdobramentos tais como artigos, livros, documentários e outros produtos de divulgação científica, artística, técnica e cultural, por tempo indeterminado. Para isso desejo que seja utilizado o seguinte nome/pseudônimo Padre Jones.

5. Permito o acesso desse documento e objeto a terceiros pesquisadores, incluindo, mas não limitado a: ensino, estudo e pesquisa; publicação e divulgação; citação dramática em artes cênicas; utilização radiofônica; utilização em televisão aberta ou fechada; utilização cinematográfica; utilização audiovisual em geral, incluindo home-vídeo (vídeo-cassete doméstico), CD-ROM, Internet e todas as tecnologias digitais existentes ou que venham a ser desenvolvidas no futuro, aptas a portar sons e/ou imagens.

6. Asseguro ter sido esclarecido sobre os procedimentos e desenvolvimento do projeto de tese com título provisório "O Discurso Jornalístico como Representação do Devir: Entre memória e esquecimento, a tradição cultural e religiosa do povoado 'Canela', em Palmas/TO", de autoria de Frederico Salomé de Oliveira, sob orientação do prof. Dr. Odair da Cruz Paiva, tendo compreendido todos os passos da investigação descritos a seguir:

Objetivos: Identificar, a partir das marcas discursivas e influências recíprocas entre as fontes – mídia e comunidade, respectivamente, o Jornal do Tocantins (desde sua fundação em 1979) e os antigos moradores da região de Palmas/TO (povoado "Canela") –, as representações simbólicas e os elementos identitários do projeto político-desenvolvimentista regional na reprodução do esquecimento e na visibilidade aos marcos sociais e referências culturais de uma "cidade nova" pontuada pela migração interna, com ênfase nos "tradicionalistas" festejos religiosos. Além disso: mapear a população do "Canela" após a transferência compulsória; justapor a distribuição territorial atual às relações e conflitos da época do povoado; promover o levantamento histórico das tradições e costumes do povoado "Canela"; reconstituir historicamente a Festa do Divino e identificar os significados e representações atuais da mesma a partir dos relatos e

conflitos geracionais; explicitar as mudanças nas manifestações culturais decorrentes da transferência dessa comunidade para a nova capital; relacionar as manifestações culturais e os bens simbólicos (suas representações e significações) de cada grupo oriundo do "Canela"; analisar e classificar as notícias veiculadas na mídia local referentes ao "Canela", comparando seu discurso ao dos ex-moradores do "Canela", como fonte noticiosa; e, identificar as marcas discursivas do jornal na comunidade da 508 Norte.

Metodologia: A proposta aponta para uma pesquisa de natureza qualitativa com sustentação em dados quantitativos. Caracteriza-se como descritivo-exploratória, uma vez que pretende, pelo método indutivo, observar, registrar, descrever, analisar e correlacionar fatos e fenômenos sem a interferência do pesquisador. Será aplicada uma abordagem metodológica visando aproximar o pesquisador da realidade dos grupos estudados, na intenção de compreender o funcionamento da comunidade e das maneiras particulares como interpretam e representam o mundo, sua cultura e sua identidade, além da atribuição de valores às práticas sociais cotidianas e significações. Para tanto, serão utilizadas entrevistas orais semi-estruturadas, com um roteiro guia que pode ser flexibilizado dependendo do andamento da entrevista, possibilitando um contato entre o entrevistador e o entrevistado. As entrevistas serão gravadas, transcritas para análise e, com autorização, para uso na pesquisa e trabalhos dela decorrentes.

7. Afirmando que tenho total conhecimento sobre o Projeto do qual meu(s) relato(s) faz(em) parte e declaro estar ciente de que posso recusar-me a responder qualquer questionamento com a qual não me sinta confortável, bem como posso recusar-me a continuar participando da pesquisa, retirando meu consentimento em qualquer momento do desenvolvimento da investigação.

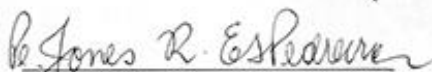
8. Responsabilizo-me a buscar esclarecimentos sobre o desenvolver da investigação com o pesquisador, tendo a certeza de que em qualquer momento ele estará disponível para explicar eventuais dúvidas existentes.

Informações sobre o pesquisador:

Nome: Frederico Salomé de Oliveira **RG:** MG-4.739.864 SSP/MG **CPF:** 736.030.236-68
Endereço residencial: 405 Sul, Alameda 14, Lote 19, QI 16 – Plano Diretor Sul - Palmas/TO
Telefone: (63)3216-1688, (63)9978-2200 e (14)9618-7466 **e-mail:** fredericosalome@uol.com.br
Instituição de origem: Fundação Universidade Federal do Tocantins
Instituição do doutoramento: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Campus de Marília
Outras informações pertinentes: Orientador professor Doutor Odair da Cruz Paiva

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinam o presente documento (com itens de um a oito) em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Porto Nacional, 07 de fevereiro de 2010


 Assinatura do Entrevistado Cedente
 CPF: 329.207.176-34


 Assinatura do Pesquisador
 CPF: 736.030.236-68

APÊNDICE B – Roteiro Básico de Entrevistas

1. IDENTIFICAÇÃO

- a. Nome?
- b. Data e local de nascimento?
- c. Profissão/ocupação?

2. POVOADO CANELA

- a. Qual a origem do povoado?
- b. Quando foi fundado e por quem?
- c. Qual o motivo do nome do povoado?
- d. Como era a vida em comunidade no povoado?
- e. Quais as lideranças do Canela?
- f. Qual a principal característica dos canelistas?
- g. O que você fazia no povoado?
- h. Como a comunidade se organizava socialmente?

3. PROCESSO DE TRANSFERÊNCIA

- a. Como foi feita a negociação com a Investco?
- b. Para onde foram transferidos os moradores?
- c. Houve divergência entre os moradores?
- d. Quem esteve à frente das negociações?

4. CANELA NA QUADRA 508 NORTE

- a. Foram atendidos com tudo o que foi prometido?
- b. Como é viver na cidade?
- c. Prefere morar na cidade ou preferia no povoado?
- d. Tem contato com os antigos moradores?

5. RELIGIÃO

- a. Qual a sua religião?
- b. Qual é o seu envolvimento com o catolicismo?
- c. Qual a importância da religião na sua vida?
- d. Tinha outras religiões no Canela?
- e. Alguém do Canela mudou de religião?

6. FESTA DO DIVINO

- a. Quando e como começou a Festa do Divino do Canela?
- b. Quem promovia e quem participava?
- c. Como era o festejo no Canela?
- d. Qual a programação da Festa do Divino?
- e. Quais os principais momentos e rituais da festa?
- f. Qual a lembrança mais forte da festa?
- g. Antes tinha divisão entre a parte religiosa e a parte social da festa?
- h. O que mudou desde que veio pra cidade?

7. SENTIMENTO CANELA

- a. Qual a lembrança mais forte você tem do Canela?
- b. O que mais tem saudade do Canela?
- c. Qual o símbolo do povoado Canela?
- d. O Canela ainda existe?
- e. A Ilha Canela é uma homenagem?
- f. Quem é a pessoa mais representativa do Canela?

ANEXOS

ANEXO A – Matéria em Revista de Circulação Nacional



Siqueira Campos, o governador de Tocantins: promessa de obras que vão de uma nova capital a 1 200 quilômetros de estradas

INVESTIMENTOS PÚBLICOS

Nasce um Estado

*Tocantins atrai empreiteiras
para a construção da sua futura
capital, pontes e estradas*

Em meio ao marasmo dos investimentos públicos no Brasil, existe hoje uma ilha de obras que chega a parodiar o governo Juscelino Kubitschek — a era da construção de Brasília e do lema que prometia o desenvolvimento de “cinquenta anos em cinco”. Com a bandeira “vinte anos em dois” — uma referência ao tempo de seu mandato tampão —, o governador provisório de Tocantins, José Wilson Siqueira Campos, acelerou na semana passada um operoso parque de obras cujo objetivo é tirar o Estado recém-criado do zero quase absoluto. De repente, Tocantins, um território pobre, pouco habitado e que se espalha pelo cerrado e, ao norte, pela Amazônia, tornou-se um minidiorado para as empreiteiras nacionais. Para candidatar-se a um pedaço do dinheiro que o governador terá nas mãos, já estão acampadas em Tocantins as empreiteiras

Mendes Júnior, Camargo Correa, C.R. Almeida e um enxame de outras construtoras menores. O chamariz é uma maleta de 1 bilhão de cruzados novos que Siqueira Campos está prometendo para financiar a construção da infra-estrutura do novo Estado.

“Num momento em que os investimentos públicos estão paralisados no país, Tocantins para nós é uma saída”, diz Alberto Machado, diretor da C.R. Almeida, do Paraná. Na semana passada, o governador Siqueira Campos anunciou o resultado de uma concorrência para a construção dos primeiros edifícios da futura capital do Estado — Palmas, no centro geográfico do território tocaninense. Três construtoras de pequeno porte vão levantar o Palácio do Araguaia, onde será instalada a sede do governo, e os prédios de quatro secretarias. Além disso, Siqueira Campos já colocou em movimento

a construção de pontes e os primeiros trechos de 1 200 quilômetros de estradas que pretende estender na região. Num movimento oposto ao de outros governantes, ele também tem um programa visível de privatizações pela frente. Na semana passada, vendeu a um grupo de empresas privadas o sistema elétrico que Tocantins herdou de Goiás, o Estado de que se separou há nove meses pela nova Constituição.

Do Zero — “Estamos começando tudo do zero”, anuncia o secretário de Obras Públicas de Tocantins, Rubens Guerra. Hoje, o Estado não tem sequer uma capital definitiva. Siqueira Campos despacha de um gabinete na capital provisória, Miracema do Tocantins, a 93 quilômetros de onde ficará Palmas. Tocantins possui uma das piores redes de serviço público. Com 1,2 milhão de habitantes, suas cidades não têm sequer rede de esgoto nos dois municípios mais desenvolvidos — Araguaína e Gurupi. Somente 2% das rodovias são asfaltadas. Para superar esse atraso congênito da região, o governo pretende captar 500 milhões de dólares só com a venda dos 40 000 lotes de terreno da futura capital. Siqueira Campos escolheu o lugar onde ergueria Palmas, desapropriou as fazendas que havia por lá e, agora, pretende vender terrenos para casas, prédios de apartamentos e lojas, por um pre-

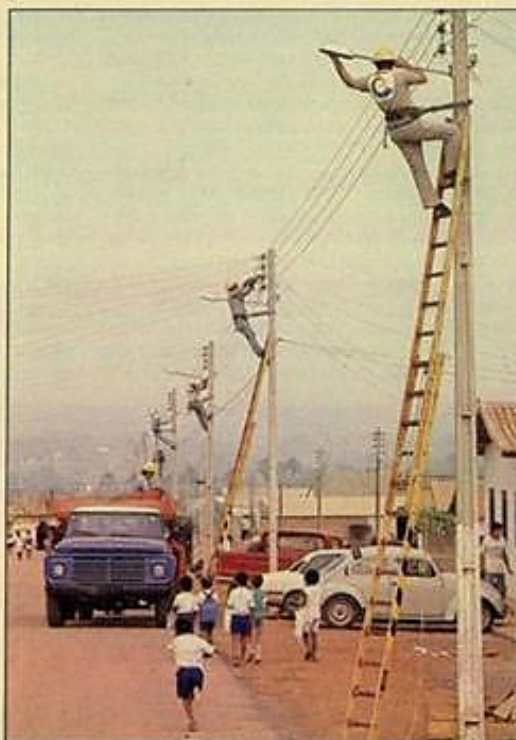
ço cinco vezes superior ao que pagou pelas terras. Ele precisa fazer dinheiro, já que só a despesa das obras de Palmas está calculada em 300 milhões de dólares. Esse é o projeto que, na prática, será certamente mais difícil de se realizar do que acredita o governador, mesmo porque é pouco provável que haja uma migração imediata e tão volumosa para uma nova capital ao norte de Goiás. Mas as coisas estão se movendo no jovem Estado de Tocantins — e as concorrências encerradas na semana passada são apenas parte da agitação.

Há três semanas, por exemplo, duas outras empreiteiras — a Emsa e a Barsil — habilitaram-se para construir uma ponte de 860 metros sobre o Rio Tocantins. Só a ponte custará 30 milhões de dólares. Com as obras em Tocantins, o governador Siqueira Campos — um sertanejo obstinado que trabalhou pessoalmente na Constituinte para a criação do novo Estado — vem produzindo duas novidades no país. A primeira delas é um pólo de crescimento econômico, ainda que limitado em sua envergadura quando comparado aos que existem nos Estados mais fortes da federação. Esse núcleo atrai trabalhadores e gera algum movimento num instante em que as aplicações federais em obras, que eram de cerca de 6% do produto interno bruto, na década passada, caíram a quase 2% negativos este ano. A outra novidade em Tocantins é ver um laboratório da criação de um Estado em pleno funcionamento. Ao contrário da separação de Mato Grosso, em

que apareceram dois novos Estados com capitais prontas e infra-estrutura razoável, a divisão de Goiás produziu dois territórios distintos. O pedaço do sul, que conservou o nome Goiás, é um Estado promissor, com uma capital próspera e uma rede de serviços melhor que a de vários outros Estados brasileiros. Tocantins ficou com o lado mais pobre.

EIXO MONUMENTAL — Outra novidade é a criação de mais uma nova capital planejada, como ocorreu no passado com Belo Horizonte, em Minas Gerais, Goiânia, em Goiás, e Brasília, no Distrito Federal. A ser levantada no Cerrado, Palmas lembra em ponto menor a construção de Brasília, em que o presidente Juscelino Kubitschek cravou as balizas da futura capital do país num terreno onde só havia mato e carapichos. Brasília foi levantada ao lado de um lago escavado artificialmente, o Paranoá — Palmas vai ficar ao lado do lago da hidrelétrica de Lageado, que a Eletro-norte prevê construir no Rio Tocantins a partir de 1993. Assim como Brasília, a capital de Tocantins terá um eixo monumental — uma avenida com 150 metros de largura, batizada de Juscelino Kubitschek, que vai cortar a cidade em duas. Até mesmo as críticas dirigidas a ambas as obras são iguais. "Construir Palmas é um sonho megalomaniaco de Siqueira Campos", diz o deputado Edmundo Galdino, do PSDB tocantinense. A frase é a mesma que foi aplicada na década de 50 a Juscelino. "Não há razão para que a capital não fique em Miracema", diz o prefeito da cidade, Sebastião Borba.

Ainda este ano, o governador espera abrir a concorrência de outras obras na cidade, como o Palácio do Legislativo, para abrigar a Assembleia Estadual, e o prédio do Tribunal de Contas — também como Brasília, cujo coração é o conjunto de edifícios que abriga a burocracia federal. "A capital crescerá em torno dos poderes",



Serviços da Celtins: empresa privada

Um governo em família

Ao inaugurar Palmas, a futura capital do Tocantins, o governador Siqueira Campos realizará um velho sonho e ao mesmo tempo terá garantido bons lugares para membros de sua família na máquina burocrática que já começou a montar. Seu filho, o deputado federal Eduardo Siqueira Campos, foi nomeado presidente da Novatins, empresa que fi-

cará responsável pela aprovação de todos os projetos a serem instalados na capital. No início de setembro, Siqueira Campos providenciou também a acomodação de um sobrinho, Israel de Abreu Siqueira Campos, num cartório de registro de imóveis no município de Taquaruçu — de onde Palmas foi desmembrada. Trata-se também de um posto estratégico e promissor — já que Palmas por

um bom tempo será o paraíso das transações imobiliárias. O cartório de Taquaruçu vai registrar todos os milhares de lotes que serão adquiridos do governo no município na futura capital do Estado.

"Siqueira Campos quer ser o imperador de Tocantins", acusa o deputado federal Edmundo Galdino, do PSDB tocantinense. Apesar de o Estado ser novo, Campos não abriu mão de uma velha tradição dos governan-

tes. Sua mulher assumiu o cargo de coordenadora da Ação Social do governo. Sua filha, Telma Campos, ocupa a presidência da Legião Brasileira de Assistência no Tocantins. Além disso, Siqueira Campos vem colocando sem dificuldades, com a aprovação da Assembleia, seus correligionários como desembargadores no Tribunal de Justiça e juizes no Tribunal de Contas do Estado.

diz Siqueira Campos. A previsão do escritório Grupo Quatro, de Goiânia, responsável pelo projeto da cidade — que leva a assinatura do arquiteto Nico de Palmas —, é a de que a capital de Tocantins terá 300 000 habitantes dentro de dez anos. O projeto é naturalmente muitíssimo mais modesto que o de Brasília e é também mais flexível. Os urbanistas não fizeram, por exemplo, nenhuma restrição arquitetônica do tipo das colocadas em Brasília por Oscar Niemeyer e Lúcio Costa. Na prática, isso revela bom senso, pois o desenvolvimento espontâneo cercou Brasília de um anel imprevisto formado pelas cidades-satélites, enquanto Belo Horizonte e Goiânia desenvolveram-se mais na adolescência do que esperavam seus planejadores. Com 55 anos de idade, Goiânia tem hoje uma população de 920 000 habitantes, quase vinte vezes maior do que a ocupação originalmente prevista. Belo Horizonte, hoje com 2,2 milhões de habitantes, apresenta o mesmo aspecto caótico de outras grandes metrópoles, quando seus idealizadores a traçaram para ser uma cidade sem defeitos.

CONCORRÊNCIAS MENORES —

Para executar seus projetos, o governo de Tocantins espera arrecadar 400 milhões de dólares de um empréstimo de bancos internacionais, além dos negócios imobiliários com os terrenos da cidade. Por enquanto, as obras estão sendo tocadas com recursos próprios das empreiteiras, a serem reembolsadas no futuro. Na disputa pelas licitações em Tocantins está um lote de empreiteiras de pequeno e médio porte e também as grandes, que disputam no varejo as pequenas obras. "Se não há obras grandes a fazer, fazemos as que existem", diz Luiz Alberto Machado, da C.R. Almeida.

"Em nossa estratégia de diversificação estamos procurando concorrências pequenas, de 2 a 3 milhões de dólares", afirma o empreiteiro Murilo Mendes, da Mendes Júnior. A construtora paranaense C.R. Almeida, do empresário Cecílio Rego Almeida, já havia conseguido abocanhar sozinha, em maio passado, 40% das obras rodoviárias em Tocantins. A Camargo Corrêa, do empreiteiro Sebastião Camargo, vai construir o futuro aeroporto de Palmas, onde serão investidos 40 milhões de dólares em uma pri-

meira etapa. Hoje em dia, a maioria dos construtores procura evitar negócios com o governo por causa da inflação e do hábito do setor público de atrasar os pagamentos sem entrar mais tarde com a correção monetária. Agora, cada mês atrasado representa para as empresas um prejuízo de cerca de 30% — justamente o tamanho da inflação. Em Tocantins, pode acontecer coisa parecida se o caixa estadual não se encher conforme as previsões dos técnicos locais. Mas as empreiteiras preferem se arriscar. As obras por lá não são de grande porte — o que tem o mérito de envolver apenas uma parte ínfima de uma grande empreiteira —, mas de qualquer maneira existem.

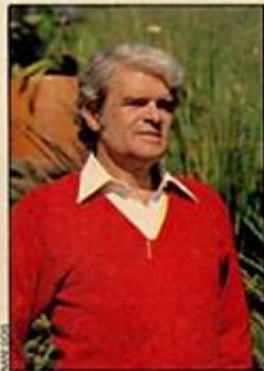
PRIVATIZAÇÃO — Até agora, o governo de Tocantins vem procurando pagar as obras com o dinheiro que tem — o grosso, porém, vem das soluções, como a promessa dos negócios imobiliários e saídas que até mesmo o governo federal tenta mas não consegue concretizar. É o caso do programa de venda de algumas estatais que pode ajudar a reforçar o caixa estadual e que inclui a alienação de uma mineradora e 21 armazéns esta-

duais, além da privatização da Celins — Centrais Elétricas de Tocantins —, que se transferiu na semana passada para as mãos de um consórcio de companhias liderado pela Caiuá — uma empresa da cidade de Presidente Prudente, em São Paulo, ligada ao grupo paulista Denerge. "O Estado será apenas um sócio minoritário do sistema elétrico e terá mais o papel de fiscalizador", explica o secretário do Desenvolvimento, Indústria e Comércio de Tocantins, o economista Renato Campelo Ribeiro.

VIOLÊNCIA — O surto de obras em Tocantins, porém, também provoca problemas. Um deles refere-se à disputa pelas terras. Num Estado conhecido pela guerrilha fundiária, a Assembleia Legislativa aprovou um projeto do governador Siqueira Campos que desmembrou três antigos municípios com a finalidade de abrir uma vaga para a construção de Palmas. O governo paga preços a fazendeiros e sitiantes, 350 cruzados novos por alqueire, cerca de cinco vezes menos do que o preço pelo qual espera revender a área em lotes. "Antes de anunciar que Palmas seria instalada naquela região, o alqueire de terra valia apenas 50 cruzados", justifica o secretário Rubens Guerra. "Agora é que todo mundo quer cobrar mais", alega ele.

Acumulam-se processos na Justiça contra as desapropriações e queixas contra o empenho excessivo com que a Polícia Militar do Estado está promovendo desocupações de terrenos. Recrutada às pressas, a própria polícia é alvo de críticas segundo as quais ela foi formada sem treinamento nem concurso público. "Existem traficantes e pistoleiros trabalhando impunemente na polícia de Tocantins", acusa o deputado Edmundo Galvão. Diante dos problemas complexos e numerosos que se avolumam em qualquer administração estadual do país, os de Tocantins ainda parecem pequenos — na verdade, não poderia ter tanto volume num Estado que mal começou. Por trás de toda a poeira levantada no canteiro de obras de Tocantins aparece o retrato de um Estado em nascimento, a lembrança de um tempo de pioneiros e uma imagem que vai se tornando rara no Brasil de hoje — a de um trecho do país que começa a vicejar.

RONALDO BRASILIENSE,
de Miracema do Tocantins



Cecílio: estradas




Camargo: aeroporto



Ribeiro: recursos para obras com a privatização

ANEXO B – Programa da Festa do Divino de 1991



ESTADO DO TOCANTINS

Prefeitura Municipal de Palmas

PROGRAMA DE ALIVIAÇÕES

Prefeitura Municipal de Palmas - Departamento de Cultura

15:00 HORAS - Lançamento do Mastro de Nossa Senhora

Festa do Divino Espírito Santo de 1991.
Comunidade do Canela - Palmas/Tocantins
De 19 a 21.07.91.

A comunidade do Canela, povoado de Palmas do Estado do Tocantins, vem ao público anunciar os festejos do Divino Espírito Santo do ano da graça de 1991. Pede proteção e iluminação ao Divino e a Santíssima Senhora do Perpétuo Socorro.

A comunidade do Canela homenageia nesses festejos a memória de Daniel Baptista de Araújo, um dos antigos e dedicados dos moradores do povoado. Por mais de quarenta anos seu Daniel Baptista liderou a organização dos festejos. É, por assim dizer, a primeira vez que a comunidade realizará a festa sem a sua presença física, mas certa de contar com sua presença espiritual.

Assumem a bem aventurança dos festejos.

Rainha - D. Maria Rosa de Castro Sales.
Primeira-Dama do Município de Palmas.
Rei - Aurismar Cardoso Lima
Capitão do Mastro de Nossa Senhora - Cariito
Capitão do Mastro do Divino - Natalino Carneiro da Silva.
Imperador - José Ribamar Baptista de Oliveira.

21:00 HORAS - Folia - FOLIA COM MÚSICA AO VIVO

"Salve o Divino Espírito Santo"

"Salve Nossa Senhora"



ESTADO DO TOCANTINS

Prefeitura Municipal de Palmas

Programação de Atividades

DIA 19.07 - SEXTA FEIRA

- 15:00 HORAS - Levantamento do mastro de Nossa Senhora no centro do terreiro em frente a Igreja.
- 19:00 HORAS - Concentração em frente a Igreja.
O Rei, a Rainha, o Imperador do ano passado entregam suas coroas e seus reinados aos Reis, Imperador de 1991.
(Hinos e saudações)
- 19:30 HORAS - Missa em comemoração a posse do novo Rei, da nova Rainha e do Capitão do Mastro de Nossa Senhora.
- 20:30 HORAS - Passarela de mensagens fraternas com as mães da comunidade.
- 21:00 HORAS - Procissão com velas o povoado vai buscar o mastro. O Capitão do mastro é carregado pelos homens.
Finca o mastro na porta da Igreja.
- 21:30 HORAS - Recepção na casa do Capitão do mastro de Nossa Senhora.
- 22:00 HORAS - Baile - Forró com música ao vivo.
(Sanfona, Violão, acompanhado com Valsa).
- 19:00 HORAS - Missa do Imperador e Posse do Capitão do Mastro do Divino Espírito Santo.
- 21:00 HORAS - Baile com Forró - Música ao Vivo.



ESTADO DO TOCANTINS

Prefeitura Municipal de Palmas

DIA 20.07 - SÁBADO

7:00 HORAS - Procissão com velas para a Missa encaminha-se para a Igreja.

7:20 HORAS - (Hinos, Cânticos de Louvor). Sanfona e Violão acompanham com valsa.

8:00 HORAS - Missa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, o Rei e Rainha sentam-se ao trono na Igreja.

8:30 HORAS - Missa do Divino Espírito Santo.

9:00 HORAS - Procissão encaminha-se ao Barracão da Rainha.

9:30 HORAS - Recepção da Rainha.
(Churrasco)

14:00 HORAS - Campeonato de Futebol.

1º JOGO

Canela x Taquarussú Grande

2º JOGO

Beira Rio x União de Taquarussú

Ao final entrega de Troféus e Medalhas aos Vencedores.

18:30 HORAS - Procissão sai do Barracão da Rainha e vai buscar o Imperador e Capitão na casa deles e levar para a Igreja. É a procissão do Imperador e do Capitão do mastro do Divino Espírito Santo. Os acompanhantes portam velas acesas. Dirigem-se a Igreja. Hinos, Cânticos de Louvor. (Sanfona, Violão, acompanham com Valsa).

19:00 HORAS - Missa do Imperador e posse do Capitão do Mastro do Divino Espírito Santo.

20:00 HORAS - Baile com Forró - Música ao Vivo.



ESTADO DO TOCANTINS

Prefeitura Municipal de Palmas

DIA 21.07 - DOMINGO

**7:30 HORAS - Sai da casa do Imperador a procissão do Divino Espírito Santo em direção a Igreja.
(Hinos, Cânticos de Louvor). Sanfona, Valsa.**

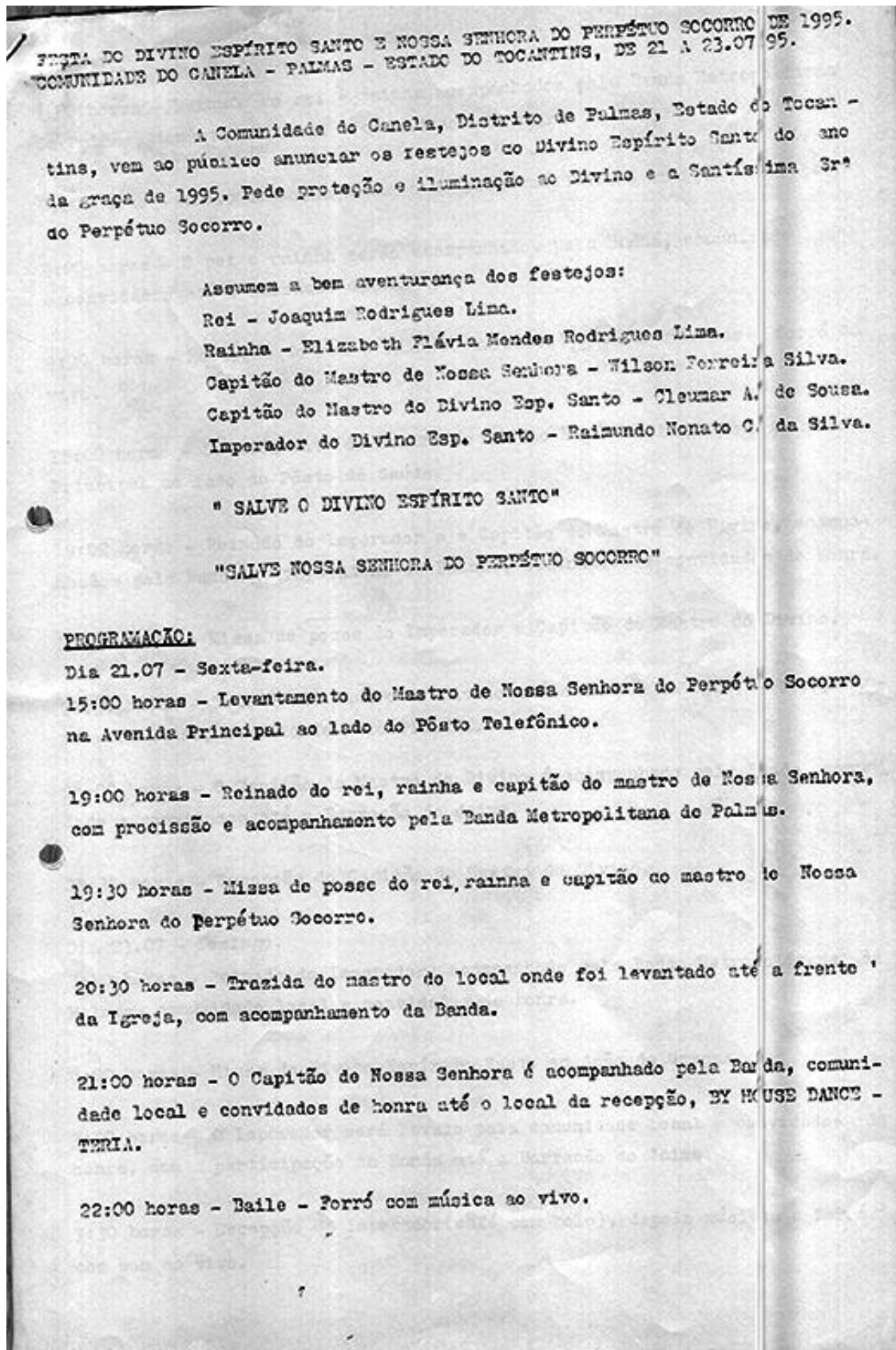
8:00 HORAS - Missa do Divino Espírito Santo.

9:00 HORAS - Sai da Igreja a procissão do Divino espírito Santo até a casa do Imperador.

**9:30 HORAS - Recepção do Imperador ao povo do Canela e convidados.
(Café com Bolo).**

**11:00 HORAS - Festejos de Rua.
Música, Forró ao Vivo.
Baile até o fim da Noite.**

ANEXO C – Programa da Festa do Divino de 1995



Dia 22.07 - Sábado.

7:50 horas - Reinado do rei e rainha acompanhados pela Banda Metropolitana de Palmas, comunidade local e convidados de honra.

8:00 horas - Missa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em Ação de Graças.

9:00 horas - O rei e rainha serão acompanhados pela Banda, comunidade local e convidados até o Barracão do Jaime.

9:30 horas - Recepção do rei e rainha(churrasco), depois músicas e ferrô ao vivo.

15:00 horas - Levantamento do Mastro do Divino Espírito Santo, na Avenida Principal ao lado do Posto de Saúde.

19:00 horas - Reinado do Imperador e Capitão do Mastro do Divino, acompanhados pela Banda Metropolitana de Palmas, comunidade e convidados de honra.

19:30 horas - Missa de posse do Imperador e Capitão do Mastro do Divino.

20:30 horas - Trazida do mastro do Divino até a frente da Igreja, acompanhado pela Banda, comunidade e convidados.

21:00 horas - O Capitão do Mastro do Divino é acompanhado pela Banda, comunidade e convidados até o Barracão do Jaime.

21:30 horas - Recepção do Capitão do Mastro do Divino.

Dia 23.07 - Domingo.

7:50 horas - Reinado do Imperador, acompanhado pela Banda Metropolitana de Palmas, comunidade local e convidados de honra.

8:00 horas - Missa do Divino Espírito Santo em Ação de Graças.

9:00 horas - O Imperador será levado pela comunidade local e convidados de honra, com a participação da Banda até o Barracão do Jaime.

9:30 horas - Recepção do Imperador(café com bolo), depois músicas e ferrô com som ao vivo.

FESTA DO DIVINO

O período da realização da festa é de 22 a 24 de julho, porém, durante a semana que antecede a festa, são realizadas nove nas na igreja local sob a responsabilidade de grupos pré-determinados. Após a novena realiza-se leilão para obter fundos para a manutenção da igreja e, termina a noite com a colta de fogos. Na realização da última novena o padre celebra a missa tendo início a festa. Nesse dia às 15:00hs ergue-se o mastro da padroeira, N. S. do Perpetuo Socorro e, as 19:00 hs o Capitão do Mastro ergue e enfi ta o mastro do Divino além de preparar a recepção da primeira noite, café com bolos diversos e, algumas vezes churrasco. No dia seguinte à noite a comunidade dirige-se a casa do rei e depois a da rainha, escolhidos antecipadamente através de votos ou então alguém que se apresente. Ambos são conduzidos a Igreja onde são coroados e depois assentam nos troncos que estão no interior da Igreja, acompanhando o cortejo dos reis são levados os mastros com o capitão sentado no que representa o Divino. No último dia da festa o Alferes conduz a bandeira do Divino acompanhado por sanfoneiros e passam por várias casas do lugar voltando à Igreja onde realiza-se a missa, guarda a bandeira em seguida todos dirigem-se ao barracão para o restante da festa.

ANEXO D – Programa da Festa do Divino de 2010

A Paróquia Santa Teresinha do Menino Jesus na 508 Norte antiga comunidade do Canela convidam a todos para participarem da 63ª Festa do Divino Espírito Santo: uma festa de religiosidade popular de cultura e de história.

Programação:2010

24/06-Saída da folia- às 8:30hrs

27/06- chegada da folia- às 17:00hrs-na Igreja Matriz de Santa Teresinha

Nos dias 06, 07 e 08 de Julho Triduo

Dia 09/07 - às 15:hrs – levantamento do mastro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro
 Às 19:10hrs- Cortejo do Rei, Rainha e Capitão de Nossa Senhora
 Às 19:30hrs- posse dos festeiros em seguida Missa de abertura.

Dia 10/07 - às 8:30hrs- Encontro dos festeiros com a participação da Banda de Música da Polícia Militar.
 Às 9:00hrs- Missa Solene em honra a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.
 Às 12:00hrs- Confraternização dos festeiros.
 Às 15:00hrs- Levantamento do mastro do Divino Espírito Santo.
 Às 19:10hrs- Cortejo do Imperador e Capitão do Divino.
 Às 19:30hrs -Posse do Imperador e Capitão, em seguida a Santa Missa.
 Às 23:00hrs- Bingo

Dia 11/07- às 8:30hrs - Cortejo do Imperador e Capitão do Divino, com a participação da Banda de Música da Polícia Militar.
 Às 9:00hrs- Missa Solene em honra ao Divino Espírito Santo.
 Às 12:00hrs – Confraternização dos festeiros.
 Às 19:30hrs- Missa dos Romeiros.

Nos dias: 09,10 e 11, todas as Noites, após a Missa, haverá Quermesse, Barracas com comidas Típicas, leilões e pescarias.

ANEXO E – Crônica sobre Dona Noca

DONA NOCA: NOSTALGIA E SABEDORIA

Dona Noca tem 88 anos. Pode-se afirmar que, se não é a mais velha, é a moradora mais antiga de Palmas. Ela habitava o distrito do Canela, hoje submerso pelas águas do lago da UHE do Lajeado.

Quem se recorda do Canela, tem sempre como primeira imagem aqueles imensos pés de manga que davam o ar bucólico do local e foram fonte de alimentação saudável aos pioneiros de Palmas, que tinham, lá, a única fonte frutífera daquela longos idos, precisa saber que foi justamente Dona Noca quem os plantou.

Nós a encontramos, como não poderia deixar de ser, numa das casas construídas pela Investco para as pessoas que tiveram que ser removidas de seus locais de origem por causa da formação do lago. Lá ela nos recebeu com um cafezinho com gosto de passado, complementado com uma conversa que nos fez viajar no tempo. Il está envelhecendo e, em breve, a população de idosos vai dobrar.

Ela começa falando, obviamente, do Canela. Vamos reproduzir os trechos em que ela se empolga, com a fidelidade ao linguajar de Dona Noca:

A minha primeira lembrança de gente é no Canela. Eu lembro que prá tê sal, nós viajava de batelão até Porto Nacional. Era meio dia prá ir e 2 prá voltá, contra o rio. Sal, pano, linha...tudo vinha de lá...

Eu ia mais meu pai. Eu gostava da viagem e de vê gente lá no Porto. Tinha muita música, muito doce gostoso no mercado, mais num tinha violência, não. Nós só ouvia falá de fulano que morreu de doença na fazenda. De sicrana que morreu de véia...de tiro, de faca, num tinha morte, não.

Naquele tempo tinha uma prima minha, que morava do outro lado do rio, nós chamava lá de Porteira. Lá é que tinha as festa boa. Quase todo fim de semana tinha festa lá. Nós dançava demais! Lá tinha fulia, festa do Divino, de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, era bom demais! Todo ano nós fazia festa. Tinha bolo, garapa, fazia aquela bolaiada, matava gado...

Eu paquerava era muito! Todo tipo de festa eu tava lá. Toda festinha que tinha eu tava dentro. Meu pai não importava, eu pedia para ir, ele deixava, eu mais as outra irmã minha. Era eu mais as irmã minha. Hoje só tem uma lá no Porto, que tá doente, nem levanta da cama e a outra que mora lá com ela. O resto já morreu tudo! Nós era 12 irmão...

Naquele tempo nós num via esse negócio de menina nova, de 12, 13 anos perdida (grávida). Naquele tempo num tinha nada disso.

Hoje o que eu mais vejo é isso. Esse tempo tá diferente. No tempo que eu era moça, eu dançava nessas festa tudo, na roda de São Gonçalo, nunca teve disso, não. Erá só pedir prá mãe prá ir prá festa que ela falava: vai. Nós ia, dançava e voltava só de manhã! Era bom demais!

Eu gostava muito mais do meu tempo, que eu era moça. Hoje eu tô guentando por que é o jeito. Não tem jeito de morrer antes do dia! Num posso fica lá (no Canela), por que os hôme tomaro conta de tudo, botaram água em riba!

Lá eu tinha de tudo. Inté o buriti que nós plantêmo lá, nós já tava coiêno. O povo de Palmas ía era buscar carrada de manga todo ano. Lá era bom demais! Manga, laranja, tudo! Tinha de tudo lá em casa... Hoje eu nem vô lá. Num tenho coragem de ir ver como é que está...Eu vô não...vô não...Istrudia nós foi visitá minha irmã em Porto e eu olhei praqueles lados e ví o rião prá lá...

Nesse momento nós tivemos que interromper a entrevista. Dona Noca, emocionada, engoliu as palavras e tentou disfarçar, enxugando as lágrimas com a barra do vestido. Ela disse que ia ver o café, no fogo, mas, nós sabíamos que a sua retirada era mais que estratégica.

Resolvi não insistir mais nas perguntas.

Ela voltou com as xícaras e esmalte na mão, daquelas que, de tão pitorescas, chegam a realçar o sabor do café...

Ela percebeu o fim da conversa e falou com uma dignidade tremenda, após as despedidas e agradecimentos: meu nome é Joana Batista de Araújo, tenho 88 anos e nasci no dia de São João Batista! Obrigado, Dona Noca...

Disponível em: <<http://www.ogirassol.com.br/especial/dona-noca--nostalgia-e-sabedoria>>. Acesso em: 30 Maio 2017. Publicada em: 07 Ago. 2008.

ANEXO F – Crônica sobre Seu Nascimento da Rabeca



Não é madeira de lei, mas é de lei que a madeira seja leve e de fácil corte, macia e obediente ao talho. É de lei que seja simples, como são simples os acordes. É de lei que não se revista de fausto nem brilhos outros tomados emprestados de instrumentos alhures. É completa em sua simplicidade de ser o que é: um instrumento da alegria, da comunhão nos acordes, um abraço e um aconchego na simplicidade.

Seu Nascimento foi assim. Por Rabeca o sobrenome, batizado que foi pelas rodas populares, amantes da simplicidade de sua música, de sua figura. Nascido no Piauí, município de Santa Filomena, Raimundo Nascimento Aguiar veio ao mundo em 1924 e, para a região do norte de Goiás, hoje Tocantins, em 1932. Cresceu no sertão, margem direita do rio Tocantins. A intimidade com rabeca, arte e encanto, herdou do avô, rabequeiro nos seus tempos.

Sonhador, encantado com a vida como é de lei aos simples, Seu Nascimento da Rabeca tinha, em idade madura, um sonho: conhecer a capital. Seus olhos maravilhados viam as modificações no sertão: o Canela, Buritirana, Taquaruçu e Taquaralto. E aí a maravilha acontecendo, Taquaralto se construindo numa rapidez vertiginosa, qual filme que se desenvolve em velocidade alterada, rápido, rápido, tomado de febre, de uma doideira, de um Deus-me-

valha de urgência, num movimento que era até maior que a imaginação. E tudo isso, partes de uma realidade maior, Palmas, capital do Tocantins. Finalmente realizava seu desejo: juntou cada mínimo pedacinho de simplicidade, embrulhou no manto do devaneio, abraçou a rabeca e mergulhou na aventura de viver na capital.

A capital rendeu-se à simplicidade daquele rabequeiro cheio da beleza simples do povo da região e em 1993, apresentou a arte de Seu Nascimento da Rabeca, e a grandiloquência de sua rabeca, feita por ele havia mais de trinta anos. Como palco, todas as mídias; como pano de fundo, a FECOARTE, Feira de Artesanato, Folclore e Comidas Típicas do Tocantins.

Assim como a grandiosidade da capital encantava o homem simples, a grandiosidade de sua arte encantou a capital e Seu Nascimento da Rabeca passou a ser o símbolo da FECOARTE. Os sons daquela velha rabeca feita de tronco de buriti ganhou todo o estado do Tocantins. Seu Nascimento da Rabeca invadiu os meios de comunicação: rádios, TVs, folderes, camisetas, cartazes... e corações. E foi seu coração, pequeno para conter tanta emoção que o levou, em 21 de maio de 1996, aos 72 anos, para o outro lado da vida, perpetuando em nossa memória a grandiosidade do sentimento de um sertanejo que fez da alegria seu auto de fé na vida.