I E S A

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

DOUTORADO EM GEOGRAFIA

UFG

LAGOLÂNDIA — PAISAGENS DE FESTA E DE FÉ: UMA COMUNIDADE PERCEBIDA PELAS FESTIVIDADES

JOÃO GUILHERME DA T. CURADO

GOIÂNIA

ABRIL — 2011

JOÃO GUILHERME DA T. CURADO

LAGOLÂNDIA — PAISAGENS DE FESTA E DE FÉ: UMA COMUNIDADE PERCEBIDA PELAS FESTIVIDADES.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Geografia. Área de concentração: "Natureza e produção do espaço" e "Espaço e práticas culturais" por linha de pesquisa. Orientador: professor Dr. Carlos Eduardo Santos Maia.

Goiânia

Abril — 2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

C975l

Curado, João Guilherme da Trindade.
Lagolândia – paisagens de festa e de fé [manuscrito]: uma comunidade percebida pelas festividades / João Guilherme da Trindade Curado. – 2011.
315 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socio-Ambientais, 2011.
Bibliografia.

1. Lagolândia(GO) – Paisagens de festa. 2. Festividade religiosa. I. Título.

CDU: 502.5:2-562(817.3)

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: NATUREZA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA TESE DE DOUTORADO DE

João Guilherme da Trindade Curado

Ao primeiro dia do mês de abril do ano de dois mil e onze (2011), a partir das nove horas, no Mini-Auditório do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, teve lugar a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de João Guilherme da Trindade Curado que apresentou o Título: **"LAGOLÂNDIA – PAISAGENS DE FESTA E DE FÉ: UMA COMUNIDADE PERCEBIDA PELAS FESTIVIDADES"**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº 015/2010 da Diretoria do IESA pelos seguintes Professores Doutores, Presidente: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia, Membros: Luiz Felipe Ferreira, Maria Geralda de Almeida, Olga Cabrera e Tadeu Pereira Alencar Arrais. Os examinadores arguíram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às _____ horas a Banca Examinadora passou a julgamento, em sessão secreta, tendo o candidato obtido os seguintes resultados:

Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia – Ass. _____

Aprovado (X) Reprovado ( )

Prof. Dr. Luiz Felipe Ferreira – Ass. _____

Aprovado (X) Reprovado ( )

Profª. Drª. Maria Geralda de Almeida – Ass. _____

Aprovado (X) Reprovado ( )

Profª. Drª. Olga Cabrera – Ass. _____

Aprovado (X) Reprovado ( )

Prof. Dr. Tadeu Pereira Alencar Arrais - Ass. _____

Aprovado (X) Reprovado ( )

Presidente da Banca – Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia

Ass. _____

Resultado final: Aprovado (X) Reprovado ( )

Houve alteração no Título? Sim ( ) Não (X)

Em caso afirmativo, especifique o novo título: _____

Outras observações: _____

Reaberta a Sessão Pública, o (a) Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela secretária do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia.

Secretária Joraia Macenda Xavier de Lima

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[X] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO				
E-mail:	joaojgguilherme@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [X]Sim [ ] Não					
Vínculo empregatício do autor	Secretaria Estadual da Educação de Goiás				
Agência de fomento:				Sigla:	
País:		UF:		CNPJ:	
Título:	Lagolândia – paisagens de festa e de fé: uma comunidade percebida pelas festividades.				
Palavras-chave:	Paisagem; Festas; Lagolândia				
Título em outra língua:	Lagolândia - landscape of festival and faith: a community noticed for festivities.				
Palavras-chave em outra língua:	Landscape; Festival; Lagolândia				
Área de concentração:	Natureza e produção do espaço				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	01/04/2011				
Programa de Pós-Graduação:	Geografia				
Orientador (a):	Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia				
E-mail:	carlmaia@uol.com.br				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

João Guilherme da Trindade Curado

Assinatura do (a) autor (a)

Data: 15 / 03 / 2013

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Figura 1: Curado, 2010.

A todos que conseguem transpor a vida em festa!

Aos meus pais, pela festa diária,

Ao meu orientador, Dr. Carlos Eduardo Santos Maia, pelas paisagens festivas

Figura 2: Curado, 2010.

À comunidade de Lagolândia,

Caroline, Demétrio e demais amigos.

Érika, André Muryllo e Germana.

Duílio,

madrinha e

Ao meu anjo Gabriel.

Figura 3: Curado, 2007.

Pôr do sol e aurora
Norte, sul, leste, oeste
Lua, nuvens, estrelas
A banda toca
Parece magia
E é pura beleza
E essa música sente
(A festa – Milton Nascimento,
por Maria Rita)

RESUMO

No presente trabalho, investiga-se a paisagem de festas e de fé de uma pequena comunidade que habita Lagolândia, distrito de Pirenópolis, surgida no início do século XX devido à construção de uma igreja em devoção a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, sendo que, a cada festa à padroeira, a aglomeração ampliava-se, bem como as festas que ali foram implantadas. Devido à representatividade das festividades para aquela comunidade, elaboramos um ciclo festivo de Lagolândia, contendo quatro manifestações, pelo envolvimento maior que os lagolandenses mantêm com elas: Festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Folia de Reis, Folia de São João e Festa do Divino Pai Eterno. O "tempo festivo" local expande-se para outras inúmeras homenagens devocionais, o que colabora com a nossa afirmativa de que tal comunidade pode ser percebida pelas festas. Para tanto, compusemos um resgate da historicidade dos domínios da religião mediante a implantação de igrejas e capelas pelas paisagens goianas, assim como o sistema de "doação" de terras que propiciou a ocupação e, consequentemente, a gênese da povoação também em Goiás. Alguns relatos dos viajante europeus constituem as primeiras menções documentadas das paisagens das festas locais e, por isso, foram mencionados. Em seguida, as quatro festas do ciclo festivo são apresentadas para, logo depois, serem abordadas como rituais, de modo que a memória e as concepções ligadas à tradição corroboraram o entendimento dos sentidos do festar para aquela comunidade localizada às margens do Rio do Peixe. As paisagens de festas e seus contextos são estudados por intermédio de fotografias, sendo que as imagens antigas contribuíram, ainda, para a análise das paisagens das festas do passado. Em cada um dos ciclos festivos, que abarcam a dimensão temporal de um ano, foram abordadas várias possibilidades que contribuem para o exercício de percepção das paisagens a fim de explicar –se um pouco mais sobre uma comunidade mediante a festa e a fé.

Palavras-chave

Paisagem; Festas; Lagolândia.

ABSTRACT

In this paper we investigate the landscape of parties and faith of a small community that inhabits Lagolândia, Pirenópolis district, which arose in the early twentieth century due to the construction of a church in devotion to Our Lady Imaculada Conceição, and, each party to the patron, the agglomeration is amplified as well as parties who were implanted there. Due to the representativeness of the festivities for this community, we prepared a festive Lagolândia cycle, with four events, the greater involvement that they have with lagolandenses: Feast of Our Lady Imaculada Conceição, Folia de Reis, Folia Feast of St. João and Divino Pai Eterno. The local "festive time" expands to other numerous honors devotional, which collaborates with our assertion that such a community may be perceived by the parties. To this end, we compiled a rescue of the historicity of the domains of religion through planting churches and chapels by goianas landscapes, as well as the system of "donation" of land that allowed the occupation and therefore also the genesis of the town in Goiás. Some reports from European travelers are the first documented mentions of the landscape and local parties, therefore, were mentioned. Then, the four parties of the festive cycle are presented for, soon after, being addressed as rituals, so that the memory and perceptions related to corroborate the tradition understanding of the meanings of the party for that community located on Rio do Peixe shores. The landscapes of parties and their contexts are studied by means of photographs, and old images contributed also to the analysis of the landscape of the past festivals. In each cycle of festivities, which encompass the temporal dimension of one year, several possibilities were discussed that contribute to the exercise of perception of landscapes in order to explain a little more about a community by the party and the faith.

Keywords

Landscape; Events; Lagolândia.

RÉSUMÉ

Ce travail propose une enquête sur le paysage des fêtes et des manifestations de la foi religieuse d'une petite communauté de Lagolândia, district de Pirenópolis, apparue au début du XXe siècle lors de la construction de l'église Notre Dame Immaculée Conception, sachant qu'à chaque fête de la sainte patronne, l'agglomération s'agrandissait, ainsi que les festivités qui y furent implantées. Étant considéré la représentativité des cérémonies de cette communauté, nous avons élaboré un cycle festif de Lagolândia, compte tenu de l'engagement important des habitants prenant en considération quatre manifestations: Fête de Notre Dame Immaculée Conception, Folie des Rois, Fêtes de la Saint-Jean et Fête du Divin Père Éternel. Le "temps des fêtes" local s'étale à d'autres innombrables hommages dévotionnels, ce qui coonfirme notre affirmation que cette communauté citée peut être perçue à travers les fêtes. Pour cela, nous avons composé une sauvegarde de l'authenticité de l'intercession de la religion grâce à l'édification d'églises et de chapelles dans les paysages, ainsi que le système de "donation" des terres qui a permis l'occupation et conséquemment la genèse de la population dans l'état de Goiás. Quelques citations de voyageurs européens constituent les premières mentions documentées des paysages de fêtes locales et pour cela ont été mentionnées. Ensuite, les quatre fêtes du cycle festif sont présentées pour, juste après, être abordées comme rituels, de façon à ce que la mémoire et les conceptions liées à la tradition corroborent à la compréhension du sens de la fête de cette communauté localisée sur les berges de la rivière *do Peixe*. Les paysages des fêtes et ses contextes sont étudiés par le biais de photographies, considérant que les images d'antan contribuèrent, aussi, à l'analyse des paysages de fêtes du passé. Pour chacun des cycles festifs se déroulant sur une période de un an ont été abordées plusieurs possibilités qui contribuent à l'exercice de la perception des paysages afin d'expliquer un peu plus sur une communauté à travers la fête et la foi.

Mots-clés

Paysage ; Fêtes ; Lagolândia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1:	Foto – "Rito de Passagem".....	3
Figura 2:	Foto – "Devoção".....	4
Figura 3:	Foto – Orientações de festa.....	5
Figura 4:	Localização da área de estudo: município de Pirenópolis.....	19
Figura 5:	Distrito de Lagolândia em destaque no município de Pirenópolis.....	21
Figura 6:	Distrito de Lagolândia.....	22
Figura 7:	Foto – Filmagens de "República dos Anjos" em Pirenópolis.....	28
Figura 8:	Quadro 1 – Relação dos primeiros batismos realizados em Meia Ponte.....	36
Figura 9:	Capelas de Meia Ponte subordinadas à Paróquia Nossa Senhora do Rosário – século XVIII.....	38
Figura 10:	Foto – Capela do Carmo	39
Figura 11:	Foto – Capela do Bonfim.....	40
Figura 12:	Foto – Escudo pertencente, originalmente, à Capela de São Francisco de Chagas.....	43
Figura 13:	Reprodução de "Rua Aurora e do Rosário" (Tonico do Padre, 1877).....	45
Figura 14:	Foto – Pedra pertencente à Capela da Lapa.....	46
Figura 15:	Ruína da Capela Santa Bárbara – desenho de Tonico do Padre.....	47
Figura 16:	Foto – Capela Nossa Senhora da Conceição – Fazenda Babilônia.....	55
Figura 17:	Tabela 1 – Solicitação de sesmarias em Goiás – década de 1730.....	57
Figura 18:	Tabela 2 – Solicitação de sesmarias em Goiás – década de 1750.....	58
Figura 19:	Tabela 3 – Distribuição de escravos em Goiás.....	59
Figura 20:	Quadro 2 – Possíveis sesmarias localizadas próximo a atual Lagolândia....	77
Figura 21:	Planta – Divisão da Fazenda Mozondó – 1927.....	82
Figura 22:	Planta – Divisão da Fazenda Sapezal – 1927.....	83
Figura 23:	Planta – Divisão da Fazenda Ipanema – 1930.....	84
Figura 24:	Igrejas e capela em Lagolândia	91
Figura 25:	Capela dos Anjos da Guarda.....	92
Figura 26:	Percursos recorrentes dos cortejos da Festa do Divino Pai Eterno.....	94
Figura 27:	Distrito de Lagolândia: ocupação percebida pela arquitetura.....	95
Figura 28:	Foto – Conjunto de casas pertencentes à ocupação inicial de Lagolândia...	96
Figura 29:	Distrito de Lagolândia: referências de festa e de fé.....	98

Figura 30: Distrito de Lagolândia: Rio do Peixe..... 100
Figura 31: Esquema 1 – Momentos de realização das festas em Lagolândia..... 104
Figura 32: Quadro 3 – Comércio temporário em Lagolândia – Festa do Divino Pai Eterno/2010..... 108
Figura 33: Esquema 2 – Algumas características das festas em Lagolândia..... 111
Figura 34: Esquema 3 – Outras características das festas em Lagolândia..... 115
Figura 35: Esquema 4 – Ciclo festivo de Nossa Senhora da Conceição em Lagolândia..... 123
Figura 36: Foto – Cartaz da Festa da Imaculada Conceição/2010..... 124
Figura 37: Esquema 5 – Ciclo festivo da Folia de Reis de Lagolândia..... 130
Figura 38: Distrito de Lagolândia – Locais da Folia de Reis – Saída e Recolhida 133
Figura 39: Esquema 6 – Ciclo festivo de São João de Lagolândia..... 142
Figura 40: Foto – Medalhão encontrado em Barro Preto..... 147
Figura 41: Esquema 7 – Ciclo festivo da Festa do Divino Pai Eterno de Lagolândia... 153
Figura 42: Foto – Dica na festa do Divino Pai Eterno em Trindade – década de 1960. 154
Figura 43: Tabela 4 – Votação dos candidatos a vereador nas seções de Lagolândia – ano 2008..... 163
Figura 44: Foto – Arco enfeitando a porta do Salão..... 171
Figura 45: Foto – Arco próximo ao Salão – Festa de 1947..... 174
Figura 46: Foto – Porta-bandeiras no cortejo do Rosário – 2007..... 177
Figura 47: Quadro 5 – Comparação entre as letras dos Hinos do Divino de Pirenópolis e de Lagolândia..... 185
Figura 48: Distrito de Lagolândia – Comércio..... 200
Figura 49: Distrito de Lagolândia – Estabelecimentos diversos..... 204
Figura 50: Foto – Boi-bumbá amazonense..... 209
Figura 51: Foto – Círio de Nazaré – Belém..... 210
Figura 52: Foto – Desfile da Escola de Samba Caprichosos de Pilares – 2001..... 210
Figura 53: Foto – Congadas de Catalão..... 213
Figura 54: Foto – Comércio na Festa de Trindade..... 213
Figura 55: Foto – Procissão do encontro em Pirenópolis..... 214
Figura 56: Foto – Festa do Muquém..... 214
Figura 57: Foto – Procissão do Imperador do Divino em Pirenópolis..... 215
Figura 58: Foto – Festa da Capela..... 216

Figura 59: Tabela 5 – Casamentos realizados entre os anos de 1896 a 1905 na Paróquia Nossa Senhora do Rosário..... 217
Figura 60: Foto – Benedito Cipriano Gomes e Benedita Pereira de Siqueira..... 218
Figura 61: Foto – Paisagem de morte em Lagolândia..... 219
Figura 62: Distrito de Lagolândia – cemitério..... 221
Figura 63: Foto – Sepultura de Dica – 1977..... 222
Figura 64: Desenho da praça – Wolney Fernandes de Oliveira..... 223
Figura 65: Foto – Bolo da praça..... 225
Figura 66: Foto – Dica: Rainha de Nossa Senhora do Rosário..... 226
Figura 67: Foto – Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 1947..... 229
Figura 68: Foto – Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 1958..... 230
Figura 69: Foto – Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 2010..... 231
Figura 70: Foto – Retorno para a festa..... 234
Figura 71: Foto – Monóculo: Brigite: Rainha de Nossa Senhora do Rosário..... 235
Figura 72: Foto – O deslocar de uma noiva pela paisagem de Lagolândia..... 237
Figura 73: Tabela 6: Casamentos em Lagolândia realizados pela Igreja: 1924 a 1952. 238
Figura 74: Foto – Procissão da bandeira de Nossa Senhora da Conceição..... 254
Figura 75: Foto – Cortejo da Rainha de Nossa Senhora da Conceição..... 254
Figura 76: Foto – Missa da Festa de Nossa Senhora da Conceição..... 255
Figura 77: Foto – Retorno do cortejo após a missa..... 255
Figura 78: Foto – Ainda a volta do cortejo..... 256
Figura 79: Foto – Chegada do cortejo ao Salão..... 256
Figura 80: Foto – A Festa das Associadas..... 257
Figura 81: Foto – Batizado na festa da padroeira..... 257
Figura 82: Foto – Fogueira acesa no dia da padroeira e não na véspera como de costume..... 258
Figura 83: Foto – Folia de Reis nas casas do distrito..... 258
Figura 84: Foto – A bandeira da Folia passando de pai para filho..... 259
Figura 85: Foto – Jantar do “Junta” antes da saída da Folia..... 259
Figura 86: Foto – Giro pelas fazendas..... 260
Figura 87: Foto – Fazenda do “Pouso”..... 260
Figura 88: Foto – Preparação da comida de Folia..... 261
Figura 89: Foto – Orações diante da mesa – agradecimentos dos alimentos..... 261

Figura 90: Foto – Dança após a janta..... 262
Figura 91: Foto – Foliões dirigem-se ao altar..... 262
Figura 92: Foto – Altar da Folia de Reis..... 263
Figura 93: Foto – Ritual do pedido de esmola com a bandeira..... 263
Figura 94: Foto – Dança do catira (fé em movimento)..... 264
Figura 95: Foto – Foliões fantasiados de Caetano e Catarina..... 264
Figura 96: Foto – Recolhida da Folia de Reis no Salão..... 265
Figura 97: Foto – Levantamento do mastro de São João..... 265
Figura 98: Foto – Quadrilha realizada pelos lagolandenses..... 266
Figura 99: Foto – Donzelas e músicos indo rodear a fogueira de São João..... 266
Figura 100: Foto – Batismo realizado no Rio do Peixe..... 267
Figura 101: Foto – A Folia de São João na capela de Nossa Senhora do Livramento.... 267
Figura 102: Foto – Folia de São João na Igreja da Imaculada Conceição..... 268
Figura 103: Foto – Folia pelas casas próximas ao distrito..... 268
Figura 104: Foto – Folia pelas casas do distrito..... 269
Figura 105: Foto – Giro da Folia de São João por Lagolândia..... 269
Figura 106: Foto – Folia e fotografias de família..... 270
Figura 107: Foto – A Folia de São João diante do Cruzeiro..... 270
Figura 108: Foto – A Folia de São João chega ao Salão – Recolhida..... 271
Figura 109: Foto – Oração diante da mesa da Folia de São João..... 271
Figura 110: Foto – Despedida da Folia de São João no Salão..... 272
Figura 111: Foto – Alvorada da Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia..... 272
Figura 112: Foto – Café da manhã em dia de Alvorada..... 273
Figura 113: Foto – Preparação de doces no salão Mário Mendes..... 273
Figura 114: Foto – Ainda no salão Mário Mendes..... 274
Figura 115: Foto – Preparação de doces no Salão com o Rio do Peixe ao fundo..... 274
Figura 116: Foto – Rapas de tacho..... 275
Figura 117: Foto – Leilão após a novena..... 275
Figura 118: Foto – Fogueiras do *Reinado*..... 276
Figura 119: Foto – Rainha de Nª Srª do Rosário, Rei de São Benedito e anjos..... 276
Figura 120: Foto – Rei de São Benedito e Rainhas de Nª Srª do Rosário no acampamento da família..... 277
Figura 121: Foto – Cortejo do rei e rainha..... 277

Figura 122: Foto – Cortejo do Imperador do Divino em 2008..... 278
Figura 123: Foto – Cortejo do Imperador do Divino em 2009..... 278
Figura 124: Foto – Coral na abertura da missa do Divino..... 278
Figura 125: Foto – Batizado durante a missa do Divino..... 279
Figura 126: Foto – Almoço na Casa do Imperador 279
Figura 127: Foto – Distribuição de doces..... 280
Figura 128: Foto – Fila para o doce..... 280
Figura 129: Foto – Fogos: tiros de toco..... 281
Figura 130: Foto – Andores da procissão do Divino Pai Eterno..... 281
Figura 131: Foto – Rio do Peixe: banho e limpeza dos baldes de doce..... 281
Figura 132: Foto – Noite de sábado do Divino em Lagolândia..... 282
Figura 133: Foto – Rancho Mangueira em Lagolândia..... 282
Figura 134: Foto – O distrito durante a Festa do Divino Pai Eterno..... 283
Figura 135: Foto – Panorama geral de Lagolândia na Festa do Divino Pai Eterno..... 283
Figura 136: Foto – Fim de festa, hora do retorno..... 283
Figura 137: Região e caminho do ouro..... 287

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO — *"essa festa não se acaba"*..... 16

I DINÂMICA CULTURAL DA PAISAGEM DE LAGOLÂNDIA..... 29

1.1 — A IGREJA DELIMITANDO A PAISAGEM GOIANA: A PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE MEIA PONTE..... 30

1.1.1 — As Capelas do Núcleo Urbano..... 37

1.1.2 — As Irmandades..... 48

1.1.3 — As Capelas Rurais..... 50

1.2 **—** BREVE GEOGRAFIA DA TRADIÇÃO FESTIVA PELA PAISAGEM RURAL GOIANA..... 55

1.2.1 — Doações e Posse de Terras..... 55

1.2.2 — As Paisagens (Coloniais e Imperiais) e as Festas Goianas..... 60

1.3 — SURGE UMA COMUNIDADE POR DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO..... 75

1.3.1 — As Festas em Lagolândia Fluem Como o Rio do Peixe..... 90

II INVENTÁRIO DE FESTAS QUE COMPÕEM O CALENDÁRIO DE LAGOLÂNDIA..... 103

2.1 — FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO..... 117

2.2 — FOLIA DE REIS..... 128

2.3 — FOLIA DE SÃO JOÃO..... 136

2.4 — FESTA DO DIVINO PAI ETERNO..... 145

III FESTAS EM LAGOLÂNDIA..... 158

3.1 — RITUAIS DAS FESTAS..... 160

3.2 — MEMÓRIA DAS FESTAS..... 173

3.3 — MEMÓRIAS SOBRE AS PAISAGENS DE FESTAS LAGOLANDENSES..... 181

3.4 — TRADIÇÃO DE FESTA E DE FÉ..... 187

3.5 — FESTAS EM LAGOLÂNDIA: APREENSÃO DA PAISAGEM..... 197

IV PAISAGENS DE FESTAS..... 208

4.1 — FOTOGRAFIAS DE FESTAS EM LAGOLÂNDIA..... 218

4.2 — A COMUNIDADE *VÊ-SE* NAS FESTAS E UNE-SE PELA *FÉ*..... 232

4.3 — A FOTOGRAFIA COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGAÇÃO DA PAISAGEM..... 242

4.4 — FESTAS DE LAGOLÂNDIA EM FOTOGRAFIAS..... 253

CONCLUSÕES — *"essa festa não tem fim!"*..... 284

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS..... 289

INTRODUÇÃO — *"essa festa não se acaba"*

As festas possuem uma ampla significação, assim como as motivações da sua ocorrência. As festividades estão presentes desde o surgimento da humanidade sobre a Terra, delimitando, destarte, uma relação espaço-temporal imbricada à existência humana. Talvez uma das primeiras relações dos homens e das mulheres primitivos, independente da idade, com o quesito temporal tenha-se baseado na delimitação de ciclos em que se reuniam e que acabavam por estabelecer as premissas festivas. Como esses encontros ocorriam em um espaço geográfico pré-definido, às vezes não utilizado noutros momentos, a festa — mesmo não tendo inicialmente esta terminologia — acabava determinando alguns espaços de maior convivência social, os quais recebiam uma preparação diferenciada daqueles destinados ao cotidiano.

Desse modo, certas festas foram realizadas e perpetuadas diante de sua importância para determinadas comunidades, deixando de existir à medida que não mais consistiam em traços característicos de um povo ou de um lugar. Situação adversa foi a adaptação, ao serem, as festas, trasladadas para outras localidades, inclusive para os continentes achados pelas grandes navegações. As Américas são uma boa exemplificação de espaços que receberam festas, por imposição ou não, mas que acabaram, no transcorrer do tempo, criando suas próprias festas a partir de ou com os matizes que foram se estabelecendo pelo contato entre as diferentes culturas que aqui se fizeram presentes.

No Brasil, as festas estão presentes no momento fundador da ocupação europeia-cristã e, como consequência direta, parte significativa delas possui caráter católico-evangelizador e, por isso também, foram, até determinado momento — basicamente o início do século XXI —, estudadas por apenas algumas áreas do conhecimento, mormente pela Sociologia, Antropologia e História. Todavia, há mais de uma década, busca-se compreender as espacialidades das festas pelo Brasil, uma atitude ainda incipiente que recupera a paisagem das comunidades brasileiras devotas de fé e de festas.

As pesquisas sobre festas apresentadas nos cursos de pós-graduação em Geografia, no Brasil, são poucas e rareiam ainda mais ao estabeleceremos o recorte a partir do ano 2000: perfazem pouco mais de uma dezena de dissertações e teses defendidas nessa década. Pela Universidade Federal de Pernambuco, temos: "Da Fazenda Nova a Nova Jerusalém: um olhar geográfico (re)fazendo a paisagem", para cuja composição Andrade (2004) apoiou-se nos registros histórico-culturais da área em análise — poemas, músicas, gravuras, fotografias e depoimentos dos habitantes locais, que contribuíram com a interpretação da paisagem por via

das experiências do "mundo vivido" pelos atores e expectadores da representação que sucede a cada ano. Pela USP, Costa (2010) analisa a festa do Rosário em Catalão — Goiás.

Na Universidade Federal Fluminense, encontramos Bezerra (2006) com "Pelas margens da cidade e no meio da festa: a (re)invenção das festas e da identidade no espaço urbano de Mossoró — RN", na qual a autora aborda a dinâmica gerada pelas festas em algumas cidades brasileiras, assim como os investimentos que propiciam a espetacularização de tais manifestações, com enfoque para as festividades de Mossoró. Três anos depois, uma importante festa maranhense foi investigada por Carvalho (2009): "Aqui o meu boi vai urrar! Uma leitura espacial do bumba-meu-boi na cidade de São Luís (MA)", que representa uma manifestação surgida com sociedade e festividade marginalizadas na década de 1950 e que volta como um dos símbolos da cultura do Maranhão.

Já no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, foram apresentadas as seguintes teses: "Festas, cultura popular e identidade nacional: as escolas de samba do Rio de Janeiro (1928-1949)", em que Fernandes (2001) apresenta uma retrospectiva carnavalesca no Rio de Janeiro quando a cidade abrigava a sede administrativa do Brasil e o carnaval não era considerado um grande espetáculo como atualmente, mas os desfiles das escolas de samba aconteciam nos espaços centrais da cidade. No ano seguinte, Ferreira (2002) defendeu "O lugar do carnaval: espaço e poder na festa carnavalesca do Rio de Janeiro, Paris e Nice (1850-1930)", na qual o autor percebe o carnaval como um processo dinâmico que articula influências locais e globais. Em outra tese, "Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo — Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional" (MAIA, 2002), o autor discorreu sobre o mundo festivo e, posteriormente, ao tornar-se professor da Universidade Federal de Goiás, possibilitou uma aproximação com as tendências de pesquisarem-se geograficamente as festas em Goiás, uma lacuna suprida inicialmente por ele e que hoje coloca o IESA/UFG em uma situação confortável quanto à temática diante dos demais programas de Pós-Graduação em Geografia existentes no Brasil.

Igualmente pela UFRJ, Corrêa (2004) discute a "A Irmandade da Boa Morte como manifestação afrobrasileira: de cultura alternativa à inserção global", em que a cultura negra passa a ser revisitada, principalmente demonstrando as relações africanas com as irmandades católicas. No ano seguinte, Quintela (2005), em sua dissertação, "O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910)", expõe os papéis das festas após a Independência e a transição republicana.

Por fim, no Programa em que estamos inseridos — que vem contribuindo com análises espaciais das festas, particularmente as goianas —, a Pós-Graduação em Geografia do

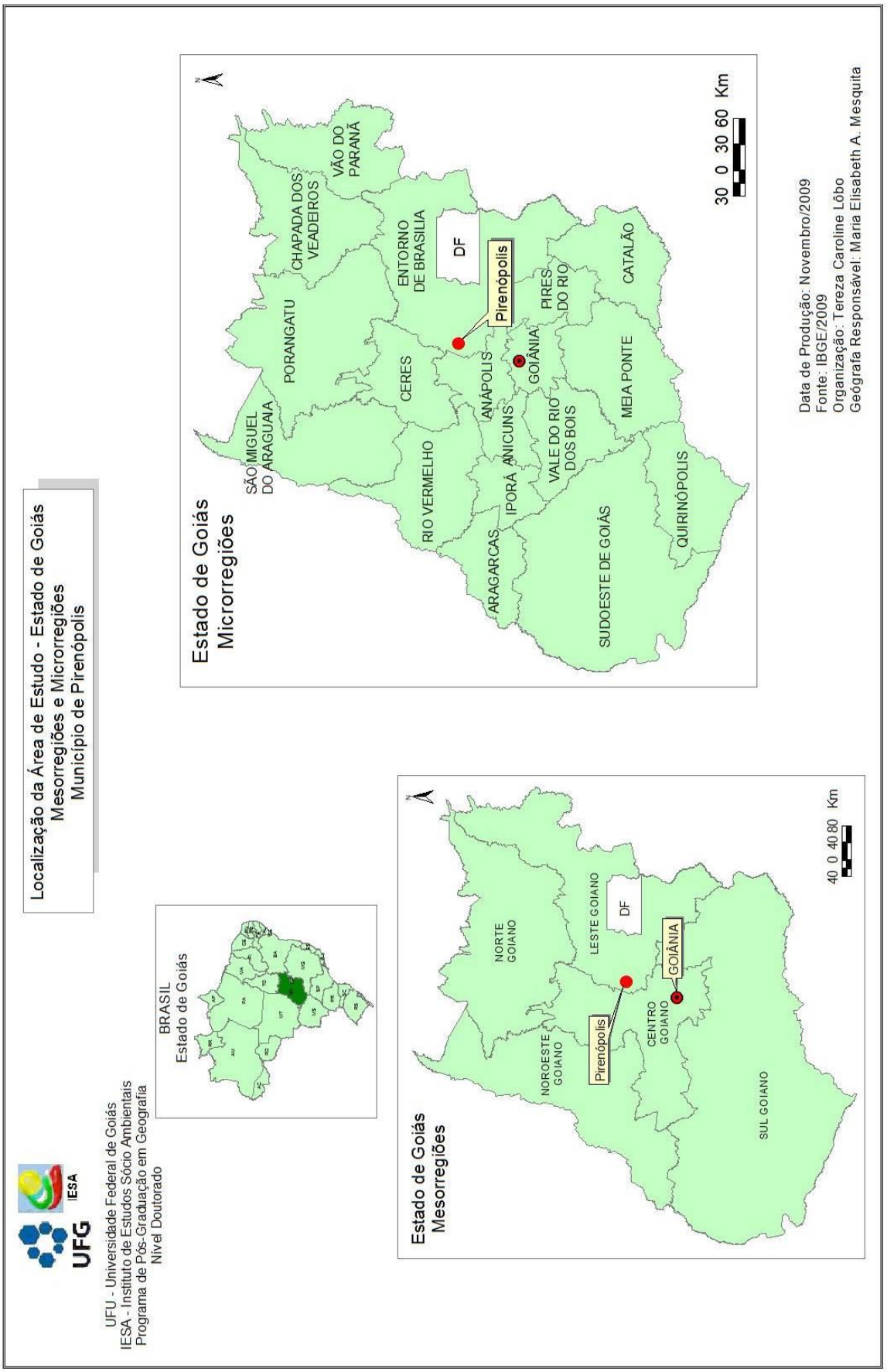
Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, as seguintes pesquisas versam sobre festas: Coelho (2003), que analisa "O comércio varejista periódico no tempo-espaço da festa do Divino Pai Eterno em Trindade", uma das principais romarias goianas, também investigada por D'Abadia (2002), sendo que a referida autora (2010) teve por tese as festividades a Nossa Senhora da Abadia (em Posse da Abadia e no Muquém), assim como o Divino Pai Eterno na cidade de Trindade. Ainda sobre Trindade, "As Trajetórias Socioespaciais dos Carreiros da Fé da Romaria do Divino Pai Eterno, em Goiás" (FRANÇA, 2008) discute essa importante manifestação goiana que agrega pessoas durante o seu deslocar.

As festas promovidas pelos "espetáculos na praça" das manifestações negras mediante as rodas de capoeira na cidade de Goiás foram apresentadas por Ferracini (2006) em uma abordagem do território. A mesma categoria geográfica foi utilizada durante a abordagem da Festa de São João Batista realizada por Lagares (2009). Leite (2008) pesquisou a Folia de Reis também enfocando o território. No transcorrer da pesquisa, abordaremos as duas manifestações — a de São João e a Folia de Reis — por via da paisagem. Catalão foi destino de outras duas pesquisas, uma tese e uma dissertação, respectivamente: "Corporeidade, Cultura e Territorialidades Negras: A Congada em Catalão-GO", Rodrigues (2008), e "Sob o manto azul de Nossa Senhora do Rosário: mulheres e identidades de gênero na Congada de Catalão (GO) de Marise Vicente de Paula (2009).

Duas outras dissertações buscam, via resgate histórico, o espaço e as paisagens das festas pirenopolinas, respectivamente: "A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis/Goiás", (LÔBO, 2006), e "As alterações ocorridas na paisagem por onde passam as procissões de Pirenópolis – Goiás: 1920 a 2005" (CURADO, 2006).

A cidade de Pirenópolis aparece privilegiada pelo ponto de vista da investigação festiva e geográfica atual, pois, mesmo diante de significativas alterações, a comunidade manteve parte de suas festas, adaptando-as às novas situações, como o fato de estar localizada entre Goiânia e Brasília (Figura 4). A condição de ser uma das primeiras aglomerações goianas e de ter sido ponto de convergência das principais rotas que cruzavam o Brasil deu-lhe a alcunha de "entreposto comercial". Nela se produziu o primeiro jornal do centro-oeste do Brasil, o "Matutina Meiapontense", sendo por isso, inclusive, considerada ainda "berço da cultura goiana". Mais tarde, tornou-se palco de um dos primeiros movimentos ambientalistas e do último movimento messiânico brasileiros.

Figura 4 — Localização da área em estudo: município de Pirenópolis



A cidade dos Pireneus foi ainda cenário para vários filmes e novelas, o que tornou suas paisagens bastante conhecidas e proporcionou reconhecimento dos órgãos patrimonialistas no que tange ao conjunto arquitetônico e paisagístico, bem como o reconhecimento da Festa do Divino Espírito Santo como patrimônio cultural do Brasil. Assim, semelhante caleidoscópio de peculiaridades sobre Pirenópolis fez da cidade uma das mais estudadas na última década em diversas áreas, havendo mais de dez pesquisas entre dissertações e teses. É nessa cidade que se localiza Lagolândia com suas festas e paisagens que aqui serão investigadas (Figura 5).

Lagolândia (Figura 6) nasce às margens do Rio do Peixe na antiga fazenda Mozondó, a qual pertencia à família Cipriano Gomes, cujo mais conhecido integrante foi Benedita Cipriano Gomes[1], a "Santa Dica", uma menina que nasceu com o dom da cura pelas mãos e que se envolveu em diversos episódios da história de Goiás e do Brasil ao aglomerar, nas terras da família, gente que vinha em busca de conforto físico e material (terra), por isso acabou contrariando a política coronelística ao arrebanhar os trabalhadores que, convertidos em "afilhados" pelas águas do Rio do Peixe — o Rio Jordão —, compuseram também os batalhões com os quais ela seguia a favor do governo no combate aos movimentos que contrariavam a República Velha.

No entanto, Dica foi acusada e perseguida pela Igreja e pelos políticos e coube a ela liderar o último movimento considerado messiânico brasileiro daqueles conturbados tempos e que quase foi responsável pelo fim do "Reduto dos Anjos" ou "República dos Anjos", como também era conhecida Lagolândia entre os fiéis e seguidores da moça do Rio do Peixe. Os processos judiciais em que ela ou seu pai, Benedito Cipriano Gomes, foram envolvidos somam grande quantidade e possibilitam uma investigação geográfica importante para a compreensão da localidade. As pesquisas realizadas até então têm a "Santa Dica" por objeto, relegando uma visão mais espacial daquele atual distrito de Pirenópolis.

Os aspectos históricos envolvendo Benedita Cipriano Gomes constituíram tema de trabalhos de final de curso de Curado (1997) e Jacob (2010), nos quais a trajetória da líder é o fio condutor da investigação. A questão da terra é a temática abordada na especialização de Dôres (2001), que realiza um estudo comparativo entre Lagolândia e Canudos. "A história a partir do gênero: o caso de Santa Dica em Goiás" foi a temática de Pinto (2002). Os aspectos místicos fazem-se presentes em "Santa Dica: representação de uma sertaneja mística", apresentada por Araújo (2001). A primeira pesquisa realizada por uma pessoa que passou a

[1] Optamos por utilizar a grafia Benedita Cipriano Gomes em detrimento das inúmeras variações que o nome em questão aparece escrito. O mesmo se fez com Benedito Cipriano Gomes, o pai de Dica.

Figura 5 — Distrito de Lagolândia em destaque no município de Pirenópolis

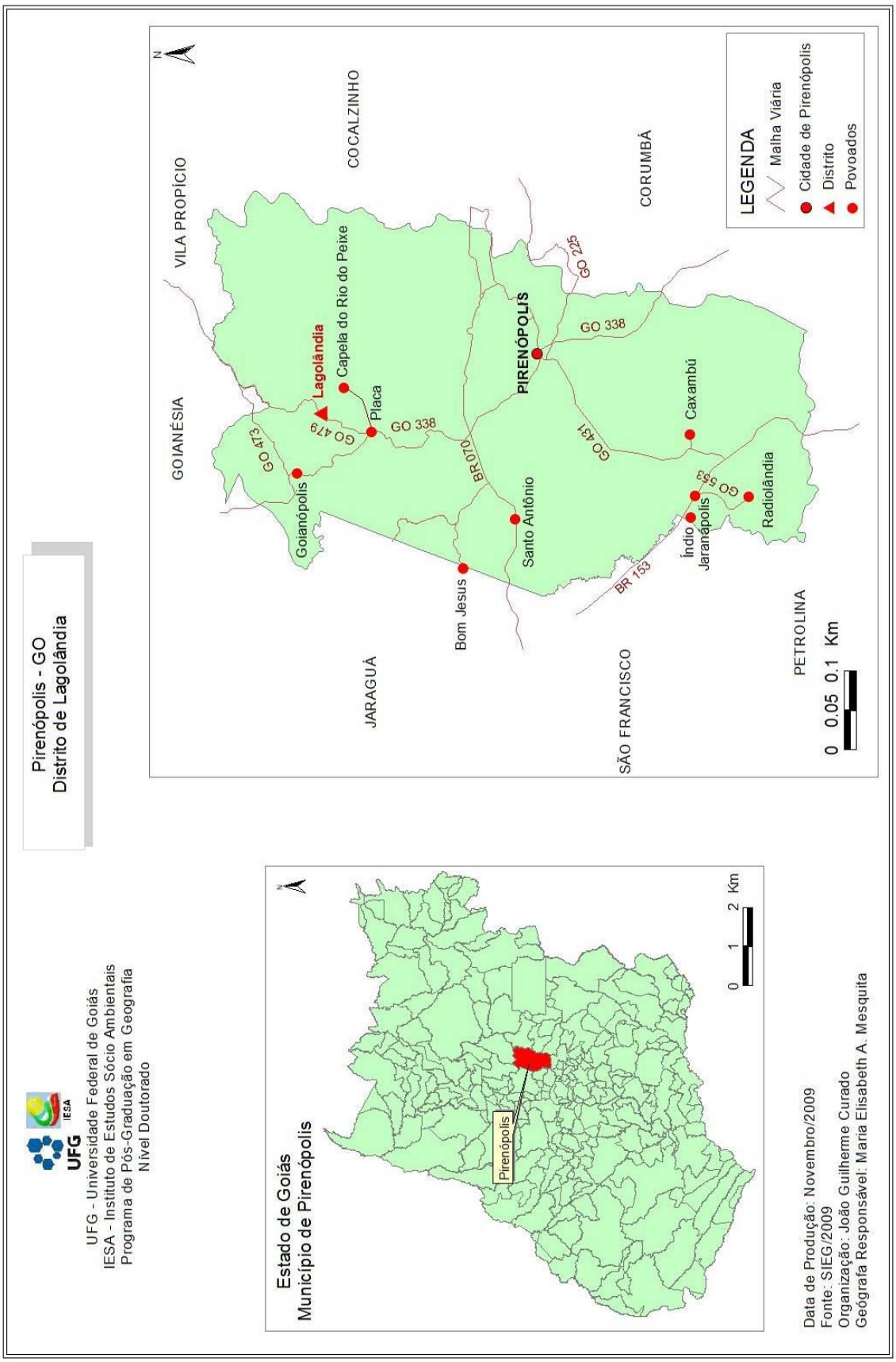
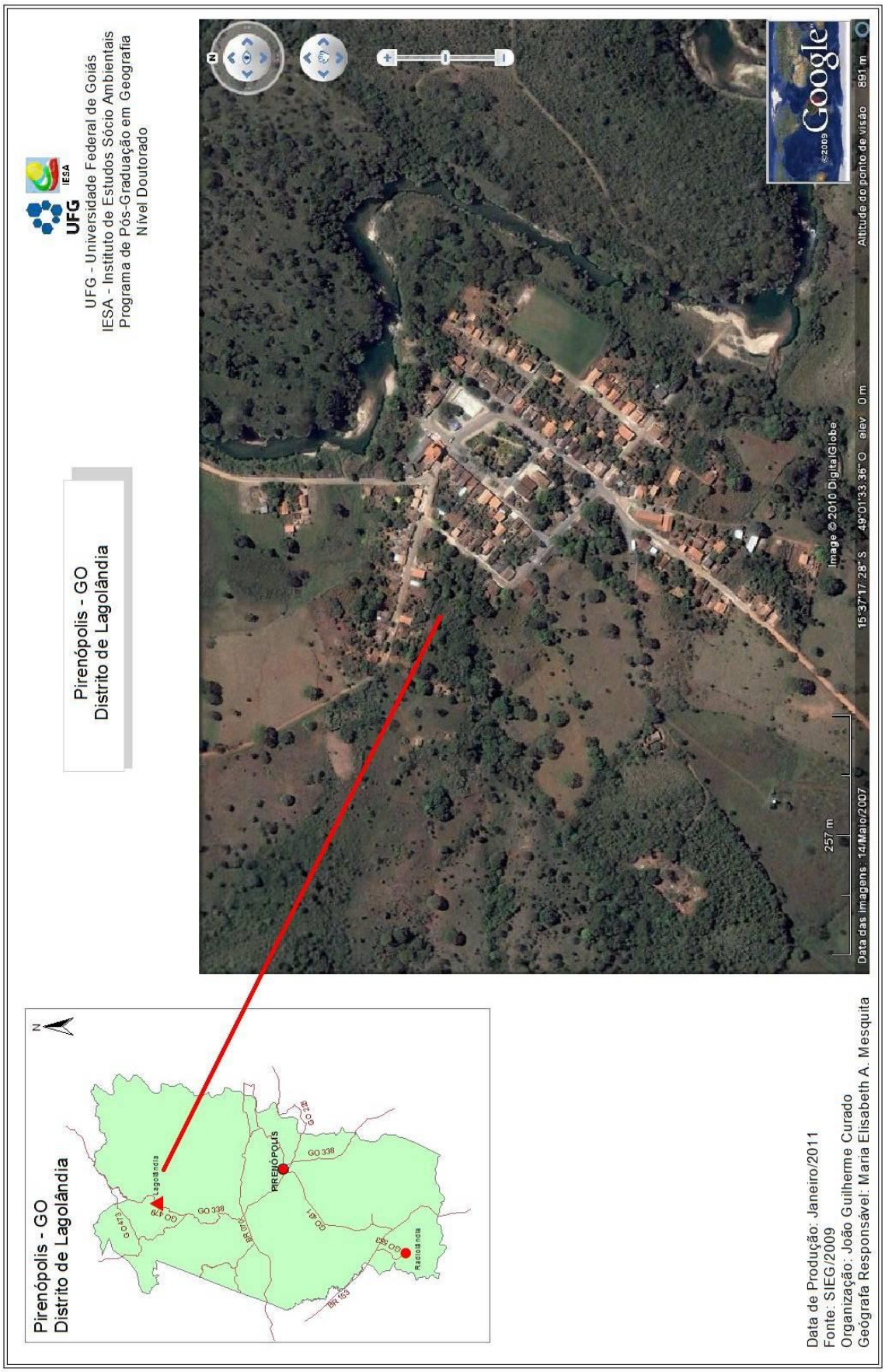


Figura 6 — Distrito de Lagolândia



integrar a comunidade lagolandense ao se casar com um Moreira foi “Santa Dica: memória e contraimagem de um mito” (MOREIRA, 1999), que busca na memória dos moradores locais a contraposição dos registros oficiais.

Duas outras pesquisas foram desenvolvidas nos cursos de Graduação e Especialização em História, por Waldetes Aparecida Rezende, que passou a fazer parte da comunidade lagolandense ao casar-se com um integrante de família tradicional do distrito. Inicialmente realiza uma investigação política sobre Lagolândia (REZENDE, 2001), para em seguida discutir um pouco mais sobre a figura de “Santa Dica” (REZENDE, 2003), figura que permeia os dois trabalhos.

Outro lagolandense presenteia-nos com “História com dona Prizulina: da beira do fogão à cultura visual” (OLIVEIRA, 2009), dissertação em Cultura Visual que muito nos auxiliou na percepção visual que os moradores do distrito têm das paisagens em que estão/são constituintes.

Como dissertação, Silva (2005) defende no Programa de Ciências da Religião da antiga Universidade Católica de Goiás, atual PUC-GO, a pesquisa “Santa Dica ou Reduto dos Anjos: uma visão psicossocial”, baseada no que a autora estabelece como “arquétipo da Terra sem Mal” em diversos movimentos sociais.

Pela Universidade de Brasília, Brito (1992) conclui o mestrado em História com “A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a Corte dos Anjos Goiás — 1923 a 1925”. Nessa investigação, a autora aborda as visões da Igreja por intermédio do jornal “Santuário de Trindade” e, dos homens, por meio do Jornal “O Democrata”, órgão ligado ao governo de Goiás e à Justiça, por meio do Processo nº 651 de 1925, do qual só restam cópias, uma vez que o descaso colaborou com as traças e cupins.

Em revistas científicas, Eliézer Oliveira (2004) expõe o imaginário do sertanejo goiano em relação à polícia, tendo por base a perseguição à Dica, enquanto Carvalho (2003), em artigo, publica “Em Goiás como em Canudos: Santa Dica — a conselheira de saia”. Mais uma vez, Brito colabora com a investigação sobre Santa Dica, abordando “O dia do Fogo” na Revista Nossa História em 2006. Gomes Filho (2009) escreve sobre as relações entre a Igreja e o movimento liderado por Benedita Cipriano Gomes.

A história da líder messiânica goiana foi mote de um capítulo do livro “Mulheres e Monstros”, de João de Minas (s/d), em que o autor ataca Dica de várias maneiras, considerando-a, inclusive, como um dos “monstros” que compõem o título da publicação. A representatividade de “Santa Dica” proporciona-lhe um verbete no “Dicionário de mulheres do Brasil”, organizado por Schumaher e Brazil (2000). Em “sociedade brasileira: uma história

dos movimentos sociais", Aquino (2000) narra o "O movimento dos anjos". Ao estudar a reforma agrária em Goiás. Silva (2002) relembra a mobilização realizada por Dica. Em "Brasil, uma história popular", o movimento ocorrido em Lagolândia está entre os casos de messianismo, como Revolta dos Anjos (Aquino [et al.], 2003, p. 116-117). Em "República dos Fazendeiros", Aquino e Arzua (2008) apontam Dica como líder de um dos movimentos importantes na transição do sistema político brasileiro. Por fim, Teles (2008), ao investigar "A Coluna Prestes em Goiás", aborda a inserção de Dica em vários episódios vinculados aos "revoltosos", como ficaram conhecidos.

Há um romance sobre a história de Dica — "Sete léguas de Paraíso" — em que Moura (1989) tece um enredo por entre as histórias sobre a líder e os acontecimentos locais, construindo belas paisagens imaginárias onde acontecem as tramas.

Fruto da dissertação em Sociologia, apresentada na Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, em Piracicaba, a obra de Vasconcellos é publicada pelo Centro Editorial e Gráfico da Universidade Federal de Goiás em 1991, material referência em estudos sobre Benedita Cipriano Gomes. "Santa Dica: história e encantamentos" foi "fechada" pela historiadora Waldetes Rezende (2009, 2011) durante nossas pesquisas de doutorado, o que contribuiu significativamente com o nosso trabalho, contudo, acreditamos também ter influenciado a autora a conferir um destaque às festas promovidas pela comunidade e nos trazido informações preciosas.

Encontrar uma definição conceitual de festa que fosse satisfatória para a compreensão das manifestações festivas que ocorrem em Lagolândia não consistiu em uma preocupação, pois, consoante indicou Amaral (1998), em "A festa como objeto e como conceito", esta abarca uma gama enorme de possibilidades, o que, em nossa compreensão, seria limitar ou priorizar um olhar em detrimento dos demais sentidos polissêmicos que as festas proporcionam-nos e que pretendemos agregar no transcorrer deste estudo.

Diante dos trabalhos já realizados sobre Lagolândia, cujo foco foi Santa Dica, uma inquietação chamou-nos a atenção: a considerável ausência da menção às festas e principalmente às percepções das espacializações das manifestações festivas e sua historicidade. Pretendemos, assim, como objetivo geral realizar, por intermédio das festividades lagolandenses, investigações sobre as paisagens culturais das festas desse distrito, por intermédio de:

a) conhecimento da dinâmica de ocupação e produção do espaço atual de Lagolândia;

b) exame das relações sociais desenvolvidas no distrito, visando à realização/execução das festividades, à qual propomos históricos espaços-temporais, com o intuito de interpretar os impactos na paisagem e na dinâmica social;

c) análise das ritualidade das festas de Lagolândia e da funcionalidade da paisagem local, das imagens e das memórias coletivas — visíveis e invisíveis — que possibilitem desvelar a tradição festiva dessa comunidade;

d) reconhecimento das tramas e dos contextos das imagens festivas dos lagolandenses por meio de fotografias, o que consequentemente possibilitará o entendimento da tradição festiva implantada por Benedita Cipriano Gomes.

As festas em Lagolândia representam um ciclo que se estende por todo o ano, por quase um século, quando são pelo menos quatro as festividades que mais se destacam pelo envolvimento dos partícipes. A partir disso, a pesquisa orienta-se pela abordagem do seguinte problema: como um calendário festivo introduzido por uma líder local tem sido reapropriado pela "comunidade", produzindo conflitos e negociações mediante suas paisagens de festas? Uma das possíveis respostas ao problema exposto pode ser guiada pelos seguintes questionamentos:

● Como tal comunidade vê-se e utiliza-se do passado para se firmar e afirmar como possuidora de manifestações culturais no presente face ao ciclo festivo e à paisagem?

O fato gênese da constituição do povoado a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, seguindo a tradição mantida anteriormente na fazenda que, desmembrada, deu origem à Lagolândia, é um dos indícios da religiosidade nas festividades locais.

● Espacialmente, como foram percebidas as paisagens de festas e de fé pelas diferentes gerações que ali moraram?

Semelhantes questões basilares remeteram-nos ao exame das percepções sobre as paisagens locais, principalmente em momentos festivos, em que a memória, os aspectos ritualísticos e a tradição foram de suma importância, uma vez que contribuíram para lapidar a compreensão das dinâmicas perpetuadas na e pela paisagem local, considerando que "a tradição implica uma visão privilegiada do tempo; mas também tende a exigir o mesmo do espaço" (GIDDEN, 1997, p. 101), o que não foi dificultoso ao concordarmos com Claval, para quem "todo homem é geógrafo" (2010, p. 11).

Em nosso labor, realizamos pesquisa bibliográfica, documental e de campo. No primeiro aspecto, os autores que trabalham com a categoria paisagem foram privilegiados. A pesquisa bibliográfica presencial realizou-se em Goiás e no Rio de Janeiro. Na pesquisa virtual, via Internet, visitamos grande parte dos sites dos Programas de Pós-Graduação em

Geografia existentes no Brasil, assim como de revistas científicas nacionais e internacionais. A investigação documental restringiu-se a Brasília e a Goiás, onde várias foram as cidades que tiveram seus arquivos visitados: Abadiânia, Anápolis, Cidade de Goiás, Goianésia, Goiânia, Jaraguá e Uruaçu, além de Pirenópolis.

Os trabalhos de campo sucederam-se em Lagolândia e região (Folia de Reis), sistematicamente desde o ano de 2007, com anotações, entrevistas e especialmente fotografando as paisagens das festas. Desde o primeiro momento, preferimos a pesquisa pela ação, que "constitui sempre um processo contínuo, em espiral, de ação-observação-reflexão-nova ação (DOMINGO, 1994). Para tanto, nosso campo de atuação foi ampliando-se diante das festas, sendo que, para a do Divino Pai Eterno dos anos de 2008 a 2010, passamos mais de quinze dias no intervalo entre a preparação e a desativação da festa. Tal integração possibilitou-nos familiaridade e conversas mais incisivas ao mesmo tempo em que experimentamos atividades ligadas à alteração das paisagens festivas, como, por exemplo, auxiliarmos também na construção das coberturas de lona para as laterais e frente do salão Mário Mendes e mexermos inúmeros tachos de doce por horas, transformando leite e frutas em doces, ao mesmo tempo em que conhecíamos as dinâmicas de produção da festa e o que pensam as pessoas que a levam a efeito. Ainda dentro dessa metodologia, as amizades foram estabelecendo-se e, os convites de visitas, ampliando-se, de modo a aproveitarmos para lograr acesso e/ou informações sobre fotografias antigas, assim como relatos das festas passadas.

As informações orais seguiram duas propostas: a) quando o interlocutor ficava constrangido com o pedido de gravação, o que seria entrevista convertia-se em uma conversa informal, da qual aproveitamos o conteúdo e não a "fala"; b) quando autorizados, as entrevistas foram todas gravadas digitalmente e transcritas conforme a fala — nesse caso, aparecem entre aspas no texto. Totalizaram mais de cinquenta as entrevistas gravadas com pessoas da comunidade ou que nela viveram por determinado tempo.

Sobre as ilustrações (por nós consideradas textos), os esquemas, mapas e plantas foram produzidos ou organizados para a tese, assim como quadros e tabelas. Já as fotografias antigas foram reproduzidas enquanto que as demais imagens fotográficas foram produzidas para a tese e armazenadas digitalmente sem a utilização de "retoques". Ainda para a produção das imagens, contamos com o apoio de um agrimensor, de uma geógrafa responsável, de uma arquiteta e de Tereza Caroline Lôbo, companheira de pesquisa que auxilia, outrossim, no registro de foto e vídeo.

Começamos nossa peregrinação pelas festas de Lagolândia com a abordagem da dinâmica cultural das paisagens da localidade, mostrando inicialmente a ocupação da Igreja

em Pirenópolis na área urbana, estendendo-se para a rural, onde se localiza o distrito em estudo. Semelhante intento vem ao encontro das festividades que aconteciam e acontecem em Goiás, fator que contribuiu para o surgimento da comunidade lagolandense, pela devoção à Imaculada Conceição.

Em seguida, apresentamos um inventário das festas que mais mobilizam a comunidade, a saber: Nossa Senhora da Conceição, Folia de Reis, Folia de São João e Festa do Divino Pai Eterno. Neste estudo, é apresentado o ciclo festivo de Lagolândia e demais esquemas envolvendo as festividades.

Adiante, em "Festas em Lagolândia", discutimos as concepções e práticas ligadas aos rituais festivos. Buscamos as memórias das festas e o entendimento da tradição, visando ao exercício de apreensão das paisagens das festas locais.

Posteriormente, apresentamos discussões acerca das paisagens de festas cujas fotografias antigas serviram como referência para perceber-se a comunidade. E, seguidamente, utilizamos a fotografia como texto visual, propondo que, por meio dela, o leitor também perceba a festa.

Finalizando a investigação das festas pelo emprego das paisagens em Lagolândia, apresentamos "conclusões" que, assim como as festas, são passíveis de alterações, o que enriquece a leitura geográfica mediante, também, algumas questões que delineamos e que merecem reflexões.

No encerramento desta apresentação, apontamos nosso envolvimento com as imagens das paisagens de Lagolândia (Figura 7), as quais parecem bastante contraditórias à primeira explanação. O contato inicial com Lagolândia ocorreu em 1989 e tudo era bastante diferente — muita gente, carros, imprensa, sofisticados equipamentos, excesso de luz e gente que parecia não pertencer ao espaço e ao tempo presentes e essa era a intenção, pois se tratava das filmagens do longa-metragem "República dos Anjos" que teve o título alterado para "Santa Dica do Sertão" (DEL PINO, 1990) e tudo aparentava realmente cenografia, ainda mais que a continuidade seria realizada na semana seguinte em Pirenópolis.

Para a Festa do Divino Pai Eterno, a "festa do doce", fomos levados, pela primeira vez, em 2000 por Pompeu Christóvam de Pina e Teodorico Pereira, seu Ico (*in memoriam*), exímios conhecedores das coisas pirenopolinas, os quais, embora diabéticos, deliciaram-se com os doces.

Figura 7 — Filmagens de “República dos Anjos” em Pirenópolis

Fonte: Photo Betha, 1989.

I DINÂMICA CULTURAL DA PAISAGEM DE LAGOLÂNDIA

Ser capitã desse mundo
Poder rodar sem fronteiras
Viver um ano em segundos
Não achar sonhos besteira
(Shimbalaiê – Maria Gadú).

No intuito de melhor compreender a dinâmica cultural da paisagem lagolandense, primeiro nos deteremos à configuração que a Igreja estabeleceu em Goiás no período da mineração, especificando o ocorrido com a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte e apontando as principais características dispensadas ao solo urbano para depois adentrar nas áreas rurais, com destaque para a capela da Fazenda Engenho de São Joaquim, atual Babilônia, destinada a Nossa Senhora da Conceição, santa também do orago de outra capela situada na antiga propriedade rural às margens do Rio do Peixe, a Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe.

Outro assunto abordado são as festas que sucediam em solo goiano e que foram registradas sobretudo pelos viajantes europeus que por ele passaram a partir do início do século XIX. Algumas dessas festas permanecem como importantes datas do calendário das comunidades que as realizam, manifestando, assim, aspectos da religiosidade que permeia parte do jeito de ser dos nascidos em Goiás.

O surgimento da comunidade lagolandense e uma panorâmica pelas paisagens daquela localidade também compõem o capítulo em questão. Por conseguinte, um breve retorno ao período da mineração faz-se necessário, pois notícias como a veiculada por volta de 1587 — divulgadora de que havia "diversos rumores vindos do vasto e desconhecido interior do País sobre enormes riquezas minerais de ouro e prata, superiores talvez às do México e do Peru" (BERTRAN, 2000, p. 37) — aguçavam o espírito empreendedor a seguir em busca de riquezas.

Apesar das dificuldades de localização e de acesso, existiam indicações que, à época, pareciam pertinentes aos exploradores, cuja "Serra Resplandecente, imaginada pelo português quinhentista como uma montanha de ouro perdida no interior profundo do Brasil, era coroada por uma crista rochosa de esmeraldas, talvez às cabeceiras do rio São Francisco" (BERTRAN, 2000, p. 37). Ainda segundo o referido autor, uma correspondência de 1542 indicava estar na altura da linha do Equador, no Brasil, a lagoa "*Eldorado* ou *Parime*, a famosíssima *Manoa*, que na língua indígena local significava, tautologicamente, 'lago'" (p. 37).

A cartografia da época indicava, ainda, segundo aponta o autor supracitado, que "o lago resumia e dava nascimento a todas as bacias hidrográficas do Brasil, que, unidas, faziam com que a Terra de Santa Cruz fosse, em verdade, face ao conhecimento quinhentista, uma ilha" (BERTRAN, 2000, p. 38).

Temporalmente Mello e Souza aponta que "o ouro dominou todo o nosso século XVIII, lançando raízes no século XVII e apresentando ecos ainda no século XIX" (1986, p. 16). O auge da mineração ocorreu entremeio à decadência açucareira e foi, também, responsável pelo deslocamento de pessoas, da economia e da política administrativa para a parte sudeste quando a capital deixou Salvador para, em 1763, ser sediada na cidade do Rio de Janeiro.

O habitar e o conviver eram premissas básicas nos pequenos povoados, vilas e/ou cidades que surgiam particularmente distantes do litoral, onde a ocupação era uma preocupação. Mesmo nesses casos, o suporte físico de que nos fala Holzer, em que "o homem como agente, e não como mero espectador, imprime aos sítios onde vive" (1997, p. 81), passou a construir então suas residências, casas administrativas, igrejas, capelas, vias de acesso, chafarizes e alguns locais de uso comunal de acordo com suas necessidades. O papel de expectadores não era habitual, uma vez que precisavam construir a vida a qual tinham planejado, por isso agiam em função do tempo e das técnicas disponíveis para intervenções pelas quais produziam os bens necessários à sobrevivência.

1.1 A IGREJA DELIMITANDO A PAISAGEM GOIANA: A PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE MEIA PONTE

Antes de adentrar a paisagem goiana, partiremos de uma importante recomendação elaborada por Claval, que aponta para o fato de que "a paisagem torna-se esclarecida quando compreendemos como e por que ela funciona" (2004, p. 33) e é a tentativa de entender a delimitação da paisagem pela Igreja, intenção que aqui se busca perseguir. Portanto, recorreremos ao auxílio de Cosgrove, quando observa que "a paisagem sempre esteve intimamente ligada, na geografia humana, à cultura, à idéia de formas visíveis sobre a superfície da terra e à sua composição" e continua o autor: "a paisagem, de fato, é uma 'maneira de ver', uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma cena" (COSGROVE, 2004, p. 98).

Indicamos que a Igreja propunha uma materialização de paisagens culturais valendo-se de suas capelas e paróquias, passando, assim, a contribuir culturalmente para a formação de

comunidades que foram se estabelecendo. Para uma perspectiva mais geográfica desse processo, retomemos as discussões sobre a paisagem. Inicialmente, destaca-se que, para Ducan, a paisagem "é um dos elementos centrais num sistema cultural, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto, age como um sistema de criação de signos por meio do qual um sistema social é transmitido" (2004, p. 106). A partir desse conceito, considera-se que a prevalência do domínio da Igreja Católica, no Brasil e em Goiás, durante significativo tempo, informou os signos paisagísticos desde a gênese dos núcleos populacionais, nos quais se materializavam e difundiam seu ideário, elaborando-se ainda, sob sua coordenação, a cultura local que tinha como base a doutrina do catolicismo.

Neste mesmo sentido, a paisagem pode ser investigada como "marca" ou como "matriz", consoante propõe Berque, uma vez que "canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem em seu ecúmeno" (2004, p. 85). Isso pode ser percebido desde a construção de capelas e igrejas que delimitam, no espaço em ocupação, a parcela destinada ao culto religioso, passando a interferir nas práticas sociais pautadas nesse ideário.

A materialidade das paisagens impostas pela Igreja, nas décadas iniciais do século XVIII, no que seria posteriormente denominado de Goiás, a nosso ver, estava comprometida com aquilo que Milton Santos considera como constituinte do espaço, uma vez que, para ele, "o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá" (SANTOS, 2002, p. 63). Instruídos por esses sistemas expostos pelo autor, inserimos nos "sistema de objetos" as capelas, igrejas, paróquias, casas, fazendas e os santos e, como "sistema de ações", os atos relacionados às intencionalidades de apropriação do território colonial pela coroa (incluindo a Igreja que era coligada à administração monárquica lusitana), assim como pelas práticas dos sujeitos que habitavam as localidades goianas, a partir da organização social a que se subordinavam, como a sociedade de mineração, o escravismo, famílias patriarcais, dentre outras atitudes absorvidas e difundidas naquele contexto.

A Igreja procurava, então, impor-se e a comunidade acabava por negociar semelhante atitude religiosa, porque, como afirma o mesmo autor, "sistemas de objetos e sistemas de ações interagem, de um lado, os objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos ou realiza-se sobre objetos pré-existentes" (SANTOS, 2002, p. 63). Visando esboçar uma cena do que aconteceu em Goiás, recorreremos a alguns fatos que vinculam a ocupação e a apropriação das paisagens goianas.

Segundo informações de Palacín e Moraes, “Goiás era conhecido e percorrido pelas bandeiras quase que desde os primeiros dias da colonização, mas seu povoamento só se deu em decorrência do descobrimento das minas de ouro no século XVIII” e continuam: “esse povoamento, como todo povoamento aurífero, foi irregular e instável” (1994, p. 5). É bem provável que já houvesse informações disponíveis sobre a geografia goiana e que os bandeirantes que empreenderam os primeiros núcleos exploratórios tivessem conhecimentos prévios pelo menos dos mananciais onde poderiam extrair ouro. Mas a chegada a um lugar tido por desconhecido — à mercê dos indígenas que o habitavam e tendo por companheiros outros exploradores e aventureiros acompanhados por negros escravos — fez com que a Coroa criasse mecanismos para tentar fazer a ordem imperar, assim como para coibir o contrabando do ouro. Tal política deu-se com o acompanhamento de representantes da Igreja, cuja função mais destacada era levar a fé aos bandeirantes, converter os negros e os que fossem encontrados pelos caminhos.

As relações espaço-tempo eram diferentes e difíceis de estabelecerem-se, por isso a premissa da Igreja era a de lembrar aos mineradores a necessidade de manterem uma vida espiritual e voltada para a religião. Com efeito,

> as grandes datas da existência estavam marcadas todas pelos sacramentos da Igreja e saturadas de sentido religioso, assim como o calendário do ano recebia seu ritmo e seu relevo do calendário litúrgico. Continuava em uso o antigo costume medieval de designar uma data não pelo mês e o dia, senão pelo santo litúrgico. E as grandes épocas eram as do ciclo cristão: o advento e o Natal, a quaresma e a Páscoa, Pentecostes, assim como as festas populares eram as festas dos santos universais e as festas dos padroeiros locais (PALACÍN, 1981, p. 278).

Com a penetração dos bandeirantes em busca de ouro, surgiram pequenas aglomerações urbanas e, como de hábito, as denominações locais tinham por toponímia características geográficas associadas ao nome do santo comemorado na data mais próxima. Foi assim com Arraial de Sant’Anna, com as Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, Santa Cruz, Nossa Senhora do Pilar, Santa Luzia, Bonfim e São José do Tocantins, entre outros locais ocupados no início do século XVIII (PALACÍN, 1994; POLONIAL, 2006).

Esses santos dominavam o panteão dos homenageados pelos europeus naquele momento e chegaram ao Brasil, predominando durante todo o período colonial. A veneração destas entidades canonizadas pela Igreja Católica dava-se em decorrência dos problemas que

afligiam essencialmente os europeus no contexto em que viviam. Por exemplo, vários dos santos, representados em estatuárias, significavam

> o medo do mar que os portugueses sentiram ao enfrentar a empresa ultramarina: Nossa Senhora Aparecida, da Penha, da Guia, das Graças. Outras significam saudade da terra natal: Nossa Senhora do Desterro; outras o encanto da nova terra: Nossa Senhora das Maravilhas; outras ainda a gratidão: Nossa Senhora do Livramento (dos perigos do mar), do Amparo, do Bom Sucesso, da Piedade. As imagens de Nossa Senhora das Dores, da Conceição, do Rosário refletem a vida nos engenhos de açúcar (HOORNAERT, 1978, p. 292).

O calendário vigente no Brasil Colônia, que veio importado e composto das tradições religiosas lusitanas, compunha-se por homenagens que destinavam quase que um dia para cada santo da devoção católica. Logo, o tempo era marcado não só pelos dias da semana e dos meses, mas também e principalmente pelo santo que o designava e que acabava se tornando a referência principal, como no caso das datas oficiais da chegada dos bandeirantes aos locais em que o ouro era encontrado, ou mesmo na demarcação de ciclos da natureza, como as chuvas no dia de São José, ou ainda com o veranico por ocasião de Santa Luzia.

A esses santos, dos dias das chegadas, foram, na maioria das vezes, erigidas e destinadas as capelas que se tornaram o ponto central, geográfica e socialmente, para os habitantes, sendo que, se o ouro continuasse a ser encontrado, tais capelas tornavam-se as igrejas matrizes. Mas é importante que

> recordemos, igualmente, que, de acordo com *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* a construção das capelas dependia duma autorização eclesiástica, expedida por provisão, em favor dos requerentes, os quais tinham comprovado que dotavam-na com a quantia de seis mil réis anuais, cuja primeira importância visava aforar o terreno e, as sucessivas, à manutenção do edifício e demais objetos necessários, a fim de que as celebrações ocorressem em lugar decente. Quem quisesse construir nas proximidades da capela, pagaria uma taxa anual ao fabriqueiro designado, responsável pela administração dos bens ofertados ao orago. Em torno das capelas, surgiam as primeiras habitações e, aos poucos, cresceram os arraiais (MORAES, 2006, p. 102).

As igrejas seguiam o padrão colonial desenvolvido no Brasil, utilizando-se, nas construções, os materiais disponíveis: rochas, madeira e argila misturada a outros elementos. A altura era uma das premissas que as destacavam das demais construções. Eram privilegiadas pela localização, uma vez que, ao redor delas, eram deixados espaços denominados largos, utilizados nas reuniões de pessoas em momentos de festas, constituindo, assim, o lugar central de sociabilidade para as comunidades.

Sobre a paisagem do Largo da Matriz de Nossa Senhora do Rosário, da então Meia Ponte, hoje Pirenópolis, o viajante francês Augusto de Saint-Hilaire comentou, em 1819, que "da praça onde fica situada essa igreja, descortina-se um panorama que talvez seja o mais bonito que já me foi dado apreciar em minhas viagens pelo interior do Brasil. A praça foi construída sobre um plano inclinado" (1975, p. 36).

De acordo com as informações passadas por gerações, a Matriz de Pirenópolis só foi edificada no local em que está por causa das colaborações do abastado lusitano minerador, Alexandre Pinto Lobo de Sá, e que, "graças às lisonjeiras promessas de vultoso auxílio, concretizado logo a seguir por aquele pioneiro, as obras prosseguiram e foram levadas a bom termo, em 1732" (JAYME, JAIME, 2002, p. 35). Alincourt critica a escolha pautada em doações financeiras, observando que, "até por um capricho mal-entendido, edificaram a Matriz no pior sítio do largo, em que existe com frontispício voltado para o máximo declive do mesmo largo, e os fundos que estão em uma cova, para a parte mais espaçosa" (1975, p. 90), evidenciando o fato de que, "durante o período colonial, a Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente leigo, por força da Instituição do padroado. Os leigos participavam ativamente da construção das igrejas, dos atos do culto e da promoção de devoções" (CASTRO, 2006, p. 159).

Alguns outros abastados mineradores de Meia Ponte fizeram questão de demonstrar sua fé e poderio por obras e destinaram parte de seus bens à construção de igrejas menores e mais simples, que eram utilizadas, também, como capelas particulares. Já os negros escravos, obrigados a professarem a religiosidade cristã, mas proibidos, oficialmente, de frequentarem os cultos nas matrizes e nas demais capelas, construíram igrejas a eles destinadas e, em sua maioria, consagradas ao santo que adotaram como devocional: Nossa Senhora do Rosário, quase sempre acompanhada da alcunha "dos Pretos" — uma distinção preconceituosa, mas que, no caso de Meia Ponte, atual Pirenópolis, soava e soa estranho, à vista de vez a padroeira local ser Senhora do Rosário.

Para aprimorar o alcance do contexto das práticas ligadas aos aspectos devocionais no período colonial, faz-se mister salientar que a designação paróquia que "surge das Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 corresponde ao modelo desenhado por Trento quase duzentos anos antes. Trata-se de uma instituição definida com base na presença permanente de um sacerdote investido da autoridade de pároco" (CASTRO, 2006, p. 129).

Em Goiás, as três primeiras paróquias foram as de Santa Ana, situada em Vila Boa, datada de 1729, e as de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte e de São Félix, ambas surgidas no ano de 1736. Enquanto esta última pertencia à Comarca do Norte, as duas

primeiras faziam parte da Comarca do Sul, sendo que "a prelazia de Goiás estava dividida em duas comarcas: a do sul, pertencente ao governo eclesiástico do Rio de Janeiro e, a do norte, ao bispado do Pará" (CASTRO, 2006, p. 136). Prelazia "é uma diocese em embrião, em território ainda não plenamente constituído" segundo explica Palacín, Garcia e Amado (1995, p. 173), título com o qual Goiás só foi agraciado em 1745.

No que se refere à separação administrativa de Goiás da Capitania de São Paulo, a qual era subjugada, vale considerar que "a Capitania de Goiás foi criada por alvará de 8 de novembro de 1744; desde a criação até a instalação, com a tomada de posse do primeiro governador [Marcos Noronha – Conde dos Arcos], passaram-se mais de cinco anos" (PALACÍN, 1983, p. 48), o que denota que, mesmo com a produção satisfatória de ouro e com os contrabandos conhecidos e não punidos, a Coroa não tomava posicionamentos mais sérios e eficazes, ou seja, ao que tudo indica, as coisas estavam afastando-se dos parâmetros administrativos estabelecido e/ou esperados.

A administração colonial estava se consolidando e se espalhando pelo interior do Brasil com o intuito de assegurar a posse e evitar invasões, bem como de dificultar os inevitáveis contrabandos do ouro, por isso, redesenhava a cartografia de suas sedes. O mesmo era feito pela Igreja, que, mesmo anteriormente à prelazia, já grafava no mapa goiano as paróquias e as capelas a elas filiadas, firmando, dessa forma, as interligações entre as localidades que se estabeleciam com a exploração do ouro.

A fim de melhor entender a dinâmica da Igreja na paisagem pirenopolina, far-se-á uma retomada a partir do segundo quartel do século XVIII quando as capelas começaram a compor a paisagem local e a organizar o traçado urbano da então Meia Ponte, cujo primeiro padre foi José de Frias e Vasconcelos, que exerceu atividades ali entre os anos de 1732 e 1733, antecedendo a criação da paróquia. Foi ele quem celebrou os primeiros batizados, ou seja, as primeiras festas de nascimentos na inicial comunidade que se formava às margens do Rio das Almas:

> Aos dous dias do mez de Março de mil esette centos e trinta e dous annos Baptisei e puz os Stos. Oleos a Franco, filho legitimo de Bartholomeu da Costa e de Maria Cardoza; foram padrinhos Luiz de Brum da Sylveira e Leonor... fiz este termo dia, mez e ra ut supra – Joseph de Frias e Vasconcellos (LIVRO DE BATIZADOS, 1732-1747, p.1).

Os apontamentos de batismos realizados pelos representantes eclesiásticos, em livros destinados a essa finalidade, valiam como registros, uma vez que o controle não só sacramental, mas também civil era realizado pela Igreja por intermédio dos Livros de

Batismo, de Casamento, de Óbitos e de outras modalidades como o Livro Caixa. Segue, abaixo, outra certificação de nascimento:

> Aos desasette dias do mez de Abril de mil esette centos e trinta e dous anos Baptisei e puz os Santos Oleos nesta Igreja de N. Sra. do Rozario das Minas de Meia-Ponte a Josepha filha de Grilia escrava de Mel. de Freitas e de pay incógnito, foram padrinhos Mel. Ferra. da Sylva do que fiz este termo — Joseph de Frias e Vasconcellos (LIVRO DE BATIZADOS, 1732-1747, p. 2).

É bem provável que Franco e Josepha, as duas crianças que abrem o Livro de Batismo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, tenham se encontrado, uma vez que foram conterrâneos e contemporâneos naquela pequena comunidade nos idos do século XVIII.

Sobre o passado deles, pouco ou quase nada se conhece, sabe-se que foram eles os responsáveis pelos primeiros registros que se tem documentado sobre Meia Ponte e as informações acerca das condições sociais possibilitam-nos a compreensão dos mecanismos sociais implantados na comunidade conforme se pode observar abaixo:

Figura 8: Quadro 1 — Relação dos primeiros batismos realizados em Meia Ponte

Nº do Registro de Batismo	**Data**	**Nome**	**Sexo**	**Condição social**
01	2/3/1732	Franco	Masculino	Filho legítimo
02	29/3/1732	Bento	Masculino	Filho legítimo
03	31/3/1732	Salvador	Masculino	Escravo adulto
04	2/4/1732	Ignácio	Masculino	Filho legítimo
05	14/4/1732	(Danificado)	Masculino	Escravo adulto
06	14/4/1732	Domingos	Masculino	Escravo
07	14/4/1732	Francisco	Masculino	Escravo adulto
08	14/4/1732	Joseph	Masculino	Escravo adulto
09	15/4/1732	(Danificado)	Masculino	Escravo adulto
10	17/4/1732	Josepha	Feminino	Filha de escrava

Fonte: Livro de Batizados. Paróquia Nª. Srª do Rosário de Meia Ponte. 1732-1747, p.1-2.

Antes de passar a comentar sobre as capelas pertencentes à Matriz, há de se considerar que Castro chama-nos a atenção ao destacar que "o primeiro edifício religioso de Meia Ponte foi construído na primeira metade do século XVIII, não se sabe por quem" (2006, p. 150) e que "é, sem dúvida, o mais representativo dos edifícios religiosos da época colonial" (p. 150). Isso vai ao encontro da observação de que a Matriz de Pirenópolis é "a mais bela de toda a arquitetura colonial goiana" (BORGES, PALACIN, 1987, p. 81).

Sua arquitetura deu forma não apenas ao elemento construtivo (a Matriz), mas igualmente à dinâmica colonial implantada às margens do Rio das Almas e que pouco se diferenciava das praticadas nos demais núcleos urbanos coloniais, tanto da mineração como fruto das outras atividades econômicas desenvolvidas: destacada ao centro, a casa dos mais abastados compunha um largo destinado à realização das festas, sendo este um pouco afastado da área de mineração. Entretanto, ainda, na arte de arquitetar, a administração colonial delimitava espaços e propunha hierarquias que davam liberdade quase que total aos homens brancos, restringia a participação das mulheres brancas e impedia que escravos, negros e demais integrantes circulassem livremente.

As capelas que vão pertencer — e configurá-la — inicialmente à paisagem e à religiosidade de Meia Ponte datam da década de 1730 em diante e aqui não vão ser abordadas cronologicamente. A opção feita para apresentá-las pauta-se nas motivações que as fizeram ser erigidas e em sua disposição na paisagem em relação a Meia Ponte. A localização de algumas delas, extintas há mais de um século, deu-se por leituras e investigação com antigos moradores de Pirenópolis.

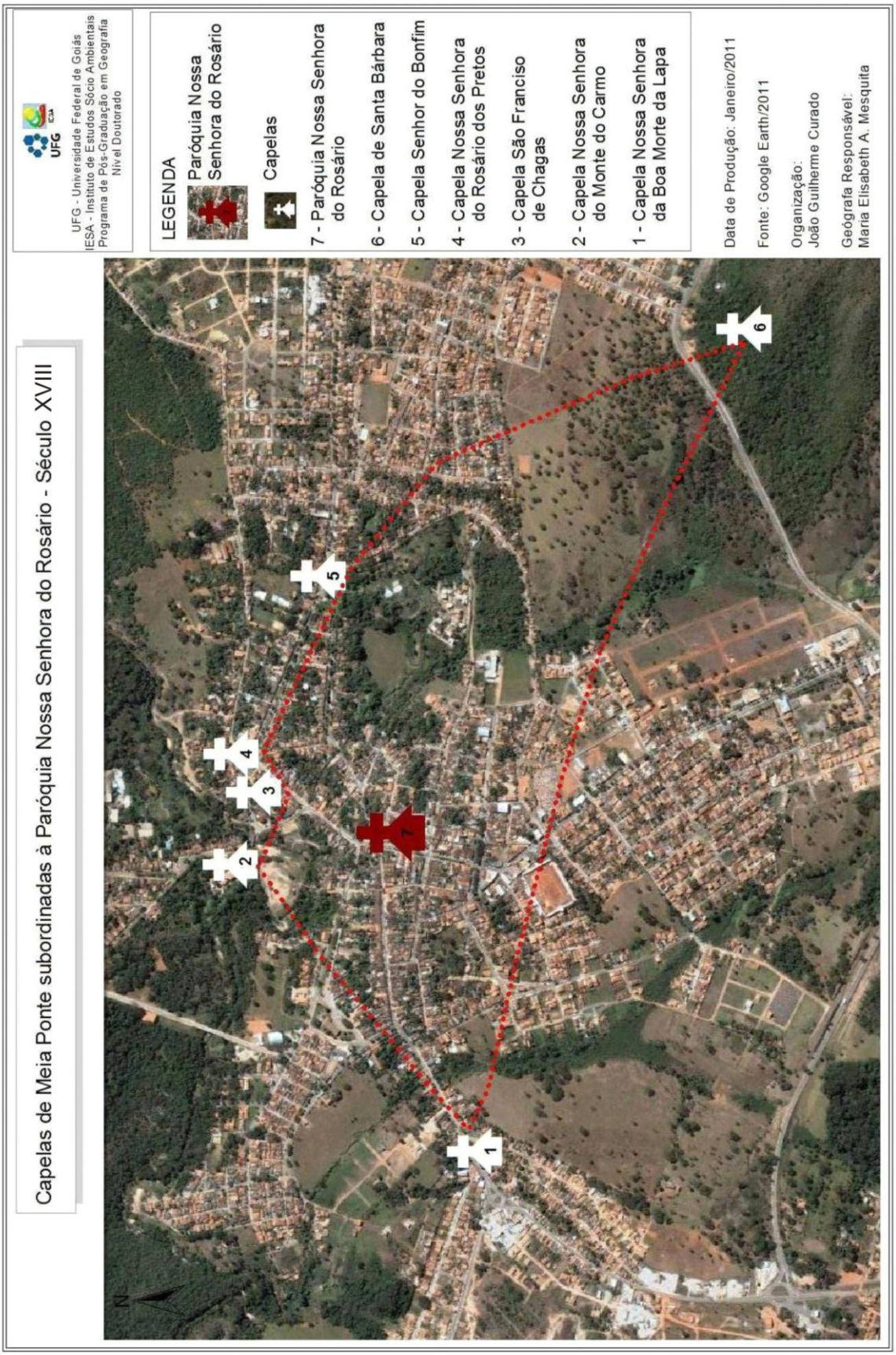
À Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte subordinavam-se, inicialmente, a Capela de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Capela Nosso Senhor do Bonfim, Capela de São Francisco das Chagas, Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e Capela Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa no perímetro de ocupação urbana. A Capela de Santa Bárbara situava-se nas imediações do centro representado pelo largo, aproximadamente a dois quilômetros da Matriz. Outras capelas foram incorporadas em meados do século XVIII, como a Capela de Santo Antônio e a de Santana do Rio do Peixe, localizadas a distâncias maiores, bem como as capelas particulares situadas nas Fazendas Buraco, Engenho de Santa Rita e Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe. As capelas de Nossa Senhora da Penha de Corumbá de Goiás, as de Nossa Senhora da Penha e de Nossa Senhora do Rosário de Jaraguá, e a de Sant'Ana, em Santana das Antas (atual Anápolis), também se subordinavam à Matriz de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte.

A localização das capelas mais próximas à Matriz acabou por delimitar o originário traçado urbano e a configuração primitiva da Paróquia do Rosário em Meia Ponte (Figura 9).

1.1.1 As Capelas do Núcleo Urbano

A Capela de Nossa Senhora do Monte do Carmo, edificada entre 1750 e 1754, teria sido a terceira construção religiosa realizada em Meia Ponte e a única até a década de 1940

Figura 9 — Capelas de Meia Ponte subordinadas à Paróquia Nossa Senhora do Rosário — século XVIII



situada à margem direita do Rio das Almas. Tal peculiaridade ocorreu devido à posse das terras situadas naquela margem do referido rio, no perímetro de ocupação inicial, ser de Luciano Nunes Teixeira e do genro Antônio Rodrigues Frota que, casado com Antônia Maria de Jesus, teve doze filhos que não teriam deixado descendentes em Meia Ponte (JAYME, 1973. vol. II. p. 305 a 307).

A Capela do Carmo estava em situação geográfica paralela à moradia das famílias Teixeira e Frota, tendo o Rio das Almas nas proximidades frontais das duas edificações, o que possibilitava aos abastados mineradores não atravessarem a ponte que ligava as terras a eles pertencentes ao restante de Meia Ponte. A capela era de "construção modesta, a menor e a mais baixa de suas congêneres, todavia, bem ornada e com três belos altares" (JAYME, 1971, p. 534).

Figura 10 — Capela do Carmo.

Fonte: Curado, 2009.

A utilização da capela restringia-se até mesmo nos momentos como o batismo dos descendentes dos que despenderam contribuições para a edificação do espaço destinado a práticas religiosas. É provável que a festa em homenagem a Nossa Senhora do Carmo acontecesse na capela em 16 de julho, uma vez que era a santa a cujo orago destinava-se. A dúvida que paira é se a festa era reservada, inicialmente nos tempos do Frota, a toda a comunidade ou restrita aos círculos familiares.

A Capela do Bonfim surgiu das desavenças entre os sargentos-mores, lusitanos, ricos e poderosos, primeiros povoadores de Meia Ponte e xarás e para que Antônio José de Campos não ficasse "em posição de inferioridade em relação a seus compatriotas" (JAYME, 1973, vol. V, p. 137). Desta feita, Antônio José de Campos delimitou um ponto importante, a saída da estrada que ligava Meia Ponte à Bahia, sendo o "ponto mais alto da cidade, de onde se divisa belíssimo panorama que se estende até às serras da 'Matutina' e do 'Frota'" (JAYME, 1971, p. 536). Coube a ele, outrossim, a "aquisição dos respectivos paramentos, além de tê-la dotado com imagens, alfaias e tudo mais, que era necessário, na sua concepção e na de seus coevos, para maior brilho das cerimônias do culto católico" (JAYME, JAIME, 2002, p. 56).

Uma das imagens que compõem o acervo sacro da Capela do Bonfim, edificada entre 1750-1754, é a do Senhor do Bonfim, que veio da Bahia, local onde foi adquirida por Campos que "fê-la transportar até Meia Ponte, por duzentos e sessenta (260) escravos, oriundos da Costa da Mina (África Ocidental) e comprados pelo sargento-mor no mercado de escravos do Recôncavo" (JAYME, JAIME, 2002, p. 56), por cerca de 200 léguas, o percurso "foi uma lenta procissão, que se iniciou nas ladeiras da cidade de Salvador para terminar, meses depois, em Meia Ponte" (2002, p. 57).

Figura 11 — Capela do Bonfim.

Fonte: Curado, 2009.

Quizilas, brigas, picuinhas, orgulho, prepotência, desafetos e/ou embates à parte, as Capelas do Carmo e do Bonfim passaram a compor a paisagem local e a atrair os fiéis para os preceitos da religiosidade característica do período colonial quando a negociação com o sagrado dava-se, sobretudo, pelo que chamavam de "boas ações", isto é, construções de

capelas e/ou manutenção delas por fé, devoção ou necessidades como promessas ou penitências. O que une, igualmente, as duas capelas é fato de ainda existirem.

O termo de falecimento do sargento-mor, Antônio José de Campos, transcrito em "Famílias Pirenopolinas" demonstra outro aspecto importante do período colonial:

> aos tres dias do mes de julho de mil sete centos e noventa e cinco falleceo com os Sacramentos O Sargento Mor Antonio José de Campos, homem branco natural da cidade de Vizeo, casado com Dona Anna Thimothea Curado, foi envolto o seo Corpo em hum Habito de Sam Francisco e acompanhado pelo Reverendo Parocho e mais Sacerdotes que havião, conduzidos na tumba das Almas de casa para a Capella do Senhor do Bomfim, filial desta Matriz, honde, depois de encommendado, foi sepultado na cova da Capella mor, de que para constar, fiz este assento. O Vigº José Correa Leitão (JAYME, 1973, Vol. V, p. 243).

Pelo menos dois pontos destacam-se no apontamento de óbito de Antônio José de Campos, um alude ao acompanhamento "pelo Reverendo Parocho e mais Sacerdotes que havião", o que indica importância social do falecido ao ser acompanhado por todos os representantes que a Igreja dispunha na localidade, porém, é exatamente a presença não delimitada quantitativamente de demais sacerdotes que chama a atenção, uma vez que o número deles era insuficiente para suprir a necessidade da Capitania de Goiás, bem como das demais. A segunda observação advém do trecho "foi envolto o seo Corpo em hum Habito de Sam Francisco", significando que o sargento-mor pertencia à Ordem Franciscana implantada em Meia Ponte.

A Ordem dos Franciscanos Mendicantes (OFM), por meio dos frades franciscanos mendicantes pertencentes à ordem Terceira dos Esmoleres da Terra Santa, fundou em Meia Ponte, em 1731, um hospício que consistia em espaço destinado à hospedagem de viajante e destino para tratamento de pessoas doentes — o que indica que havia público para as duas atividades conduzidas, no caso de Meia Ponte, pelo "Frei João de Jesus Maria, auxiliado por Frei Domingos Santiago, ambos procedentes do Hospício de Vila Rica (Ouro Preto)" (JAYME, JAIME, 2002, p. 70).

O hospício abarcava significativo espaço urbano. Situado na extremidade da Rua do Rosário, oposta à Matriz, tal construção estendia-se pelo Largo do Rosário dos Pretos até as proximidades da ponte sobre o Rio das Almas, deixando, no entanto, uma área vaga, a qual foi denominada Largo do Hospício. A edificação era cercada por muros de pedras "e fazia parte da construção uma capela, bem ornamentada, sob a invocação de S. Francisco das Chagas" (JAYME, 1971, p. 541). A designação da capela indica que "a preferência pelo orago mostra que os frades esmoleres de Meia Ponte eram portugueses, oriundos do Convento

de Santo Antonio (Rio de Janeiro), e pertencentes ao Comissariado de São Francisco das Chagas em Lisboa (Convento de Xabregas)" (JAYME, JAIME, 2002, p. 70).

O hospício e, consequentemente, a Capela de São Francisco de Chagas funcionaram entre os anos de 1731 até por volta de 1831 e, nesse século de existência, mesmo tendo sido bem aceita, como demonstra a quantidade de pessoas sepultadas com o "Habito de Sam Francisco", a situação não parece ter sido fácil.

Foi também latente na Província de Goiás, pós-Independência do Brasil, um visível afastamento entre as administrações do Estado e da Igreja. Ao Estado cabia construir e reparar os bens que necessitassem de tais cuidados, no entanto, em relação à casa dos franciscanos, em 1836 foi encaminhada uma diretriz, por ordem do Governo Provincial, pelo qual "o Hospício dos Esmoleres, em Meia Ponte, foi demolido. Com ele, foi arrasada a Ermida de São Francisco das Chagas. Imagens, alfaias, paramentos, sinos e outros utensílios do culto foram arrebanhados pela Freguesia" (JAYME, JAIME, 2002, p. 70).

Ainda sobre a administração, agora hierárquica, dentro da própria Ordem faltava maior envolvimento com as causas defendidas pelos franciscanos, assim como a corrupção e usos e desusos de dinheiro faziam-se presentes, posto que, mandado para a sede da Igreja, não se investia na manutenção das casas franciscanas — hospícios e capelas —, como bem observou Saint-Hilaire em 1819:

> existe em Meia-Ponte um asilo dos Irmãos da Ordem Terceira de S. Francisco, os quais se encarregam de recolher as esmolas dos fiéis para manutenção do Santo Sepulcro. Por ocasião da minha viagem, esse asilo contava com apenas um Irmão. A quantia reunida por ele era entregue a um tesoureiro leigo do próprio lugar, o qual, por sua vez, a enviava ao tesoureiro geral, no Rio de Janeiro, que também era leigo. É bem difícil acreditar que, após passar por tantas mãos, entre Meia-Ponte e Jerusalém, esse dinheiro chegasse intato ao seu destino (1975, p. 37).

A ordem Terceira dos Esmoleres da Terra Santa ou Ordem dos Franciscanos Mendicantes que existiu em Meia concedia conforto aos falecidos e apoio aos irmãos colaboradores. No entanto, pouco se sabe da Capela de São Francisco das Chagas, mas, pelos documentos pesquisados, nela não se realizavam sepultamentos. Como prova material da existência dessa capela, há apenas um escudo da ordem (Figura 12), guardada atualmente na Capela do Carmo, na outra margem do Rio das Almas.

Em posição frontal à qual se erigiu o hospício, existiu a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na extremidade norte da Rua do Rosário. A capela foi "edificada entre os anos de 1743 e 1757" (JAYME, 1971, p. 529), por obra e trabalho dos escravos pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Meia Ponte, que:

> pela provisão de 22 de dezembro de 1742, foi concedida licença para se erigir a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos. Posteriormente, pela provisão de 20 de agôsto de 1758, foram localizadas, de acôrdo com a respectiva hierarquia, as sepulturas destinadas ao "rei", "rainha", "juiz", padre capelão etc. (JAYME, 1971, p. 533).

Figura 12 – Escudo pertencente, originalmente, à Capela de São Francisco de Chagas.

Fonte: Curado, 2008.

Desse modo, os negros passaram a ter uma capela e uma irmandade próprias, construída, ao que tudo indica, por trabalhos realizados durante domingos e dias santos do calendário cristão. Como irmandade, possuíam estatuto ou termo de compromisso, obrigação necessária para a constituição de uma irmandade e que "era o elenco dos direitos e deveres de seus membros" (CASTRO, 2006, p. 162), o qual deveria ser, depois de redigido, encaminhado para aprovação, tarefa que "competia ao rei de Portugal, como grão-mestre da Ordem de Cristo". Assim que este, por meio de seus representantes, analisasse e, consequentemente, o aprovasse, os termos estatutários passavam a vigorar e reger os irmãos, considerando, ainda segundo o referido autor, que "esses estatutos tinham um colorido muito local" (2006, p. 162), mesmo ao obedecer às premissas básicas. Como exposto antes, os direitos de sepultamentos em locais internos privilegiados eram reservados aos mantenedores das tradições festivas, por intermédio do cargo ou função que exerciam durante os principais

festejos dos negros, aos demais se destinava a nave e o adro. Semelhantes cargos e festas perduram nos dias atuais, mas com outro matiz (LÔBO, 2006).

A situação social do negro não era tão estanque, como comprovam documentos de sepultamento deles na matriz mesmo após a mencionada provisão de 1758:

> aos seis dias do mez de Agosto de mil setecentos e secenta e quatro annos falleceu da vida prezente com todos os Sacramentos Jose, minna escravo de Gaspar Correa Leite morador nos Pirineos termo desta Freguesia; e no dia seguinte sedeu a sepultura no adro desta Matriz de Nossa Senhora do Rozario do Arrayal da Meya Ponte; e para que de tudo conste, fiz este assento dia, era ut supra – P. Carlos Francisco Torres (LIVRO DE ÓBITOS nº 03 – Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte 1764 a 1767, p. 3v).

A sequência imediata dos registros dispostos no Livro de Óbitos dos Negros da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte de 1764 a 1767 menciona que havia certa regularidade no obituário negro em Meia Ponte, bem como sua indicação etária (inocente para criança e, para os demais, adulto) e sexo — eram adultos de predominância masculina. O documento informa ainda o proprietário, provavelmente o responsável pela encomenda sacramental quando eles não pertencessem a irmandades, o que também era fato comum de acordo com os documentos de óbitos.

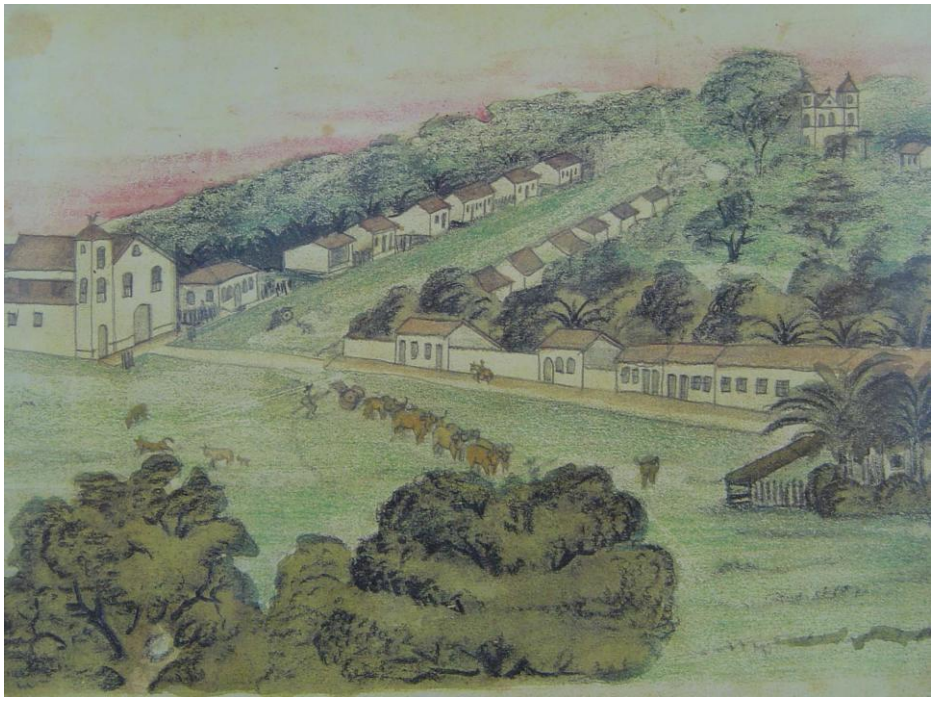
Nos mais de duzentos anos de existência, a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos passou por significativas intervenções físicas e sociais. Construída com uma torre do lado poente, assim permaneceu até 1870 quando "levantaram a outra torre, oposta à primeira. Nessa ocasião, realizaram-se trabalhos de restauração no telhado e pintura geral dos paredões por dentro e por fora" (JAYME, JAIME, 2002, p. 47). Pouco depois, "em 1886, foi transferido, da Matriz para o Rosário, o antigo relógio de repetição, primeiro regulador público de Pirenópolis" (JAYME, 1971, p. 533), aquisição que despendeu aos cofres da Irmandade dos Pretos, às vésperas da Lei Áurea, o valor de trezentos mil réis (JAYME, JAIME, 2002, p. 48). Quiçá uma última tentativa dos brancos de venderem e imporem o tempo aos negros.

Atentando para a situação de conservação da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Jayme e Jaime comentam que

> em 1936, em Pirenópolis, sem que os protagonistas pudessem imaginar as consequências, houve uma reunião histórica, sobre a Capela de N. Senhora do Rosário dos Pretos. Objetivo: salvar o santuário de iminentes ruínas. Da reunião, participaram Dom Emanuel Gomes de Oliveira, Arcebispo de Goiás, Padre Santiago Uchoa, vigário, Cristóvão José de Oliveira e Aristides da Costa Ferreira (2002, p. 116).

O resultado da empreitada não podia ser diferente: “a reforma da igreja fracassou e as obras foram abandonadas. Finalmente, a autoridade diocesana mandou demolir a capela. Estávamos no ano de 1944” (JAYME, JAIME, 2002, p. 116). Os bens que não sumiram foram distribuídos entre a Matriz, Carmo e Bonfim. O relógio sobredito passou a marcar as horas na lateral da torre sul da Capela do Bonfim.

Figura 13 — Reprodução de “Rua Aurora e do Rosário” — Tonico do Padre, 1877.



Fonte: Desenho original pertencente ao Museu da Família Pompeu. **Foto:** Curado, 2007.

Em 1760, foi fundada em Meia Ponte a Irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Pretos Livres, que decidiu erigir uma capela para os confrades. O local destinado foi a saída oeste de Meia Ponte, em direção a Vila Boa (Goiás). A localização é diametralmente oposta à Capela do Bonfim, saída para a Bahia. A Capela da Lapa foi iniciada no mesmo ano das atividades da irmandade, porém, não foi concluída até 1860, quando esta confraria foi extinta.

No mundo escravista, a bipolarização vulgarizada pela história oficial não consegue abarcar as estruturas sociais existentes. A condição de liberdade era premente, mas tinha, também, as suas implicações, cujos interesses às vezes não eram compatíveis com os demais em situação semelhante. Alguns dos ex-escravos ditos “pretos livres” mantinham-se filiados às irmandades do tempo de cativeiro. Era comum que continuassem a trabalhar por dinheiro,

que lhes possibilitava adquirir escravos para seus afazeres ou ganho, apontando que a Capela de Nossa Senhora de Lapa funcionou e era guarnecida pelos interesses dos negros livres e, ainda, que tal edificação religiosa só tenha decaído e entrado em ruínas após o encerramento das atividades da irmandade que a mantinha.

Entretanto, o que restou como vestígios da construção da Capela da Lapa foi uma laje de pedra que, segundo Jayme e Jaime, fez "parte da escadaria de acesso à porta principal" (2002, p. 64), semelhante às pedras de cantaria do alicerce da Matriz e que hoje se encontra fora dos domínios sagrados, em uma calçada da casa situada no início da Rua Nova, em frente ao Cruzeiro, levantado pelo padre Manuel Amâncio da Luz (JAYME, JAIME, 2002, p. 197).

Figura 14 — Pedra pertencente à Capela da Lapa.

Fonte: Curado, 2009.

A Capela de Santa Bárbara caracteriza-se como a única ermida inacabada havida nas proximidades da cidade. A obra iniciou-se por empreendedorismo de Jerônimo Barbosa dos Santos, originário do arcebispado de Braga em Portugal (JAYME, 1973, p. 21). Sobre a Capela, continua o autor apontando que, "para essa construção, serviu-lhe de estímulo, sem dúvida, a construção, pelo sargento-mor, Antônio José de Campos, da capela do Senhor do Bonfim", assim como a "de Nossa Senhora do Monte do Carmo pelos abastados lusitanos, Luciano Nunes Teixeira e Antônio Rodrigues Frota" (1973, p. 21). A ruinaria da capela fica "situada no alto do morro que lhe tomou o nome" (JAYME, 1971, p. 543) e, segundo projeções de Jayme e Jaime, "media cerca de 8 metros de largura por uns 15 ditos de comprimento, possuindo as paredes uns 50 centímetros de espessura" (2002, p. 66).

A devoção a Santa Bárbara foi a inspiradora de tão difícil tarefa. O terreno bastante acidentado e íngreme tornava mais árduo o transporte dos materiais, como rochas, madeira e água, fazendo com que as obras consumissem tempo superior aos despendidos em obras semelhantes realizadas anteriormente, em Meia Ponte, por seus compatriotas.

Figura 15 — Ruína da Capela Santa Bárbara — Desenho de Tonico do Padre.

Fonte: Acervo do Museu da Família Pompeu. **Foto:** Curado, 2007.

A capela foi imortalizada em desenho de Tonico do Padre[2]. Já a devoção a Santa Bárbara tem por referencial, no Brasil, recentemente, o filme "O pagador de promessas" (DUARTE, 1962), baseado na peça homônima de Dias Gomes. Para a comunidade colonial, a devoção a esta santa fazia bastante sentido, posto que ela é a protetora contra as tempestades, sendo equivalente à Iansã no candomblé. Por esta forma, a devoção a Santa Bárbara ainda se faz presente em Pirenópolis, sendo comum ouvir a cada trovoada a frase "São Jerônimo, Santa Bárbara, Virgem!". Existe uma imagem da santa em um dos altares da Capela do Bonfim.

Faremos uma breve interrupção na descrição das capelas subordinadas à Meia Ponte, para adentrarmos nas questões relativas às irmandades. No entanto, após alguns rápidos comentários sobre as irmandades, voltaremos às capelas situadas fora do núcleo urbano de Meia Ponte.

[2] Antônio da Costa Nascimento (PINA FILHO, 1986).

1.1.2 As Irmandades

Devido às dificuldades ou à falta de interesses iniciais, a Coroa, por via do padroado de que nos fala Azzi (1987), incentiva a criação não só de igrejas, capelas e ermidas, mas sobretudo a constituição de confrarias e irmandades — instituições leigas, com caráter sociorreligioso, que tomavam para si algumas responsabilidades tanto do Estado quanto da Igreja. Para elucidar as principais características que as diferem, recorreremos à explicação de Moraes:

> quando os fiéis se associam para fazer alguma obra de piedade ou caridade, essa associação recebe o nome de pia união. Se essa associação, por sua vez, tem ainda uma hierarquia, é designada por irmandade. Seus membros ou irmãos ou confrades, segundo o *Compromisso*, também assumem o dever de se auxiliarem reciprocamente, tendo, pois, sob esse aspecto, uma identificação de ideais e interesses comuns entre os membros e os candidatos a ingressarem na mesma e uma seleção prévia e restrita dos mesmos, com vista a agregá-los mais facilmente, bem como ainda a evitar fissuras em seu interior. Ambas as modalidades de associação, portanto, têm um perfil assistencialista. Se as irmandades são eretas para incrementar o culto público de um santo, recebem o nome de confrarias (2006, p. 114-5).

Em princípio, no Brasil, as confrarias e irmandades eram formadas pela reunião de pessoas ou grupos sociais que tinham alguma ligação com a Igreja, mas que não faziam, necessariamente, parte do corpo clerical. Era nas igrejas que aconteciam as reuniões, e as atuações solenes ocorriam por ocasião das festividades religiosas, sendo que "as irmandades religiosas faziam festas e competiam para construir a igreja mais bonita" (NARLOCH, 2009, p. 80). Por outro lado, o trabalho social dava-se pelo recolhimento de contribuições dos membros associados e da ajuda mútua entre os irmanados que compreendia, "por exemplo, a criação e manutenção de hospitais, hospícios, asilos e orfanatos, e até mesmo o auxílio financeiro para funerais e casamentos. Elas também os assistiam no âmbito da vida espiritual ou religiosa" (MORAES, 2006, p. 115), de modo que, continua a autora, também estimulavam os associados a

> participarem das missas e festas de guarda da Igreja Romana, determinando cuidarem das celebrações em louvor do seu orago, a participarem das reuniões da mesma associação, quando fosse o caso, a cumprir as suas demais normas estatutárias e, até mesmo, prepará-los, quando possível, para morrer bem (MORAES, 2006, p. 115).

A maioria do público adulto masculino colonial pertencia a alguma irmandade, já que eram elas as responsáveis pelo provimento de alguns serviços demandados pela sociedade.

Com o passar do tempo, as irmandades acabavam trabalhando em função dos interesses apenas do grupo a ela associada, o que fez com que surgissem várias irmandades e, dentro dessa perspectiva, houvesse diferenciações dos associados a cada uma. As confrarias tinham por principal objetivo cultuar um santo, por isso, devoções diferentes ocorriam em uma mesma comunidade quando parte dos membros prestavam homenagens e devoções a santos diversos.

Em Goiás, as irmandades devocionais dos negros restringiam-se mormente a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, sendo que Santa Efigência e São Elesbão tiveram igualmente muitos irmanados. Os pardos agrupavam-se nas Irmandades dos Homens Pardos, cuja devoção, em Meia Ponte, era destinada a Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa. De acordo com Loiola, "as capelas das irmandades de pretos sinalizam outra forma de resistência, mais sutil, por meio da qual escravizados podiam se organizar, não só em volta do santo, mas também com base na convivência em torno de objetivos comuns" (2009, p. 63).

Já as Irmandades do Santíssimo Sacramento eram compostas por grupos de maior destaque social e possuíam um prestígio maior, cabendo aos que pertenciam a essa irmandade o direito de seguir próximo aos santos, por ocasião das procissões, e terem acentos delimitados junto ao altar-mor durante as celebrações mais importantes. Eis uma das mais antigas associações presentes em Goiás, com data de existência anterior ao ano de 1742, em Vila Boa (CASTRO, 2006). Havia, bem assim, as irmandades que aceitavam todas as pessoas, independente da cor ou profissão que exerciam, como constatou Moraes (2006) ao analisar os termos de compromisso de 34 irmandades que surgiram nos primeiros tempos em Goiás.

Diante do assistencialismo leigo revestido pelas irmandades, o poder religioso, com receio de perder espaço de atuação junto à comunidade colonial, estabeleceu algumas novas regras e limites junto com o Estado, com o propósito de exercer maior controle sobre as instituições que abrigavam. Assim,

> a partir de 1765, o Estado determinou que todas as irmandades submetessem seus *Compromissos* à apreciação e à aprovação da Mesa de Consciência e Ordens. Essa medida visava reforçar ainda mais a política regalista, não só com vista a coibir os conflitos jurisdicionais entre os poderes, mas também à regulamentação da cobrança de juros excessivos pelos empréstimos que faziam; a proibição de pedir esmolas e construir capelas sem prévia licença régia (MORAES, 2006, p. 84).

Era uma ação contínua o ato de solicitar ou confirmar os termos de compromisso das irmandades junto ao poder régio, o qual intuía estabelecer algum controle sobre os irmanados, como, por exemplo, junto à administração financeira das irmandades dos negros e dos pardos,

deveria constar, para fins de aprovação, um branco por tesoureiro titular. Essa prática pôde ser verificada no documento de confirmação do Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Meia Ponte, datado de 1758, em seu capítulo quinto: "terá mais esta Irm^{e} [Irmandade] hum Tez^{ro} [Tesoureiro], hum Escrivão, hum Procurador, homens brancos, suficientes apro. [aprovado] e legimo [legítimo] dos escravos, mais oficiais desta Irmande [Irmandade] como em seu lugar se dirá" (Livro do Termo de Confirmação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte – 1758, p. 12).

Entretanto, a contraditória, mas necessária, convivência entre as irmandades com a Igreja/Estado foi desestabilizada por ocasião do final do Império no Brasil quando o regime de padroado viu-se suplantado pelo caráter laico da república. Destarte, a partir da "fase republicana, esse tipo de associação religiosa passou a ser marginalizada pela Igreja oficial, que começou a valorizar um tipo de associação religiosa mais vinculada ao clero, como o apostolado da oração, as Congregações Marianas e as Filhas de Maria" (CASTRO, 2006, p. 161) — uma nítida exibição de que a Igreja não deveria mais desenvolver as atividades sociais e assistencialistas como antes, uma vez que tal tarefa passou à responsabilidade do Estado.

Dentre alguns prejuízos decorrentes da situação de pouca, ou nenhuma legitimidade, que toma conta das irmandades naquele período podem-se constatar significativas perdas materiais para a Igreja, porque os templos eram reformados e mantidos pelos irmãos associados que, diante do novo contexto, deixaram de executar reuniões e de angariar provisões destinadas a manterem eretos os espaços devocionais. Dessa época, ou de momentos posteriores, data a demolição ou queda, por avarias, de igrejas, capelas e ermidas em quase todas as localidades brasileiras surgidas durante a Colônia. Outras alterações sucederam com as festas destinadas aos santos devocionais dos irmanados as quais, ou deixaram de ocorrer, ou foram aglutinadas a outras festividades, alterando o calendário festivo/devocional e a importância que outrora representavam para o contexto social em que eram praticadas.

1.1.3 As Capelas Rurais

Distante em vinte e quatro quilômetros de Pirenópolis, encontra-se a comunidade de Santo Antônio, hoje situada às margens da BR-070, a Brasília-Cuiabá, mas que, no período colonial, contava com uma via de acesso que ligava Meia Ponte ao Mato Grosso. A

localização privilegiada por cursos de água — são pelo menos dois riachos que, passando pelos lados leste e oeste daquele povoado, deságuam no Rio das Almas ao sul, a aproximadamente dois quilômetros do aglomerado — possibilitou que ali se desenvolvesse exploração aurífera, assim como um

> próspero núcleo populacional que floresceu nos governos de D. Antônio Luiz de Távora [1732-1737], de Gomes Freire de Andrade e de D. Luiz de Mascarenhas e, depois de elevadas as Minas de Goiás à categoria de capitania, nos governos de D. Marcos de Noronha e seus sucessores, até à administração do capitão-general Fernando Delgado Freire de Castilho [1809-1820] (JAYME, 1973, Vol. I, p. 127. Datas: www.gabinetecivil.goias.gov.br/governantes).

A Capela de Santo Antônio surgiu por desígnios do tenente-coronel Clemente da Costa e Abreu, "um dos primeiros povoadores das Minas de N. Senhora do Rosário de Meia Ponte e onde já se encontrava em 1733" (JAYME, JAIME, 2002, p. 81). As minas situadas em Santo Antônio continuaram a produzir ouro até final do século XVIII, dando significação ao local, já que "copioso era o ouro aluvial nos córregos e ribeirões da região (Santa Rita, Santo Antônio e outros), bem como na Serra de Santo Antônio, vizinha, onde abundavam as lavras" (JAYME, JAIME, 2002, p. 81). Outro fato que revela a importância da localidade, segundo os autores citados, foi a representatividade dos "outros vultos notáveis da história de Meia Ponte que ali moravam" (2002, p. 81).

A situação de abandono após o esgotamento das jazidas, deixando-se para trás casas, capelas e cemitérios onde foram sepultados ascendentes e descendentes, era uma constante nas populações que se aventuravam na procura do ouro e, com Santo Antônio, como observa Saint-Hilaire, a situação não foi diferente. Segundo registros paroquiais, o tenente-coronel Clemente da Costa e Abreu não teria vivenciado a decadência do povoado onde mandou erigir uma capela, pois ele faleceu em 1768.

A Capela de Santo Antônio, a qual atualmente existe no povoado de mesmo nome, não é a do século XVIII, que se perdeu com o passar do tempo. A construção de novas capelas em locais próximos às antigas, mantendo o mesmo orago, foi uma prática comum, e em Meia Ponte essa tendência pode ser observada tanto em relação à Capela de Santo Antônio quanto à Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe. A denominação das duas capelas enquadra-se nas categorias toponímicas: geotoponímia (relativo ao hidrotoponímia dos rios) e hagiotoponímia, cuja definição está ligada à devoção e aos cultos cristãos de acordo com a proposição de Seemann (2003, p. 5), podendo ainda ser consideradas como *geohagiotoponômino,* ou também como "resistência simbólica" conforme Redwood, Alderman e Azaryahu (2010).

Ponderando que “os homens usam, escolhem, negam, refazem ou inventam o espaço do passado conforme suas necessidades e interesses” e “memória e espaço são indissociáveis, a memória produz o espaço, mas o espaço também produz a memória” (SEEMANN, 2002/2003, p. 51). Deste modo, em outro momento, o mesmo autor chama-nos a atenção para o fato de que, “para confirmar esses laços entre os observadores e a paisagem reconhecida, a ‘história espacial’ recorre à denominação de referências espaciais’” (2003, p.3).

De acordo com Santos, “os objetos geográficos aparecem em localizações correspondendo aos objetivos da produção em um dado momento e, em seguida, por sua própria presença, eles influenciam os momentos subsequentes da produção” (SANTOS, 2004, p. 174), o que pode ser observado em relação à Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe, sobre a qual Jayme faz as seguintes considerações: “a capela primitiva, situada em local diverso daquele em que se encontra a atual, deve ter sido construída na segunda metade do século XVIII” (1973, p. 546). O mesmo autor relata, em obra anterior, que

> em 1746, informado o guarda-mor Clemente Simões da Cunha de que, nas imediações do Rio do Peixe, haviam sido descobertas ricas jazidas de ouro, cientificou, dêsse acontecimento, ao capitão-general D. Luiz de Mascarenhas e, acompanhado de alguns garimpeiros, dirigiu-se àquelas paragens. Iniciados os trabalhos da mineração, surge-lhes, seguido de vários escravos, um preposto do padre José Caetano e procura embargar-lhes as atividades (JAYME, 1971, p. 84).

Conflitos eram comuns e corriqueiros às margens das minas auríferas, mas confusões como essa, envolvendo Igreja, representada por um padre — mesmo que cometendo os “maiores desatinos e arbitrariedades” (JAYME, 1971, p. 84) —, e Estado, na figura de D. Luiz de Mascarenhas, davam maior conotação ao problema e à área de litígio em questão. Os mandos e desmandos de ambas as partes culminaram com a prisão do representante do padre, que foi solto por pressão, sendo, no entanto, a autoridade governamental expulsa da localidade, que voltou aos domínios do padre. O fato colaborou para a compreensão da sobreposição de poder e interesse entre Estado e Igreja.

Todavia, ao conhecer um pouco mais sobre as práticas políticas do governador D. Luiz de Assis Mascarenhas (1739 a 1748), pairam dúvidas sobre as verdadeiras intenções do governante. Uma das pistas é-nos fornecida por Luís Palacín:

> Quando governador, dom Luís de Mascarenhas, chegou a Goiás (1739), encontrou engenhos espalhados por todo o País. Procurou não tomar conhecimento de sua existência. Mas ali estava o procurador das entradas — os engenhos diminuíam os direitos cobrados nos registros — para recordar-lhe sua obrigação uma e outra vez. Acossado, o governador achou um meio de conservar os engenhos, apesar da proibição, e satisfazer, ao mesmo tempo, os direitos do contratador: pediu aos

> engenhos que pagassem aos fiscais das entradas os direitos de sua própria aguardente, como se fosse importada (PALACÍN, 1994, p. 36).

Por outro lado, o padre envolvido e demais representantes eclesiásticos aparentavam utilizar-se das batinas em causa própria, desrespeitando tanto as orientações da Igreja quanto as normativas da Coroa, como demonstra documento do primeiro governador da Província de Goiás, D. Marcos de Noronha, transcrito por Jarbas Jayme:

> antes de tomar posse d'este Governo, encontrei no Arrayal de Meya-Ponte o Padre José Caetano Lôbo Pereira, e como já vinha informado de sua desordenada vida e costumes, e de alguns ecclesiasticos que se achavão em aquelle Arrayal, fiz-lhes saber que havia de proceder severamente contra elles, na conformidade das ordens de V. Magestade se me constasse que elles perturbavão o sossego e quietação publica dos moradores (JAYME, 1971, p. 86).

Além das capelas pertencentes à Igreja — e administradas diretamente por ela — havia as edificadas em propriedades rurais, de acordo com a devoção e interesse dos proprietários das terras, para as orações familiares e para os momentos especiais, ocasiões em que um representante da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte era convidado a ministrar as celebrações. Essas capelas geralmente pertenciam ao corpo da casa da fazenda.

A Fazenda Buraco, situada nas vizinhanças do Morro Grande, entre Meia Ponte e Corumbá, "possuía casa senhorial, grandes senzalas, engenho de cana, currais de pedra e inúmeras outras benfeitorias" (JAYME, JAIME, 2002, p. 88). E — continuam os autores — "na Fazenda existia, também, bonita capela, sempre visitada pelos vigários e coadjutores de Meia Ponte, mormente pelo Padre Jerônimo José de Campos" (2002, p. 88).

O realce dado ao mencionado padre deve-se ao fato de ser ele o sexto filho do sargento-mor Antônio José de Campos, dono daquela grande propriedade e que teria mandado seus escravos realizarem o calçamento de pedras na via que passava pela sua fazenda, a estrada do Morro Grande (JAYME, 1973). O patriarca da família Campos, como já exposto anteriormente, foi, outrossim, o responsável pela construção da Capela do Bonfim e faleceu em 1795, sem ver, no entanto, seu descente oficializando celebrações nas capelas por ele edificadas, pois a ordenação só ocorreria uma década após sua morte (JAYME, 1971).

Na Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe, seu proprietário, o lusitano capitão Antônio Pires Farinha, "edificou vasta casa residencial, com capela bem ornamentada, senzalas, casas para depósito de cereais, enorme pátio onde se secava o café, engenho de cana etc." (JAYME, 1973, p. 175). Das construções da grande fazenda, nada restou, bem como da capela que, ali levantada, foi lugar de incontáveis celebrações e de vários registros

sacramentais como batismos. Voltaremos posteriormente com mais vagar a essa capela.

Outras capelas subsistiram nos albores do século XIX, logo nos primeiros anos, por esse motivo incluí-las-emos no rol de ermidas do século XVIII, são elas: a Capela de Santa Rita e a Capela de Nossa Senhora Conceição.

A capela dedicada a Santa Rita, na Fazenda Engenho de Santa Rita, localizava-se na denominada região de Mato Grosso, em Meia Ponte, cujo proprietário era o alferes lusitano, Antônio José Afonso Pereira, que, em suas terras, "construiu um sobrado de vastas proporções e fez abrir um canal de 6 km de extensão, o qual captava águas de diversas nascentes, destinadas a porem em movimento o grande engenho de cana, moinho, roda de ralar mandioca etc" (JAYME, 1973, p. 81). Foi adquirida, posteriormente, por João do Couto, a quem coube grandes melhoramentos na capela, a qual passou a ser bastante "procurada pelos párocos e coadjutores da Freguesia de Meia Ponte em seu trabalho missionário, mormente no período da desobriga" (JAYME, JAIME, 2002, p. 88-9).

A capela destinada a homenagear Nossa Senhora da Conceição foi obra de Joaquim Alves de Oliveira, natural de Pilar de Goiás (JAYME, 1943, p. 32). Essa ermida é parte integrante do antigo Engenho de São Joaquim, atual Fazenda Babilônia (OLIVEIRA, A. 2004). Com o falecimento de Joaquim Alves de Oliveira, o engenho de São Joaquim passou aos herdeiros, que se desfizeram da propriedade em benefício do Padre Simeão Estilita Lopes Zedes, entre 1874 e 1875, o qual passou a denominá-la de Babilônia. Naquela capela, ele introduziu uma imagem da padroeira da fazenda, que foi esculpida pelo santeiro pirenopolino José Joaquim da Veiga Valle (PASSOS, 1997). Em 1965, a fazenda foi tombada como patrimônio nacional, incluindo a capela. O bem foi transmitido para uma das filhas que Antônio Mendonça Lopes, neto do padre, teve com Ita Pereira: Telma Lopes Machado, que cuida da atual fazenda e administrou, junto com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a restauração pela qual a Capela Nossa Senhora da Conceição passou em 2009.

Voltando às capelas do século XVIII subordinadas, pelo menos inicialmente, à Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, é possível destacar, ainda, a Capela de Nossa Senhora de Penha de França, situada em Corumbá de Goiás; a Capela de Nossa Senhora da Penha do Córrego do Jaraguá, localidade que também contava com a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Capela de Nossa Senhora da Conceição, em Santa Cruz; Capela de Santana, em Santana das Antas (atual Anápolis); Capela de Santa Luzia, em Santa Luzia (Luziânia), dentre outras que hão de emergir de outras leituras mais aprofundadas dos documentos relativos àquele período.

Figura 16 — Capela Nossa Senhora da Conceição — Fazenda Babilônia.

Fonte: Curado, 2007.

1.2 BREVE GEOGRAFIA DA TRADIÇÃO FESTIVA PELA PAISAGEM RURAL GOIANA

Em seguida à exposição do modo como a Igreja organizava ou tentava ordenar o espaço com a autorização ou não para a implantação de oratórios, capelas e igrejas, passaremos a investigar um pouco as práticas da Coroa em relação à doação e à posse da terra, que possibilitaram a formação e a interação dos habitantes do solo goiano, os quais produziram as paisagens coloniais e as festas que aconteceram tanto durante o período da Colônia quanto na fase Imperial.

1.2.1 Doação e Posse de Terras

Segundo informações de Palacin e Moraes, para análise da ocupação inicial de Goiás, deve-se considerar que ela ocorreu em três zonas de povoamento durante o século XVIII, sendo que

> a primeira zona situava-se no centro-sul, com uma série desconexa de arraiais no caminho de São Paulo ou em suas proximidades: Santa Cruz, Santa Luzia (Luziânia), Meia Ponte (Pirenópolis) — principal centro de comunicações —, Jaraguá, Vila Boa e arraiais vizinhos. Uma segunda zona estava situada na "região do Tocantins", no alto Tocantins e Maranhão, que, administrativamente, pertencia à

> correição do norte. Essa zona, de limitada extensão, era a mais densa em povoações: Traíras, Água Quente, São José (Niquelândia), Santa Rita, Muquém etc. E, por fim, o verdadeiro norte da capitania abrangia uma extensa zona, entre o Tocantins e os chapadões dos limites com a Bahia. Nessa região, em sua maior parte áspera e árida, encontravam-se algumas povoações dispersas: Arraias, S. Félix, Cavalcante, Natividade e Porto Real (Porto Nacional), que era o arraial mais setentrional (1994, p. 10).

Os arraiais eram dispostos às beiras dos rios em que se encontrava ouro e a permanência de pessoas nesses locais dependia, como antes mencionado, da continuidade da exploração aurífera positiva — fator inicial predominante da ocupação goiana. Para tanto, há a informação de que, em 1777, a província goiana contava com treze julgados "que correspondiam às antigas circunscrições administrativas, equivalentes, *grosso modo*, aos atuais municípios". Sendo que, ainda de acordo com os autores, quase cem anos depois, em 1872, o número elevou-se para 26 cidades, o que demonstra a lenta ocupação urbana de Goiás (GOMES, TEIXEIRA NETO, 1993, p. 81), mesmo que para essa finalidade tenhamos apontadas por referenciais unidades administrativas distintas.

Nesse ínterim, passaram por Goiás vários viajantes europeus, que descreveram as paisagens goianas e contribuíram para aperfeiçoar a investigação da geografia local, até então pouco conhecida ou divulgada. Esse fato chama a atenção de Cunha Mattos, em sua obra "Chorographia Histórica da Província de Goyaz", na qual, com suas investigações, relata que, em alguns casos, como aponta, contradiz os dados que se tinham até então. Nesse sentido, o trabalho em questão retifica alguns erros tidos como primários, como menciona o autor

> nesta província [de Goiás], não tem havido exatas observações astronômicas: uma tabela de latitudes, que anda impressa, é em muitos lugares defeituosa; eu conheci os erros pelas marchas, que fiz de uma para outras povoações: os mapas de Goiás nem são completos nem exatos, e tenho-os emendado em mais de mil pontos diversos. As distâncias, consideradas como léguas, são as marchas de cavalo medianamente bom durante o espaço de uma hora: já se vê que neste modo de calcular léguas há erros enormíssimos porque, em um espaço de tempo dado, caminha-se maior porção de terreno plano e limpo, do que de terreno áspero e cortado: as tortuosidades dos caminhos também obstam a exatidão do cálculo (CUNHA MATTOS, 1972, p. 20).

As contribuições desse autor, também governador das armas e deputado pela província de Goiás entre os anos de 1823 e 1826, foram significativas, pois o longo período em que pesquisou *in loco* a província possibilitou-lhe descrever detalhadamente os aspectos não só geográficos, econômicos, sociais, mas propiciou um conhecimento da paisagem provincial goiana após o surto da mineração.

Internamente, a ocupação era propiciada, documentalmente, pelas sesmarias, que em Goiás começaram a ser solicitadas pelos interessados em 1728, como atestam os

apontamentos lançados no "Índice de Requerimento de Sesmarias (1728-1801)", disponíveis no Arquivo Histórico Estadual. Esses documentos tornam possível uma análise da Geografia Histórica da ocupação goiana, porquanto as petições orientavam-se basicamente mais pelos elementos geográficos, como rios, córregos e serras, do que pelos nomes de localidades, o que dificulta a determinação exata atual do espaço descrito em alguns dos antigos documentos. Em 1728, é solicitada a primeira e única sesmaria relativa àquele ano, mas as informações contidas no documento não nos habilitam a confirmar qual o tipo de sesmaria solicitada, se eram "de terras", "de chão" ou "de mineração", mas apontam-nos algumas pistas, como se pode observar em seguida.

A irregularidade e a pequena quantidade de sesmarias solicitadas nas primeiras décadas do século XVIII mostram a dinâmica de busca do ouro, que fizeram com que os exploradores desenvolvessem características relacionadas ao nomadismo, pautado na quantidade mineral. Assim, mudavam-se constantemente e levavam consigo uma estrutura provisória de vida: escravos, poucos pertences e uma significativa ambição para com o novo espaço a ser prospectado, deixando para trás, com enorme desprendimento, a mina exaurida.

No ano seguinte, pelo que consta, não houve nenhum outro pedido de sesmaria. Já na década de 1730, a situação alterou-se, de acordo com o exposto:

Figura 17 — **Tabela 1**: Solicitação de sesmarias em Goiás — década de 1730.

Solicitação de sesmarias – década de 1730										
Ano	**1730**	**1731**	**1732**	**1733**	**1734**	**1735**	**1736**	**1737**	**1738**	**1739**
Solicitação de Sesmarias	--	1	2	14	1	--	--	--	--	1

Fonte: AHE — Índice de Requerimento de Sesmarias e outros (1728-1801) p. 1-2v.

A única sesmaria solicitada em 1731 traz em seu texto o intuito de "extração de novas minas", evidenciando o tipo de sesmaria a que se referia. Outro pedido, realizado em 1733, o primeiro documento encontrado sobre requerimento de sesmaria de Meia Ponte nesse Índice de Requerimentos, é ambíguo, visto que pode ser considerado de "sesmaria de terra" assim como de "sesmaria de mineração", pelo fato de as informações não conterem dados que possibilitem melhor caracterização: "Nº. 2 – Idem [Hum requerimento] do Cam^{p} Simão de Almeida, de 3 de março pedindo meia légua de terra em quadra no districto de Meia Ponte" (AHE, Índice de Requerimento de Sesmarias e outros. 1728-1081, p. 6v).

No mesmo ano, há mencionado outro requerimento que chama a atenção pelo teor que apresenta: "Nº. 17 – Idem [Hum requerimento] de Domingos Francisco de Magalhães de 26

de outubro, pedindo carta de retificação de sesmaria na paragem de S. Pedro Geraes, no districto de Meia Ponte" (AHE, Índice de Requerimento de Sesmarias e outros.1728-1081, p. 7). A curiosidade vem do fato de que não existe registro anterior no livro de Índice com esse requerente, o que pode gerar várias indagações as quais não vamos perscrutar. Sabe-se, contudo, que o requerente estava seguindo as orientações então vigentes.

O baixo índice de solicitação ou de documentos relativos à conferência de sesmarias na década de 1730 vai de encontro com a política vigente, quando Bartolomeu Bueno recebeu do governador, dentre outros privilégios, o de conferir as sesmarias goianas, o "que se colige da ordem régia de 14 de março de 1731, registrada no livro 1º da ouvidoria à fls. 181, em que se manda a todos os que estão empossados de terras, a este título, que requeiram as suas confirmações no período de dois anos" (SILVA E SOUZA, 1967, p. 12).

Na década seguinte, no primeiro (1740) e último ano (1749), foram solicitadas duas sesmarias em cada um. Mas foi a partir da metade do século XVIII que ocorreu uma busca mais acentuada pela posse da terra, porque, segundo os dados apresentados pela maioria dos historiadores goianos, foi nesse período que houve o apogeu e, posteriormente, uma significativa diminuição da produção aurífera, propiciando o desenvolvimento de atividades econômicas ligadas a terra, o que, consequentemente, colaborou com um incremento populacional na área rural em detrimento da então predominante povoação em núcleos urbanos.

Figura 18 — **Tabela 2**: Solicitação de sesmarias em Goiás — década de 1750

Solicitação de sesmarias – década de 1750										
Ano	**1750**	**1751**	**1752**	**1753**	**1754**	**1755**	**1756**	**1757**	**1758**	**1759**
Solicitação de Sesmarias	30	8	4	15	29	26	12	5	7	3

Fonte: AHE — Índice de Requerimento de Sesmarias e outros (1728-1801) p. 3-14v.

A regulamentação de sesmarias em Goiás deveria seguir o que tinha sido estipulado para a Capitania de Minas Gerais em 1725:

> a Capitania de Minas Gerais, a cuja imitação se deve governar esta no que não estiver particularm^te^ providenciada, se ordena q dali em diante senão conceda por sesmaria mais de meya legoa de terra, e assim se tem aqui praticado pelo q. me consta de algumas cartas de data registradas nesta Provedoria (Carta regulamentando a quantidade de terras que poderiam ser doadas em sesmaria — 1749. AHE, Cx. 984, Pct. 002, nº 001, p. 1).

Na sequência, o documento apresenta uma resposta em que as definições dos tipos de sesmarias pedidas e doadas em Goiás são elucidativas:

> Por algu'as cartas de sesmarias registradas nos livros desta Provedoria consta q. qd^{o} se pedem terras de mato p^{a} cultuvar, e plantar roças se costuma conceder só meya legoa de terra na conformid^{e} das Ordens Reais, q. assim o determinas, porem qd^{o} são pedidas p^{a} fazendas degado, se concede até tres legoas decomprido e duas delargo; estas me parece se podem conceder ao Supp^{te} visto pedir por sesmaria terras p^{a} criar gados, sempre devem ser ouvidos os officiais da Câmara. Visto he o q. posso informar. V. Excia mandará o que for devido. V^{a}. Boa 13 de Nov^{o} de 1749 (Carta regulamentando a quantidade de terras que poderiam ser doada em sesmaria — 1749. AHE, Cx. 984, Pct. 002, nº 001, p. 2).

As duas extensões, meia légua e três léguas, foram as medidas-padrões que se apresentaram nos pedidos de sesmarias contidos no Índice de Requerimento de Sesmaria em Goiás nas décadas iniciais de ocupação, e nos pedidos geralmente não há indicação para a finalidade, essa peculiaridade era descrita nos pedidos que compreendiam processos com cerca de oito páginas, que exigiriam tempo significativo para leitura e transcrição.

Analisando a década de 1750 por outro ângulo — o da produção aurífera e não pela distribuição de sesmarias — Palacin informa-nos que

> as antigas lavras continuam em exploração, embora seu rendimento tivesse diminuído; novos descobertos tinham-se ido acrescentando, é verdade, em ritmo cada vez menor; durante as duas últimas décadas, o número de escravos ocupados na mineração crescia continuamente pela importação e novas imigrações: em extensão e em intensidade, a mineração havia alcançado, na década de 1750, seu nível mais alto. Por isso, ao começar, em 1754, a diminuição do produto bruto, o declínio se processa lentamente: em vinte e cinco anos, decai em um terço a arrecadação do quinto (PALACÍN, 1994, p. 118).

Ainda sobre os deslocamentos, é importante relembrar que "nos primeiros tempos houve muita mobilidade da população e poucas concentrações efetivas" (SALLES, 1992, p. 231), o que colaborou para dificultar a elaboração de mapas populacionais sobre o período. A autora apresenta-nos dados que permitem visualizar o quantitativo de negros presentes em Goiás, em diversos momentos da ocupação, em função da extração do ouro:

Figura 19 — **Tabela 3:** Distribuição de escravos em Goiás.

Ano	**1736**	**1737**	**1738**	**1741**	**1742**	**1748**	**1749**	**1783**	**1804**	**1808**	**1824**	**1832**
Total de escravos	10.263	13.151	12.498	15.321	15.628	12.459	17.154	17.613	19.834	19.185	13.375	12.348

Fonte: Adaptação de SALLES, 1992, p. 275.

As relações entre negros e brancos eram tensas, pois se pautavam em várias dicotomias sociais, econômicas, religiosas e, especialmente, culturais. Em vez de buscarem a compreensão, os brancos impuseram a exploração, baseados em princípios de cor da pele e fé professada. Mas é mister relembrar que "nem só de escravos e senhores era formada a população. Entre eles, havia um sem-número de atores sociais, cujo papel não estava bem definido, quase sempre pela contingência e pelas incertezas" (LOIOLA, 2009, p. 72). O regime escravista, contudo, perdurou no Brasil e em Goiás pelo tempo que foi de interesse da política, Igreja, economia, tendo seu final oficial com a Lei Áurea, que por aqui não causou grande furor, pois já havia sido estabelecida outra prática econômica:

> na realidade, de jogos singulares de poder e sedução, favorecidos por situações que muitas vezes envolvem diretamente os corpos do senhor e do escravo, como a preparação da comida dos proprietários pelas escravas, o cuidado e a amamentação das crianças brancas pelas amas, a convivência estreita na mesma casa e até no mesmo quarto, as relações sexuais e filhos que estes protagonistas, que ocupavam lugares institucionais tão diferentes, tiveram um com o outro (BELLINI, 1988, p. 75).

Concernente aos laços pessoais, algumas atitudes foram mantidas e tornaram-se uma convenção, em que "raramente os senhores batizavam seus escravos, evitando a contradição inevitável em relações simultâneas de compadrio e servidão" (REIS, 1988, p. 10) ou, então, como revelou estudos realizados sobre batizado de negros na Bahia, quando

> sugerimos que a seleção dos padrinhos era orientada por duas regras negativas invariáveis. De acordo com a lei e a prática da Igreja, os pais nunca eram escolhidos como padrinhos; no contexto social da escravidão baiana os senhores nunca serviam como padrinhos para seus próprios escravos. Essas duas regras ditavam então um círculo interno negativo de proibições de escolhas (GUDEMAN, SCHWARTZ, 1988, p. 45).

A proibição de escolha a que se referem ocorreu, provavelmente, com o intuito de evitar, como mencionado, que laços pessoais tornassem sólidos os relacionamentos ligados à afetividade de ambas as partes ou que houvesse benefícios para os escravos afilhados de seus proprietários.

1.2.2 As Paisagens (Coloniais e Imperiais) e as Festas

As paisagens coloniais não eram harmônicas em relação aos sujeitos sociais que as construíam ou que nelas circulavam: o negro. Pelo contrário, os conflitos eram evidentes, mas

às vezes invisibilizados pela sutileza com que eram conduzidos pelas comunidades de cativos e libertos, uma vez que, "embora aparentemente submisso, o negro rebelava-se contra o cativeiro, solapando em silêncio os recursos do patrão, por meio do trabalho lento, dos roubos e fugas para os quilombos" (SALLES, 1992, p. 227). Logo, o caminho até a alforria era longo e árduo, e, "apesar de todos os trâmites legais e registros em cartórios, as cartas de liberdade podiam ser revogadas pelos proprietários dos escravos" (LEITE, 2000, p. 43) a qualquer momento.

As iniciativas de delimitações das fronteiras que estabeleceram a configuração da capitania, depois província e posteriormente Estado de Goiás, estendem-se desde o período colonial ao republicano, nem sempre sendo pacíficas ou favoráveis ao povo goiano que "iriam conhecer ao longo se sua história amputações territoriais tão grandes que, hoje, os quase um milhão de quilômetros quadrados que possuíam se reduziram a cerca de um terço, ou seja, a 350 mil quilômetros quadrados" (TEIXEIRA NETO, 2004, p. 16). Esse enorme e variado território do qual nos fala o autor acabou por receber influências culturais diversas, sendo que na capitania de Goiás, como em grande parte do Brasil, o urbanismo colonial priorizou a aliança Estado-Igreja, colocando bem próximos geograficamente os dois poderes administrativos

> com sua designação determinada em função do local, do uso e de sua origem, o modelo mais encontrado desse tipo de espaço vai ser o largo que, fugindo ao conceito tradicional de praça, apresenta-se mais como um alargamento da rua propriamente dita do que da concepção de necessidade prática de um espaço urbano aberto nos moldes hispano-americanos. É aí que se organizam as feiras, que se estabelece o chafariz, além de um ou outro edifício de maior importância (COELHO, 1997, p. 106).

Nos largos centrais das cidades coloniais goianas, mais conhecidos por "Largo da Matriz, um terreno mais plano, [onde], além de estar implantado o templo da maior devoção, era o sítio escolhido pelas pessoas mais abastadas para a construção de suas residências" (COELHO, 2001, p. 175). Eles abrigavam, igualmente, alguns outros itens como o chafariz, que possibilitava o consumo de água e também era utilizado por ocasião de realizações de feiras e das festas ligadas à religiosidade, que tinham a Matriz — edificação de maior relevância — como palco.

Os largos representavam "um dos principais elementos de organização do tecido urbano" (COELHO, 1997, p. 73-74), pois, de acordo com o mesmo autor, os largos de "certa forma concentraram ou centralizaram a ocupação do espaço urbano" (COELHO, 1997, p. 93).

Foram os largos responsáveis por abrigar grande parte das concentrações sociais por ocasião das inúmeras festas promovidas pela Igreja ou pela comunidade quando na ausência de um representante eclesiástico, pois "é bem sabido que, na prática, o desenvolvimento e o funcionamento do espaço público refletem as circunstâncias históricas, culturais ou socioeconômicas nos quais ele se encontra" (BERDOULAY, 1997, p. 305)[3]. Dentre as manifestações que aconteciam nos largos da Matriz, que existiam por Goiás, podem ser mencionadas as festas dos sacramentos dos ciclos da vida, como os batizados — momentos de grande euforia não só pelo aumento populacional, mas pela conversão de mais um ser ao catolicismo, uma vez que não só as crianças recém- nascidas é quem recebiam as águas, o óleo e o fogo batismal, mas também adultos considerados até então pagãos.

O batizado, considerado uma significativa festa no período colonial, tinha por objetivo extrarreligioso a reafirmação de alianças entre famílias, além de estabelecer relações de afinidades por meio do compadrio — o que permeou durante muito tempo as práticas sociais das comunidades interioranas que, em Goiás, também alicerçou os conchavos e propiciou a formação de grupos coesos e fortes que atuaram principalmente no setor político e em relações posteriores do coronelismo. Enfim, para o primeiro sacramento, poucas eram as alterações intencionais na paisagem, uma vez que a cerimônia era realizada no interior da Matriz, das capelas ou de oratórios particulares, favorecendo a aglomeração de pessoas, particularmente quando realizado na Matriz, onde se reuniam não só parentes e amigos, mas grande parte da comunidade que participava voluntariamente das festividades e tinha o largo como ponto e concentração.

Outra modalidade sacramental eram os matrimônios, momento em que o casal buscava as bênçãos da instituição e solidificava relações nem sempre amorosas, mas também arranjos e rearranjos que constituiriam as premissas dos enlaces de outrora. Da mesma maneira, os funerais eram e são práticas festivas que aglomeram várias pessoas, muitas das quais, bastante emocionadas, acabam por causar certos *descontroles* sociais.

Assim era o ciclo da vida nas pequenas comunidades interioranas como puderam observar os viajantes naturalistas do início do século XIX que, por Goiás, passaram (Spix, Martius, Pohl, August Saint-Hilaire, Burchell, Gardner e Castelnau). Os relatos trazem informações sobre a paisagem, tanto da natural quanto da construída e vivida pelos goianos. Em princípio, os relatos deixados foram vistos como altamente preconceituosos e carregados

[3] Tradução livre para: "on sait bien que, dans la pratique, l'aménagement et le fonctionnement de l'espace public reflètent les circonstances historiques, culturelles ou socioéconomiques dans lesquelles il se trouve" (BERDOULAY, 1997, p. 305).

por uma visão europeia, visto que descreviam a vida em Goiás como atrasada e medíocre, na qual quase nada chamava a atenção ou era digna de elogios. Tempos depois, esses mesmos textos passaram por uma revisão interpretativa e, atualmente, são considerados documentos significativos, pois demonstram, desde aqueles momentos iniciais do século XIX, características identitárias que constituem o goiano. Outro quesito de relevância é que possivelmente foram esses viajantes que acabaram por valorizar as festas da religiosidade popular ao registrá-las com destaque em suas anotações — talvez pela razão de terem sido, em grande parte, extintas na Europa moderna e industrial que eles habitavam.

O fato é que quase nada sobre as festas religiosas goianas havia sido registrado até então. As menções eram dispersas nas páginas de diários ou em fragmentos de cartas, nos livros de tombo das igrejas e a vivência supria as necessidades de relatos. A exemplo disso, não há registros conhecidos da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis anterior à passagem de Pohl e Saint-Hilaire pela antiga Meia Ponte, bem como de outras manifestações que aqui ocorriam antes da visita deles e dos demais viajantes europeus pelas paisagens goianas.

Diante desse cenário, várias expedições científicas tiveram o Brasil como destino, sendo que muitas delas transitaram por Goiás, a exemplo das conduzidas pelos alemães Spix e Martius, que por aqui passaram rapidamente em setembro de 1818. Já o austríaco Pohl esteve em terras goianas de dezembro de 1818 a junho de 1820; o francês August Saint-Hilaire a percorreu de maio a setembro de 1819. O inglês Burchell desenhou as paisagens goianas do final de 1827 a abril de 1829. Relatos posteriores sobre Goiás são fornecidos pelo escocês Gardner, de outubro de 1839 a maio de 1840 e, por Castelnau, francês que, entre fevereiro e dezembro de 1844, descreveu sua viagem à Capitania de Goiás conforme aponta Corrêa (2001).

A importância dos relatos dos viajantes advém do fato de serem as primeiras descrições realizadas por estrangeiros, pelo olhar do "outro", mesmo que impregnadas de conceitos e por preconceitos, mas apresentando metodologias e resultados de pesquisas, como, por exemplo, os relatos das viagens — material acessível e que possibilita um conhecimento mais aprofundado das paisagens goianas do oitocento. Havia um padrão a ser seguido pelas observações, especialmente relacionadas à apreciação da paisagem natural e à vida das inúmeras localidades pelas quais passaram. Para tal intento, realizavam minuciosos relatos dos dados geográficos, etnográficos, antropológicos e relativos à fauna e à flora, sendo que precediam coleta e posterior classificação dos espécimes naturais. Os relatos destacam,

além disso, as experiências, impressões e informações dos naturalistas acerca das festas que ocorriam aqui no período.

Dentre as várias contribuições das observações dos viajantes europeus que percorreram Goiás no século XIX, merece nossa consideração especial o fato de que, em alguns casos, foram eles, provavelmente, que fizeram nossos ascendentes refletirem sobre os fazeres e saberes goianos. Aspectos das rotinas dos goianos foram salientados nos relatórios e provavelmente tornaram-se pauta de discussões entre os visitantes e os anfitriões quando algumas das peculiaridades locais, há tempos perdidas na Europa, chamaram a atenção.

As festas foram mencionadas, em especial por Pohl, Saint-Hilaire e Gardner que, nessa sequência, descreveram as atividades festivas no transcurso de um ano. A despeito de terem passado, em momentos diferentes, as informações complementam-se. O posicionamento daqueles viajantes diante das festividades mostra-se adverso, como se pode notar nos primeiros comentários sobre o Natal feitos por Pohl:

> com alegria, decidi passar o Natal em sua casa [João Teixeira Álvares, vigário de Santa Luzia], como ele desejava. Aliás, eu já realmente pensava em permanecer por mais alguns dias, pois, justamente por causa desse dia santo, não podiam ficar prontas as caixas de que eu mais uma vez necessitava (POHL, 1976, p. 112).

Ao que parece, não havia desvelo em conhecer e vivenciar aspectos atinentes às festividades locais, o que acontecia por acaso, mas sem nenhuma preocupação, inclusive com os aspectos devocionais a elas ligados. Contudo, em seguida, o autor conta-nos os costumes natalinos dos quais participou, mencionando que:

> a festa de Natal excitou a minha curiosidade. Na véspera (24 de dezembro), almoçou-se como de costume; aliás, como aqui não foi possível obter peixe algum, comeu-se carne. À noite, reuniu-se uma sociedade dos homens e mulheres mais distintos da cidade na casa do vigário. Travei conhecimento, entre outros, com o Ouvidor José Francisco Leal. Acha-se de passagem para o Rio de Janeiro. Vinha de Mato Grosso e muito me recomendou viajar por essa província, pois ali podia esperar abundante colheita de plantas e fósseis. À meia-noite, seguiram todos para a igreja, onde o vigário me conferiu a distinção de ser eu o primeiro a tocar a água benta. Ao som de uma marcha executada por dois violinos e um clarinete, penetramos na igreja, ocupando os nossos lugares em frente ao altar-mor. Celebrou-se missa cantada com bom acompanhamento vocal e instrumental. Depois, o vigário trocou a casula pela capa de asperges para dar-nos a beijar uma imagem do Menino Jesus, sendo eu o primeiro leigo a fazê-lo. Com isso, encerrou-se a cerimônia e, ao som de outra marcha, fomos para casa. Na manhã seguinte, trocamos votos de boas-festas. Ao meio-dia, houve farta refeição na casa do vigário (POHL, 1976, p. 113).

Provavelmente, a presença do Ouvidor José Francisco Leal tenha alterado em algum aspecto as comemorações natalinas, bem como a estadia do viajante, pois ele levaria notícias

da festa para outras comunidades goianas e para demais destinos. O hábito da Missa do Galo fazia-se presente em Goiás e, para ela, havia acompanhamento musical, demonstrando algumas das aptidões artísticas desenvolvidas por artistas goianos que tocavam instrumentos diversos e tinham a voz educada para a música religiosa. O trecho deixa entrever a hospitalidade quando o visitante recebe algumas prioridades, como, por exemplo, o privilégio de ser o primeiro a "beijar a imagem do Menino Jesus". Relata-se, ademais, o costume de se desejar boas-festas no dia 25 de dezembro e de que a primeira refeição também se caracterizava como momento festivo.

Chega em 21 de janeiro a Ouro Fino, permanecendo dois dias por lá, descreve a igreja local que "parece por fora tão miserável quanto as demais casas, mas conserva, por dentro, vestígios do extinto esplendor" (POHL, 1976, p. 120), porém não apresenta comentários sobre a Festa de São Sebastião, padroeiro dos agropecuaristas. Acaso a festividade não tivesse, até então, entrado para o calendário festivo goiano.

Já a Semana Santa recebeu uma descrição detalhada por parte de Pohl, o qual se encontrava em Vila Boa, capital da província, por ocasião dessas festividades e destacou, inicialmente, que "apreciam-se aqui as festas públicas, especialmente as religiosas. A Semana Santa, por exemplo, figura entre as mais notáveis. Para assistir a essas solenidades religiosas, vem gente de regiões longínquas, de até 30 léguas de distância" (POHL, 1976, p. 143). Além de identificar parte dos hábitos festeiros dos goianos, o austríaco salientou a importância dada às comemorações da Semana Santa, uma festividade a qual a Igreja Católica sempre valorizou, dedicando-lhe especial atenção

As comemorações da Semana Santa ocorrem quarenta dias após o Carnaval e, ao que parece, em Goiás, na primeira metade do século XIX, não tinha um destaque, visto que nem foram sequer mencionadas pelos viajantes as festas carnavalescas. Logo em seguida, na Quarta-Feira de Cinzas, tem início um período que dura quarenta dias até a Páscoa, denominado de Quaresma, momento de penitências, dentre elas a suspensão da maioria das festas ligadas ao catolicismo, inclusive as comemorações a São José.

Com a intenção de amenizar a quarentena sem festividades, em Vila Boa, era realizada a *Serração da Velha*, — uma farsa que acontecia no período de entremeio da Quaresma — uma brincadeira cuja responsabilidade cabia aos soldados. Em face da Serração da Velha, acordamos que "as imagens da festa popular são ambivalentes" (BAKHTIN, 2002, p. 254), uma vez que a diversão parte de um modo de agressão contra a mulher: velha e coquete, ainda sendo tal movimentação organizada e conduzida por soldados — que deveriam manter e preservar a ordem, e não promover algazarras e importunar as pessoas. Mais uma vez, é

possível vislumbrar a paisagem imposta por essa manifestação em Vila Boa. Os ânimos deveriam ser exaltados, ainda mais quando a algazarra aproximava-se das portas das residências de anciãs conhecidas. A manifestação era composta, ainda, por crianças que seguiam o agrupamento e perpetuavam essa prática posteriormente.

Devido às inúmeras reclamações e descontentamentos, tal manifestação foi suspensa na maior parte das cidades goianas, sendo substituída pela queima dos Judas, que acontece no Domingo de Páscoa, sendo que ele não personifica nenhuma pessoa da comunidade, porém, antes de lhe ser ateado fogo, é lido um testamento que satiriza as pessoas que foram notícia na cidade no ano precedente, geralmente políticos. A substituição retirou do calendário a festa que acontecia no meio da Quaresma, tornando ainda mais penoso o transcorrer do período.

Teria Pohl assistido às procissões daqueles dias, destacando, no entanto, a do Senhor dos Passos, então acompanhada por grande número de pessoas e pela banda de música que terminava na Igreja Senhora do Rosário quando "ali se comprimiam todos para beijarem o cordão com que se cingia a imagem do Senhor" (POHL, 1976, p. 144). No dia seguinte, segundo o autor, as festividades tiveram início com missa cantada e, pela tarde, sermão seguido de procissão, acerca da qual descreve a hierarquia envolvida:

> centenas de pessoas, mulatos e negros, escravos na maior parte, abriam o cortejo, fazendo exercícios de penitência que lhes haviam sido impostos na confissão. Traziam a parte inferior do tronco envolta num vestido de mulher, o rosto escondido por um pano, o peito nu. A maioria levava na mão um crucifixo enrolado por um pano branco. Alguns carregavam cruzes de mais de 2 metros de comprimento, outros estavam cingidos de cadeias, que arrastavam. Outros por sua vez traziam aos ombros pesadas vergas de ferro, em torno das quais enlaçavam os braços, ou carregavam pesadas pedras sobre a cabeça. Muitos se flagelavam, mas isso parecia antes ostentação, pois se açoitavam tão cuidadosa e lentamente que não se podiam notar grandes consequências, embora se esforçassem por expressar as dores por mímicas (POHL, 1976, p. 144).

Igualmente ausentes ou segregados, os não-brancos criaram uma alternativa para participarem das festividades, de maneira que a própria Igreja Católica via-se obrigada a não só aceitar a manifestação, mas até mesmo a apoiá-la, já que era dedicada ao sofrimento de Maria. Pohl, intencionalmente ou não, aponta-nos algumas peculiaridades envolvendo essa participação segmentada pela paisagem de Vila Boa:

> como essas festas eram exclusivas dos brancos, os mulatos, por sua vez, faziam uma outra semelhante, celebrada oito dias depois, que tinha o nome de procissão dos Pardos das Dores de Nossa Senhora. Como a imagem do Senhor no itinerário precedente [todas as ruas da cidade], assim era conduzida, nesta procissão, uma imagem vestida da Mãe de Deus com uma espada no peito, esforçando-se os mulatos para superarem os brancos em magnificência (POHL, 1976, p. 144).

A segregação incentivada e consentida em uma procissão conduzida por mulatos rompia pelas ruas de Vila Boa, sendo demonstração de fé e de inserção social, porque o santo festejado e conduzido era da devoção branca, a mesma que os marginalizava. Paralelamente, percorriam iguais caminhos aos das procissões dos brancos e, como Pohl percebeu, "esforçavam-se para superar" as dos brancos em grandiosidade e ostentação, acaso um mecanismo para que fossem vistos ademais como fieis e irmãos. O fato é que, provavelmente, pelo menos em número de partícipes, superassem os demais préstitos.

As descrições dos apontamentos realizados pelos viajantes acabaram "criando uma visão distorcida dos fatos" (POLONIAL, 2001, p. 73), porém, mesmo quando se demonstram preconceituosos, realizam importantes contribuições geográficas e históricas de Goiás (OBERACKER, 1985), de modo que, "através destas memórias, é possível conhecer detalhes sobre a população, comércio, indústria, origem das vilas e dos arraiais, nascentes e confluentes dos rios, direção de serras e particularidades do solo" (DOLES, NUNES, 1992, p. 85), facilitando a compreensão das paisagens goianas e das festividades de outrora.

As cerimônias principais da Semana Santa são descritas pelo viajante austríaco que vivenciou todas elas, observando que, para a realização delas, havia modificações na paisagem de Vila Boa. Temos feito esse resgate visando alcançar as composições das festas em Goiás, com o intuito de inferir possíveis ligações com nosso objeto de investigação, o distrito de Lagolândia, onde alguns dos elementos referentes à Semana Santa na cidade de Goiás fazem-se presentes na festa maior daquela comunidade, realizada em homenagem ao Divino Pai Eterno, que ademais caracteriza o momento de maior afluxo de pessoas.

A manutenção/preservação de tais festividades ao Divino Pai Eterno (Lagolândia) e à Semana Santa (cidade de Goiás) representa para os habitantes dessas localidades o ápice festivo, e por isso, há uma preparação que altera as paisagens do cotidiano, adaptando-as às festividades que se realizam e que sugerem três momentos distintos segundo aponta Maia (2002, p. 12), com o qual concordamos: preparação, realização e desativação. Assim,

> na Quinta-Feira Santa, o Governador e todos os funcionários reais preparam-se para a comunhão e assistem às cerimônias habituais. À tarde, ele procede ao lava-pés de doze meninos. O altar-mor, onde está exposto o Santíssimo, cercado de muitas luzes, forma um grande palco, ornado com um quadro da Santa Ceia. De ambos os lados, elevam-se dois aparadores em forma de pirâmide, sobre os quais se acham expostas baixelas de prata, o que dá um aspecto faustoso, porém muito excêntrico, pois não se pode compreender facilmente o porquê de ostentar na Casa de Deus utensílios mundanos como terrinas, açucareiros e outros (POHL, 1976, p. 143).

O hábito de preparação, por via da confissão, é uma prática antiga que a Igreja Católica perpetua junto aos fiéis, todavia, em alguns momentos, como os mencionados por Pohl, parece mais imposição do cargo do que prescrição cristã, esta sim obedecida sem maiores contratempos, diferente do que se conduzia em relação, por exemplo, aos casamentos. Quanto aos preparativos e ornamentos, é bastante comum que as festas requeiram que se disponibilize visualmente o que se tem de melhor, por isso a ocasião da Semana Santa é o instante solene da Igreja mostrar sua pompa por meio da prataria, elaborada com metal não encontrado no Brasil no período e para o qual não havia legislação e/ou controle. Outro ponto mostra que, "para a Europa, valia a determinação de que, aos que trabalhavam com prata, caberia a tassaria; aos que trabalhavam com ouro, a joalheria e a cravação" (TIRAPELI, 2006, p. 158). Diante da situação de penúria que acometia grande parte da população goiana, nada era mais conveniente do que toda a riqueza de prata exposta fosse guardada por seis soldados, como observou o visitante.

Sobre a Sexta-feira da Paixão, como é conhecido o dia da morte de Jesus, Pohl apresenta detalhes que vão do vestir ao alimentar, o que faculta a compreensão da importância ritual daquele dia, quando nem sempre a devoção é a razão principal para que as pessoas portem-se de acordo com as normas de condutas sociais implantadas e difundidas pela Igreja Católica.

> Em regra, na Sexta-feira da Paixão todos usam traje de luto na igreja. Esse dia é muito respeitado e considerado como dia de jejum geral. Do Rio de Janeiro, manda-se vir bacalhau que constitui a única iguaria desse dia. De dois púlpitos (como temos aqui em cada igreja) e de um altar lateral é a Paixão cantada por três padres, depois do que são iniciadas as cerimônias de costume. Curioso é que nesse dia, por falta de paramentos de luto, os padres apareçam com a solene casula vermelha, sendo essa falta tanto menos desculpável quando em todas as igrejas há até excesso de alfaias de prata (POHL, 1976, p. 143).

Ao chamar a atenção para a estola, ao que parece, fica evidente que não havia uma preocupação com a formalidade, ou seja, com a liturgia, e sim com o conteúdo, uma vez que três padres faziam as orações destinadas à Paixão. Ponto interessante é a busca de bacalhau no Rio de Janeiro para atender a uma demanda local de influência do catolicismo lusitano transplantado para o Cerrado. No entanto, o jejum era quebrado por uma iguaria que dificilmente era servida às mesas em outras ocasiões, o que na verdade representava uma compensação pelo difícil período da Quaresma, pois,

> segundo a Igreja, a Quaresma era uma época de jejum e abstinência — não só de carne, mas de ovos, de sexo, ir ao teatro ou outros entretenimentos. Portanto, era

> natural apresentar a Quaresma como uma figura emaciada (a própria palavra 'Quaresma' – *lent* – significa 'tempo de privação' – *lean time* (BURKE, 1989, p. 212).

A Quaresma, "tempo de privações" e sacrifícios, caracterizava-se pelo período chuvoso em que as águas subiam e atrapalhavam algumas manifestações como as procissões conforme expõe Maia (2009). Mas, de acordo com o autor, naqueles momentos a fartura e as possibilidades de novas aquisições demonstravam-se por intermédio do comércio, que anunciava a chegada de novos produtos, geralmente relacionados com os festejos, como, por exemplo, itens para compor o vestuário na cor preta, tom que deveria predominar na paisagem, sinalizando tristeza e luto. Estampavam, outrossim, nos jornais mensagens publicitárias relativas a objetos para casa, dado que, nessas ocasiões, as visitas eram mais frequentes conforme esboça Maia em pesquisa realizada em anúncios feitos pelos comerciantes nos jornais que circulavam pela capital goiana na transição da Monarquia para a República (2009, p. 184-5).

Voltando às descrições cerimoniais, o sábado era dedicado à reclusão e à introspecção, pois o dia anterior, apesar das penitências, era de total exposição e sociabilidade. Todavia, a paisagem era alterada na noite de sábado para a manhã de domingo, quando se deixava para trás o sentimento de dor e de martírio pelos quais se passara não só durante a Semana Santa, mas também no transcorrer dos dias quaresmais. Ao brilhar do sol dominical, a procissão anunciava a Ressurreição e, com ela, a esperança de novos e melhores tempos. Para isso, as roupas de festas em cores outras, que não o preto, tomavam conta das ruas, o ar sisudo dava espaço a sorrisos e a troca de cumprimentos de felicidades, sendo a Páscoa a principal motivadora. A ida ao palácio em homenagem ao governador muito se assemelha às cerimônias do "beija-mão" implantadas na corte e que passaram a fazer parte do calendário festivo fluminense de acordo com o que Schawarcz (2001) descreveu.

Em Vila Boa, em conformidade com Pohl, ao findarem-se as celebrações da Semana Santa na cidade, outros acontecimentos festivos ganhavam espaço nas proximidades, indicando que a alegria voltava ao cotidiano dos vilaboenses e dos goianos de modo geral, pois as práticas não se diferiam muito em essência.

> Fora da cidade, ao ar livre, representava-se uma comédia de Carlos Magno, na qual os papéis femininos eram desempenhados por homens. O traje é realmente luxuoso, em geral veludo, guarnecido de ouro puro. As joias, de boa vontade cedidas por empréstimo, rebrilham à luz do dia. Com notável fluência, porém com má acentuação, são proferidos os longos discursos, às vezes de várias páginas. Toda a ação da peça é enfadonha e, mesmo com bem executados combates, frequentemente

> repetidos, não se consegue tolerar até o fim. É continuada nos dias seguintes (POHL, 1976, p. 143).

As encenações tendo as histórias de Carlos Magno por referencial aconteciam em outras cidades goianas, em momentos diferentes, comumente se arrastando por mais de um dia e atraindo não só as pessoas da comunidade, mas também de outras localidades próximas que se reuniam para as festividades.

Outra festividade importante do calendário goiano eram as festas de Pentecostes, que se realizam quarenta dias após a Páscoa, mas sobre elas Pohl não fez comentários.Quem as presenciou foi o francês Auguste de Saint-Hilaire, a referência é do ano de 1819 e ele toma ciência da existência da festa dado que, ao chegar ao Sítio Garapa, é informado de que "o proprietário tinha ido ao Arraial de Santa Luzia para a festa de Pentecostes, mas fui muito bem recebido por sua mulher" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 23). A narrativa demonstra que havia sociabilidade por parte das mulheres e que, mesmo não indo a todas as festividades nas proximidades da propriedade em que viviam, elas acabavam por administrar os bens na ausência do marido.

Ao partir em direção a Santa Luzia, ele observa que a paisagem havia se alterado em função da seca e que poucas plantas permaneciam floridas. As águas intermitentes não haviam secado, pois menciona que atravessou vários riachos. Nas proximidades do arraial, recebe a notícia de que estava sendo aguardado com uma recepção e passa a descrever que antes de sua chegada "acabava de ser realizada em Santa Luzia a festa de Pentecostes. Todos os fazendeiros das redondezas estavam reunidos no arraial, e no momento em que cheguei à praça pública ia ser realizada uma cavalhada" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24).

Mesmo em momento de festa, quando a maioria das pessoas de destaque dos arraiais goianos estava envolvida nos preparativos ou na condução das festividades, a hospitalidade sobressaía-se e foi essa uma das percepções do viajante ao encontrar-se com o seu anfitrião em meio à movimentação das pessoas da comunidade, das proximidades e de outras localidades, que se reuniam com a intenção de comemorar. O afluxo de pessoas para as festas era significativo e a casa paroquial, por estar próxima aos festejos, recebia convidados e visitantes.

Havia, no entanto, algumas regras sociais a serem observadas, como por exemplo a demonstração de fartura e a separação espacial entre os sexos, relatadas pelo francês: "serviram-se café e bolos, e todo mundo se debruçou nas janelas. Logo chegou um grupo de senhoras, que foram levadas para a sala. Imediatamente, os homens retiraram-se dali, reunindo-se na saleta de entrada" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24). Do interior das casas,

protegidos do sol, as pessoas tinham a possibilidade de assistirem ao espetáculo por intermédio das janelas voltadas para o espaço transformado em palco para as encenações das cavalhadas. A paisagem cotidiana havia sido adaptada para tal momento,

> havia sido traçado na praça, com pó branco, um grande quadrado, à volta do qual se enfileiravam os espectadores, de pé ou sentados em bancos. Os cavaleiros vestiam o uniforme da milícia. Traziam na cabeça um capacete de papelão e seus cavalos estavam enfeitados de fitas. Eles limitavam-se a galopar pela praça em várias direções, enquanto outros cavaleiros, mascarados e fantasiados de mil maneiras diferentes, faziam momices e trejeitos semelhantes aos dos palhaços de circo (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 24).

Por essa panorâmica sobre as cavalhadas, é oportuno divisar o planejamento da festa quando o espaço de atuação dos cavaleiros é definido previamente pela marca de cal sobre o solo, delimitando áreas entre o espetáculo e os espectadores. Isso demonstra também que apenas uma seleta parte do público assistia à apresentação das janelas das casas, a maioria colocava-se de pé ou sentada nas proximidades da arena em bancos trazidos de suas próprias casas — composição bastante recorrente nas festas goianas.

A próxima festa mencionada pelos viajantes foi observada na Fazenda Mandinga, entre Lages e Ouro Fino, e aconteceu na noite de 23 de junho, quando

> celebrava-se uma grande festa, a de S. João. Todos os anos, os agricultores das redondezas tiram a sorte para saberem quem faz a festa. Nesse dia, era a vez do meu hospedeiro. Como primeira providência, fincou-se no chão um grande mastro, em cujo topo tremulava uma pequena bandeira com a imagem do santo (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 47).

As festas juninas eram constantes na área rural, aglutinando os vizinhos e amigos para as comemorações, em alguns casos, como o referido, havia a escolha, por sorte, do festeiro — designação conferida ao organizador e condutor da festa. O mastro com a bandeira do santo em questão era igualmente bastante comum, pois, além de indicar que havia festa, apontava o santo devocional: São Pedro, São João ou Santo Antônio.

Na comemoração de São João, de que participou, Saint-Hilaire observou algumas adaptações da paisagem rural para a realização da festividade, dentre elas a iluminação do pátio da fazenda e a armação de uma grande fogueira. O tamanho da fogueira remete-nos a duas questões, a expressão da devoção e o período gasto para ser queimada, estendendo a fé e a festa ao máximo imaginado ou possível.

A percepção relativa à transição da festa para o momento de reza, provavelmente pautada na dicotomia sagrado e profano, em que se baseavam os princípios religiosos

europeus, demonstra que havia, do outro lado do Atlântico, uma paisagem cultural que permitia às manifestações culturais populares a utilização de mecanismos híbridos nas celebrações realizadas. A rigidez e a fixidade não faziam, e ainda não fazem, parte da religiosidade popular que ora aflora com maior prazer e ora é atenuada pelos preceitos impostos pela Igreja Católica.

Transitando pela paisagem goiana no mês de junho, o autor observa que, "diante da porta da maioria dos sítios, via-se uma grande árvore seca, fincada no chão para a festa e exibindo no topo uma pequena bandeira branca com a imagem do santo" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 47) ou dos outros dois comemorados no período.

Um ponto que chama a atenção na narrativa de Saint-Hilaire é o de que, ao retornar a Vila Boa, local onde permanece entre os dias 20 e 27 de julho, ele não realiza ponderações sobre a festa da padroeira da capital goiana, Nossa Senhora Sant'Anna. As informações seguem outra tendência, os aspectos climáticos e a paisagem:

> as manhãs ainda eram frescas e, as noites, muito agradáveis, mas, no meio do dia, o calor era terrível. Aliás, essa elevação da temperatura não tinha nada de surpreendente, pois os morros que cercam a cidade barram a passagem dos ventos que poderiam refrescá-la, além de refletirem os raios do sol (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 92).

O autor detém-se, ainda, nas inúmeras queimadas que presencia, sendo ocultadas ou esquecidas as comemorações da santa padroeira acaso por descuido ou pela pouca significação que o viajante a ela conferiu. Mas, se a festa que tinha Vila Boa não lhe chamou a atenção, o grupo que encontrou nas proximidades da fazenda Pouso Alto obteve menção. Era um grupo de foliões do Espírito Santo que girava em um período posterior ao de costume, o que aguçou a curiosidade do francês, o qual relata o seguinte:

> nesse dia, encontrei na mata um bando de gente a cavalo conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte; outro, um violão e, um terceiro, um tambor. Procurando saber o que significava tudo isso, fui informado de que se tratava de uma *folia* (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 96 — grifo do autor).

Prosseguindo pelos caminhos e pelo calendário festivo, Saint-Hilaire chega a Bom Fim (atual Silvânia) e, ao pedir que seu auxiliar procurasse o comandante do arraial para quem trazia carta de apresentação encaminhada pelo governador da província, recebe a seguinte resposta: "o comandante declarou a José [o auxiliar] que, como havia afluído a Bom Fim um grande número de forasteiros, devido a uma festa que ali seria celebrada em breve, ele iria encontrar grande dificuldade em me arranjar uma casa" (SAINT-HILAIRE, 1975, p.

104). Depois de alojado, não como de costume, devido à realização de uma importante festa para a qual convergia um quantitativo de gente superior às possibilidades de hospedá-lo em casas nas proximidades do epicentro das festividades, o largo da Matriz, o viajante passou a receber visitas, como a do comandante do arraial. De Meia Ponte, recebeu, no rancho em que se hospedou, o vigário e o "jovem sacerdote, Luiz Gonzaga Fleury, que vinham vindo ao arraial para assistir à festa de N. S. da Abadia, celebrada todos os anos com grande solenidade em Bom Fim e Traíras, arraial da comarca do norte" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 105), que acontecia no mês de agosto.

Sobre a devoção a Nossa Senhora da Abadia, Saint-Hilaire chama a atenção para o desconhecimento de tal santa na França, país em que teria ocorrido o milagre que lhe dera fama e que era "celebrada com grande pompa em remotos arraiais do Brasil". Ademais, fato curioso, as pessoas que se deslocam a pequenas ou grandes distâncias para participar das festividades o faziam não tanto pela devoção e sim pela variada programação que envolvia as festas em que "soltam-se também bombas e foguetes, encena-se uma ópera e realiza-se um simulacro de torneio — divertimentos profanos que se misturam às solenidades religiosas" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 105). Ou seja, a sociabilidade permitida fora das igrejas tornava as festas mais atraentes.

A relação de Saint-Hilaire com as festividades que presenciava aparentava não ser de muita satisfação ou interesse, como ele deixa entrever em alguns momentos, "se, para assistir à festa de Bom Fim, me bastasse permanecer no arraial apenas mais um dia, eu teria feito esse sacrifício. Mas não me achava disposto a perder muito tempo". E, por justificativa, revelou, em seguida, a percepção sobre sua presença: "não creio, aliás, que minha partida tenha desgostado alguém, pois desconfio de que certa pessoa receasse que eu fosse ficar chocado com certas inconveniências que os participantes da festa não se envergonham de cometer, mas das quais tinham plena consciência, o que já era alguma coisa" (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 105). Assim, partiria sem gerar problemas para ambas as partes, deixando para a posteridade importantes informações sobre as festas religiosas ocorridas no século XIX.

O escocês George Gardner foi outro viajante que percorreu Goiás entre outubro de 1839 e maio 1940. Menos conhecido que os dois primeiros mencionados, mas não por isso menos importante que aqueles, ele traz informações pouco utilizadas, como, por exemplo, sobre o arraial de Conceição, que, como os demais, possui "uma população de cerca de cem pessoas, mas há no lugar muitas casas, pertencentes a fazendeiros, que só as ocupam no tempo das principais festas da igreja" (GARDNER, 1975, p. 162), o que demonstra a vocação não só dos arraiais do sul, mas também do norte em relação às atividades rurais. O mesmo é

percebido quando da passagem por Arraias (1975, p. 168) e São Domingos (1975, p. 174-5), pontos que, mesmo possuindo algumas casas, mantêm-nas fechadas em tempos em que as festas não ocorrem.

Esse viajante não aborda as festas especificamente, mas permite a compreensão das demais características a elas vinculadas, como o ato de preparar uma ceia para receber os visitantes, fazendo do momento da alimentação uma pequena festa, restrita a poucos comensais, mas que apontava outro ritmo que não a simplicidade e rotina do cardápio cotidiano quando o hábito de se alimentar de aves era restrito a ocasiões especiais. As roupas vistas pelos locais nos quais passou também chamaram a atenção de Gardner. E, sobre elas, tece a seguinte informação:

> embora o vestuário dos homens seja aqui igual ao das outras partes do norte do Brasil, o das mulheres difere muito: porque, quando se vestem para ir à igreja, acompanhar procissões ou visitar pessoas amigas, em vez do grande xale de algodão branco que as cearenses põem na cabeça, ou do pequeno lenço branco, usado no Piauí para o mesmo fim, fiquei um tanto surpreendido de ver que aqui [Goiás] usam todas capas feitas de lã escocesa ou pano azul, muito semelhante às que vestem no inverno as moças das fábricas de Glasgow (GARDNER, 1975, p. 157-8).

O fato levou-o a uma descrição e não a um julgamento de atraso, ou de falta de senso da moda, dado que as vestimentas goianas, para momentos de festa ou de saída das mulheres às ruas em épocas de comemorações, assemelhavam-se às que ele conhecia em seu país. Talvez por isso tenha ficado surpreendido pelo fato de não haver uma padronização no Brasil de um modo feminino de se vestir pautado em tecidos brancos sobre a cabeça.

Um ponto importante ao se investigar as festividades acontecidas em Goiás no século XIX é o de que, quase sempre, as realizadas em áreas rurais eram organizadas por fazendeiros, em grupo ou individualmente, contando com o apoio da maioria dos que participavam e raramente recebiam a visita de um representante da Igreja. Nessas festas, como vimos em depoimento dos viajantes, havia pouca diferenciação entre os momentos de diversão e de devoção, ao contrário, todas as etapas eram vivenciadas com a mesma intensidade, desde a reunião, a música, a comida, as rezas, à dança, que se prolongava até altas horas, quando não até o nascer do próximo dia.

1.3 SURGE UMA COMUNIDADE POR DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

De acordo com Gomes e Teixeira Neto, "os fatores históricos e geográficos de maior relevância para o desenvolvimento da rede urbana em Goiás e Tocantins foram: a garimpagem de ouro no período colonial (século XVIII) e a agropecuária tradicional após o esgotamento das minas de ouro (séculos XIX e XX)" (1993, p. 67). Outros fatores que contribuíram para o surgimento de cidades, de acordo com os referidos autores, teriam sido a implantação de ferrovias e das rodovias. Os autores aludidos afirmam ainda que a agricultura condicionou maneiras variadas de formação populacional, como as colonizações espontâneas e as oficiais, bem como pelo estabelecimento de pouso para tropas e boiadas e constituição de patrimônios que, segundo eles, eram "chamados também de 'Comércio' ou 'Rua', embriões de cidades ou aglomerações urbanas nascidos no meio rural", que "normalmente surgem em terras de fazendeiros que, sob o pretexto de agradar a um santo padroeiro, oferece à Igreja um patrimônio (lotes e terras que passam a pertencer à paróquia) no interior de um loteamento da zona rural" (GOMES, TEIXEIRA NETO, 1993, p. 74).

Esse controle ou pertencimento de terras pelas paróquias materializa-se nos diversos acordos que remontavam ao período Colonial e ao Imperial, quando o Estado e a Igreja se auto-ajudavam, buscando manter benefícios comuns às duas instituições, como demonstra o

> regulamento de 30 de janeiro de 1854, que diz respeito à aplicação da Lei de Terras de 1850, [em que] ficou estabelecido que todas as terras possuídas no território nacional, sob quaisquer títulos, seriam obrigadas a registro dentro dos prazos fixados pelos Presidentes de Província. Aos vigários de cada paróquia coube receber as declarações e anotá-las em livros especialmente abertos para tanto e depois remetê-los à Repartição Geral de Terras Públicas — daí o nome de 'Registro Paroquial' dado a esses documentos (ALENCAR, 1993, p. 58).

A citada disposição transfere do Estado para a Igreja a responsabilidade de registrar as terras que possuíam proprietários, fato que fez a instituição religiosa parecer a regulamentadora das terras em quase todo o Brasil. Após o prazo legal estabelecido, é provável que muitas das propriedades, por não cumprirem as exigências estabelecidas, tenham se tornado, aos olhos dos padres e das leis, terras devolutas, abrindo precedentes para que outras pessoas adquirissem-nas

> portanto, pode-se depreender que o Registro do Vigário [ou Registro Paroquial como também era denominado] deve ter sido uma forma importante de apropriação do território de Goiás. A legalização de terras em Goiás, como em outras partes do País, era muito difícil, pois tanto os sesmeiros como os posseiros não tinham essa intenção,

> pois a agricultura e a pecuária necessitavam de grandes extensões de terras, e as demarcações impediram a incorporação de territórios (CASTRO, 2004, p. 76).

Semelhante descaso em organizar oficialmente as propriedades fez com que alguns sesmeiros, posseiros e, até mesmo, invasores adotassem como medida de salvaguarda da propriedade a construção de uma capela destinada ao santo de devoção e solicitasse a visita constante do pároco mais próximo. Outra iniciativa foi a doação de uma gleba de terra da propriedade para a ereção de uma ermida, dessa maneira a Igreja revia o não cumprimento do regulamento de aplicação da Lei de Terras, uma vez que ia recebendo cada vez mais doações, o que a fez uma das grandes latifundiárias no Brasil.

Gomes e Teixeira Neto observam, ainda, que "às vezes a capela já existe como propriedade particular da fazenda e depois é doada. Como nos tempos coloniais, a igreja ou capela torna-se o ponto principal de atração dos fiéis oriundos das vizinhanças rurais" (GOMES, TEIXEIRA NETO, 1993, p. 74). Partindo dessas indicações é que se passa a analisar a constituição da comunidade abrigada às margens do Rio do Peixe.

Esse curso de água, segundo Cunha Mattos, "nasce nas ramificações da serra dos Pireneos e deságua no Rio das Almas pela direita, sendo este, juntamente com o Rio Uru e Maranhão, os braços do Rio Tocantins" (1972, p. 57 a 59). O Rio do Peixe foi bastante relevante no período da extração de ouro, tendo suas margens reviradas por vários quilômetros. Com a queda da produção aurífera, a comunidade que habitava aquelas margens dedicou-se à agricultura e espalhou-se em diversas áreas em suas proximidades. O Rio do Peixe é bastante sinuoso e foi significativamente piscoso — daí sua denominação.

Outro importante indicativo para a compreensão do contexto de ocupação da localidade vem ao encontro do exposto anteriormente: a parada para pouso, uma vez que ali pelas proximidades, na margem oposta à ocupada, passava a antiga estrada que dava acesso a Traíras (atual Tupiraçaba), um pouco mais ao norte de Pilar, localidade com a qual Meia Ponte (Pirenópolis) era interligada conforme Magalhães e Eleutério (2008, p. 184). O caminho foi transposto por alguns viajantes europeus que percorreram e descreveram as paisagens goianas no século XIX, apontando indicações sobre a geografia local, como os cursos de água e nomes dos elementos geográficos que, por exemplo, possibilitam a relação e a localização atual de antigos referenciais ou dificultam as investigações devido à repetição de denominações das geotoponímias (Lagoa, Rio do Peixe) ou das hagiotoponímias (Fazenda Santo Antônio) conforme (SEEMANN, 2003, p. 5).

Na documentação sobre as sesmarias referentes a Meia Ponte, organizada por Silva (1996), encontramos os seguintes registros:

Figura 20 — Quadro 2: Possíveis sesmarias localizadas próximas a atual Lagolândia.

Sesmeiros	Requerimento	Concessão	Tamanho	Data	Observação/localização
Roque Pereira	X		½ légua	1733	Paragem Lagoa
Roque Pereira		X	½ légua	1733	Paragem A. Lagoa
Domingos Gomes Beliago		X	½ légua	1739	Faz. Lagoa
Manoel Ferreira Diniz	X	X	½ légua	1751	Sítio Lagoa
João de Freitas Correia	X		3 léguas	1761	Paragem A. Lagoa
Antônio Nunes Teixeira		X	½ légua	1764	Sítio Rio do Peixe

Fonte: Adaptado de Silva, 1996, p. 1733-1764.

A relação exposta acima não é conclusiva pela dificuldade em afirmar que tais localizações referiam-se às terras hoje pertencentes ao distrito de Lagolândia. Certeza só temos em relação à sesmaria do Sítio do Rio do Peixe, que está próxima tanto da Capela de Santana quanto de Lagolândia e do rio que denomina a propriedade. Alguns dados importantes presentes no quadro indicam o fato de que algumas sesmarias tinham documento de requerimento e posterior concessão, outras tinham apenas concessão e apenas uma, a maior, com três léguas em quadra, tem documentação apenas de requerimento.

Com o Alvará de 5 de outubro de 1795, "aumentava-se o rigor nas novas datas de terras" (SILVA, L., 2008, p. 73), de modo que exigências foram estabelecidas para se tornar proprietário, uma vez que "haviam recebido suas doações condicionalmente" (SILVA, L., 2008, p. 73). A partir do ano seguinte ao referido alvará até o ano de 1081, foram requeridas em Goiás mais 36 sesmarias conforme o Índice de Requerimento de Sesmarias e outros 1728-1801 (AHE, 1728-1801, p. 77 v-99v). Mas a política de doação da terra continuou a vigorar, até que entrou em vigor "a Resolução de 17 de julho de 1822, pondo termo ao regime das sesmarias no Brasil" (LIMA, 2002, p. 48) quando o príncipe regente suspendeu "o ocaso do regime de concessão de sesmarias depois de uma vigência de aproximadamente 300 anos" (SILVA, L., 2008, p. 82).

Devido a uma lacuna temporal entre o endurecimento da doação das sesmarias e a efetivação da Lei de Terras (1850) — que contou com apoio dos Registros dos Vigários, executados em Goiás entre os anos de 1854 e 1861, quando os proprietários deveriam apresentar declaração do seu imóvel ao pároco local sob pena de multa (SILVA, 2004, p. 77-8) — não nos detivemos nas transferências de proprietários que levaram à consolidação da Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe, local em que se têm as primeiras notícias sobre a

devoção a Nossa Senhora da Conceição nas proximidades do Rio do Peixe e que estão relacionadas à propriedade do Capitão Antônio Pires de Farinha, que se localizava em uma área central equidistante entre uma curvatura de aproximadamente quatro quilômetros feita pelo curso daquele rio. Com o fim da mineração, ou com o falecimento ocorrido

> aos seis de novembro de mil oito centos e dezaseis falleceo [de] Antonio Pires Farinha com todos os Sacramentos; foi sepultado no quarto andar das Sepulturas da Fabrica e encommendado pelo Reverendo Parocho, do que para constar mandou fazer este assento que assignou (PARÓQUIA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, Livro de Óbitos, 1815-1825, fls.11).

A fazenda, em questão, que tinha uma capela foi vendida, mas a perpetuação do culto à Imaculada Conceição fez com que outra capela fosse posteriormente construída, para onde transferiram a devoção e as celebrações festivas à santa, constituindo uma comunidade.

Dois registros paroquiais de casamentos, o primeiro de 1848 e, o outro, de 1904, chamaram-nos a atenção no que concerne à ocupação e fundação da comunidade que teria originalmente a denominação de Povoado de Nossa Senhora da Conceição — sendo acrescida de "do Rio do Peixe" em alguns documentos. A distância temporal de mais de cinquenta anos entre as duas celebrações e de suas respectivas certidões matrimoniais possibilitam uma visualização das alterações, igualmente, na redação utilizada pela Igreja ao documentar os matrimônios:

> aos vinte e nove de fevereiro de 1848, no Sítio do Pinheiro, *Servantis servandis*, sem impedimento, em minha presença, se receberão em matrimonio por palavras de presente Antonio Cypriano Gomes, filho legitimo de Joaquim Soares de Siqª. e de Roza... já fallecidos, com Francisca Pereira, filha natural de Joaquina Pires Farinha, já fallecida: receberão as benções nupciais [ilegível] Antônio Gomes da Silva e o [ilegível] Theodoro Graciano de Pina e por ser verdade me assigno. Vig. José Joaquim do Nascimento (PARÓQUIA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO - Livro de Casamentos: 1835-1852, p. 63).

Um fato que merece relevo é a data do casamento, 29 de fevereiro, um dia de restrições pelas comunidades mais tradicionais e de poucos registros históricos, que são geralmente antecipados em um dia ou adiados para o mês conseguinte, já que tal data só poderá ser comemorada novamente em quatro anos. A celebração festiva foi, todavia, realizada no sítio Pinheiro, próximo ao Rio do Peixe, unindo duas famílias que habitavam aquelas paisagens.

Dos nubentes sabe-se que a noiva, Francisca Pereira da Silva, era neta do capitão Antônio Pires Farinha, dono das terras denominadas Sítio de Santo Antônio do Rio do Peixe, no qual continha um altar à Imaculada Conceição, segundo informações de Jayme (1973, p.

175-176). O outro registro paroquial de casamento à que nos referimos é dos descendentes do casal que, datado de 1904, é utilizado, aqui, também, como marco referencial de reflexão no que tange ao surgimento do povoado de Nossa Senhora da Conceição:

> hum de maio de mil novecentos e quatro na Capella do Rio do Peixe em minha presença compareceram os nubentes Benedicto Cypriano Gomes, e Benedicta Pereira, habilitados com as tres denunciações ordenadas pelo Sagrado Consilio de Trento, sem impedimento algum canônico: elle com vinte e sete annos de idade, e ella com quinse annos de idade, ambos nascido e residentes nesta Freguesia os quais si receberam em matrimonio por palavras de presente, sendo testemunhas do acto: José Bernardo de Siqueira, Joaquim Francisco Camargo e Liocadia Cipriana Gomes, e logo lhes dei as bênçãos, na missa que em seguida celebrei. E para que ato do tempo conste lavrei o presente que assigno. O Vigário. P^{e}. Carlos José Bohrer (PARÓQUIA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO – Livro de Casamentos: 1896-1910, p. 50v-51).

Na oportunidade da celebração desse enlace, no início do século XX, é provável que o povoado de Nossa Senhora da Conceição estivesse em formação e que a igreja local não passasse, segundo narra Rezende, de "um barracão de madeira coberto por palhas de coqueiros de buriti" (2009, p. 106), o que não era apropriado para abrigar uma festividade como essa, fazendo com que noivos, familiares e amigos deslocassem-se ao povoado mais próximo, o qual possuía uma antiga capela e cemitério a que os moradores vizinhos recorriam em momentos festivos.

O fruto da união matrimonial entre Benedicto e Benedicta pode ser verificado posteriormente pelo registro de batismo nº. 65 de 1905, que contém os dados relativos à primogênita do casal:

> aos dezenove dias de novembro de mil novecentos e cinco baptizei e puz os Santos Oleos a innocente Benedicta nasc. a treze de abril deste anno filha legitima de Benedicto Cypriano Gomez e Benedicta Engracia d'Abbadia[4]. PP [danificado] Cypriano Gomez e Francisca Pereira de Siqueira. E para constar faço este que assigno. P. Carlos José Bohrer (PARÓQUIA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO – Livro de Batismo: 1900-1909, p. 44v).

Por intermédio das pesquisas realizadas por Vanconcellos, com base em depoimentos e pelo Processo nº. 651, do Cartório do Crime de Pirenópolis, de 1925, a menina Benedita Cipriano Gomes passou a residir com a avó paterna, desde os dois anos de idade, "no vilarejo daquele condomínio, local conhecido como Lagoa, onde esta possuía pequena gleba de terra, vizinha à de seu filho, pai de Benedicta" (VASCONCELLOS, 1991, p. 79). Quesito importante foi a apresentação da data de nascimento das crianças a serem batizadas, uma vez

[4] A mãe de Dica aparece com diferentes nomes nos documentos pesquisados e assim são apresentados.

que a falta de padres e as distâncias dificultavam o acesso a esse sacramento para as pessoas que não viviam junto à casa paroquial.

As demarcações temporais apresentadas possibilitam inferir que o "vilarejo", nas palavras de Vasconcellos (1991), tenha surgido anteriormente ao nascimento de Benedita, o que torna verossímil a versão de que a comunidade teria se juntado em devoção a Nossa Senhora da Conceição, a padroeira local e que empresta o nome à localidade por um restrito tempo. Outro fator relevante é que a busca documental sobre a origem dessa comunidade contribuiu para a compreensão sobre o mito de origem propalado, o qual tem a figura de Benedita Cipriano Gomes como a responsável pela formação da localidade.

Propomos, contudo, uma regressão às características utilizadas para definir aquela pequena comunidade ligada às atividades agrícolas. O local escolhido para edificar a capela, ainda em madeira, foi, de acordo com relatos dos moradores mais antigos, a área em que atualmente se encontra o conjunto: Capela e Salão Paroquial que, de frente para o norte, situa-se à margem jusante do Rio do Peixe.

Esse curso de água, que nasce nas proximidades da Serra dos Pireneus, vem serpentando cerrado afora e recebendo depositários importantes, como o Caxiri, ao passar pelas imediações da Capela de Santana do Rio do Peixe. Nas proximidades do que a comunidade denominou de Poção, que já é considerada área urbana de Lagolândia, recebe o Ribeirão Lages como afluente pela esquerda. Em seguida à Lagoa e à estrada que ligava às propriedades então denominadas de Mozondó e Pulgas, há a contribuição do Córrego Baunilha; mais adiante, o Córrego Atalho, seguido pelo Ribeirão do Gado, que deságua no Rio do Peixe pela margem montante. O Rio do Peixe percorria as fazendas Mozondó, Sapezal, Ipanema, Fundão, Rio do Peixe, Guimarães e, um pouco mais distante, as propriedades Carranca e Santo Antônio do Rio do Peixe, esta mais central em relação ao trajeto do rio. Todas essas fazendas foram se desmembrando com o passar do tempo e receberam diversas outras denominações, mas, para a comunidade, os antigos topônimos são relembrados como se fossem "regiões"[5]. Vale ressaltar, conforme Paasi, que os "mundos regionais são cada vez mais complexos e suas origens e significados estão ocultos em inúmeras práticas sociais e discursos que fundem várias escalas espaciais" (2002, p. 808)[6].

[5] Há concordância com o exposto por Armand Frémont de que "a região, se existe, é um espaço vivido. Vista, apreendida, sentida, anulada ou rejeitada, modelada pelos homens e projetando neles imagens que os modelam. É um reflexo. Redescobrir a região é, pois, procurar captá-la onde ela existe, vista pelos homens" (FRÉMONT, 1980, p. 16-7). Contudo, não nos ateremos a essas definições, pois o que nos chamou a atenção foi a perpetuação das antigas denominações e o uso que ainda se faz presente nas proximidades de Lagolândia.

[6] Tradução livre para: "regional worlds are increasingly complex and their origins and meanings are hidden in numerous social practices and discourses that fuse various spatial scales" (PAASI, 2002, p. 808).

Assim, os lagolandenses denominam-nas “região do Fundão”, “região do Sapezal” e assim por diante, perpetuando os nomes das antigas e, outrora, grandes e prósperas propriedades, abarcando as existentes, das quais se desvencilharam por meio de inventários, vendas, doações e outros mecanismos de transferências legais ou não.

O primeiro documento de inventário encontrado sobre a família Cipriano Gomes diz respeito à parte cabível aos tios-avós de Dica e trata-se de uma partilha e sobrepartilha que se arrastou entre os anos de 1890 e 1925, cujos bens arrolados eram: “um engenho de moer cana, trinta cabeças de gado, o Sítio Pouzo Allegre com morada de caza de quatro lanços, terras de cultura e campos de criar” (CARTÓRIO DA FAMÍLIA, Processo 20). Outro processo, também de 1925, fornece-nos pistas da origem da família Cipriano Gomes e foi aberto por uma prima do pai de Dica, que diz serem os filhos dela

> possuidores de direito sobre herança de Antonio Cypriano Gomes, direitos estes relativos às terras conhecidas sob a denominação de Engenho da Lagôa ou Cabaceiros, no município de Jaraguá, acontece que não só se torna difficil a apuração desses direitos, pois taes terras, alem de grande quantidade de herdeiros, são situadas em outra Comarca e a grande distancia da fazenda Pouso Alegre, onde todos residem e têm outras propriedades; como a herança é longinqua, pois vem de seu bisavô (CARTÓRIO DA FAMÍLIA, Processo s/nº, 1925).

Pouco tempo depois, foram abertos processos referentes às terras que formavam outrora a Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe que desmembrada passou a abrigar outras fazendas que passaram por outros processos de divisões:

> Dizemos José Brunno da Silva e Melciades José de Siqueira por seu procurador o advogado infra assignado que sendo possuidores em commu com vários condomeiros da fazenda denominada “Mozondó” situada neste município, que se limita: “ao nascente pela estrada que vai para Trahyras, á esquerda, pelo poente, por um espigão em linha de campo que vai até o rio do Peixe; pelo norte com o Catingueiro do “Cotrino” e pelo sul, por uma grota funda dividindo com terras do “Sapesal”, tendo uma legôa de cumprimento por meia de largura como se vê do Registro Parochial incluso [p. 16 do processo], querem dividil-a judicialmente afim de separarem as suas partes das dos demais condomeiros ou socios por isso que o estado de comunhão no que se nota por demais prejudicial, lhes não convém. A alludida fazenda pertenceu em 1857 a Antonio Joaquim de Oliveira e, por morte deste transferiu-se a seus herdeiros, dahi por varias outras formas de sucessões donde originou-se a actual communhão veio parar as mãos dos supplicantes e dos socios:
>
> 1º Jacinto Cypriano Gomes,
> 2º Benedicto Cypriano Gomes,
> 3º Manoel Ferreira de Britto,
> 4º Pedro Ribeiro Barbosa,
> 5º Cecílio Rodrigues de Siqueira.
>
> Estes a excepção do 1º que reisde no logar “Rio do Peixe” residem no immovel.
>
> 6º Joaquim Francisco D’Abbadia residente no logar “Pulgas”.
>
> [Segue documento apontando mais 12 condominos ou sócios] (CARTÓRIO DO PRIMEIRO OFÍCIO – Divisão da Fazenda Mozondó, 1927, p. 2-3).

Os processos eram acompanhados de plantas que aclaram o entendimento da divisão e da nova reconfiguração da paisagem às margens do Rio do Peixe.

O povoado de Nossa Senhora da Conceição nasceu na Fazenda Mozondó à época da construção de uma pequena capela em madeira e palha. À frente dessa improvisada ermida, foi aberto um grande largo e, do lado oposto à capela, estava situada a casa em que dona Isabel Borges passou o resto de seus dias cuidando da neta Benedita, a Dica. Outras casas surgiram de frente para o nascente, seguindo um mesmo padrão de construção colonial e possuindo fachada similar, diferenciando-se pela coloração do madeirame, já que eram todas caiadas e cobertas por telhas de estilo colonial — capa e canal — e com quatro águas.

Figura 21 — Planta: Divisão da Fazenda Mozondó — 1927.

Fonte: Cartório do Primeiro Ofício, Pirenópolis, Processo s/nº, maço 5, 1927.

Outras terras que compunham parte da propriedade dos Cipriano Gomes eram glebas das Fazendas Sapezal e Ipanema. Sobre a primeira, encontramos a seguinte descrição, localizada à "margem esquerda do Rio do Peixe. Essa fazenda, que tem de extensão meia

legôa mais ou menos do norte ao sul, conforme o Registro Parochial, feito em 12 de maio de 1858 por Luiz Antônio do Souza", contando, conforme o mesmo processo, com 36 condôminos, dentre eles Benedito Cipriano Gomes, o quinto da lista (CARTÓRIO DO PRIMEIRO OFÍCIO, Divisão da Fazenda Sapezal, Pirenópolis, Processo 724, maço 84, 1927, p. 3-7) (Figura 22).

Sobre a Fazenda Ipanema, há um processo que foi iniciado em 1930:

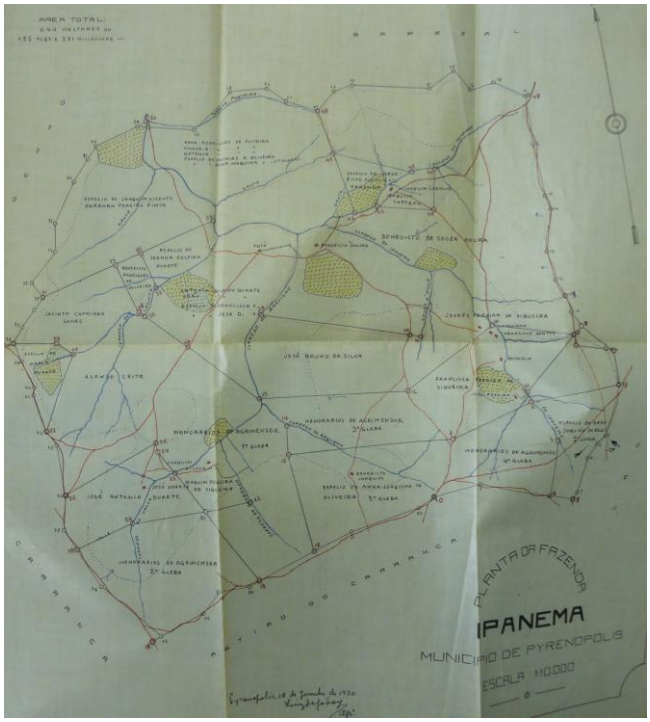
> Diz Alonso Leite, Funcionário Publico Federal domiciliado nesta cidade, que, sendo senhor e possuidor de uma parte de terras na fazenda "Ipanema" neste termo e não lhe convindo o actual estado de comunhão, vem propor perante V. Ex. a competente acção de divisão, e , sendo necessário provará:

Figura 22 — Planta: Divisão da Fazenda Sapezal —1927.

Fonte: Divisão da Fazenda Sapezal, Pirenópolis, Processo 724, maço 84, 1927.

> 1 – Que o immovel dividendo pertenceu em sua totalidade a Antonio Joaquim de Oliveira e sua mulher Verônica Rodrigues Leite.
> 2 – Que por fallecimento desta cattivo immovel em estado de communhão, havendo posteriormente diversas successões em direito permittidas até chegar ao estado actual.
> 3 – Que o suplicante adquiriu sua parte no immovel por compra feita a Melciades José de Siqueira e sua mulher, que por sua vez compraram a Benedicto Rodrigues Leite e sua mulher d. Maria Libânia Rodrigues de Oliveira, que houvera por herança de seu finado pae e sogro Antônio de Oliveira (doc. Junto).
> 4 – Que o referido immovel é composto de mattas de cultura e campos de criar e tem as seguintes divisas constando Registro Parochial: ao nascente cabeceira do Barreiro no Sapezal; ao poente estrada de Meia Ponte ao Engenho do Rio do Peixe; ao norte corrego da Porteira em linha recta á dicta estrada, ao sul o alto do espigão, fora do Valle indo para o Engenho á direita.
> 5 – Que além do suplicante são também condôminos: 1 – Alfredo Delfino Duarte; 2 – Antonio Mathias de Oliveira; 3 – Antonio de Gouvêa; 4 – Benedicto da Silva Batista; 5 – Benedicto Cypriano Gomes [e mais 12 condôminos] (CARTÓRIO CRIME E CIVEL, Divisão da Fazenda Ipanema Pirenópolis, Processo nº 38 de 1930, p. 2-3).

Figura 23 — Planta: Divisão da Fazenda Ipanema — 1930.



Fonte: Divisão da Fazenda Ipanema Pirenópolis, Processo nº 38 de 1930.

Acerca das pessoas que se juntaram para a formação da comunidade, dois dos irmãos de Dica, em entrevista para o documentário "Santa Dica do Sertão", (DEL PINO, 1986) disseram: "vinha muitas pessoas, vinham tudo a pé, vinha de todo lado, vinha de Bahia, vinha de tudo quanto era canto e ficou muita gente baiano até pouco tempo aqui, depois que saíram" (BERINJELA, In: DEL PINO, 1986). Não havia, segundo Bandarra, outro irmão de Dica, visão de classe social privilegiada em relação aos novos moradores, "a minha irmã era assim:

se chegasse um pé rapado, era recebido, se chegasse um doutor, era recebido, foi quando surgiu essa romaria tão grande aqui para nós, juntou mais de duas mil pessoas" (BANDARRA, In: DEL PINO, 1986). No mesmo material audiovisual, o historiador Paulo Bertran expõe uma visão científica acerca da formação do povoado ao afirmar que Dica "aglomerava os despossuídos, ela aglomerava a gente pobre que estava sendo expulsa pela cerca de arame. Ela catalisa, como uma insatisfação enorme gerada pela perda, pela ameaça do sistema de subsistência que sempre caracterizou essa região" (BERTRAN, In: DEL PINO, 1986).

O fato é que, após o espalhar das notícias de que Dica realizava curas e que as terras da família seriam distribuídas para os que ali morassem e produzissem, a migração para a Lagoa intensificou-se, vindo gente da Bahia, de Jaraguá, Curralinho e Trindade segundo Rezende (2009, p. 91-92). Os números são imprecisos e contraditórios, "não é possível precisar o número de fiéis que foram viver na Lagoa (...) algumas testemunhas creem que lá viviam 300 pessoas. Mas a maioria delas diz ser de mais de 500 ou mesmo 600" (VASCONCELLOS, 1991, p. 82). Já um jornal goiano, em reportagem especial sobre Dica, assevera que "o baiano Severino Morita Telles diz ter contado 60 carros de boi e 15 mil pessoas reunidas em volta da casa dos Ciprianos" (DM REVISTA, 1983). Outra informação alude às festas locais, apontando que, "nas ocasiões de festas que realizavam na Lagoa, para ali afluía uma enorme população, sendo a da festa de dezembro calculada (...), em cerca de quinze mil pessoas" (PROCESSO 651, 1925, p. 44). Apontamos ainda outro depoimento contido no mesmo processo referido, pois nos mostra um dos quesitos envolvidos no agrupamento de grande quantidade de pessoas às margens do Rio do Peixe: "A Lagoa foi frequentada por mais de sessenta mil pessoas, que foram atraídas pelas curas e outros fatos que ali se verificaram" e o depoente continua explicando que as pessoas que para ali se dirigiam "se deixavam entregar por completo ao domínio de uma credulidade" (PROCESSO 651, 1925, p. 36v).

Não descobrimos, até o presente momento, título algum de doação das terras em Lagolândia para a Igreja, nem mesmo a escritura dos lotes ocupados pela Capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição e pelo salão paroquial da localidade, que poderiam indicar que eles pertencem ao rol de bens da Igreja. A ambiguidade nas relações mantidas com a Capela da Imaculada Conceição também se aplica ao fato de que Dica não se casou em Lagolândia:

> aos vinte e um dias do mes de fevereiro de mil e novecentos e vinte e oito, nesta Matriz de Pyrenopolis, bispado de Goyaz, na minha presença compareceram os nubentes Mario Mendes e Benedicta Cypriano Gomes, habilitados com as tres

> denunciações ordenadas pelo Sagrado Concílio de Trento, sem impedimento algum canônico: elle com trinta e dois annos de edade, viuvo da finada Honorina Cordeiro,natural do Rio Grande no Norte, filho legítimo de José Mendes da Costa e Quiteria Maria Mendes, residindo actualmente nesta; Ella com vinte e tres annos de edade, solteira, natural desta, filha legítima de Benedicto Cypriano Gomes e Benedicta Gomes; os quaes nubentes se recebeam em matrimonio por palavras de presente, sendo testemunhas do acto Dr. Arthur Pereira de Abreu, Félix Jayme e Asdrubal Jayme. E logo lhes dei as bênçãos intra missau. E para constar assigno este. O vigário P. Santiago Uchoa (LIVRO DE CASAMENTOS, 1928 a 1935, p. 2v e 3).

Além de casarem na Matriz de Nossa Senhora do Rosário, em Pirenópolis, a cerimônia não teve por testemunhas, no registro acima exposto, pessoas da comunidade de Lagolândia, até mesmo a mãe da noiva não compareceu como relata a irmã caçula: "eu nasci em 1928! Minha mãe falava que minha irmã casou num dia e eu nasci no outro dia, que ela nem pôde ir no casamento da Dica" (GOMES, B., 2009). Da união acima, nasceram Maria Quitéria (10/11/1927), Dolores, Pedro (26/4/1929), Conceição (Baio - 14/2/1931) e Ana (1º/3/1936). Pedro e Ana foram batizados na Matriz, Quitéria e Conceição na Capela de Nossa Senhora da Conceição na Lagoa[7]. Não foi encontrado o batistério de Dolores.

Em 1947, registrou-se, no Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, um incidente que colocou a Capela da Imaculada Conceição de Lagolândia em situação tensa: ela foi entregue extra-oficialmente à Paróquia de Jaraguá que, depois, transferiu-a para Goianésia, sendo que esta última pertencia, já à época, à Diocese de Uruaçu. Em 2009, um vereador de Pirenópolis propôs projeto de lei pedindo a volta da Capela de Lagolândia aos domínios da Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis, pertencente à Diocese de Anápolis, que oficialmente está a ela subordinada desde sua constituição "aos 3 de dezembro do ano do Senhor de 1966, na festa de São Francisco Xavier" (BULA PONTIFÍCIA QUE ERIGI À DIOCESE DE ANÁPOLIS). As alterações deram-se pelos seguintes fatos:

> recebemos, depois um pedido coletivo, pelo Pe. Trindade, com data 15-7-1947: 'Desejariamos que podesse ser atendido os desejos dos encarregados da Festa do Senhor Divino na Capela de Lagolândia, desde que possam ser garantidos os direitos paroquiais e a fiel observancia das leis eclesiastica', com assinatura de Dom Emanuel. Em obediência Frei Flaviano e Frei Cristóvão foram. Continuando, no dia 23 de novembro quando Frei Flaviano não deixava a mesma amizade, 'santa', etc., ser uma madrinha para batismo, começou uma grita, briga, etc., e a mesma fechou a capela e guardou a chave, e prohibiu os padres entrar mais!!!"(LIVRO DE TOMBO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, 1928-1956, f. 117).

[7] Maria Quitéria e Conceição foram batizados no mesmo dia, 27 de setembro de 1931, com padrinhos diferentes, quanto à filiação, no primeiro registro, o nome da mãe é Benedicta Cypriano Gomes, enquanto que, no de Conceição, é Benedicta Cypriana Mendes, como consta no Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis, nº 36, de 1930 a 1933, página 44, registros nº 315 e 316. O registro de batismo de Pedro está no Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis, nº 35, página 94 e 94 v, registros nº 38 e, o de Ana, no Livro nº 37, p. 83 v, sob o nº 25.

As casas existentes em Lagolândia também não possuem registros, pois os lotes não foram vendidos (ainda hoje são comercializados via recibo). As casas eram deixadas de herança para os integrantes da família, que entre si, com ou sem conflitos, acabavam por determinar quem manteria a posse e ocupação da residência.

Tal indício — a falta de documento de doação das terras à Igreja —, a nosso ver, dificulta considerar Lagolândia no que Gomes e Teixeira Neto (1993) denominam e caracterizam como patrimônios que "normalmente surgem em terras de fazendeiros que, sob o pretexto de agradar a um santo padroeiro, oferece à Igreja um patrimônio (lotes e terras que passam a pertencer à paróquia)" (p.74). Almeida apresenta definição parecida para patrimônio ao indicar que "as capelas ou oratórios, geralmente, eram construídos em terras de fazendeiros e oferecidos à Igreja como um patrimônio inserido em um loteamento rural" (2009, p. 91). Uma diferenciação de nomenclatura foi adotada por Chaul e Duarte —"cidades-patrimônios (os povoados da pecuária/agricultura e da cultura rústica)" (2004, p. 12) — a qual, a nosso ver, enquadrar-se-ia mais a essa perspectiva de análise. Neste caso, não nos prenderemos a uma conceituação rígida, pois há entendimento de que

> com efeito, as noções, ou conceitos, não importa o nome que se queira dar-lhes, não são os substitutos legítimos das coisas. Produtos da experiência vulgar, eles têm por objetivo, antes de tudo, colocar nossas ações em harmonia com o mundo que nos cerca; são formados pela prática e para ela (DURKHEIM, 2003, p. 6).

Independente do nome que carregam, as paisagens construídas pelas práticas culturais desenvolvidas por pequenas comunidades rurais, como as da Lagoa, tornam-se limitadas ou tolhidas quando moldadas em conceitos pré-estabelecidos e que tiveram por formulação outros objetos. Do mesmo modo, contribuíram para a nossa análise os entendimentos expostos sobre as perspectivas de estudos das Vilas de Cibele e Caiçara, em que diz a autora ser "suficiente atentar ao fato de que, muito embora se construa um arsenal de técnicas e critérios para entender as cidades — pequenas, médias ou grandes —, a realidade tem demonstrado mais a insuficiência deles do que o contrário" (SILVA, R., 2008, p. 101). E acrescenta que "o procedimento científico que privilegia as necessidades de classificações perde, muitas vezes, a riqueza da complexidade da realidade. Sendo assim, ampliar os critérios em busca de um conceito universal não tem demonstrado ser suficiente para a abordagem do tema" (SILVA, R., 2008, p. 101).

Diante de semelhantes posicionamentos, há maior conforto em concordar com os argumentos apresentados por Bauman de que a comunidade "é um lugar confortável, aconchegante" e, por isso, sentimo-nos seguros e confiantes, também, na comunidade, pois "podemos contar com a boa vontade dos outros", mas devemos aprender a conciliar "a segurança e a liberdade [que] são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atritos" (2003, p. 7-10) mesmo no interior desses pequenos aglomerados populacionais, como é o caso do ocorrido em Lagolândia.

Retornando à "nossa comunidade", destaque-se que, no início da década de 1920, foi construída, em alvenaria, uma segunda capela também dedicada a Nossa Senhora da Conceição para substituir a antiga e provisória. A capela definitiva teria sido ereta com o apoio de toda a comunidade e sob a liderança de Benedita Cipriano Gomes, sendo que o primeiro registro da existência de tal ermida está documentado no trecho citado a seguir:

> aos trinta e um dias do mes de Agosto de mil novecentos e vinte e quatro, na Capella de "Nossa Sra. da Conceição", na minha presença compareceram os nubentes Phelippe de Mendanha e Antonia de Alexandria, habilitados com as tres denunciações ordenadas pelo Sagrado Concílio de Trento, sem impedimento algum canonico: elle com vinte annos de idade, filho legítimo de Feliciano Mendanha e Faustina Aragão: ella com vinte annos de idade, filha legítima de Marinho da Silva e Amancia de Alexandria: ambos nubentes solteiros, naturais e residentes nesta Parochia: os quaes receberam em matrimonio por palavras de presente, sendo testemunhas do acto Theotonio Caetano da Maria e Phelippa Mendanha. E logo lhes dei as bênçãos intra Missam. E para constar assigno este. O Vigário P. Santiago Uchoa (Paróquia Nossa Senhora do Rosário — Livro de Casamento nº. 16. 1920-1928, p. 57v — grifo nosso).

Nos anos vinte do século XX, a Lagoa passou por inúmeras alterações, algumas em consequência das melhorias, como, por exemplo, a chegada de caminhões que circulavam pelas antigas estradas, abrindo caminhos, diminuindo distâncias e facilitando a comunicação, já que por ali passava uma relevante estrada de acesso a Vila Propício, São Bentinho e Dois Irmãos e chegava-se a Niquelândia. Para a Capela de Santana do Rio do Peixe, distante aproximadamente sete quilômetros, havia uma estrada, que encurtava o caminho, facilitando a comunicação entre as duas comunidades que têm em comum o Rio do Peixe.

Administrativamente, Jarbas Jayme informa-nos que "situado nas margens do rio do Peixe e possuindo ótimas terras de cultura e excelentes pastagens, foi criado o distrito de N. S. da Conceição pela lei n. 111, de 17 de janeiro de 1930" (1971, p. 468). O autor prossegue relatando que "o primeiro subprefeito foi Antônio Manuel da Rocha, que esteve em exercício,

de fevereiro a novembro de 1930" (1971, p. 468) e foi sucedido por mais outras quatro pessoas que se revezaram na subprefeitura.

A alteração do nome de distrito de Nossa Senhora da Conceição para distrito de Lagolândia ocorreu, oficialmente, pelo "decreto estadual n. 1.233, de 31 de outubro de 1938" (JAYME, 1971, p. 468). Mas a comunidade já se referia a ela assim e ainda chama aquelas paisagens de Lagoa — menção a um pequeno lago que existia próximo à curva do Rio do Peixe, situada após o terreno da casa em que Benedita Cipriano Gomes foi criada pela avó.

Os limites territoriais delimitados pela Assembleia Estadual de Goiás ao estabelecer a atual toponímia para o Distrito, em 1938, demarcavam a área

> começando na barra dos Dois irmãos no rio do Peixe; por aquêle acima (Dois Irmãos), até a barra do Ribeirão Araras; por êste acima, até a passagem, no mesmo ribeirão, da estrada velha que leva à Capela do Rio do Peixe; seguindo por essa estrada, até o espigão que divide as fazendas Lajes e Sapezal das terras do Patrimônio de N. S. Santana, por êsse mesmo espigão dividindo ainda com terras do citado Patrimônio, até o rio do Peixe; atravessando êste, segue ainda pelo espigão, em rumo ao ribeirão Gago, na passagem da estrada real que leva ao Norte, e, finalmente, pelo rio do Peixe abaixo, até o ponto onde tiveram início estas delimitações (JAYME, 1971, p. 468).

Posteriormente, em 14 de novembro de 1963, foi criado o município de Lagolândia, pela emancipação de Pirenópolis. O projeto foi apresentado por meio de um requerimento do Deputado Estadual Olimpio Jayme. Em 10 de outubro de 1967, porém, revogou-se a emancipação de Lagolândia[8], que voltou a ser considerado distrito de Pirenópolis, só que sem ter a figura de um subprefeito.

O acesso de Pirenópolis à antiga Capela de Nossa Senhora da Conceição dá-se, atualmente, pela GO-338, até o povoado de Placas, do qual se seguem mais sete quilômetros por estrada não pavimenta. Continuando-se pelo mesmo caminho, chega-se à recém-emancipada cidade de Vila Propício, entrando, logo em seguida, na GO-230 ou na BR-414. O caminho era bastante usual, sobretudo por fiéis e devotos em momentos de festas em São Bentinho e/ou no Muquém.

[8] A Resolução nº 72, de 1967, que suspende a vigência da Lei nº. 4.923, que havia criado o município de Lagolândia, pode ser consultada em sua publicação original no Diário do Congresso Nacional de 11/10/1967, Seção 2, p. 2381. Na sua republicação no Diário Oficial da união de 13/10/1967, Seção 1, p. 10384, ou pelo site www.lexml.gov.br, a Resolução nº 72, de 1967, na íntegra, pode ser lida nos Arquivos do Senado Federal ou pelo site www6.senado.gov.br/legislação.

1.3.1 As Festas em Lagolândia Fluem Como o Rio do Peixe

Datadas a partir das décadas iniciais do século XX, as festas em Lagolândia foram estabelecendo elos com a comunidade, o que fez com que as manifestações tornassem-se essenciais para a manutenção da vida daquele grupo, que não se contentou em seguir o calendário básico da Igreja. Pelo contrário, a grande fé e as diferentes devoções fizeram muitos santos e santas serem homenageados, destacando Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Livramento que se tornaram orago. Mas o hibridismo religioso local é amplo e, com o tempo, foi instalada no distrito uma Assembleia de Deus, que conta com pouco mais de dez fiéis atualmente no distrito (Figura 24).

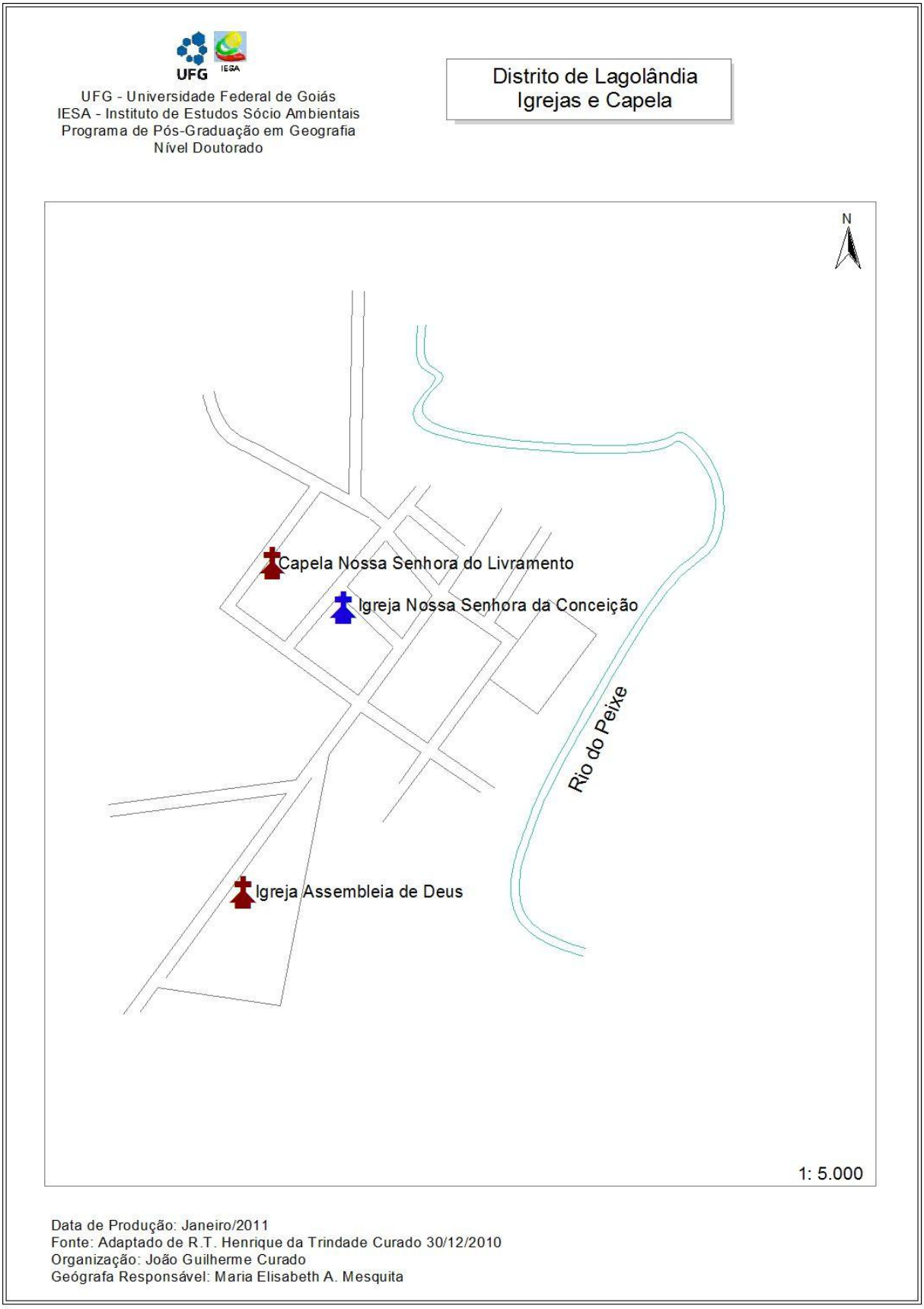
Há festas que passaram por interrupções e que tornaram a ocorrer, como, por exemplo, o terço de Santa Luzia, cuja responsabilidade cabia à Norbeta Grisaste Pereira, uma das "enfermeiras" do Salão, que enviava carta a Dica, a qual morava em Goiânia desde o assassinato de Pedro em 1953:

> e aqui vai esse dinheiro, o resto do leilão de Santa Luzia, vai 790 Cr$ setesentos e noventa cruzeiros, que é para a senhora trocar minha Santa Luzia, não esquecer porque os dias já estão muito pouco para o dia da minha resa por isso peço a senhora não esquecer de comprar minha Santa Luzia (NORBERTA, 1966, p. 3).

A carta, redigida em 22 de novembro de 1966, indica que o hábito das festas em Lagolândia possui uma organização respeitável, pois o dinheiro do leilão realizado no ano anterior fora guardado para a compra de uma nova imagem para a festa de 1966, que seria abrilhantada pela presença de Dica, a qual retornava, sempre que podia, à Lagolândia. As cartas mostram-se como relevante instrumento para que Dica visualize as paisagens lagolandenses, mesmo estando em Goiânia. As cartas provavelmente eram lidas por ela mesma, visto que, tida como analfabeta na infância e juventude, aprendeu a ler e a escrever no transcorrer da vida, como constatado em processo de 1953 quando foi caracterizada como "doméstica, alfabetizada, residente em Lagolândia" (CARTÓRIO DO CRIME, 1953, p. 22).

Recentemente, dona Brasília Mafalda Moreira retomou a reza do terço a Santa Luzia e, como no passado, existem anotações sobre as doações/contribuições realizadas pelos fiéis em cadernos. A prática foi observada em relação a outras festas e trazem não a discriminação das prendas a serem leiloadas, mas sim o valor e quem as arrematou, o que apresentou recorrência por festa, exceto no último dia de novena quando o fluxo de pessoas é maior, em especial por ocasião da Festa do Divino Pai Eterno.

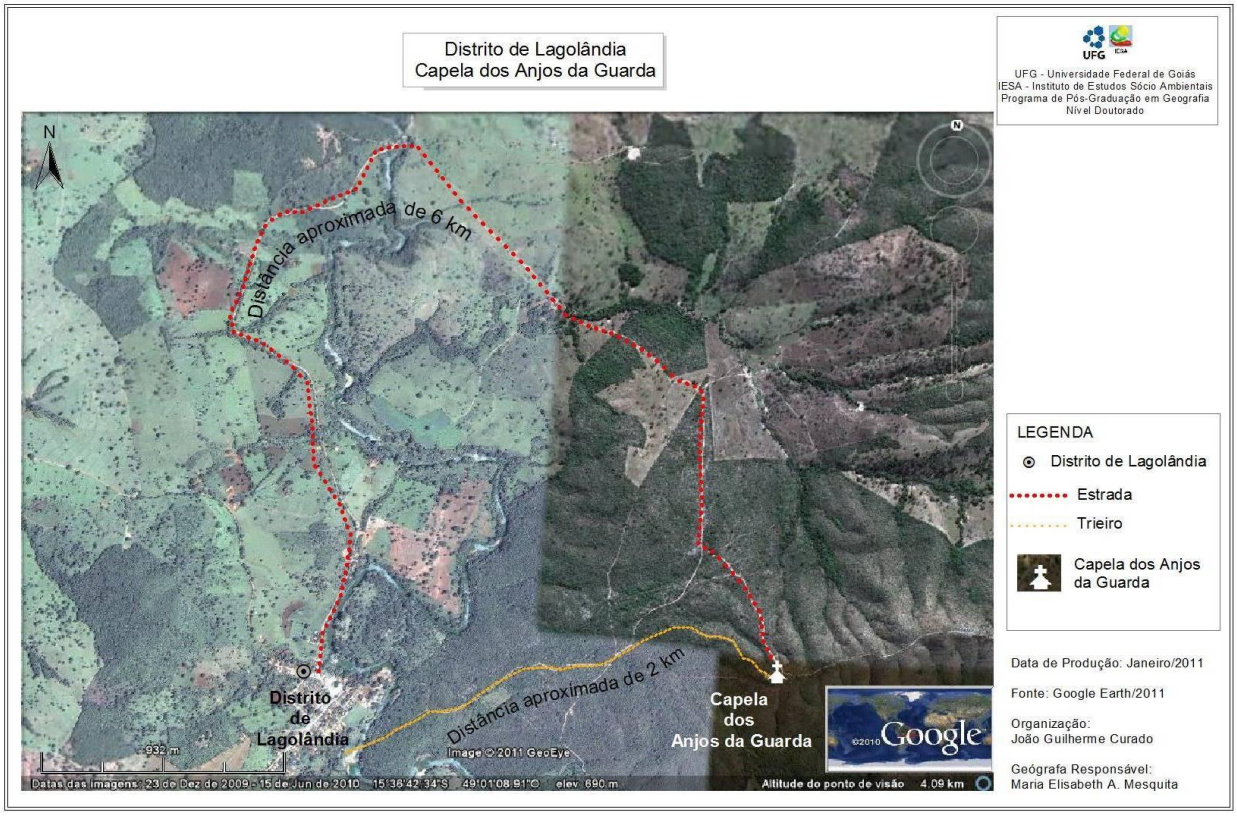
Figura 24 — Igrejas e Capela em Lagolândia



As rezas de terços a santos de devoção da família são uma constante em Lagolândia, e geralmente, após as orações, é servido um café, momento em que as pessoas aproveitam para conversar. Alguns desses terços realizam-se por ocasião de aniversários de natalícios ou de casamentos.

Uma importante festa a qual foi revitalizada acontece em um morro próximo, onde foi reconstruída a capelinha aos Anjos da Guarda em 2007, relembrando a que existia desde 1925 — e que ruiu — onde também era realizada a festa de São Pedro. O caminho até a igrejinha pode ser transposto pela estrada, o que aumenta a distância, ou por um trieiro, no qual passou a procissão para a reinauguração (2004), percorrendo, inclusive, as águas do Rio do Peixe. A reconstrução coube a dona Floripa da Silva, a quem, em sonho, Dica pediu que auxiliasse na reconstrução.

Figura 25 — Capela dos Anjos da Guarda.



Existe também um grupo de mulheres que, por serem associadas, promovem e/ou organizam grande parte dos festejos locais. A Associação Feminina da Imaculada Conceição existe desde os tempos de Dica, mas, com a morte da líder local, foi enfraquecida, entretanto, no final da década de 1980, foi revitalizada e chegou a contar com registro em cartório, o que hoje não mais possui, mas o estatuto adaptado à legislação vigente guarda indicativos e

premissas estabelecidos por Dica, como, por exemplo, a realização de reuniões mensais fechadas na sede administrativa a cada fim de mês, as quais só as mulheres associadas podem frequentar. Às associadas, é vedada a saída da Associação e a divulgação das decisões tomadas em reunião, no entanto, o afastamento é possível.

Próximo à sede da Associação, encontram-se hoje, misturadas à vegetação em crescimento, ruínas do que foi uma "usina de luz" como é conhecida pela comunidade, localizada nas iminências do Córrego Lages, que denominou uma grande fazenda e que agora empresta nome ao que chamam de "região". O empreendimento realizado pela parceria de membros da família Moreira gerou energia elétrica para Lagolândia entre a década de 1940 e a de 1950. Os moradores mais antigos contam que a luz era um "fiapinho de nada", mas que possibilitava o diminuir da noite. A luz era fornecida até as 21 horas, após o que a luz voltava a ser a das lamparinas. A energia elétrica estatal só chegou ao distrito em 1982 (REZENDE, 2009, p. 98), antes

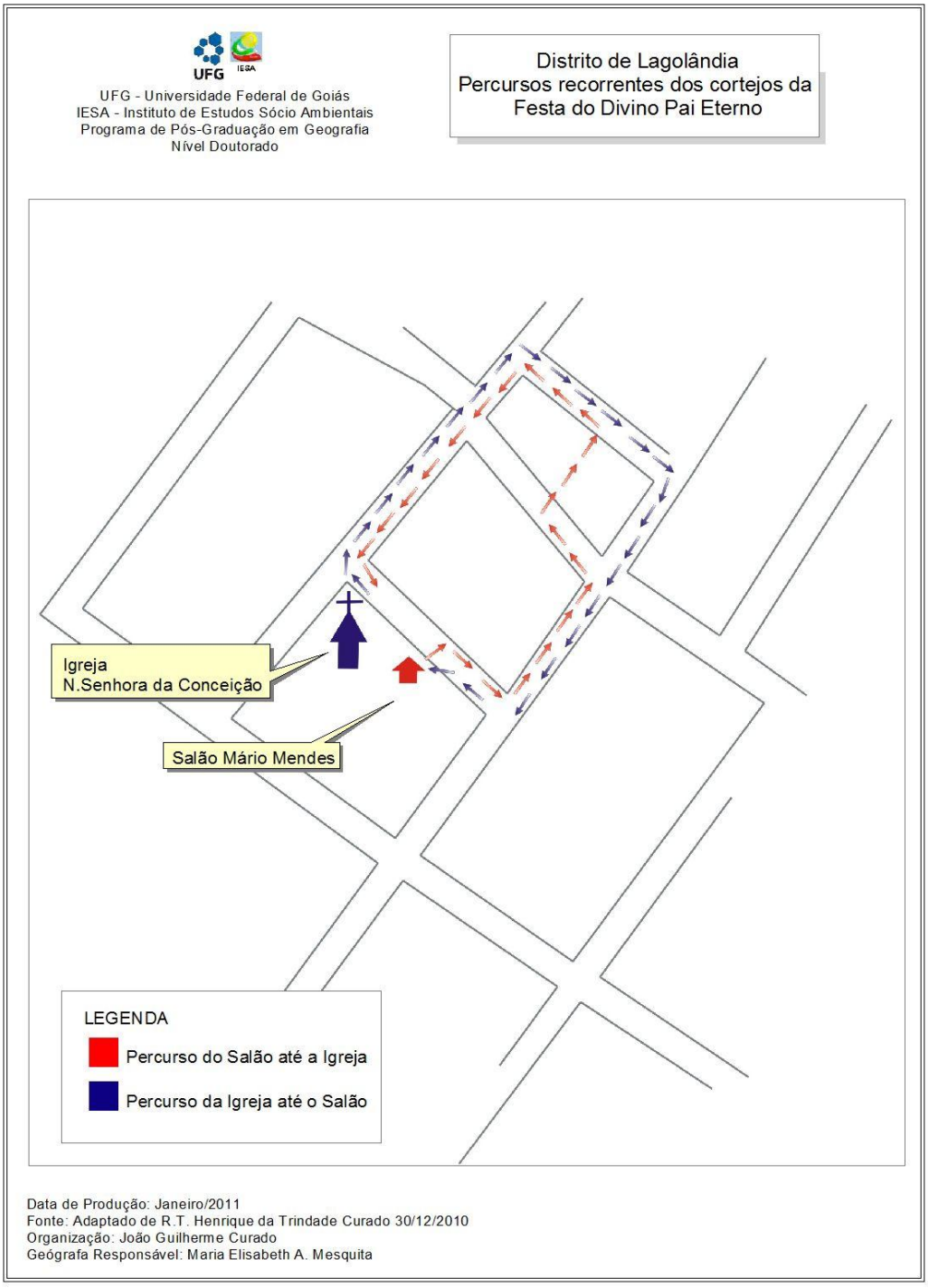
> não tinha luz! As luminárias eram assim... Na rua, as mulheres faziam, ela [Dica] ordenava, 'faz azeite!' e as mulheres faziam azeite e punha na laranja, pegava a laranja, cortava ao meio, tirava a polpa assim e enchia de azeite e fazia um pavio, torcia o cordão e aí põe dentro encharcado e risca o fogo, daí fazia lamparina, as luminárias da rua, cada lugar tinha uma estaquinha assim, um pauzinho de bambu, ou uma varinha do mato e punha a laranja. Ficava bonito, daqui e ali pra iluminar para a procissão passar. Eu lembro que eu ajudei muita a fazer isso, e eu era pequena ainda, mas eu já fazia! Isso aturou muitos anos, depois que veio energia pra cá que largou disso, que deixou de fazer depois que veio o progresso, mas era bom (MOREIRA, 2009).

Ao relembrar-se da iluminação para homenagear os santos em procissão, a entrevistada aponta peculiaridades ligadas à paisagem local, que merecem ser questionadas, antes, todavia, apresentamos o percurso festivo recorrente nos cortejos da Festa do Divino Pai Eterno, que outrossim caracterizam as demais circulações festivas (Figura 26).

Sendo assim, a paisagem desses trechos pode ser compreendida como constituinte dos momentos festivos, que mantêm relações espaços-temporais distintos, mas que se interpenetram. Assim

> muitas questões podem ser levantadas sobre as características de uma paisagem: o que é antigo e o que é recente? O que é típico e o que é excepcional? O que é acidental e o que é intencional? O que é transitório e o que é permanente? O que foi imposto pelo homem e o que foi dado pela natureza?
> Essas questões marcam o caminho para se compreender um modo de vida e para a compreensão de alguns processos de mudança geográfica. As respostas (ou respostas parciais) a tais perguntas são decifradas a partir da evidência fragmentária embutida na paisagem (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 37).

Figura 26 — Percursos recorrentes dos cortejos da Festa do Divino Pai Eterno.



Semelhantes observações podem e devem ser consideradas em relação a Lagolândia, que passou por vários estágios desde sua consolidação inicial como aglomeração de pessoas. Esboçamos uma perspectiva de análise entre o antigo (ocupação inicial) e o recente, contando ainda com o intermediário pela observação da arquitetura (estilo e materiais), que resultou em um mosaico das imposições dos homens sobre a natureza ao transformar a antiga fazenda Mozondó na Lagoa e, atualmente, Lagolândia (ver Figura 27).

Figura 27 — Distrito de Lagolândia: fases da ocupação local indicada pela arquitetura

As moradias iniciais, além de estarem aglomeradas em um só lado do então largo, eram construções bastante semelhantes entre si e ali se recebiam as pessoas da comunidade juntamente com os poucos visitantes durante as festas.

Figura 28 — Conjunto de casas pertencentes à ocupação inicial de Lagolândia.

Fonte: Rezende (2009, p. 85).

Consideramos como fase de ocupação inicial o período compreendido entre as três primeiras décadas do século XX, quando o colonial rural predominava. Em seguida, com a construção de Goiânia, até o fim do município de Lagolândia, em 1967, as construções alteraram-se significativamente, possibilitando ser esse conjunto denominado de ocupação intermediária. A ocupação recente tem por peculiaridades a alteração das fachadas das antigas casas ou novas construções, que são muitas delas impulsionadas, principalmente em meados da década de 1970, em áreas que pertenciam a antigos quintais ou seguindo as vias de acesso, sendo que a maioria é ocupada por membros de famílias locais que venderam suas partes nas casas de família localizadas nas áreas mais antigas, mas continuaram a ter vínculos com a antiga moradia, porque "a topoanálise seria então o estudo psicológico sistemático dos locais de nossa vida íntima. Nesse teatro do passado, que é a memória, o cenário mantém os personagens em seu papel dominante" (BACHELARD, 1993, p. 28), o que pode ser verificado pelos sentimentos que os lagolandenses parecem cultivar para com as suas casas, de moradia ou de família, onde passaram a infância, pois

> na vida do homem, a casa afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem

> através das tempestades do céu e das tempestades da vida. É o corpo e é alma. É o primeiro mundo do ser humano. Antes de ser 'jogado no mundo', como o professam as metafísicas apressadas, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, nos nossos devaneios, ela é um grande berço. (...) O ser é imediatamente um valor. A vida começa bem, começa fechada, protegida, agasalhada no regaço da casa (BACHELARD, 1993, p. 26).

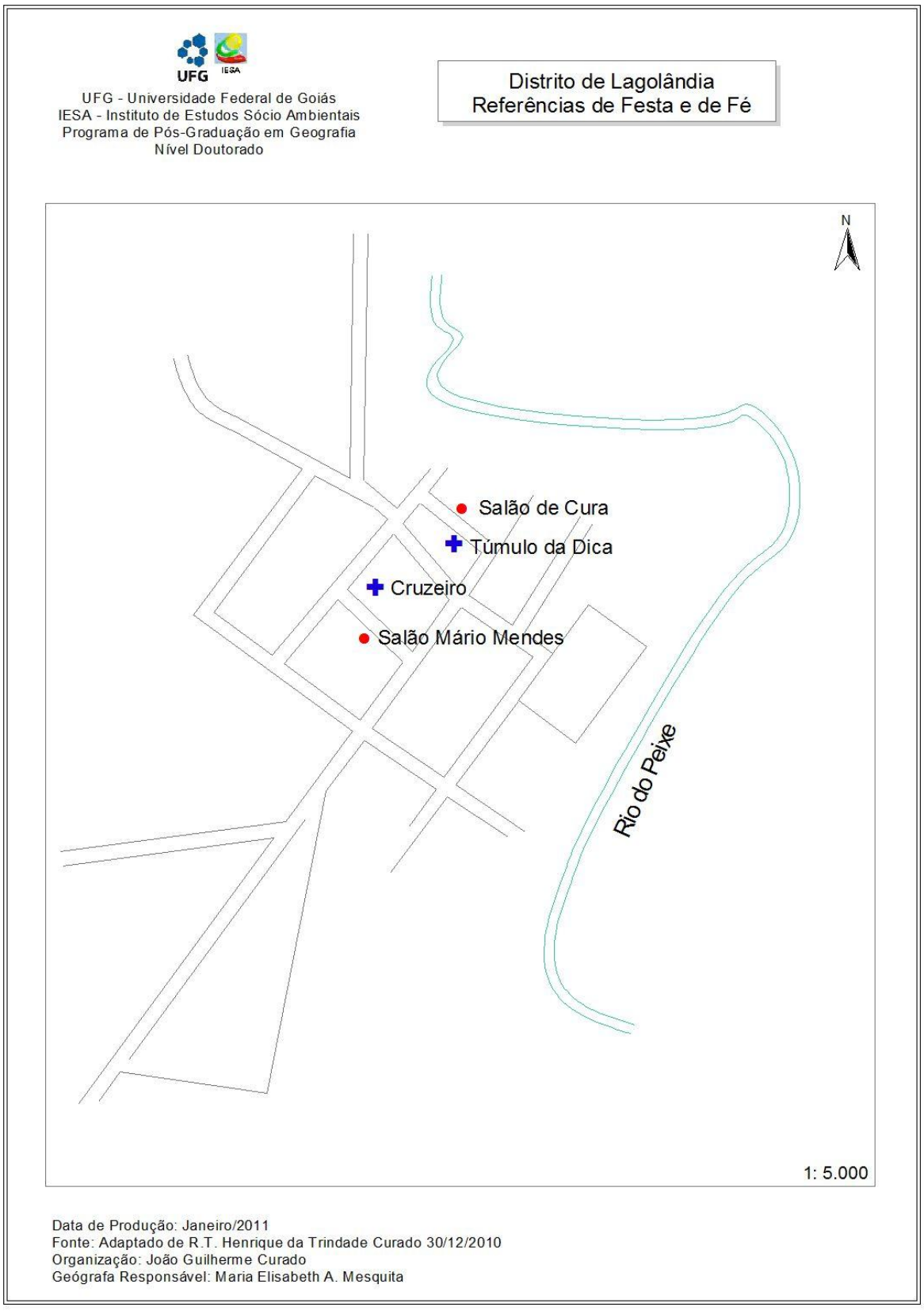
A proteção, segundo os lagolandenses, advém não só das relações físicas com as casas em que viveram, mas também com os fatores sociais em que todos são conhecidos e quase nenhuma é a incidência atual de novos moradores. As relações com o passado são marcantes e alguns símbolos fazem-se presentes e necessários para o cotidiano local, como o Cruzeiro, situado à frente da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, e o túmulo de Dica, em localização oposta ao largo, que passou a representar um local diferente do que normalmente é dispensado para uma sepultura. O túmulo recebe visitas e, por abrigar as gameleiras, símbolos do imaginário lagolandense, é lugar de reflexão e, mesmo, de abrigo do sereno durante as alvoradas ou do sol durante o dia, particularmente quando há festa no Salão de Cura, ou simplesmente Salão, onde Dica ficava a maior parte do dia enquanto morou em Lagolândia. Outra referência é o salão Mario Mendes, que já abrigou escola, prefeitura e muitas festas (Figura 29).

O salão Mário Mendes não é habitado como o Salão de Curas, e uma das suas atividades, no passado, foi abrigar a "Escola Rural Mista do bairro do Rio do Peixe", que chegou a contar com 96 alunos no primeiro semestre de 1929 (AHE Cx 8, maço 1929 Instrução Pública - ofícios e mapas - Relatório de Inspetoria, p. 4). A primeira descrição do salão foi encontrada nesse relatório, que vem precedida da seguinte informação: "Externamos o interesse que têm pela instrução, de bom grado ofereceram ao Estado, cujo próprio, um prédio recém-construído" e continua a caracterizar o dito imóvel: "com dez metros de frente sobre treze de fundo, com 14 janelas e 3 portas, dois grandes salões, um para cada sexo" (AHE Cx 8, maço 1929 - Instrução Pública - ofícios e mapas - Relatório de Inspetoria, p. 2).

Mas, ao consideramos o fato de que "os geógrafos se interessam particularmente pela identidade dos lugares e pelos papéis que eles desempenham na formação de consciências individuais e coletivas" (BOSSÉ, 2004, p. 158), buscamos a representatividade atual do salão Mário Mendes, a qual está basicamente atrelada às festas realizadas no distrito.

A coletividade lagolandense possui grande vínculo com a natureza, que se manifesta explicitamente no Rio do Peixe, o qual contorna parte do distrito e é considerado um ente importante para a vida e para a história locais. O rio trouxe os habitantes que procuravam e

Figura 29 — Distrito de Lagolândia: referências de festa e de fé.



encontraram ouro, forneceram alimento em abundância, o que acaba por designar sua biotoponímia: Rio do Peixe (SEEMANN, 2003). Era ainda nas águas do rio que batizados realizavam-se, estreitando os laços de compadrio existentes na comunidade, onde os termos "compadre" e "comadre" substituem os nomes de grande parte dos interlocutores. Era desse rio que Dica retirava elementos utilizados para cura, como pedras e, mormente, águas, nas quais diluía folhas e raízes com que ministrava as pessoas que a procuravam para tratamentos. Assim, pode-se afirmar que:

> efetivamente a água está presente , em maior ou menor medida, em muitas paisagens: o está como elemento morfológico percebido, como componente funcional de primeira ordem do sistema paisagístico e, também frequentemente, como imaginação e representação simbólica (OLMO; MUÑUZ, 2010, s/p.)[9].

O Rio do Peixe era e é cercado por mistérios e lendas, em uma delas, no fundo do Salão, em um poço de águas verdes profundas onde as pessoas desapareciam durante a noite quando adentravam o remanso, a explicação teria sido passada a Dica pelos "anjos" com quem ela conferenciava. Ali vivia uma enorme serpente que foi acorrentada, mas que voltaria para anunciar o fim dos tempos. A lenda é repassada a cada geração, que passa a respeitar esse trecho do rio, exceto na noite de São João. Outra área denominada "poção", onde deságua o Córrego Lages, é assaz frequentada por moradores para banhos e para a lavagem de roupas, além disso, durante a Festa do Divino Pai Eterno, é montado um bar temporário que fica lotado durante as tardes quando não há cerimônias festivas. A maioria da população busca água para consumo diário nesse trecho do Rio do Peixe. Conforme pode ser observado abaixo (Figura 30), Lagolândia está bem próxima ao Rio do Peixe, propiciando contatos mais intensos entre a população e as águas que a cercam, pois

> aqui o espaço fluido é cúmplice em projetos humanos. Através de sua mobilidade, na torrente delimitadora cantando ou em movimento rítmico das ondas, a água exerce, por vezes, o fascínio sobre o homem. Há uma promessa de charme com a conhecida substância. Discurso discreto ou ruidoso, acariciando ou ameaçando, o que se oferece para o rio ou à personalidade do mar (DARDEL, 1952, 29) [10].

[9] Tradução livre para: "Efectivamente el agua está presente, en mayor o menor medida, en muchos paisajes: lo está como elemento morfológico percibido, como componente funcional de primer orden del sistema paisajístico y, frecuentemente también, como imagen y representación simbólica" (OLMO; MUÑOZ, 2010, s/p.).

[10] Tradução livre para: "Ici l'espace fuide se fait complice de l'homme. Par leur mobilité,par le bondissement scadé du torrent ou le mouvement rythmé des vagues, leseaux exercent sur l'homme un attrait qui va parfois jusqu'à la fascination. Il y a là comme une parole qui charme, une substance qui appelle. Parole discrète ou tapageuse, caressante ou menaçante, qui donne au fleuve ou à la mer une personnalité" (DARDEL, 1952, p. 29).

Figura 30 — Distrito de Lagolândia: Rio do Peixe

É sabido que o elemento água exerce deslumbramento nos seres humanos, em especial no homem que expressa sua ligação e gratidão com os cursos líquidos que perpassam suas vidas e que acabam constituindo as paisagens de onde vivem, como demonstrou Alcântara (2007), que expõe, em fotografias, as relações de parcerias dentre a população com as "águas do Brasil".

A cumplicidade do Rio do Peixe com a comunidade lagolandense é respeitável, o que nos faz relembrar do trecho final da "Terceira Margem do Rio", em que o filho expressa-se: "nessa água, que não para, de longas beiras: e, eu, rio a baixo, rio afora, rio a dentro — o rio" (GUIMARÃES ROSA, 2005, p.82). Em Lagolândia, o Rio do Peixe também é cercado por mistérios delineados pelos próprios moradores locais, como no caso da serpente e em relação ao "dia do Fogo", quando o rio estava cheio e as pessoas nele se atiraram para se salvarem do tiroteio promovido pelo governo estadual. Mas há histórias fantásticas e pouco divulgadas, como nos contou uma irmã de Dica sobre as enchentes, muito comuns:

> aqui tinha enchente demais! Era muita água, mas no tempo da minha irmã no Salão a água cobria o quintal inteiro, mas não passava do degrau que subia pra casa! Nunca subiu e entrou na casa, no Salão, no tempo da Dica! Mas depois, né? Depois que ela foi, a enchente já até levou até pedaço da casa dela embora, cum tudo que tinha dentro, rodô tudo, depois acho alguma coisa aí pelos barrancos quando a água baixou (GOMES, 2009).

Coincidência ou não, o fato é que, pela memória local, parece mesmo que existiu uma cumplicidade entre Dica e o Rio do Peixe, o qual ela transformou em Rio Jordão, pois este respeitava os domínios da menina que cresceu banhando-se em suas águas, como os demais moradores locais. Mas, após a morte da líder local, Lagolândia testemunhou uma enchente caudalosa e a paisagem foi descrita por um de seus habitantes

> na manhã seguinte, aquela chuva constante virou chuvisco e a cidade acordou com um som diferente. O ronco surdo das águas podia ser ouvido de qualquer ponto do vilarejo. Era o rio de águas barrentas que avançava ameaçadoramente em ondas nunca vistas e que faziam aquele movimento que o mar faz na praia. A diferença era que as ondas vinham e não voltavam mais, e, assim, o Rio do Peixe ia engolindo tudo a sua volta. Árvores centenárias, barrancos, vacas e outros animais passavam frente aos olhos dos moradores que se amontoavam à beira daquela enchente de proporções nunca vistas antes. O ano era 1992, o mês era março e o dia era ali bem pertinho do dia 19. Sei, porque alguém sempre lembrava: "É a enchente de São José!" (OLIVEIRA, 2009, p. 149).

E o autor continua fazendo observações e transcrevendo as impressões tidas pelos demais lagolandenses acerca das "barulhentas e ameaçadoras" águas: "Logo as casas foram atingidas. Correrias para retirar a mobília e levá-la para a igreja. O tempo era muito pouco",

pois “a água parecia ter pressa e, em menos de 40 minutos, atingiu a praça e construções ali perto. Das casas do lado de baixo, só se viam os telhados, inclusive o Salão da Dica” (OLIVEIRA, 2009, p. 149). Diante das águas, o autor colheu algumas observações dos que presenciaram a enchente: “o mundo vai acabar em água”, “se a água chegar no cruzeiro da praça, é sinal de que o fim chegou!” Ou contraditoriamente: “Quem quiser se salvar terá que subir pro morro do cemitério” (OLIVEIRA, 2009, p. 150).

O que se sabe é que as águas baixaram, os ânimos acalmaram-se, a paisagem foi (re)organizada diante das inevitáveis perdas, mas a comunidade continuou unida pela fé e pelas festas, que também possuem seus altos e baixos, mas que possibilitam, no decorrer da vida, perceber as paisagens festivas de Lagolândia.

II INVENTÁRIO DE FESTAS QUE COMPÕEM O CALENDÁRIO DE LAGOLÂNDIA

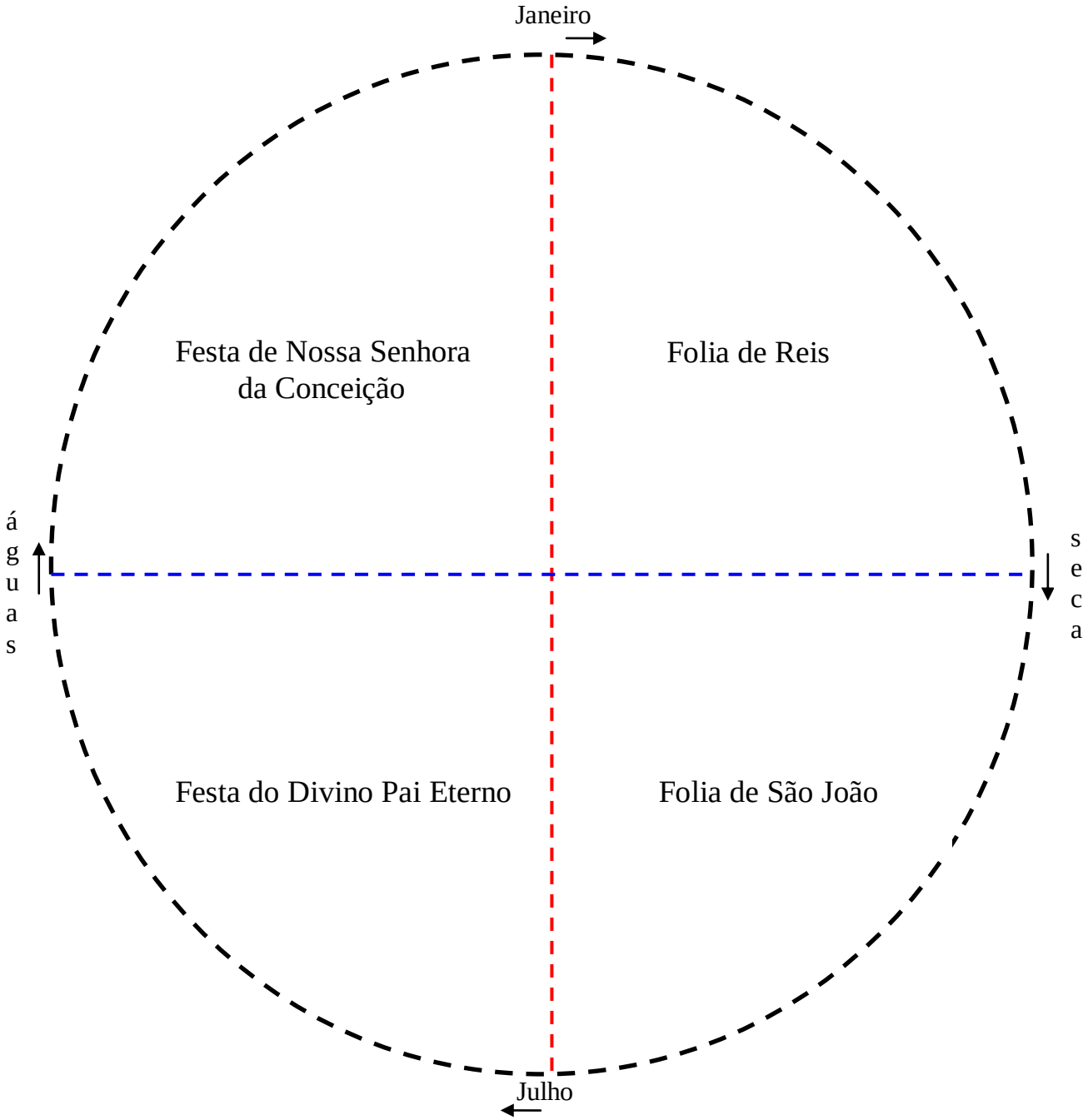
Eu ando pelo mundo
Prestando atenção em cores
Que eu não sei o nome
Cores de Almodóvar
Cores de Frida Kahlo
Cores!
(Esquadros – Adriana Calcanhoto).

Consideramos ser o ciclo festivo espiralado, o que significa dizer que há uma centralidade *matriz* e impulsionadora capaz de repetir os mesmos movimentos básicos anualmente, mas em diferentes situações que não as anteriores. Faz-se necessário apontar que, a cada ano, festas como as de São Sebastião, São João, Divino Pai Eterno, Nossa Senhora da Conceição e Folia de Reis — só para mencionar as que mais se destacam no calendário lagolandense — são revividas graças às imagens e às memórias que se acumularam por gerações e dotando de sentido os rituais que as compõem, possibilitando, portanto, uma delimitação de um ciclo temporal pautado tanto no(s) tempo(s) da(s) festa(s) que abarcam um ano, como também na historicidade da tradição festiva de Lagolândia. Logo, optou-se neste capítulo por inventariar quatro das festas que ali acontecem, a fim de notar a paisagem em cada uma delas. As demais festividades serão abordadas em outros momentos.

A proposta de sequência da apresentação das festas aqui se pauta em uma tentativa de melhor sistematizar a possibilidade de compreensão e visualização, fazendo algumas considerações, como, por exemplo, a de não existir uma preocupação em seguir linearmente o calendário civil — com início em janeiro e término em dezembro. A primeira festa a ser inventariada ocorre no dia oito de dezembro; a segunda, entre os dias 31 de dezembro e seis de janeiro. A partir dessa segunda manifestação, há um intervalo, em que saltamos para o dia 24 de junho, para chegarmos à última festa a ser inventariada neste capítulo, festividade cujo ápice sucede no segundo domingo de julho.

Devido à proximidade temporal de realização entre algumas das quatro festas a serem investigadas, foi possível estabelecerem-se determinados facilitadores que podem vir a contribuir significativamente para a compreensão da paisagem de Lagolândia durante aquelas, as quais são apresentadas considerando-se o ano civil e a divisão empírica dos anciães goianos, de maneira a agrupá-las em período das “águas” e período da “seca”, conforme o esquema 1 (Figura 31):

Figura 31: Esquema 1
Momentos de realização das festas em Lagolândia



Legenda

- Círculo festivo anual de Lagolândia
- Divisão ano civil e festas no primeiro e no segundo semestres
- Divisão aproximada dos períodos das águas e da seca

I) Momentos de ocorrência – as duas primeiras, a de Nossa Senhora da Conceição e a Folia de Reis, acontecem no período denominado "das águas" enquanto a Folia de São João e a Festa do Divino Pai Eterno realizam-se durante os meses de estiagem e de frio, comumente chamado de "seca", pois as duas nomenclaturas definem melhor as "estações" climáticas goianas, por serem expressões recorrentes.

II) Momentos de transição – as festas em análise denotam outras peculiaridades em relação ao tempo em que ocorrem, sendo que duas delas dão-se no fim do ano civil e, uma, perpassa e adentra o seguinte. As outras duas estão nos limiares do primeiro para o segundo semestre.

A iniciativa de elaborar representações como o esquema exibido e os que virão, no transcorrer desta discussão, não tem a pretensão de utilizar-se do artifício de congelar as festas de Lagolândia, que estão em estudo, em esboços gráficos. Pelo contrário, por se entender que as festas são dinâmicas e adaptam-se ao contexto e às temporalidades em que sucedem é que o tracejado do que chamamos de círculo festivo de Lagolândia não é exposto em linha contínua, permitindo a troca de influências tanto internas quanto externas. A circularidade aviltrada tem por vetor o tempo, mais especificamente os meses do ano, a partir de seu início, cuja indicação faz-se presente como a ordenada, sendo a seta o elemento que especifica o ponto de intersecção da circularidade disposta pelas festas. Contudo, a mesma linha abarca, no caso, o espaço urbano do distrito onde tais manifestações decorrem, aproximando e fundindo, dessa maneira, em um mesmo traçado, as concepções de tempo e de espaço "de modo a que sejam analisados segundo seus respectivos conteúdos" (SANTOS, 2002, p. 52) em busca de um movimento unitário. Logo, "essa unidade espaço-tempo obriga a tratá-los em termos de processo histórico" (SANTOS, 2002, p. 53), o que observa as atuações recíprocas entre homem e natureza e os reflexos que as ações incidem nas paisagens.

Existem ainda outros fatores a serem considerados no que concerne às festas de Lagolândia e que possibilitam esboçar graficamente algumas características que se confirmam ou que se contradizem nas manifestações festivas aqui abordadas, embora se desfaçam os pares anteriormente estabelecidos e apresentados pela cronologia convencional. As demais perspectivas de abordagem do mundo festivo de Lagolândia, por nós apresentadas, relacionam-se à:

a) Utilização espacial – esta caracteriza as festas na casa (dos homens e de Deus) são axiais (incluindo o Salão) e as folias como circulantes. Não poderíamos utilizar o termo mobilidade espacial, visto que, em todas as manifestações festivas de Lagolândia, há deslocamento das pessoas. O que buscamos destacar foram as características dessas

festividades ao delimitarem a possibilidade de utilização espacial pelos partícipes. A indicação de axiais aponta para o fato de os participantes estarem em espaços como a casa do Imperador, a igreja ou o Salão onde transcorrem os principais rituais, no caso das festas. Tais locais centram-se nas imediações da praça em que se acham dispostas a maioria das casas do distrito, constituindo o eixo proposto por Eliade (2001), sendo que, "em torno desse eixo cósmico, estende-se o 'Mundo' ('nosso mundo') —, logo, o eixo encontra-se 'ao meio', no 'umbigo da Terra', é o Centro do Mundo" (ELIADE, 2001, p. 38), portanto, local próximo e de fácil acesso cotidiano.

A utilização espacial das festas são diferentes, como observa um morador: "a Festa do Divino acontece só aqui dentro mesmo, mas a Folia dos Santos Reis gira lá tudo" (MOTA, 2008). Na situação oposta à festa da Imaculada Conceição e à do Divino, as folias experimentam deslocamentos diversos das pessoas envolvidas e que podem ser considerados circulação e/ou peregrinações. Elas dão-se em espaços diferentes a cada dia ou noite pela iniciativa de visitar-se o maior número de casas ou fazendas, mas possuem como referencial constante, em Lagolândia, apenas o Salão, em que tem início e término a trajetória delas.

b) Presença do comércio periódico – grande parte das festas rurais ou de romaria caracteriza-se, por entre inúmeros outros motivos, pela presença do comércio periódico varejista, desempenhado pelos ambulantes e/ou disposto em "barraquinhas", nome improvisado para os estabelecimentos que geralmente possuem estrutura metálica revestida com lonas plásticas coloridas e que servem também como abrigo para os comerciantes durante a noite. Mas "o comércio mudou, antes era feito de palha de coqueiro e as pessoas das fazendas tudo vinha comprar, já guardava o dinheiro" (LOPES, 2009). Sobre a presença desse tipo de comércio nas festas, salienta-se que há um calendário verbal que circula entre os comerciantes temporários com as datas e locais de sucedimento dos eventos, um interessante exercício de logística destinado à participação, em maior número, de manifestações festivas possíveis durante um ano, como nos dá uma pequena amostra o dono de uma barraquinha de roupas: "antes eu vim do Caxambú, já fiz este ano Itaberaí, Itapuranga, a festa de Pilar e também Goiás, depois vai prosseguindo aí pra frente, depois da Capela do Rio do Peixe que é a próxima agora, depois a gente vai para a Placa, Bebedouros e vai indo" (SANTOS, 2008). A veemente presença desse tipo de comércio nas festas foi tema de pesquisas em Goiás: o intenso comércio informal que ocorre em Catalão, na Festa de Nossa Senhora do Rosário — altera a paisagem local com a instalação de inúmeras barraquinhas que vendem os mais variados produtos — mostra a sua importância para a sociedade atual, que é, segundo Costa (2010), patenteada pela presença cada vez mais forte das trocas e do consumo. Em "O

comércio varejista periódico na Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, GO", Coelho (2004) realiza uma investigação geográfica sobre os comerciantes na festa discutindo sua inserção na dinâmica festiva a partir de variáveis como precarização do trabalho, desemprego, informalidade, entre outros.

Em Lagolândia, a situação não é diferente quanto à presença dos comerciantes periódicos, só que há outras peculiaridades: algumas das festas não comportam esses comerciantes varejistas, como, por exemplo, a de Nossa Senhora da Conceição e a Folia de Reis, pois a primeira é, nos dias de hoje, uma festa extremamente restrita aos moradores locais, além de ser período de chuva, o que dificulta a circulação de possíveis compradores. A Folia de Reis é uma festa que se desloca quase que o tempo todo e, no momento de parada para a reza e o jantar, tanto a refeição quanto as bebidas são fornecidas pelo fazendeiro que promove o "pouso", o que dispensa a possibilidade de lucro dos comerciantes. À época da Folia de São João, na noite anterior à saída, há na quadra de esportes, situada em frente ao Salão, uma quadrilha, momento no qual o comércio de comidas e de bebidas é coordenado por integrantes da própria comunidade local. A transferência da festa do pátio da escola, local em que ocorria, para a quadra decorreu por causa das limitações estabelecidas em relação aos produtos a serem comercializados, como paçoca de amendoim, pé-de-moleque, quentão e outras comidas típicas das festas juninas que recebem restrições quanto ao cardápio autorizado para instituições de ensino. Podemos asseverar que o comércio periódico varejista, nas festividades ligadas à Folia de São João, restringe-se a alimentos e bebidas, consumidos pelos moradores locais. As barracas são instaladas provisoriamente nas ruas próximas ao local da festa.

À época da festa do Divino Pai Eterno, porém, a situação altera-se e a paisagem local fica significativamente modificada em função das diversas barracas que se espalham pelo trajeto principal da praça, possibilitando o acesso ao povoado de Placa e à cidade de Vila Propício. Em 2010, foram dezoito ambulantes que se aglomeraram e venderam roupas, sapatos, alimentação (sanduíche, pastel e cachorro-quente com possibilidade de recheios diversos, pamonha, churrasquinho, sorvete e muitas outras variedades), bebidas (batida, coquetel, além de cerveja, refrigerante, água e bebidas destiladas, como vodka, pinga, uísque, entre outras) e diversão, materializada em jogos eletrônicos, tiro ao alvo, pula-pula; além de produtos como CDs e DVDs piratas.

A política pública que autorizava a permanência de uma periódica barraca de comércio varejista durante a festa do Divino Pai Eterno, em Lagolândia, adotava como contrapartida uma contribuição financeira não pré-determinada para a igreja local, dinheiro que não

configurava como “dinheiro da festa” doado ao padre ao final da festividade. Era um recurso destinado à melhoria da igreja, como compra de material de limpeza ou verba auxiliar em reparos de manutenção, como troca de lâmpadas e outros pequenos serviços. A taxa era negociada com um dos ministros da eucaristia, que também é funcionário público municipal ligado ao setor de limpeza urbana do distrito. Aos comerciantes temporários, a comunidade local disponibilizava os banheiros do salão Mário Mendes, que contêm sanitários e chuveiros e também são mantidos pelos moradores locais.

Em 2010, todavia, a prefeitura de Pirenópolis alterou a prática corrente e enviou à Lagolândia dois fiscais municipais munidos de coletes de identificação e talonário para arrecadação de impostos dos comerciantes temporários, o que gerou alguns conflitos, pois os valores não foram passíveis de negociação, embora não fossem apresentados os critérios que os definiram, apresentando uma variação de vinte e cinco a cem reais. Parte da comunidade sentiu-se prejudicada, porque as taxas de ocupação, outrora pagas ao representante da comunidade, eram destinadas ao auxílio nas despesas de manutenção da igreja local. Foi notada também a insatisfação dos comerciantes temporários, vindos de vários outros lugares, muitos dos quais reincidentes na festa por vários anos ou décadas e que estabeleceram laços de amizade com os moradores do distrito, contribuindo para que aqueles se tornassem arredios à transferência dos credores do imposto pago, considerado “alto” pelos proprietários das barraquinhas em relação aos anos anteriores.

Figura 32: Quadro 3 — Comércio temporário - Festa do Divino Pai Eterno/2010.

	Nº da guia	**Mercadoria**	**Origem do comerciante**	**Valor em Reais**
01	0184	Roupas	Goiânia	50,00
02	0185	Roupas	Brasília	50,00
03	0186	CDs	Pirenópolis	50,00
04	0187	Óculos	Brasília	50,00
05	0188	Tiro-ao-alvo	Trindade	50,00
06	0189	Bijuterias	Goiânia	50,00
07	0190	Pastelaria	Brasília	50,00
08	0191	Pit dog	s/i	50,00
09	0192	Jogos eletrônicos	Rianápolis	80,00
10	0193	Roupas	Abadiânia	50,00
11	0194	Pastelaria	São Francisco de Goiás	50,00
12	0195	Espetinho	s/i	50,00
13	0196	Bebidas	Edeia	50,00
14	0198	Vasilhames plásticos	Anápolis	50,00
15	0200	Bijuterias	Goianésia	50,00
16	0226	Bebidas	Lagolândia	80,00
17	0227	Brinquedos infláveis e pula-pula	Lagolândia	100,00
18	0228	Roupas	Anápolis	25,00
Total				**985,00**

Fonte: Coletoria Municipal de Pirenópolis – Bloco 8, Guias 184 a 196, 198 e 200. Bloco 10, Guias 226 a 228 – arrecadação referente à Festa do Divino Pai Eterno de Lagolândia, julho/2010. Dados adaptados pelo autor.

Na Guia de Recolhimento, há a indicação do nome do comerciante, o que poderá auxiliar futuros pesquisadores quanto à recorrência dos comerciantes temporários na Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia. Outros campos de informação são destinados ao Registro Geral e Cadastro de Pessoa Física (CPF), de maneira que 33% dos comerciantes temporários não preencheram esse item, enquanto 66% não disponibilizaram o número do CPF e 77% assinaram o talonário, como consta na segunda via do documento à qual tivemos acesso. Outro campo relevante do documento e que apresentou duas guias sem identificação foi a origem dos comerciantes temporários, tal informação permite compreender-se a dimensão da festa no tocante à atividade comercial e a atração que exerce entre as pessoas do entorno.

c) Predominância de gêneros – não se trata de um estudo classificatório das festas de Lagolândia, mas não se pode relegar a prevalência de participação de um dos sexos, prática estimulada por aspectos atinentes à memória das tradições festivas e que não designam, nem aqui tampouco nas festas, uma imposição de gêneros, pelo contrário, a perspectiva de análise configura-se segundo as delimitações do imaginário presente. Esse tipo de fragmentação, tendo o gênero como precursor, pode ser vista em inúmeras outras festas, como tivemos oportunidade de observar ao estudarmos as procissões em Pirenópolis (CURADO, 2006), ponderando que uma procissão teoricamente de homens, a do Senhor dos Passos e, outra, de mulheres e crianças, a da Senhora das Dores, convergem para o mesmo lugar, passando a ser denominada de "procissão do encontro". Com efeito, a festa é um lugar de encontros, sem segregação, porém, em alguns casos com predominâncias, como na Festa de Nossa Senhora da Conceição e na Folia de São João, as mulheres são não somente as responsáveis pelos festejos, mas também as pessoas de destaque.

Na festa de Nossa Senhora da Conceição, a rainha, que é a figura principal da festividade, retrata não só a mulher, mas se veste semelhante à santa, quesito que merece maior investigação. Essa manifestação festiva comemora, além da santa padroeira do distrito, o aniversário de fundação da Associação Feminina de Lagolândia. Já na Folia de São João, as folioas, como são denominadas as partícipes, são as responsáveis pelo giro da folia enquanto as funções masculinas restringem-se aos músicos e ao regente, como nota uma antiga folioa: "na Folia do São João, só as mulheres, as donzelas, que gira. Homem não vai não!".

Por outro lado, na Folia de Reis e na Festa do Divino Pai Eterno, sobressaem-se as figuras masculinas. Na primeira, é vedada a participação de mulheres durante o trajeto, a não ser que ela tenha feito promessa ou esteja pagando voto. Na Festa do Divino Pai Eterno, duas das três pessoas de destaque são homens, a quem cabem as representatividades como Imperador e Rei de São Benedito, enquanto a única mulher é a Rainha de Nossa Senhora do

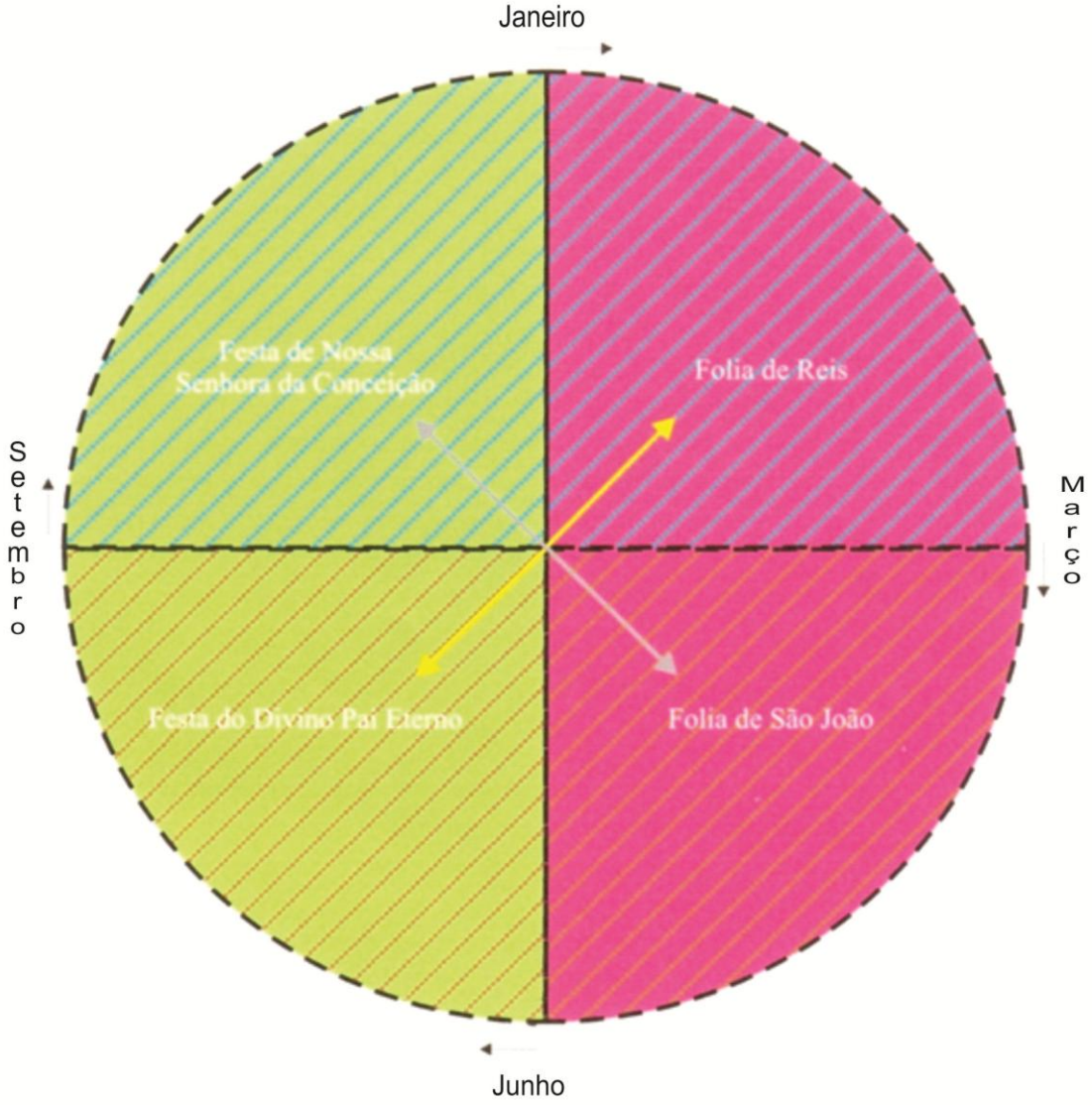
Rosário. À mulher do Imperador, mesmo diante das inúmeras atividades que desempenha para que a festa aconteça, é reservado um lugar secundário ao lado deste.

Com o propósito de organizar visualmente as características apontadas sobre algumas das principais festas que decorrem em Lagolândia, expomos mais dois esquemas representativos, sendo que, no de número dois, transpomos para o círculo festivo anual de Lagolândia, exibido anteriormente, os itens concernentes às festas consideradas axiais e as festas circulantes. Buscamos outrossim descrever a predominância por gênero, bem como os aspectos ligados à presença ou à ausência do comércio temporário nas festividades (Figura 33 — Esquema 2). Posteriormente, no esquema de número três, estampa-se o envolvimento da Igreja nas Festas do Divino Pai Eterno e na de Nossa Senhora da Conceição em detrimento das Folias de Reis e de São João, a participação do público interno ou externo, o envolvimento da comunidade nas festas e a predominância do azul ou do vermelho como cores peculiares nas manifestações festivas aqui analisadas.

d) Envolvimento da Igreja – as festas religiosas fazem-se com ou sem a intervenção direta da Igreja, mormente quando tais festividades passam a ser mantidas pelas comunidades, tornando-se o que se denomina festas do catolicismo popular, característica indicadora da ausência do clero, posto que "o sacerdote é muito menos importante que os leigos que sabem recitar ladainhas, responsos, orações" (AZEVEDO, 1969, p. 122). A presença do padre é rara em Lagolândia e a comunidade organiza-se da seguinte maneira: "quando o padre vem, tem missa e, quando ele não vem, reza o terço e faz a celebração" (BATISTA, 2008). Outro ponto favorável notado é que, devido ao pouco envolvimento da Igreja, o catolicismo deixa de ser "unívoco e uniforme: varia nas tantas subculturas nacionais, de áreas e de estratos ou segmentos da sociedade" (AZEVEDO, 1969, p. 123), o que contribui para a diversidade cultural e/ou a adaptação das condições do festejar em cada localidade, até quando o santo homenageado é o mesmo. Também contribui para a não intervenção da Igreja a dependência do "efetivo de sacerdotes" (AZEVEDO, 1969), que, incapaz de suprir a demanda, regularmente contribui, apenas estabelecendo um calendário prévio mensal de visitas às pequenas comunidades representadas pelas pequenas cidades, povoados e distritos, exceção feita aos dias das festas consideradas mais importantes quando buscam fazerem-se presentes os celebrantes oficiais.

Outro reflexo passível de visualização a respeito das manifestações festivas que ocorrem em Lagolândia relaciona-se diretamente com as políticas internas da instituição religiosa. Silva, em seu estudo sobre as folias em Pirenópolis observa que esta "adotou medidas de controle permeadas de tolerância com as festas populares de um modo geral.

Figura 33: Esquema 2
Algumas características das festas em Lagolândia



Legenda

- Circulo festivo anual de Lagolândia
- Festividades com predominância feminina
- Festividades com predominância masculina
- Festas axiais
- Festas circulantes
- Ausência de comércio temporário
- Presença de comércio temporário

No que concerne às folias, essas medidas foram duras e, as críticas, mais contundentes" (2001, p. 99).

Ainda no tocante às preocupações concentradas nas folias goianas de antanho, Silva (2001) marca dois possíveis fatores para tal prática: "o primeiro era o controle sobre os festejos rurais, os quais quase sempre ficavam isentos da tutela dos padres pela dificuldade de acesso a esses lugares" e "o outro aspecto, que talvez instigasse até mais a Igreja, era a coleta de esmolas. Grande parte dessas coletas não chegava aos cofres paroquiais" (SILVA, 2001, p. 99). Isso ainda é muito comum atualmente, sendo que as pequenas comunidades pouco veem os resultados das doações que realizam e que são "levadas" pelos padres.

Essas duas questões aplicam-se a Lagolândia, já que o padre responsável precisa se deslocar da cidade de Goianésia, percorrendo por um trecho de sete quilômetros de estrada sem pavimentação. Quanto aos donativos angariados durante as folias, eles acabam sendo destinados para auxílio nos gastos com as folias e na manutenção do Salão.

Os posicionamentos da Igreja outrora, perante as festas e folias, são observáveis na documentação interna registrada no Livro de Tombo no final do ano de 1946, o qual contém informações e recomendações a serem seguidas pelos párocos:

> Sobre festas: (1) festeiros nomeados pelo Vigário; (2) para que eles prestem conta ao Vigário, e uma cópia à Secretaria Diocesana; (3) que sejam suprimidas as "Folias", usando o dinheiro para diversão profana!!; (4) festas nas Capellas segundo as leis da Santa igreja!! (5) "explique-as frequentemente aos fiéis o verdadeiro sentido das festividades religiosas, para que delas possam tirar muito fruto para as próprias almas"!!! (LIVRO DE TOMBO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE PIRENÓPOLIS, 1928-1956, p. 108).

Acerca da mesma década do registro acima, um padre local, depois cônego, recorda-se da relação de frei Tobe, um frei americano que esteve em Pirenópolis e que não se conteve diante da passagem da Folia do Divino Espírito Santo. Conta-nos que:

> é a Folia com trezentos, quatrocentos cavaleiros na frente e o festeiro, o Imperador na frente, [o frei Tobe] tomou a bandeira da mão do festeiro, quebrou o pau da bandeira e rasgou a bandeira e jogou fora: trapo! (fala o entrevistado imitando o frei em tom de ordem e desprezo). Trapo! É por que a festa é escandalosa" (OLIVEIRA, 2005).

O que, ainda segundo Oliveira (2005), teria dito o religioso americano ante a tentativa de proibir a folia — uma manifestação pouco valorizada pela Igreja, mas assaz apreciada pelos partícipes foliões.

Talvez tenha sido para evitarem-se incidentes desagradáveis e perigosos como esse que a instituição precavera-se ao estabelecer regras e limites a serem seguidos pelos fiéis em momentos festivos, sendo que as Folias receberam as mais severas críticas e proibições. Chaudoir e Ostrowetsky lembram que "a autoridade pública, civil e religiosa, é desconfiada de festas espontâneas" (1995, p.3)[1]. No entanto, para evitar maiores transtornos, a Igreja fazia-se de desavisada, porque as práticas de giros precatórios não deixaram de suceder, sobretudo na área rural, onde o controle era ainda menor.

e) Predominância de cores – lembrando que "o simbolismo da cor é dos mais universalmente conhecidos e conscientemente utilizados em liturgia, heráldica, alquimia, arte e literatura" (CIRLOT, 1984, p. 172-3), divisamos que as festas do catolicismo possuem cores específicas que lhes foram conferidas pela liturgia da Igreja, embora não tenham um caráter religioso oficial. Outro fato que coopera para a sobrelevação de uma cor sobre as demais em uma festa são as cores das roupas dos santos homenageados, que passam a predominar nas paisagens festivas.

O vermelho predomina em algumas folias, como pode ser observado nas bandeiras das folias da Festa do Divino Espírito Santo, de Pirenópolis, na Folia do Divino Pai Eterno, em Trindade, e na Folia de São João que acontece em Lagolândia. Já na Folia de Santos Reis, que ocorre no distrito, há predominância do azul na bandeira. Essa mesma cor matiza grande parte dos ornamentos e altares compostos na festa de Nossa Senhora da Conceição, que "geralmente mantêm-se as cores da santa, do manto da santa que é azul" (CAMARGO, 2010) enquanto o vermelho predomina nos festejos ao Divino Pai Eterno, pois essa festa "tem cores marcadas, a do Divino é vermelho" (MOREIRA, B. 2009). Logo, a cada semestre, Lagolândia sedia uma festa, em que o azul é a cor mais usada e, outra, em que o vermelho sobressai-se e geralmente o branco acompanha ambas.

f) Envolvimento dos partícipes – as festas comportam diferentes tipos de envolvimento da comunidade residente no lugar, dos que voltam à localidade natal por ocasião das festas — sendo que há concordância de que os "caminhos de migração realizados pelos atores são motivados por objetivos pragmáticos" (DESMARAIS, 1998, p. 407)[2] — e das demais pessoas que as visitam por motivos diversos. Portanto, o envolvimento caracteriza alguns dos festejos como mais concorridos que outros, pelo número de pessoas presentes. Em Lagolândia, semelhante diferenciação do envolvimento do público é bastante nítida: a Festa

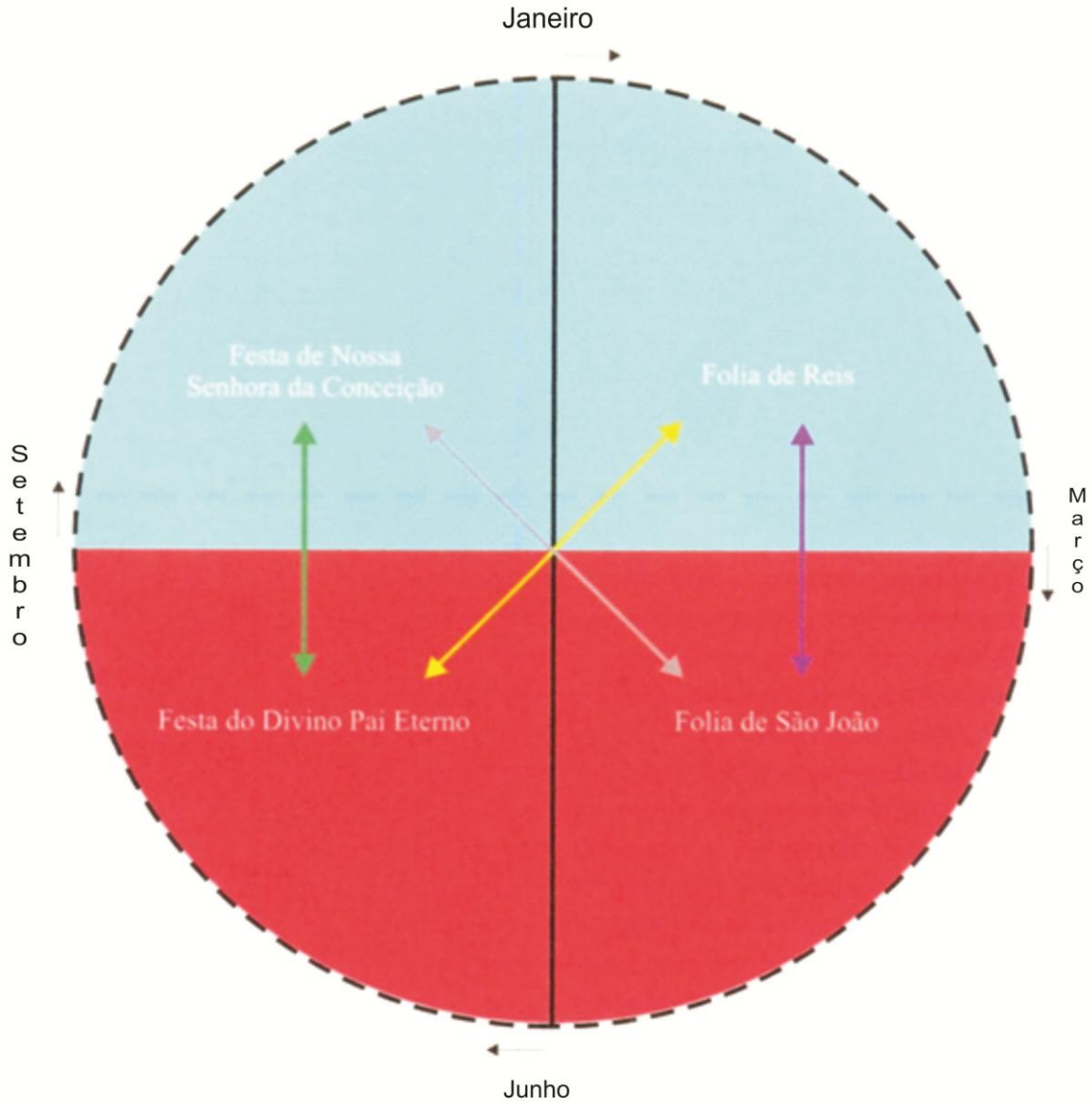
[1] Tradução livre para: "L'autorité publique, religieuse et civile, se méfie des fêtes spontanées" (CHAUDOIR, OSTROWETSKY, 1995, p. 3).
[2] Tradução livre para: "Les trajectoires de migrationréalisées par les acteurs seraient motivées par des objectifs pragmatiques" (DESMARAIS, 1998, p. 407).

de Nossa Senhora da Conceição e a Folia de São João contam basicamente com a participação da comunidade residente, sendo a última a menos concorrida de todas as quatro analisadas por nós, chegando ao ponto de o pouco envolvimento contribuir para a alteração no ritual, quando, "com o tempo, foi diminuindo as folioas, as vozes não ficaram muito boas, aí deixaram para agradecer só à tarde" (BASTOS, 2009). Atualmente, a frequência diminuta é creditada ao período em que são realizadas, nos finais de semestres, quando parte dos lagolandenses que não moram mais no distrito não estão, ainda, em férias do trabalho ou mesmo escolares. Entretanto, nas outras duas em perspectiva, a Festa do Divino Pai Eterno e a Folia de Reis, há mais significativa presença dos lagolandenses que moram em outros locais, os quais, em férias ou em recesso, voltam para rever os parentes e amigos. Para a Festa do Divino, "vinha muita gente sempre, muita gente" (ROCHA, 2009). Essas manifestações também contam com grande número de participantes externos à comunidade, o que nos leva a refletir que "pouca atenção tem sido dada aos movimentos esporádicos ou recorrentes motivados por festas populares" (MAIA, 2001, p. 176), mas que igualmente, do ponto de vista geográfico, possibilita melhor compreensão acerca do homem.

g) Influência externa – essa característica, no caso de Lagolândia, está intimamente ligada ao envolvimento dos partícipes, por isso, quando há maior participação externa, o interesse e a influência dos "outsiders" (ELIAS; SCOTSON, 2000) na festa fazem-se mais constantes e evidentes até mesmo na intensidade da divulgação, como ocorre com a Folia de Reis e com a Festa do Divino Pai Eterno: "desde que mudei pra Goiânia, venho todo ano pra Folia de Reis, giro os dia tudo, perco não!" (ARAÚJO, 2009). A Festa do Divino, por exemplo, atrai muitas pessoas, desde há muito tempo, como nos conta uma entrevistada sobre as práticas de Dica em relação à festa: "foi ela que praticamente inventou isso, os doces ela fazia, trazia gente lá de Goiânia, enchia em cima do caminhão pra fazer a festa aqui" (MOREIRA, B. 2009). Uma das influências mais acentuadas percebidas durante o transcorrer da pesquisa nesta festa foi que a maior parte dos nomes presentes nas sortes para Imperador (festeiro) era de pessoas que não moravam mais em Lagolândia, enquanto que, na Festa de Nossa Senhora da Conceição, são as mulheres que moram no distrito e que participam da associação que arcam com as responsabilidades. A Folia de São João também é menor e menos concorrida, contando essencialmente com a participação das folioas e de crianças, as demais pessoas esperam em casa pela passagem da bandeira (Figura 34 — Esquema 3).

Figura 34: Esquema 3

Outras características das festas em Lagolândia



Legenda

- Circulo festivo anual de Lagolândia
- Envolvimento da Igreja nas festividades
- Participantes externos
- Participantes internos
- Menor envolvimento da comunidade
- Maior envolvimento da comunidade
- Predominância da cor vermelha
- Predominância da cor azul

Explanamos algumas das características mais evidentes das principais festas que decorrem em Lagolândia, mas que igualmente se evidenciam em grande parte das festas religiosas populares que continuam a ser realizadas pela devoção. Os aspectos abordados não foram previamente selecionados, mas escolhidos durante os trabalhos de campo que sucedem, pelo menos, desde o ano de 2004, quando as observações passaram a ser sistematizadas e descritas, considerando-se as ações humanas na/com/para a paisagem que investigamos, posto que consideramos, que "o mundo social é construído e reproduzido na e por meio da ação humana; os conceitos de 'senso comum' e a linguagem cotidiana, pela qual se expressam, são utilizados por atores leigos para 'fazerem a vida social acontecer'" (GIDDENS, 1998, p. 285). Para que isso ocorra, o autor expõe-nos cinco temas que devem ser observados e que serão por nós tratados no capítulo seguinte, pois aqui a preocupação é mostrar como foram pensadas as categorias de investigação das festas que mencionamos, o que vai ao encontro da proposta por ele realizada, pois há concordância de que "crenças estabelecidas não são apenas *descrições* do mundo social mas, como produto organizado dos atos humanos, são a própria base da *constituição* desse mundo" (GIDDENS, 1998, p. 284 — grifos do autor).

À procura de uma investigação pautada na etnografia, mas com enfoque outrossim direcionado à paisagem, exploramos Rocha e Eckert (1998), já que, para elas, "antes de ser texto, o método etnográfico fornece o contexto de descrição, considerando a mediação simbólica, indutora de narrativa, aí envolvida nos termos da sua legitimidade na textura da ação antes mesmo de ser submetida à interpretação" (ROCHA, ECKERT, 1998, s/p). Desta feita, a descrição visa ser mais ampla, partindo da tentativa de expor a "legitimidade na textura da ação", que entendemos ser a "constituição" do mundo pelos lagolandenses e que ansiamos compreender por intermédio das festas mantidas por aquela comunidade.

Outro fator que nos fez optar por essa perspectiva de análise foi que, ainda segundo expõe Rocha e Eckert (1998),

> o dinamismo do método etnográfico afirma-se, assim, como fórmula metodológica coerente quando se detalha o esquema espaço-temporal da constituição da pessoa do antropólogo [e do geógrafo] na "operacionalização" do entendimento dos "conjuntos de significados" que lhes foram transmitidos, [uma vez que] pesquisador e sujeitos pesquisados vivenciam, no tempo de duração do trabalho de campo, uma espécie de jogos de interações e de negociação de interesses, onde informações são trocadas assim como afetividades, angústias, tensões, frustrações etc (ROCHA, ECKERT, 1998, s/p).

Enfim, atinamos que, para detalhar o "esquema espaço-temporal" das festas que ocorrem no distrito de Lagolândia e em outros lugares por pressuposto, é forçoso não só

esquematizar algumas características, mas também vivenciar as experiências festivas não só como pesquisador, pois, no anseio de observar tudo, acabamos primando, não raro, pela superficialidade. Partimos do princípio de que a pesquisa também é uma festa e, por isso, o "festar" deve ser conjugado em todos os tempos e modos para que se compreendam um pouco mais as paisagens festivas de uma comunidade.

A intimidade com a geografia local proporciona uma série de vantagens ao pesquisador, mormente em relação ao espaço festivo que, por ser extremamente efêmero a cada edição, exige deslocamentos certeiros em detrimento de se "perder" algum elemento constituidor de significado. Por esse motivo, a investigação das paisagens das festas ultrapassa os momentos propriamente festivos (a realização) por envolver também a preparação e a desativação (MAIA, 2002), além das imagens que derivam das festas por suportes materiais ou imateriais, como fotografias e lembranças.

Esboçamos, a seguir, algumas observações realizadas sobre as festas de Lagolândia, projetando um histórico sobre cada uma das quatro manifestações em que nos detivemos, bem como as configurações que elas delineiam na paisagem lagolandense, pois procuramos "fazer convergir o tempo da ação e o tempo da narração" (ROCHA, ECKERT, 1998, s/p), permitindo ao pesquisador ser mais do que somente autor, mas, sobretudo, sujeito e personagem que participa do momento festivo e estabelece uma infinidade de diálogos com as festas às quais comparece.

2.1 FESTA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

A devoção a Nossa Senhora da Imaculada Conceição remonta ao denominado "Cristianismo Primitivo" e data do século IV, tanto no Oriente quanto no Ocidente — quando já se defendia a pureza de Maria. A data de 8 de dezembro foi escolhida em referência à concepção de Maria que, de acordo com Michel (2005), teria ocorrido nesse dia, já que ela nasceu em 8 de setembro. Como a comemoração não é pelo nascimento e sim pela pureza de Maria, a data escolhida foi dezembro, quando a Igreja celebra o "tempo do Advento".

As primeiras notícias sobre festas a Imaculada Conceição datam do século VIII (MICHEL, 2005), no entanto, ainda consoante o autor, liturgicamente a data festiva teria sido definida pelo Papa Sisto IV, em 1476, bem antes que a própria instituição religiosa considerasse a pureza de Maria como um dogma, o que só ocorreu no século XIX.

O interesse pela Imaculada Conceição sempre esteve presente no imaginário popular, a ponto de, no século XVI, ser erigido o primeiro templo a ela dedicado, na Península Ibérica,

especificamente na Vila Viçosa, uma cidade com marcantes características medievais situada na região do Alentejo (www.portugalvirtual.pt) e que recebe grande quantidade de visitantes; tornando-se um importante destino das romarias portuguesas e centros de manifestação da devoção à Virgem Maria.

A religiosidade lusitana mostra-se evidente pois, com D. Afonso Henrique, o Arcanjo Miguel teria sido considerado o primeiro padroeiro de Portugal. Tal indicação teria ocorrido, consoante Ribeiro, pelo fato de que o monarca, "ao defrontar-se como os sarracenos em terras de Santarém, rogou auxílio do Alto, o qual lhe foi concedido na forma de uma nuvem da qual descendeu o punho alado do Arcanjo São Miguel, que derrotou o inimigo". E, continua o autor, "como acção de graças, o Rei fundou a ordem de S. Miguel da Ala e consagrou o país ao Anjo Guerreiro" (RIBEIRO, in: www.caestamosnos.org).

Na perspectiva baseada na defesa e proteção a Imaculada Conceição, assaz venerada em terras lusas, ressalta-se que, de acordo com um dicionário histórico de Portugal, D. João IV não foi o primeiro monarca português que colocou o reino sob a proteção da Imaculada Conceição, "apenas tornou permanente uma devoção, a que os nossos reis se acolheram algumas vezes em momentos críticos para a pátria. D. João I punha nas portas da capital a inscrição louvando a Virgem e erigia o convento da Batalha à Nossa Senhora" (DICIONÁRIO HISTÓRICO, COROGRÁFICO, HERÁLDICO, BIOGRÁFICO, BIBLIOGRÁFICO, NUMISMÁTICO E ARTÍSTICO, 1915, p. 122).

Entretanto, em 1646, o prestígio da Imaculada Conceição é reconhecido oficialmente por D. João IV (1604-1656), rico duque que, pondo fim à União Ibérica (1580-1640), foi aclamado rei de Portugal, iniciando a dinastia dos Bragança (RODRIGUES, 1994). Porém, seu reinado "foi uma sucessão de desaires na diplomacia europeia e uma situação pouco próspera na economia interna, só compensados por meia dúzia de triunfos militares em Portugal, que impediram uma invasão espanhola em larga escala" (MARQUES, 1985, p. 178). Foi, em seu reinado, que Nossa Senhora da Conceição da Vila Viçosa foi coroada como rainha e padroeira de Portugal (SARAIVA, 1989). Ainda em consonância com o autor, a santa de devoção do "restaurador" da independência lusitana ganhou as honrarias não só pelo poder de D. João VI, mas sobretudo pela devoção que a ela já era dispensada pelos portugueses. O soberano católico teria, igualmente, ordenado que, os estudantes da Universidade de Coimbra ao colarem grau, teriam que, por juramento, defender a Imaculada Conceição da Mãe de Deus (www.caestamosnos.org).

O reconhecimento da Igreja ocorreu posteriormente quando o papa Pio IX instituiu o dogma da Imaculada Conceição, em 8 de dezembro de 1854, por meio da bula *Ineffabilis*

Deus, que institui não só a definição para o dogma, mas também as diretrizes para o culto a Imaculada[3].

Com o intuito de melhor compreender a transposição da devoção a Imaculada Conceição para o Brasil, recorre-se ao estudo das festas que aconteciam a bordo das embarcações, local em que as celebrações tinham vários significados além da religiosidade simplesmente, uma vez que

> os oficiais das embarcações portuguesas procuraram utilizar as festas dos santos a fim de, respondendo ao anseio de busca de proteção divina aos possíveis infortúnios no mar, direcionar a brutalidade contida pela rigidez da disciplina a bordo, brutalidade que crescia e acumulava à medida que contida, em proveito da organização e desenvolvimento do festejo dos santos, utilizando a retórica dos cerimoniais a fim de dispensar a violência potencial dos marinheiros (RAMOS, 2001, p. 913).

Independente da "utilização" das festas de santos propostas dentro das embarcações, o fato relevante é que elas foram transpostas via Atlântico e, aqui no Brasil, estabeleceram-se e constituíram nossa cultura, adaptando-se às características locais, mesmo considerando que "a continuidade trans-histórica dos ritos religiosos está distante de ser também evidente" (HÉRAN, 1986, p. 253)[4].

Uma breve história de Maria, em suas várias configurações, foi obra da pesquisadora Chagas (2006), em que ela descreve aspectos históricos das Nossas Senhoras. Sobre Nossa Senhora da Imaculada Conceição, segundo a autora, "foi uma das primeiras imagens da Virgem a aportar no Brasil, a bordo de uma das navegações comandadas por Pedro Álvares Cabral. Talvez por isso Nossa Senhora da Conceição seja a padroeira da Bahia" (2006, p. 41).

O calendário colonial, em princípio arrolado por Tinhorão (2000), indica que os dias santos, de guarda e santificados, que predominavam na vida religiosa e no cotidiano, foram fixados por

> Urbano VIII (papa de 1623 a 1644), [e] deviam ser respeitados o Natal, a Circuncisão, a Ressurreição e suas oitavas, a Ascensão, o Espírito Santo e suas oitavas, o Corpo de Deus, a invenção da Santa Cruz, a Purificação, a Anunciação, a Assunção, a Natividade, **a Conceição de Nossa Senhora**, São Miguel, Santo Antônio, São Pedro e São Paulo e os onze apóstolos, Santo Estevão, Santo Inocente, São Lourenço, São Silvestre, São José, Sant'Ana, Todos os Santos e Coração de Jesus (TINHORÃO, 2000, p. 8-9 — grifo nosso).

[3] Ver a bula *Ineffabilis Deus* na íntegra em: http://www.capela.org.br/Magisterio/Pio%20IX/ineffabilis8dez.htm
[4] Tradução livre para: "la continuité trans-historique des rites religieux est loin d'être aussi évidente " (HÉRAN, 1986, p. 253).

As comemorações a Imaculada Conceição não se restringiram apenas à Bahia, os devotos iam se espalhando por todo o Brasil, e ampliando geograficamente o poder da santa que se deu mormente no período da mineração, quando da interiorização da população a partir do eixo São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Distantes do litoral, os brancos buscavam proteção, enquanto que os negros, deslocados da África para o trabalho de prospecção do ouro nos leitos dos rios, relacionavam a Imaculada Conceição com Oxum, pois "Oxum era, na África, o Orixá do rio com o mesmo nome. No Brasil, ela não é identificada com um rio determinado, mas com os rios e a água doce em geral" (BERKENBROCK, 1997, p. 239).

A grande devoção a Imaculada Conceição, no período da mineração, pode ser observada pela quantidade de igrejas a ela dedicada, nem sempre como matrizes, mas, embora secundárias, há uma recorrência significativa. Pelo culto afro, é possível relacionar a Imaculada Conceição a diversas figuras de Maria, dependendo do local de culto, conforme aponta Bastide (1975), o que amplia a devoção à santa; no entanto, o mais recorrente é a vinculação da virgem com Oxum (BERKENBROCK, 1997) e/ou Iemanjá (IWASHITA, 1991), explicado pela relação entre esses dois orixás femininos, apresentados poeticamente por Prandi assim: "Oxum é concebida por Iemanjá e Orunmilá" (2002, p. 320-321).

Outro elo existente entre Oxum e a Imaculada Conceição faz-se evidente na lenda da mãe do ouro, em que um ser feminino, com farta cabeleira vermelha, indica a um escravo o local onde o ouro seria abundante, afastando o negro dos castigos impetrados pelo senhor, que é punido pela sua própria ganância. Câmara Cascudo a caracteriza como tendo "a seu cargo guardar as minas de ouro. Onde ela está é prova evidente de que há ouro e, por isso, tomou o nome (...) a mãe do ouro passeia luminosa, pelos ares, mas vive debaixo d'água" (s/d, p. 534). As cores de Oxum são verificadas no ouro dos cabelos, ademais, é considerada mãe e indica a fertilidade, no caso do ouro e da reprodução, uma vez que "a gravidez e os bebês estão sob a proteção dela, bem como pássaros e peixes" (BERKENBROCK, 1997, p. 239).

Voltando ao catolicismo, a figura da Imaculada Conceição contrapõe-se a de Eva, a pecadora que se deixou enganar pela serpente e que, por castigo, teria implantado o pecado original entre nós. A Imaculada, ao contrário, nasceu e teve um filho, o Salvador, isenta do tal pecado, como sua própria denominação indica, e teria, ainda, esmagado a cabeça da serpente que circundava a Terra, conforme demonstra a iconografia da Igreja. Tal segregação, pelo pecado, apresenta as duas mães, dos homens e de Jesus, como "Eva vencida, Maria vencedora" (IWASHITA, 1991, p. 148). O autor prossegue destacando o fato de que "Maria representa a plenitude do feminino, o feminino totalmente redimido, de modo que o seu

impacto existencial como símbolo na convivência entre homens e mulheres e na psique humana em geral é vital" (IWASHITA, 1991, p. 166).

Posteriormente, "durante o Império, ela foi a padroeira do país" (CHAGAS, 2006, p. 41) quando o dia 8 de dezembro era comemorado não só nas igrejas, mas também como feriado no Brasil, consoante calendário apresentado por Antonio José da Costa Brandão (1978), relativo a Goiás, para ano de 1886, quando numerosas eram as celebrações pelas cidades goianas, muitas delas surgidas no período da mineração e que mantinham algumas tradições festivas e devocionais, em que as paisagens cotidianas eram alteradas pelos preparativos em homenagem a Imaculada Conceição, quase sempre presente nos altares das igrejas em Goiás.

As festas da Imaculada eram grandes, com novenário, quermesses e procissão, pois, à devoção pessoal ou familiar, somava-se o fato de ser a santa a padroeira e, portanto, merecer as mais variadas manifestações de homenagens. Ainda hoje, alguns de nossos estados mantêm a devoção a Imaculada Conceição, simbolicamente afeita pelo título de padroeira, como Bahia, Amazonas e Sergipe.

Mas, com a implantação da República, parece que o prestígio da Imaculada Conceição diminuiu, pelo menos oficialmente, visto que Nossa Senhora Aparecida "foi sagrada Padroeira do Brasil em 1929 e, desde 1988, dia 12 de outubro é feriado nacional" (CHAGAS, 2006, p. 19). Todavia, vale ressaltar que a santa encontrada no Rio Paraíba do Sul, por João Alves, era uma imagem de Nossa Senhora da Conceição enegrecida pelo contato com a água. Mais uma vez, eis a relação da santa com a água, o que possibilitou Iwashita (1991) expor-nos o seguinte paralelismo entre Maria e Iemanjá, pois

> no nível dessas experiências vitais, em sua dimensão psicológica profunda, Maria e Iemanjá encontram-se, uma vez que representam duas faces diferentes do mesmo arquétipo. Esse encontro, impensável no nível dogmático, é possível, no entanto, no nível da experiência vivida é arquetípica (IWASHITA, 1991, p. 167).

O que é interessante, mas pouco divulgado, é que a padroeira atual do Brasil chama-se, oficialmente, Nossa Senhora Conceição Aparecida, a qual recebeu duas basílicas em Aparecida do Norte, situada geograficamente na região Sudeste do Brasil, no estado de São Paulo, e que obtém, anualmente, por volta de sete milhões de romeiros, sobretudo na celebração de sua festa, que remete ao dia em que a imagem foi encontrada: 12 de outubro. Nessa data, comemora-se, comercialmente, o dia da criança, considerada símbolo de pureza,

mas que, para ser despida do pecado original, precisa passar pelo sacramento do batismo, realizado pela água doce transformada em benta.

Alguns hábitos familiares, recorrentes em Pirenópolis, indicam o dia da Imaculada Conceição como a data de montar-se o presépio nas casas e, hoje em dia, também a árvore de natal. Logo, é possível imaginarem-se algumas alterações no interior das residências: uma mesa é preparada para receber as imagens que compõem o presépio, que apresenta significativas variações, tendo por recorrência Maria, José, menino Jesus, reis magos e anjo, mas recebendo inúmeras outras figuras de acordo com a incorporação das demais imagens ou objetos pelos moradores. Há, ainda hoje, o hábito de visitarem-se os presépios em Pirenópolis, batendo palmas à frente da casa e dizendo o nome do proprietário, seguido por "vê presépio".

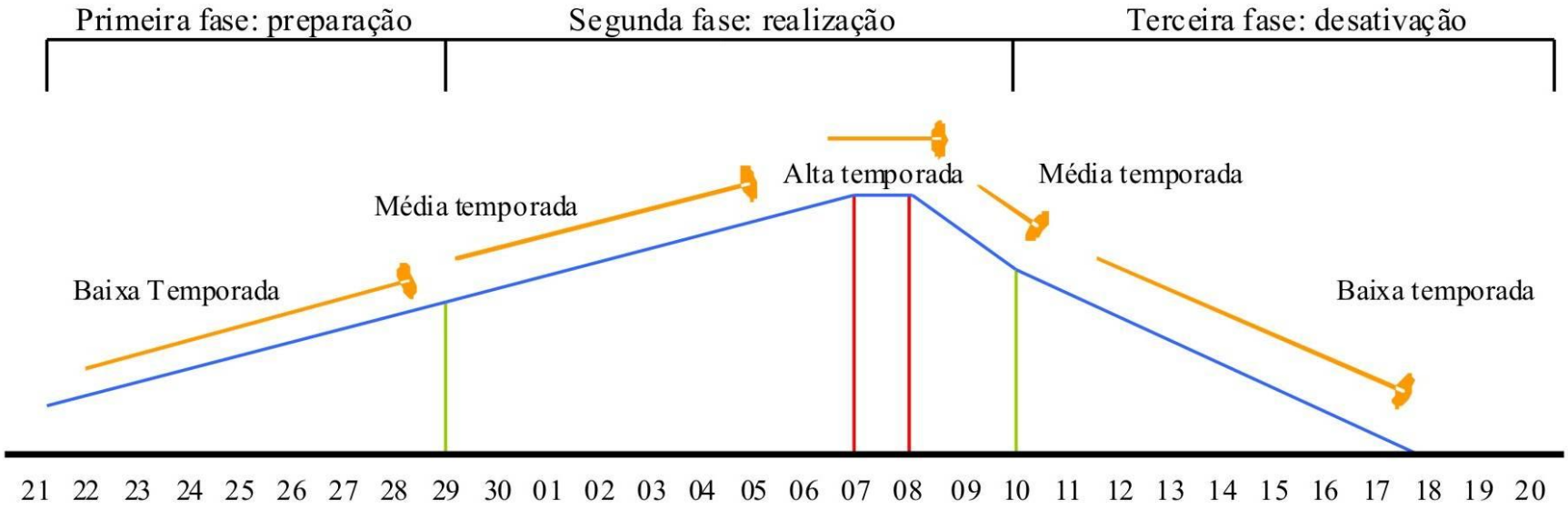
Outro ponto determinante acerca do dia 8 de dezembro em relação aos presépios é que, nessa data, grãos de arroz em casca são colocados pelos residentes em rasas vasilhas com terra ou somente com água para que o arroz germine e cresça, aos poucos, enfeitando e alterando a cada dia a paisagem do presépio, que passou a compor as residências por ocasião dos festejos natalinos, estimulados pelas novenas realizadas por amigos, parentes e vizinhos — sem a presença de um representante da Igreja, que incitam a realização desses encontros entre grupos na festa natalina. Tanto os presépios quanto as árvores de natal e até mesmo as casas são, atualmente, enfeitadas por luzes, alterando a paisagem do natal interiorano.

Para programar a festa de Natal, o goiano observava o clima, posto que, no cerrado, o período compreende a estação das chuvas, mas com alguns intervalos de estiagem ou veranicos. Desta feita, diziam-se os conhecimentos adquiridos com a observação e perspicácia dos antigos moradores: "chuva em Nossa Senhora da Conceição, sol no Natal e, se for sol em Nossa Senhora da Conceição, o Natal será com água". Mesmo ante as mudanças climáticas, parte da população não se furta a observar tal premissa, mesmo que o resultado seja contrário ao esperado.

Em Lagolândia, os preparativos para a Festa da Imaculada Conceição começam ainda no dia 8 de dezembro do ano anterior, quando é realizado o sorteio para a nova Rainha, que então inicia os preparativos para o ano seguinte, ao quais se intensificam a partir de final de outubro e durante o mês de novembro (Figura 35 — Esquema 4). Uma das primeiras atividades diligenciadas com a proximidade da Festa da Imaculada Conceição é a feitura do cartaz para divulgação, o qual deve ser afixado não só em pontos estratégicos de Lagolândia, mas encaminhados para os povoados vizinhos: Capela do Rio do Peixe, Placa, Goianópolis, assim como para as cidades de Pirenópolis, Jaraguá, Goianésia, Anápolis e Goiânia. O cartaz

Figura 35: Esquema 4

Ciclo Festivo de Nossa Senhora da Conceição de Lagolândia



Fonte: Baseado no "Ciclo Festivo das Cavalhadas de Pirenópolis" (MAIA, 2002, p. 12).

em questão (Figura 36), como os outros dos demais anos em que realizamos a pesquisa, apresenta alguns elementos básicos como uma imagem da Imaculada Conceição, disposta de acordo com o projeto gráfico adotado naquele ano, com figuras da santa que não a que está no altar da igreja local. Outro elemento presente são os anjos assaz referenciados pela comunidade. Em destaque, vêm as indicações de local e data e o nome da rainha da festa que deve ser membro da Associação Feminina da Imaculada Conceição, fundada por Dica, mas que, atualmente, passou a ser uma instituição sem fins lucrativos que conta com estatuto, foi legalizada apresentando cerca de setenta associadas.

Figura 36 — Cartaz da Festa da Imaculada Conceição/2010

Foto: Curado, 08/12/210.

Na programação divulgada, estão as rezas do terço, seguidas de leilões, que acontecem todas as noites na igreja, previamente ornamentada em amarelo, vermelho e azul, uma vez que cada festa destaca suas cores predominantes. Por isso, a cada festa, a paisagem de Lagolândia colore-se, mesmo que timidamente, das cores do santo homenageado, o que implica demonstração de fé, às vezes, inconsciente. O presépio, tanto da igreja quanto do jardim, é montado com antecedência, ou seja, desde o início da novena, estando as imagens atinentes ao nascimento de Jesus dispostas no altar esquerdo.

Os "novenários" grafados são, na verdade, as noveneiras que, em 2010, foram oitenta e oito, porque quase todas as integrantes da associação e algumas outras mulheres da comunidade são mencionadas. Segundo se conta, as tarefas das noveneiras são: cuidar para que a igreja esteja limpa na hora do terço, estar presente no dia em que o nome constar no cartaz para abrilhantar a festa e encaminhar prendas para o leilão, além de arrematar prendas em alguns dos dias da festa e colaborar no que forem solicitadas para o bom andamento da festividade.

A organização, responsabilidade da rainha, tem o auxílio de várias outras mulheres da comunidade pertencentes à Associação Feminina, às quais cabem cargos de mordomos ou responsáveis pela bandeira, mastro, fogueira, velas, andor, decoração da igreja, leilões e coordenação, que, no ano de 2010, foi função acumulada também pela rainha. Sobre as alterações nessa festa, tivemos o seguinte relato

> a parte que mudou foi porque era no sorteio, era a comunidade que colocava os nomes que eram sorteados. Agora não! A responsabilidade é das associadas; são as associadas que são responsáveis pela festa, e desde que tenha alguém que queira fazer, ela pede o lugar da rainha e ajuda a fazer a festa (CAMARGO, 2010).

O ápice da festa abarca dois dias: a noite da véspera e o dia da santa quando as manifestações interferem não somente na igreja, mas sobretudo na paisagem, pois há o levantamento do mastro e a queima da fogueira durante à noite, após a realização do último leilão, geralmente o mais concorrido na festa, em que se apresentam as melhores prendas e os valores são os mais altos. Na manhã seguinte, o cortejo transcorre as ruas nos sentidos Salão-igreja e, depois da missa, percorre o caminho oposto, acompanhado pela banda de música.

A missa da Imaculada Conceição ocorre no dia 8 de dezembro pela manhã e é a única celebração que dispõe da participação do padre. Nos outros dias, são os ministros da eucaristia que conduzem as celebrações devido à ausência do religioso. Na entrada da missa, dona Floripa distribui ramos de flores, que são depositados aos pés da imagem da Virgem

durante o ofertório, o que contribui para a inserção de novas cores e cheiros na igreja durante a celebração.

Contudo, enquanto a celebração acontece do outro lado do distrito, no Salão, uma farta comida é preparada para ser distribuída para todos os presentes, pois a Imaculada Conceição é relacionada à fertilidade e Oxum e reconhecida pelos seus dons culinários, de acordo com Berkenbrock (1997).

A comida a ser distribuída, na maioria das vezes, é conseguida pela contribuição de membros da comunidade, os quais estabelecem a sociabilidade principalmente ao redor de fartas mesas, de modo que, ao término da refeição, as vasilhas permaneçam ainda com comida suficiente para que alguns dos convidados levem um pouco para casa, um hábito que percebemos ser recorrente não só durante a festa da Imaculada Conceição, mas em outros momentos em que se põe a mesa no distrito.

Na parte inferior do cartaz, há a indicação do apoio realizado pela Associação Feminina da Imaculada Conceição, demonstrando seu envolvimento na organização, também, dessa festa. Outro apoio coube a um deputado estadual, indicando as articulações que vão sendo estabelecidas em grande parte das festividades decorridas no Brasil, inclusive com escândalo político veiculado na mídia nacional, em semana posterior à festa da Conceição, envolvendo desvio de dinheiro destinado à promoção de festas populares (RANGEL, PEREIRA, 2010). O visto do padre, no canto inferior direito, conduz-nos à compreensão de que houve acordo entre a comunidade e a Igreja para a realização e a condução da festividade.

Pela programação oficial, divulgada no cartaz, a festa passaria por uma pausa até o início da noite quando da igreja sai uma procissão que dá a volta na praça do jardim, no sentido anti-horário. É nessa ocasião que as velas são fornecidas pelo mordomo ou pela responsável pelas velas e distribuídas por este ou por crianças a fim de iluminarem o trajeto da procissão, possibilitando um diferencial na paisagem local, uma vez que as chamas das velas, além de clarearem, indicam a religiosidade de um povo ante um modo de comunicação com o devocional homenageado, transformando as vias públicas em espaço destinado à manifestação religiosa, ladeada pela luz transportada pelas mãos de cada um dos presentes na caminhada religiosa.

Com o término da procissão, que ocorre na igreja, a comunidade direciona-se para o Salão, onde será rezado o terço com participação dos músicos. Após o terço, na área em que há a grande mesa, é realizado o sorteio para a rainha e demais funções da festa do ano vindouro. Nota-se uma aglomeração ao redor das pessoas que estão conduzindo o processo de sorteio e anotação dos cargos das pessoas. É um momento interessante, pois todas as

associadas que colocaram o nome na sorte ficam na expectativa de conduzirem a próxima festa, mas apenas uma delas conseguirá o intento no momento. Há anos em que o sorteio para rainha não ocorre, porque há pedidos anteriores embasados em promessas ou pagamento de voto por graças recebidas — ao que parece, estas são as duas prerrogativas para que não haja sorteio.

Em seguida ao sorteio, inicia-se a dispersão do grupo e a fase de desativação da festa da Imaculada Conceição do ano em questão, ou, de outro modo, a rainha escolhida passa a planejar, junto com a coordenadora, os passos a serem seguidos para a realização de uma nova edição no ano seguinte.

No intervalo entre o almoço servido à comunidade e a procissão do entardecer, sucede outra festa na Festa da Imaculada Conceição, que não é divulgada, mas que acolhe todos os presentes. É a comemoração de aniversário da Associação Feminina da Imaculada Conceição, realizada no Salão, onde as associadas presentes recebem uma lembrancinha das mãos de dona Divina, a líder atual do Salão, e um grande bolo é ofertado aos que ali estão. A cada ano, dona Brasília, a responsável pela confecção e ornamentação do bolo da Associação ou bolo da Santa, produz-lo com um formato ou decoração diferente, seguindo pedidos, sugestões ou inspiração, já que ele também representa uma homenagem a Imaculada Conceição.

Nos dois últimos anos (2009 e 2010), o bolo foi confeccionado com oito quilos de farinha, um grande exagero se se considerar que a comunidade dispõe de cerca de 250 pessoas e os convidados, os demais participantes que não moram na localidade possuem, na festa, pouca representatividade, sobretudo no momento que não consta na divulgação. O momento do bolo é restrito às associadas — sendo que algumas delas vêm de outras cidades para a festa —, mas dispõe da presença de homens, crianças e convidados em geral. O ato de repartir o bolo é precedido de orações, entrega das lembrancinhas e do cantar "parabéns" para a Imaculada Conceição. Talvez por isso o momento exija menor participação de pessoas, porque demonstra maior intimidade com a santa e interação comunitária.

Propomos a investigação da festa da Imaculada Conceição que se efetiva às margens do Rio do Peixe como a primeira entre as quatro aqui apontadas, em desobediência ao calendário civil oficial, pelo fato de que foi por intermédio de tal manifestação popular que surgiu o povoado.

2.2 FOLIA DE REIS

A Folia de Reis é uma festa instituída no ciclo do Natal, "cuja celebração popular data pelo menos do século XII, quando as santas mãos do 'Poverello' de Assis armaram o primeiro presepe e quando foi representado na Catedral de Toledo o aucto de los Reys Magnos" (ALMEIDA, 1961, p.7). O autor continua, indicando que o ritual da Folia de Reis "começou a ser festejado na América com os conquistadores e obteve aqui uma verdadeira originalidade" (1961, p. 7). Ele assevera que, no Brasil, já há registros no século XVI e que,

> desde então, o povo, com numerosos folguedos, comemora o nascimento de Jesus e o dia de Reis. Dentre êsses, uma das formas mais modernas, aglutinando traços de Pastoris, Bailes Pastoris, Ternos e Ranchos de Reis, é a Folia de Reis, cuja área vai do Estado do Rio ao Brasil Central (ALMEIDA, 1961, p. 7).

Em estudo realizado sobre as Folias de Reis no Rio de Janeiro entre as jornadas de 1952/53 e na edição posterior de 1953/54, as pesquisadoras Castro e Couto (1961) versam sobre doze grupos de Folias de Reis, enfatizando características comuns e divergentes entre os grupos que giravam naquele estado. Em face disso, demonstram que as influências das localidades diferenciam aspectos de uma manifestação comum, revivida a cada final de ano e no início do outro nas mais variadas localidades. Minas Gerais talvez seja um dos estados brasileiros que mais se destacam quando o assunto são as folias. E especula-se que grande parte das folias goianas tenha influência mineira, até mesmo por considerar a intensa integração cultural que une ambos os territórios desde o período da mineração. Há, segundo estudos (CÂMARA CASCUDO, s/d; OLIVEIRA, 2003; PESSOA, 2007), numerosas Folias de Reis em Minas Gerais. Em Goiás, a situação não é distinta, há registros dela em diversas cidades do interior, como "Jaraguá, Mossâmedes, Pirenópolis, Americano do Brasil, Anicuns, Itaberaí, etc. Existe também a Folia de Reis em bairros da própria capital" (CANESIN, SILVA, 1983, p. 18), o que demonstra que as folias, no caso da de Reis — e de outras — perpetuam-se pelos centros urbanos, como no caso de Goiânia.

Alguns dos trabalhos publicados sobre as Folias de Reis em Goiás apontam essa variedade, entre os quais mencionamos "As viagens dos Reis Magos" (PESSOA, 2007), investigação realizada por um pesquisador que é embaixador da Folia de Reis, a qual circula entre o distrito de Lages e a fazenda Santa Rosa em Itapuranga. Outra abordagem, antropológica, está presente em "A Folia de Reis em Mossâmedes: etnografia de um ritual camponês" (BRANDÃO, 1983, 2004). Outra importante fonte à qual recorremos foi "Folia de Reis de Jaraguá" (CANESIN, SILVA, 1983), pelo fato de que as folias realizadas nessa

cidade teriam sido o referencial para a Folia de Reis, que acontece em Lagolândia. Sobre a folia em Jaraguá, observa a autora, "anda por várias fazendas e, também, na cidade. As folias são conhecidas pelo nome da região em que surgiram. Dessa forma, temos as de Córrego Grande, Bom Jesus, Pouso Alto, Cachoeira de Santo Antônio, Engenho Velho, Caveira..." (CANESIN, SILVA, 1983, p. 18-19).

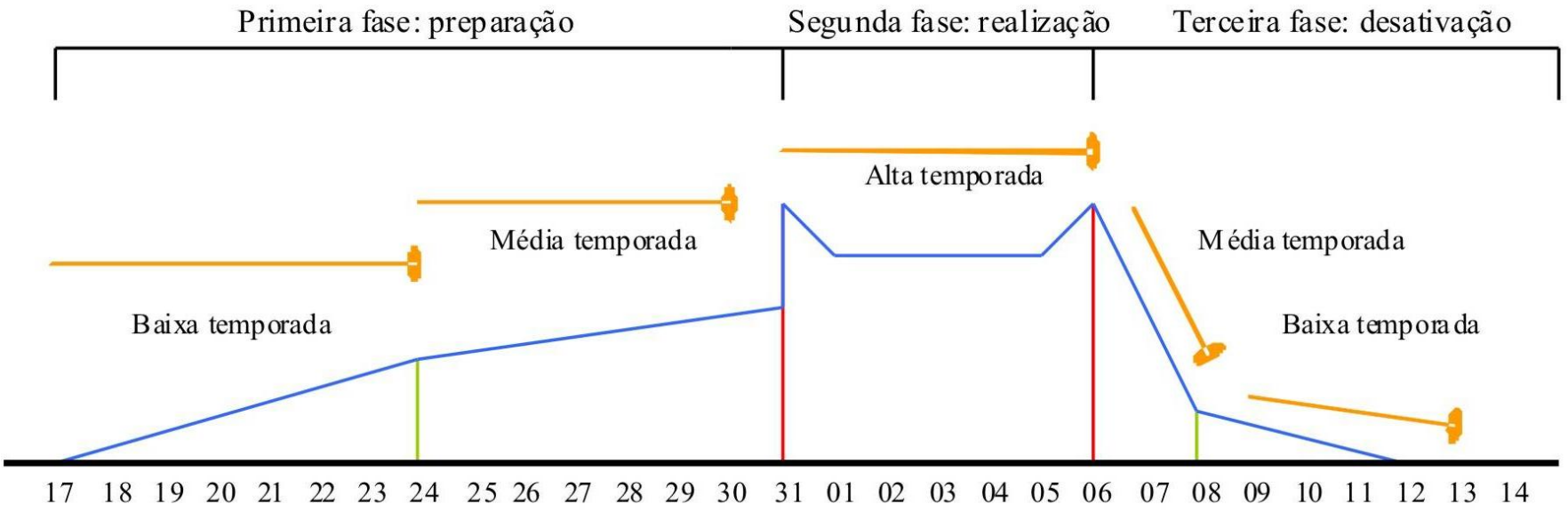
A Folia de Reis em Lagolândia foi implantada em 1920, de acordo com informações dos moradores locais e ratificada por Rezende (2009). Os precursores seriam Simão da Mota Bastos e Benedita Cipriano Gomes. Ele teria mudado, naquela época, de Jaraguá para Lagolândia e, junto com a líder local, trabalhou na adaptação da folia às condições do distrito. Ao que prevalece atualmente, a opção foi por uma folia rural, e não urbana, e a definição do trajeto seguiu a mesma premissa de denominação. Do mesmo modo que as folias rurais de Jaraguá, as de Lagolândia escolhiam suas nomenclaturas pela região, aqui entendidas segundo concepções de que ela "é também relativa" (FRÉMONT, 1980, p. 174), de acordo com a vivência que possibilita e estabelece-se para os que estão passando por determinadas paisagens em momento de festa. Semelhante concepção completa-se ao abarcar aqueles que estão recebendo as demais pessoas durante a festa, na paisagem em questão, ou aqueles que por ali transitam vez por outra ou cotidianamente.

Nesses mais de noventa anos de giro da Folia de Reis pelas terras próximas à Lagolândia, é forçoso lembrar que inúmeras alterações foram ocorrendo no transcorrer do tempo em relação à realização e à própria Folia de Reis, mas a essência festiva prevaleceu e exige, ainda hoje, uma logística de preparação para que tudo aconteça a contento, o que inclui uma série de iniciativas que são planejadas e realizadas com antecedência; atividades que acompanham um calendário específico, mantido na memória dos moradores e organizadores, por meio do qual se buscará explicar as diversas etapas da Folia de Reis de Lagolândia, para que melhor compreenda-se aquela festividade (Figura 37— Esquema 5).

O período da baixa temporada, antes da realização da Folia de Santos Reis no distrito de Lagolândia, pode ser delimitado na semana que antecede ao Natal quando há rezas nos presépios das casas, prática ainda bastante comum pelo interior de Goiás. Nesses dias, a maioria dos pousos já foi confirmado, visto que foram "marcados" no ano anterior, ainda durante o giro. Há uma dinâmica de organização que é planejada para a execução a partir do dia 24 de dezembro, data em que muitos dos familiares residentes em outras localidades chegam à Lagolândia para passarem a noite de Natal em família. Aconteceram algumas alteração na dinâmica da Folia, mas, em uma breve síntese, contempla-se que

Figura 37: Esquema 5

Ciclo Festivo da Folia de Reis de Lagolândia



Fonte: Baseado no "Ciclo Festivo das Cavalhadas de Pirenópolis" (MAIA, 2002, p. 12).

> antigamente você chegava num pouso da Folia de Reis e tomava café e muitas vezes você ia, a gente era rapaz naquela época, às vezes terminava o café e começava a dançar e não tinha essa coisa de dormir não! Daí, logo vinha o almoço e a gente almoçava e às vezes conseguia dar um cochilãozinho, mas logo vinha outra coisa e outra coisa e, quando via, era hora. Você passava o dia inteiro no pouso e hoje não tem isso. Hoje você pede o pouso, toma café e todo mundo vai embora e só volta pra janta (ARAÚJO, 2009).

Logo em seguida ao dia de Natal, o intenso contato entre as pessoas que estão no distrito propicia maior troca de informações. Algumas pessoas que irão promover pousos pedem ajuda aos demais amigos foliões, ou não, para a preparação da fazenda e da comida, como, por exemplo, matar gado ou porco e preparar a carne para ser servida no jantar do pouso. Áreas próximas à sede da fazenda são limpas para abrigarem melhor os partícipes, ou ainda para serem usadas como estacionamento, ou ao redor da casa, permitindo maior espaço de circulação entre os presentes. Há troca e empréstimo de vasilhames para as comidas que serão servidas, bem como de toalhas para a arrumação da grande mesa destinada ao momento das refeições.

No interior de cada casa que abrigará um dos seis pousos, improvisa-se um altar em que o seu dono coloca imagens dos santos de devoção familiar junto ao presépio, que sempre está presente no altar que irá receber a bandeira da folia. Delimitando o espaço entre o fora e o dentro da casa, na soleira da porta principal de entrada, é preparado, nas vésperas do pouso, um arco, geralmente de folhas de bambu, com alguns enfeites em flores para estabelecer o "rito de passagem" material da rua para a casa, como demonstrou Van Gennep (1978).

Alguns dos objetos ou ornamentos que se fazem presentes nos momentos festivos — como os arcos de palmeiras ou bambus enfeitados com flores em Lagolândia, os quais são cuidadosamente fixados em alguns espaços, como que para lembrar ou rememorar que naquele local acontecerá uma festa — são aqui considerados como geossímbolos na paisagem. Os geossímbolos são "um lugar, um itinerário que, por razões religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade" (BONNEMAISON, 2002, p. 109).

Os arcos com folhagens verdes e enfeites coloridos postos nas portas de algumas das casas distinguem-nas das demais, mas, para as pessoas que não participam do contexto da comunidade local, "tanto pode passar despercebido ao transeunte, como pode fazê-lo inferir um mapa mental acerca daquela representação. Isso é uma das silhuetas do símbolo" (PONTES; CAMPOS, 2010, p. 50). Para as folias, por exemplo, os arcos são de extrema importância e transpô-los significa passar para outra dimensão da vida: a festa. Eles não representam apenas um ornamento, apesar de sê-lo também, mas o principal significado que

os arcos das folias possuem é a capacidade de remeterem à concretude ritualística da manifestação, "que se caracteriza [também] pelo respeito a lugares e objetos sagrados e ritualismo rigoroso" (HÉRAN, 1986, 249)[5].

Isso ocorre pelo fato de que o arco, em uma porta, delimita um espaço que é "notado como trama geossimbólica de comunicação e partilhado por todos" em que "a paisagem é uma estrutura visível, na qual a mensagem que nela se escreve, em termos geossimbólicos, reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação" (ROSENDAHL, 2003, p. 215).

Ainda na fase de preparação, considerada "baixa temporada", as mulheres pensam nos cardápios dos pousos e aprontam as roupas com as quais os foliões realizarão o giro, pois, de tempos em tempos, eles trocam de uniforme. O azul foi usado entre 2006 e 2009, era uma camisa em malha azul com gola polo preta e uma estampa da visita dos reis magos à manjedoura, guiados pela estrela de Belém. A mesma figura está na frente e nas costas da camisa, sob a imagem há a frase "Folia de Reis – Lagolândia/GO – 1920". O recurso é responsável não só pela diferenciação entre os foliões e demais partícipes, mas é outrossim importante elemento de delimitação da folia ao apontar indicativos que permitem contextualizar espaço-temporalmente essa manifestação festiva. Antes do azul, foi usada uma camisa verde, a qual só se diferenciava desta pela cor. No giro iniciado em 31 de dezembro de 2010, o uniforme passou a ser uma camisa vermelha, com gola preta, mantendo os mesmos dizeres, mas com alteração da imagem do presépio e de Santos Reis.

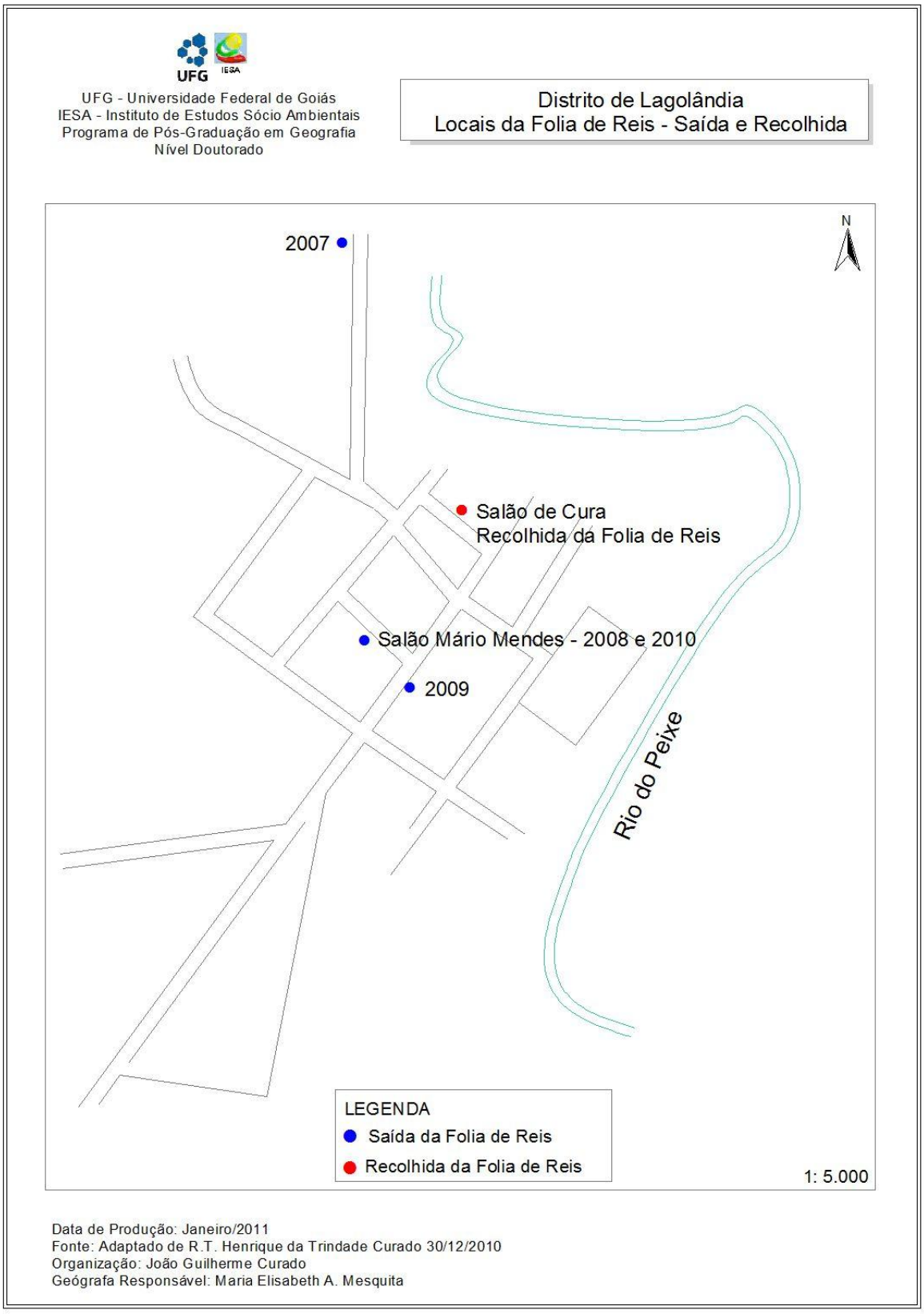
O período denominado por "média temporada" caracteriza-se, igualmente, pela grande expectativa que envolve os preparativos finais e a iniciação de algumas crianças e jovens no giro. Há uma movimentação maior pelas ruas do distrito de pessoas com botas e chapéus nas mãos, que serão utilizados durante os dias de folia, assim como de violas e violões, posto que os músicos promovem alguns ensaios ou afinamento coletivo dos instrumentos, logo, a sonoridade em Lagolândia é temporariamente alterada pelos sons que percorrerão as fazendas junto com a bandeira.

Chegamos, agora, pelo esquema, à segunda fase daquela festa, a "realização" ou alta temporada, que compreende os dias propriamente ditos da Folia de Santos Reis, iniciada, oficialmente, na tarde do dia trinta e um. Os foliões encaminham-se para a mercearia de Manoel Mota — antigo folião e tio do regente Leandro —, situada na lateral leste da praça

[5] Tradução livre do autor para: "qui se caractérise par le respect des lieux et des objets sacrés et un strict ritualisme" (HERAN, 1986, p. 249).

central e de lá saem para o local em que se efetivará o primeiro pouso, recorrentemente realizado dentro do distrito (Figura 38).

Figura 38 — Locais da Folia de Reis — Saída e Recolhida



Eis a peculiaridade do ano de 2009: quando o primeiro pouso foi efetuado em uma residência urbana, diminuindo o giro pela área rural, cuja caminhada decorreu a partir da tarde do dia primeiro de janeiro de 2010, percorrendo fazendas e passando por áreas das antigas propriedades do distrito, denominadas de região Mozondó, Sapezal e Ipanema. Essas áreas foram — como já esboçado no capítulo 1 —, com o passar dos anos, desmembradas em outras fazendas menores, que originaram a atual configuração da área rural de Lagolândia e, em alguns casos, não mantiveram a toponímia de outrora, pois, em conformidade com Fremónt, entendemos que "a região existe de facto, mas numa certa fluidez. Fluidez em ligação directa com a prevalecente nas relações que unem os homens e os lugares. Fluidez, quer dizer o carácter daquilo que, como um líquido, é facilmente deformável, móvel e cambiante e, desse modo, bastante difícil de captar" (FRÉMONT, 1980, p. 170).

As regiões apontadas pelos moradores de Lagolândia relacionam-se à vivência e à experiência de vida, por isso alteram as denominações à medida que as gerações vão passando e as terras vão sendo divididas, vendidas ou transferidas, o que pode ser considerada como a "mais fundamental incorporação de uma perspectiva histórica"[6] na análise da paisagem conforme Delbaere e Pousin (2011, p. 11). É assaz recorrente a toponímia utilizada para referir-se ao morador ou à fazenda mais antiga a qual se conhece atualmente, que teria originado outras e acabou por denominar o que consideram região. Logo, percebe-se que as denominações são cambiantes e fluídas, de acordo com o interlocutor — dificultando a compreensão da espacialidade por pessoas que não possuem conhecimentos sobre aquela comunidade. A fluidez dos nomes acarreta outra característica curiosa, a sobreposição de toponímia em um mesmo espaço.

O trajeto segue do leste para o oeste em uma trajetória máxima, em linha reta, de aproximadamente onze quilômetros até a região do Fundão, e, no sentido norte-sul, a distância máxima limita-se, entre o Rio do Peixe, ao norte, e o povoado de Placas, ao sul, o que compreende algo em torno de dez quilômetros. Fato curioso é que a Folia de Santos Reis não atravessa o Rio do Peixe durante sua peregrinação, o que, consoante os foliões, denota um interdito, podendo ocasionar até mesmo morte de algum dos partícipes quando tal preceito é desobedecido — e não deixam de citar exemplos de giros anteriores em que tenham ocorrido tais incidentes.

A volta da Folia para o distrito dá-se na noite do dia cinco, sendo que, no dia seis, dia de Santos Reis, as comemorações são centradas no Salão em que Benedita Cipriano Gomes

[6] Tradução livre do autor para: "plus fondamentales qui intègrent une mise en perspective historique" (DELBAERE ; POUSIN, 2011, p. 11).

vivia. Este último dia é um dos mais importantes, pois é nele que sobrevém a recolhida em que a esmola é entregue, os agradecimentos e despedidas são realizados e, o almoço é servido com parte dos donativos arrecadados durante o giro, como frangos, porcos e demais contribuições concedidas em homenagem aos Santos Reis.

Por volta das quinze horas, após o intervalo do almoço, os foliões reúnem-se novamente no Salão para realizarem os ritos finais da recolhida, renovando os votos de participação para o próximo ano. Eis os momentos de intensa emoção, quando os foliões despedem-se e agradecem aos demais companheiros de jornada pelo apoio recebido, sendo que essas manifestações sucedem na sala de entrada, diante do altar. Posteriormente, os foliões encaminham–se para a área onde é disposta a mesa, sobre a qual realizam o sorteio dos encargos a serem ocupados pelos partícipes no ano seguinte. Assim, no final do dia seis, último dia da Folia de Reis, são definidos tanto os locais dos pousos no ano seguintes (confirmados na fase de preparação) quanto as funções e os ocupantes que delas farão uso no final do ano que se inicia.

Para que o nome figure no sorteio, é necessário que, antes daquele momento, o folião converse com o regente e "dê o nome à sorte", ou seja, indique a vontade de concorrer a alguma função da folia que é definida por sorteio, tal prática pode ser vinculada ao fato de que "o homem moderno está ciente do caráter construído do sentido, e essa consciência lhe conduz ao mesmo tempo para o medo de uma possível perda de sentido e a continuar o trabalho de criação de significados" (ENTRIKIN, 1997, p. 353)[7]. Assim, os resultados são anotados em um caderno e, quando da preparação da saída da folia, os sorteados são relembrados de seus compromissos para com Santos Reis. Alguns encargos não se incluem mais no sorteio, pois são ocupados por pessoas que pagam promessa, como é o caso da Catarina: "entrei por brincadeira, mas, no decorrer do tempo, fiz uma promessa que só parava de vestir depois que meu filho vestisse, então agora já é promessa, há três anos tem a promessa, da idade do meu filho" (CIPRIANO, O., 2011).

Nos dois dias imediatos à recolhida, os foliões retomam o trabalho normal após terem colocado em ordem as casas das fazendas, quando elas recebem o pouso. No distrito, a vida volta ao normal. As roupas são lavadas, assim como os uniformes da folia que, depois, são guardados para o próximo ano, uma vez que são adquiridos pelos foliões. Os instrumentos musicais são limpos e passam por manutenção a fim de serem conservados. Os presépios,

[7] Tradução livre do autor para: "L'homme moderne est conscient du caractère construit du sens, et cette conscience l'amène à la fois à craindre une possible perte de sens et à poursuivre le travail de création de sens"(ENTRIKIN, 1997, p. 353).

nesse ínterim, são desmontados e guardados até o próximo dia de Nossa Senhora da Conceição quando, segundo a tradição, devem ser montados. Desse modo, perpetua-se a continuidade do giro da Folia de Santos Reis pelas paisagens de Lagolândia.

2.3 FOLIA DE SÃO JOÃO

Uma das mais importantes referências mencionadas a João foi feita por Lucas, cujo texto diz: "eu, na verdade, batizo-vos com água, mas eis que vem aquele que é mais poderoso do que eu, do qual não sou digno de desatar a correia das sandálias; esse vos batizará com o Espírito Santo e com fogo" (Lucas, 3,16).

A festa destinada a João, filho de Zacarias e Isabel, vem desde o momento em que se teve conhecimento da gestação, uma vez que Isabel foi considerada estéril. O júbilo estendeu-se à parte da família, pois a prima dela, Maria, esperava Jesus. Quando o filho de Zacarias nasceu, foi levantada e acessa uma grande fogueira, para que, por via da fumaça, a notícia chegasse ao conhecimento de José e Maria, que moravam a significativa distância. Versão similar e também explicativa em relação ao mastro é apontada nas histórias familiares, por Morais Filho, em uma das quais Isabel teria dito à Maria que, ao nascer João, mandaria "plantar nesta montanha um mastro com uma boneca e ascender em torno uma grande fogueira" (1979, p. 77). Assim é contada a história de nascimento de São João que, ao passar a batizar, nas águas do Rio Jordão, recebe a complementação nominal de Batista.

Talvez um dos fatos mais relevantes para a história do cristianismo tenha sido a conversão, realizada pelo ritual do batismo nas águas, ao qual Jesus Cristo teria se submetido aos cuidados do primo mais velho, João, momento seguinte ao qual presenciaram a descida do Espírito Santo em forma de pomba. Assim ocorria não só a purificação proposta pelo sacramento do batismo, mas também a união do Pai (conversão pelas águas) e Filho (instrumento de conversão/purificação) com o Espírito Santo (confirmação).

Um fato interessante a ser enfatizado dentro da hagiografia de João Batista consiste em que é o único "santo" a ser comemorado no dia de seu próprio nascimento e não na data da morte como os demais, fato que automaticamente relembra uma das premissas do ofício por ele praticado: o renascer para a vida religiosa como filho de Deus. Semelhante argumento é um dos fortes pilares da tradição mantida no transcorrer do tempo e que ainda hoje homenageia João Batista.

Há alguns outros liames que unem João Batista a Jesus Cristo e que foram aproveitados e/ou utilizados pela Igreja posteriormente a fim de difundir e solidificar a crença

no filho de Deus. Um deles é a data de nascimento, instituída pela Igreja, ambos nasceram no dia 24, delimitando um espaço temporal de seis meses, ou seja, a metade do ano, o que permitiu uma fixação do calendário cristão:

> essa divisão tinha razão de ser. A Igreja vinha se esforçando desde o século XIV para doutrinar a população da Europa Ocidental, ainda muito afeita a rituais pré-cristãos, como os cultos solares e lunares associados à vida agrícola. Naquele continente, a diferença entre as estações é bem marcada por um contraponto: o solstício de verão — dia com maior duração da luminosidade do sol (21 de junho) —, e seis meses depois, o solstício de inverno — dia menos beneficiado pela luz solar (21 de dezembro). Entre os mais importantes cultos solares, registrava-se por toda a Europa a queima noturna de fogueiras no solstício de verão, para festejar a vitória da luz e do calor sobre a escuridão e o frio. A Igreja Católica adotou esses marcos cósmicos, atribuindo aos primos João e Jesus dois momentos de honra para seus nascimentos: o primeiro, perto do solstício de verão; o segundo, perto do solstício de inverno. Era uma maneira de dar novo significado às práticas pagãs relativas ao fogo (CHIANCA, 2009, p. 19-20).

Transpondo as águas do Atlântico em direção às Américas, os portugueses e espanhóis — colonizadores principais daquele período — trazem a cultura europeia, que precisou ser imediatamente adaptada nas colônias portuguesas e espanholas, habitadas por outros povos, denominados indígenas, e pelos negros trazidos da África para realizarem os trabalhos necessários, já que aos brancos as atividades laborais não eram bem vistas. No bojo da ocupação territorial do "novo continente", parte significativa do calendário festivo-religioso desembarcou nas terras americanas e aqui passou por novas configurações, porque estava sendo inserido em estações opostas das encontradas concomitantemente na Europa.

À guisa de exemplo, a festa de São João inverteu sua premissa europeia, em que, ao acontecer no solstício de verão, tem o maior dia, prolongado com a fogueira que era acesa durante a noite. No Brasil em especial, a situação inverte-se e o solstício que abarca a data da festa a São João é o de inverno — período da seca em Goiás — e algumas das funções da queima noturna da fogueira é abreviar a maior noite do ano, aquecer os devotos ou participantes da festa e, em face do frio, agasalhá-los durante as comemorações.

Há relatos da fácil adaptabilidade da festa de São João no Brasil, que desde a realização das primeiras edições, obteve contribuições da cultura dos índios e dos negros. Outro fator importante dessa festa alia-se às questões geográficas que a acompanharam e que explicam um pouco mais sobre a sociedade brasileira e suas transmutações urbano-rural-urbanos. A festa de São João prolongava-se desde os pequenos núcleos populacionais até a sede administrativa colonial, sendo, em seguida, marginalizada nas áreas urbanas, dispondo-se nas periferias, e perpetuada nas áreas rurais. A necessidade ou a vontade de resgate cultural

promovida a partir do início do século passado traz os festejos juninos de volta às cidades, que foram alavancadas demograficamente pelo fluxo migratório proveniente do campo.

Retornando ao período colonial, os indígenas, habitantes locais, logo se adaptariam aos festejos de São João pelas novidades que traziam como, por exemplo, as fogueiras — elemento que chamava bastante a atenção e colaborava com a conversão que já encontrava, àquela época, algumas dificuldades. Entretanto, "só acodem todos com muita vontade nas festas em que há alguma cerimônia, porque são mui amigos de novidades, como dia de S. João Batista, por causa das fogueiras, e capelas", como foi registrado por frei Vicente do Salvador em 1627 (s/d, p. 116). Registro anterior sobre a festa de São João data de 1584 e foi escrito por outro religioso, o padre Fernão Cardim, no qual relata que "três festas celebram estes índios com grande alegria, aplauso e gosto particular. A primeira consiste nas fogueiras de São João, porque suas aldeias ardem em fogos, e para saltares as fogueiras não os estorva a roupa, ainda que algumas vezes chamusquem o couro" (CARDIM, 1980, p. 180).

Mais um importante elemento constituinte do povo brasileiro, os negros, via em São João, pelo exercício de adaptação dos santos ao panteão afro, o Xangô menino, cuja entidade é o fogo. Assim, Aldé (2009) expõe que

> essa contradição não é problema para o São João brasileiro. É solução: a festa, como poucas no País, parece capaz de incorporar as mais variadas referências de nossa miscigenada cultura. Nada recusa, nada descarta, tudo aproveita. Não à toa, Xangô é também conhecido como o orixá da transformação (ALDÉ, 2009, p. 27).

Diversas mudanças acontecem nessa festa por ocasião da chegada da família real ao Brasil (1808) quando "a Corte portuguesa trouxe consigo vários hábitos festivos, dando novo vigor às celebrações urbanas, inclusive as religiosas", incrementadas pelo fato de que "Portugal tinha grande reputação pela beleza dos seus fogos de artifício". Outra saliente questão é que, naquele período, "também foram adaptadas músicas e danças de salão. A mais conhecida delas resiste até hoje como símbolo da festa: é a quadrilha junina" segundo aponta Chianca (2009, p. 22).

Em obra anterior, a autora revela o deslocamento e a popularização das quadrilhas que, segundo ela, "pouco a pouco, (...) separam-se das festas de clubes para, a partir do final dos anos de 1950, tornarem-se uma atração também das festas populares" (CHIANCA, 2006, p. 61).

Com ou pelo processo de urbanização que acontece no Brasil na década de 1950, alguns hábitos alteraram-se e as instituições tiveram que rever seus papéis diante do novo contexto a que estavam associadas. Destarte, a Festa de São João é comemorada, a partir de

então, nos bairros e torna-se mais lúdica como citadina, pois passou a exigir uma representação dos partícipes, visto que eles teriam que se "fantasiar", e não mais se vestirem de caipiras como faziam quando habitavam a área rural. A partir daí, "se o lúdico consistia no elemento central da adesão popular, a Igreja não tardou a perceber que ele também poderia ser uma perspectiva de recuperação da sua influência. Diante disso, ela investiu nas festas de quermesse" (CHIANCA, 2006, p. 81), principal forma de celebração de São João no Brasil atualmente nas áreas urbanas, ao lado das que se fazem nas escolas.

Naquele período (século XIX), a festa de São João foi, pelo calendário festivo, incorporada às comemorações juninas, que agrupam ainda as festividades a Santo Antônio e a São Pedro, estendendo-se pelos meses de junho e julho, tanto nas fazendas quanto nas cidades, numa nítida importância que a festa — a junina, independente do homenageado — detém como significados e significantes para o povo brasileiro, sendo que algumas de suas características iniciais permanecem evidentes em detrimento de aspectos religiosos que em algumas comemorações, são pouco valorizados.

A dança aos pares continua a acontecer, embora em ritmos que não mais os das quadrilhas francesas que embalavam a corte lusitana nos trópicos. O que era um bailado tornou-se um "arrasta pé". Os figurinos dos grandes e luxuosos vestidos e fraques com cartolas foram substituídos pelos vestidos rodados e roupas com remendos aparentes. A barba ou cavanhaque é um adereço quase que obrigatório em algumas localidades goianas, bem como os chapéus de palha para todos. Em alguns lugares, como no Rio de Janeiro, se distinguem as quadrilhas da "roça", tidas como tradicionais e com indumentárias "caipira" estilizada, e as de "salão" que, por influência do desfile das escolas de samba apresentam temas (enredos).

Simpatias e superstições povoam o imaginário popular que festeja São João, e quase sempre essas crenças estão vinculadas ao fogo ou à água e caracterizam-se por benzeções, banhos, proximidades com o fogo ou com a água, como expõe Moraes Filho (1979, p. 80-81 e 130). A coincidência com a colheita do milho, produto endêmico das Américas, fez com que as iguarias produzidas a partir desse alimento fossem consideradas, no Brasil, comidas típicas de festas juninas, como a pamonha, curau, canjica, caldo, milho cozido, milho assado, pipoca, bolo de milho, broa de milho, entre outras especialidades. De acordo com Standage, "obviamente, as Américas ofereciam ao resto do mundo toda sorte de novos gêneros alimentícios, inclusive milho, batata, abóbora, chocolate, tomate, abacaxi e novos condimentos, como baunilha e pimenta-da-jamaica" (STANDAGE, 2010, p. 102). Todavia, nenhum dos demais itens citados é tão apreciado e aproveitado como o milho, sobretudo nas

festas juninas, que correspondiam, antes dos avanços tecnológicos destinados à agricultura, ao *tempo* das colheitas desse cereal.

Os destaques conferidos às festividades de São João no Brasil vêm, basicamente, do nordeste brasileiro, onde as comemorações possuem vultos mais significativos e experienciam um processo de apropriação até mesmo pelos governantes estaduais, pois, desde tempos atrás,

> aquele povo, religioso e altivo, voltado por índole às superstições e aos folguedos, influía-se por tal forma nessa festa ânua, caracterizada por tal modo com colorido próprio, que a descrição desses personagens e costumes constitui um verdadeiro quadro de gênero a suspendermos aos muros do passado (MORAES FILHO, 1979, p. 127).

Em quase todos os outros estados do Brasil, as comemorações a São João acontecem, embora mais tímidas e sem o alarde atual que os governos do nordeste propiciam, como em Campina Grande (Paraíba) e Caruaru (Pernambuco), que contam com ampla divulgação pelos meios de comunicação.

Sobre a festa de São João, em Goiás, quase não há investigações, mesmo sendo uma festa recorrente em grande parte das cidades goianas há mais de três ou quatro gerações no mínimo. Em cada cidade goiana, por menores que sejam as festas juninas, elas possuem lugar no calendário comemorativo, conquanto tenham por limite as realizações escolares, as associações de bairros ou fiquem a cargo de paróquias e prefeituras.

Em Pirenópolis, é comum a sobreposição de festas juninas em um mesmo dia. A fim de evitarem-se tais coincidências, há pelo menos dois anos a prefeitura, por via da Secretaria Municipal de Educação, vem elaborando um calendário das comemorações juninas realizadas no espaço paroquial — uma nítida volta dos domínios paroquiais das festas — em que há quadrilhas e quermesses, cada dia sob a responsabilidade de uma escola ou instituição. Mas a providência ainda não conseguiu adesão das festas de bairros ou das que acontecem em ruas, pois estas representam o envolvimento da comunidade, das ruas ou dos bairros, consistem em uma manifestação mais pontual, organizada sem a preocupação de um calendário institucionalizado ou com nítidos objetivos de lucro, e representam a união de amigos e vizinhos na comemoração a São João e aos demais santos juninos.

A estrutura montada em tendas diminui significativamente o trabalho, porque grande parte dos equipamentos, como fogões, freezers, iluminação, mesas e cadeiras e som, ficam disponíveis por todo o período. A diferenciação vem da decoração que cada escola ou grupo propõe-se a fazer, assim como das variações das quadrilhas e das opções gastronômicas, em

que comidas a base de milho, como pipoca, caldo e pamonhas[8], além de comidas a base de amendoim torrado, pé-de-moleque e paçoca, são itens obrigatórios.

Em Lagolândia, a Festa de São João é bastante complexa e, por isso, pode ser considerada um "objeto geográfico", tal como nos explica Santos (2002), abarcando "tudo o que existe na superfície da Terra, toda herança da história natural e todo resultado da ação humana que se objetivou" (SANTOS, 2002, p. 72-73), uma vez que implica aspectos ligados à purificação, como a figura das donzelas, a fogueira, as águas do rio, o apadrinhamento e, de certa forma, a não subordinação total à Igreja, ou, de modo mais amplo, formas, funções, processos e estrutura. A festa ainda demonstra ser ali o "verdadeiro mundo", o "meio", o "centro" (ELIADE, 2001, p. 42) para a comunidade que habita o distrito.

A festividade de São João promovida pelos lagolandenses abrange os dois elementos contraditórios da purificação — a água e o fogo — e, por ser um referencial bastante importante para aquela comunidade, exige preparativos à altura que demandam tempo e dedicação. Na fase inicial da preparação (Figura 39 — Esquema 6), a Associação Feminina da Imaculada Conceição reúne meninas e moças, nomeadas de donzelas, para que possam ensaiar os cânticos da folia, digitados e entregues a cada uma das participantes/cantoras/folioas.

Enquanto isso, em outra frente de trabalho, o festeiro, sempre um homem — criança ou adulto — sai pelas proximidades pedindo ajuda para o dia da folia. Os auxílios são os mais diversos possíveis, desde dinheiro a mantimentos ou ajuda em trabalho. Em outra casa, a bandeira que subirá no mastro é reformada. Busca-se lenha para a confecção da fogueira, um dos importantes referenciais da festa.

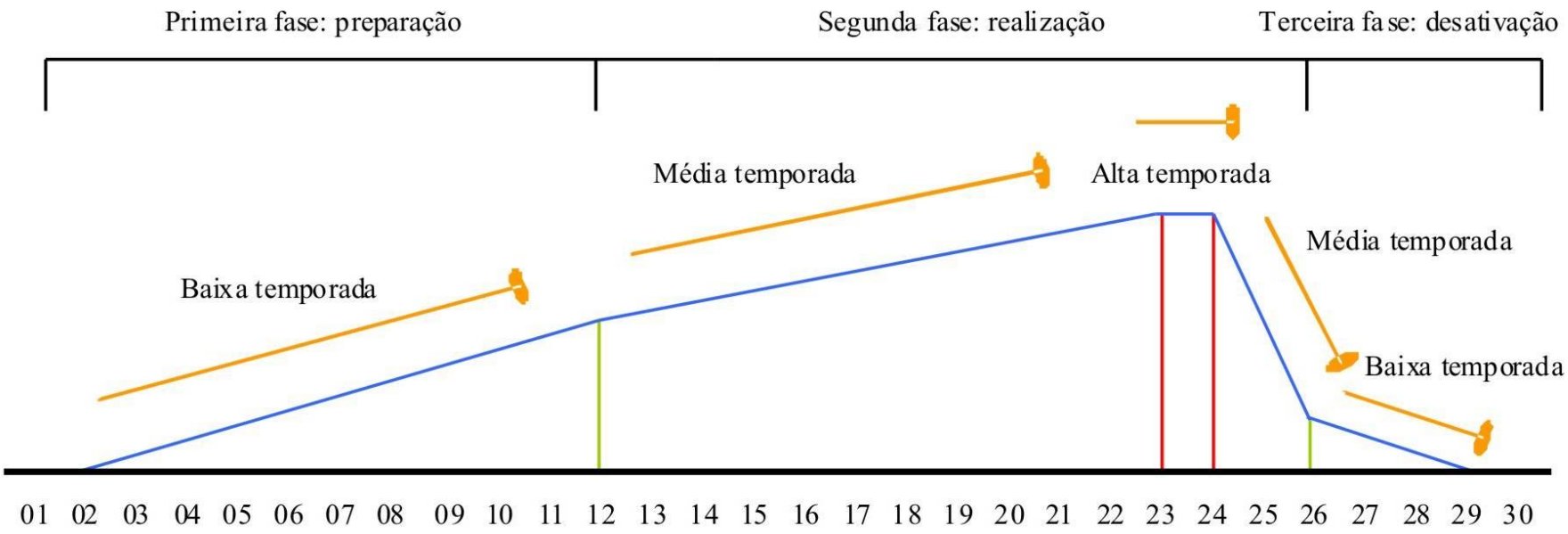
Atualmente, a festa da escola local realiza-se na véspera do dia de São João, reunindo todos os eventos em uma só noite, a mais longa do ano! Desse modo, ocorrem as apresentações de quadrilhas dos mais variados anos escolares, desde crianças até adolescentes, acompanhadas pela quadrilha dos adultos da comunidade. Em alguns dos últimos anos, sucederam-se bingos e as barracas estamparam um variado cardápio.

A festa ocorre na quadra de esportes que fica entre o Salão e a praça e, naquela área, a decoração, que fica sob a responsabilidade da escola, busca representar aspectos da ruralidade. Os personagens da quadrilha aparecem caracterizados e o casamento não falta

[8] Segundo Alves e Alcântara (2010), as pamonhas são geralmente produzidas durante as pamonhadas, as quais representam uma importante referência cultural goiana e, por isso, faz-se tão presente nos hábitos culturais em Goiás.

Figura 39: Esquema 6

Ciclo Festivo da Folia de São João de Lagolândia



Fonte: Baseado no "Ciclo Festivo das Cavalhadas de Pirenópolis" (MAIA, 2002, p. 12).

nessa fase da realização. As apresentações estendem-se até próximo das onze horas quando se acende a fogueira a qual atrai para perto de si grande quantidade de pessoas.

Por volta da meia noite, a fogueira já está em brasa, e as donzelas saem do Salão, circulando por três vezes as brasas, ainda em chamas, cantando

Capelinha de melão,
É de São João,
Acordai, acordai,
Acordai, João!

Terminadas as três voltas, as donzelas retornam ao Salão e trocam de roupa, guardando o uniforme para o dia seguinte, quando farão o giro da Folia de São João Batista pelas casas do distrito de Lagolândia. Tão logo saem de cena as folioas donzelas, iniciam-se os batizados de fogueiras, que não contam com a presença de padres ou representantes da Igreja, pois o batizado de São João é um ritual local, em que um casal de padrinhos carregando ou dando as mãos para a criança a ser batizada, utilizam-se do fogo, símbolo também de purificação e iluminação, assim o padrinho ao portar uma vela acesa e realizar o círculo pela fogueira proferindo orações acaba por estabelecer vínculos com o sagrado, iluminando o caminho do afilhado.

O batizado nas águas do Rio do Peixe não goza do reconhecimento sacramental pela Igreja, comprovado pelo fato de que, durante a Festa do Divino Pai Eterno, algumas das crianças batizadas no rio foram novamente batizadas na igreja pelo padre e receberam o certificado comprobatório da oficialização do sacramento. No entanto, o batismo de São João, porém, tem significância para a comunidade e, por isso, é realizado a cada ano, com os recém-nascidos e crianças maiores. Tal cerimônia pode ser considerada um "rito de inserção" (VAN GENNEP, 1978), em que os pais, junto com os padrinhos escolhidos, seguram a criança no colo e, com uma vela acesa em uma das mãos, circulam as brasas fazendo orações. No final do terceiro giro, seguem um caminho escuro e difícil para a margem do Rio dos Peixes, situada atrás do Salão, onde, abaixados na areia, segurando a criança e mantendo a chama da vela acesa, procedem ao batismo, fazendo orações e molhando a cabeça da criança com água do rio. A cerimônia é realizada por vários casais, de maneira que, às vezes, pais viram padrinhos de outras crianças ou alguns pares repetem-se.

Concomitante aos batizados, efetivam-se os banhos no rio à meia-noite, quando homens e mulheres entram nas águas verdes e frias do Rio do Peixe, travestido de Jordão,

para realizarem o tradicional Banho de São João, que "gozava de propriedades preservativas e miraculosas", segundo Moraes Filho (1979, p. 81), e tinha inclusive uma canção conhecida:

"Ó meu S. João,
Eu vou me lavar;
Se eu cair no rio
Mandai-me tirar.

Ó meu S. João,
Eu já me lavei;
As minhas mazelas
No rio deixei"
(MORAES FILHO, 1979, p. 130).

Para tanto, a cada festa de São João Batista em Lagolândia, crianças são batizadas. Há casos de crianças grandes que, por ainda não terem sido batizadas na fogueira e nas águas, participam desse ritual. A relevância desses rituais os inscreve na memória de algumas pessoas: "fui batizada na fogueira e crismada, naquele tempo, eu fui criada por vó, então tinha muito essa tradição de batizar na fogueira, crismar, eu tô cheia de padrinhos!" (BASTOS, 2009). E continua explicando o ritual, pois foi batizada aos nove anos:

> a gente rezava três Ave-Maria, três Pai-Nosso, dava as três voltas na fogueira e ia pro rio, aí fazia os procedimentos, 'eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo' e era no mesmo lugar sempre, só que a estrada era melhor (risos), mas as enchentes faz uma buraqueira danada (BASTOS, 2009).

Aos já batizados, o "banho de São João" funciona como uma espécie de confirmação em que o Rio do Peixe/Jordão protege os integrantes da comunidade, uma vez que as águas do referido rio possui significativa importância para a paisagem, pois de acordo com Olmo e Muñoz (2010) "a água desempenha um papel protagonista em sua gênese e configuração atual, em seu funcionamento e dinâmica, e na percepção social e cultural"[9] local. Tais práticas foram implantadas por Dica, que se tornou madrinha da maioria das crianças e de adultos a seu tempo. Igualmente por isso, os batizados e banhos de rio na noite de São João são perpetuados, o que propicia melhor conhecimento sobre a comunidade lagolandense, a qual faz da vida e da festa um contínuo caminho e retoques constantes na paisagem que a sua personagem principal, Dica, pincelou nas memórias.

[9] Tradução livre do autor para: "el agua desempeña un papel protagonista en su génesis y configuración actual, en su funcionamiento y dinámica, y en la percepción social y cultural" (OLMO; MUÑOZ, 2010, s/p.).

O giro das folioas acontece durante o dia 24 de junho e, embora ocorrendo apenas dentro do distrito, é bastante complexo, por isso a observação faz-se indispensável:

> os antigos sempre falavam pra gente que não pode fazer cruz, faço tudinho aqui e não faço cruz. Não é fácil, porque você tem que prestar muita atenção, porque a cruz você faz ela, mesmo você tando parado. Você faz a cruz, às vezes a alferes da bandeira está com ela parada aqui, às vezes vai pra frente, vem pra cá, faz assim ou assim e nem vê que a cruz tá pronta! Então tem que ter muita atenção (VALÉRIO, 2009).

A desativação da festa de São João é rápida e ocorre a partir do final da tarde do dia 24 de junho, quando a Folia chega ao Salão para a efetivação da recolhida, que consiste nos agradecimentos, rezas e cantos finais e sorteio do novo festeiro o qual conduzirá a festa no ano seguinte.

2.4 FESTA DO DIVINO PAI ETERNO

A devoção ao Divino Pai Eterno não é muito comum, o é ratificado pelo fato de que, no Brasil, há apenas um santuário dedicado a tal imagem. Ela localiza-se na cidade de Trindade, emancipada de Campininhas das Flores em 16 de julho de 1920, quando ainda tinha por denominação Barro Preto, devido a um córrego que passava nas proximidades. Naquele local, a agricultura era a atividade econômica predominante, sendo recorrente a história de que um casal de agricultores, Constantino Xavier Maria e Ana Rosa de Oliveira, por volta de 1840, ao lidarem com a terra para cultivo, deparou-se com a enxada em algo que verificaram ser um medalhão "com tamanho em torno de meio palmo de circunferência, onde estava representada a Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria" (www.paieterno.com.br).

O medalhão foi levado para a casa, consoante informa o mesmo site, e lá passou a ocupar lugar de destaque e a receber orações da família, ampliando para parentes, amigos, vizinhos, até que a notícia espalhou-se, dando início a uma maior movimentação de pessoas para rezarem junto ao medalhão em que obtinham as graças solicitadas, portanto, "a romaria iniciou-se por volta de 1850. Durante os seus mais de 150 anos de existência, tem sido bastante frequentada pelos habitantes da zona rural" (DEUS, SILVA, 2003, p. 47). As autoras prosseguem, salientando uma das características de formação de um local destinado ao santo:

> a formação do arraial de Barro Preto coincide com a de muitas cidades brasileiras de cunho religioso. Nesses lugares, de protetor de uma família, o santo de devoção passa a protetor preferencial de uma comunidade camponesa. Daí a tendência de escolher um santo dentre os demais (DEUS, SILVA, 2003, p. 47).

Situação adversa ocorreu em Lagolândia, cuja terra na qual foi erguida a capela a Nossa Senhora da Imaculada Conceição pertencia à família Cipriano Gomes, que não realizou doação do terreno para a Igreja, cabendo, por lei, à mesma família; mas, por direito, aos moradores que para lá se dirigiram, os quais construíram e instalaram-se. Talvez por isso não há registro dos imóveis, apenas os documentos denominados "recibos".

Em Barro Preto, atual Trindade, a situação culminou para a prática mais comum: a doação da terra ao santo, o que caracteriza a área de doação como patrimônio, incentivando a fixação dos devotos junto ao santo devocional, constituindo, dessa maneira, o povoado nas proximidades da capela, construída em 1843 para abrigar os fiéis que, a cada ano, aumentavam, sendo a primeira uma improvisação coberta com palha de buriti.

Circunstanciados pela necessidade de ampliação, o casal e outras famílias doaram mais terras, onde foi construída uma segunda capela, capaz de melhor recepcionar os fiéis ao Divino Pai Eterno. A prática de doação de terras ao santo, assaz comum, traz atualmente uma série de problemas à legalização da documentação relativa a tais propriedades, que não podem ser consideradas usucapião por serem áreas públicas. Outra questão é comprovar que a doação ao santo, na verdade, indicava que a proprietária era a Igreja segundo explicação de Fonseca (2010).

Diante da implementação da romaria, o casal responsável pelo mito fundador da devoção resolveu substituir a imagem primeira, o medalhão, por uma escultura mais elaborada, para tanto, recorreu ao que existia de mais apurado em Goiás, o escultor José Joaquim da Veiga Valle, nascido em Meia Ponte, Pirenópolis, a 9 de setembro de 1806 (PASSOS, 1997, p. 25), a quem confiaram o medalhão para que dele o artista produzisse uma escultura maior em madeira, a especialidade do santeiro. Segundo Jacób (2001), os motivos da substituição recaíram também no fato de que

> as figuras ali esculpidas em alto relevo [no medalhão] estavam perdendo os traços artísticos, pois alisaram-se com o esfregar de mãos e lábios. A medalha era tocada não só em mãos e lábios, mas em partes doentes do corpo de enfermos e centenas ou milhares de outros objetos que os devotos apresentavam, crendo serem abençoados pelo simples contato com a peça sagrada. Vale ainda lembrar que, muito antes da exposição pública, ela já era venerada no oratório doméstico da família Xavier onde, sem muitos cuidados, era manuseada por todos (JACÓB, 2001, p. 271).

Figura 40 — Medalhão encontrado em Barro Preto.

Fonte: www.paieterno.com.br

A escultura tornou-se a imagem devocional, posto que o medalhão foi retirado da exposição ao público, ficando restrito a poucos. As dimensões da escultural obra de Veiga Valle sobre a Santíssima Trindade são — "altura total: 35,5 cm; altura da imagem: 31,0 cm e peanha: 4,5 cm" (SALGUEIRO, 1983, p. 386), em que foi utilizada madeira com policromia repintada. Salgueiro sugere uma autoria duvidosa de Veiga Valle em relação à referida imagem e, no item da catalogação para descrição e crítica de atribuição, é contundente: "se Veiga Valle fez a imagem de Trindade, conforme a tradição, não seria esta a sua" (SALGUEIRO, 1983, p. 386). Na mesma linha, vêm as observações de Jacób (2001), que enumera uma série de fatores que mostram contradições em relação à autoria da imagem que hoje é venerada em Trindade. Em outro estudo sobre o escultor, Passos indica que a imagem do Divino Pai Eterno no altar é atribuída a Veiga Valle e pertence à Igreja de Trindade. Ao que tudo indica, a Igreja de Trindade ficou satisfeita com o trabalho do artesão, pois adquiriu mais cinco peças de Veiga Valle: outro Divino Pai Eterno (90 cm), Pai (45 cm), Filho (46 cm), Espírito Santo (13 cm) e Nossa Senhora (42 cm) (PASSOS, 1997, p. 133, 140).

Em face dessas informações, podem-se apresentar dois pontos a serem analisados no que se refere à questão devocional. Há, inicialmente, a necessidade de uma imagem, um ícone que passa a ser seguido e perseguido pelos fieis; por outro lado, ante a negociação ou mesmo a imposição de circunstâncias diversas, o símbolo, no caso uma imagem, pode ser substituído por outro sem, com isso, diminuir a credulidade e/ou devoção ao santo em questão. Desta feita, o mito fundador figurante na paisagem é alterado e a paisagem é integrada por um novo elemento que a compõe. Isso ocorreu em Trindade, com a troca do medalhão pela imagem e, posteriormente, com a substituição da imagem por uma réplica. Em Lagolândia, a imagem da

Imaculada Conceição foi roubada, mas outra imagem da santa compôs o altar principal sem prejuízo ao credo popular.

Em Trindade, uma terceira capela foi levantada em 1876, para que, em 1912, fosse construído o santuário (www.paieterno.com.br), conhecido hoje como santuário velho ou antigo santuário, que trazia no bojo um aspecto de significativa relevância, pois

> a fundação do santuário do Divino Pai Eterno carrega uma mística própria: trata-se do único santuário do mundo onde se cultua Deus. Os devotos acreditam que o lugar foi escolhido pelo próprio Deus. Acreditam também que, após essa manifestação, o novo local se tornou um *centro* religioso para o mundo (DEUS, SILVA, 2003, p. 47 — grifo das autoras).

Em princípio, a festa de Trindade era organizada e administrada por pessoas comuns e irmandades, o padre era apenas uma figura com participação assegurada por meio de convite. A situação alterou-se com a chegada dos padres redentoristas àquela localidade no final do século XIX quando tentaram organizar, de maneira ultramontana, a romaria que rumava àquela localidade. Contudo, a Igreja não estava satisfeita com os caminhos trilhados pela instituição em que o catolicismo popular predominava, não só pela falta de religiosos, mas, sobretudo, pela ausência deles devido à distância cada vez maior que a comunidade mantinha com o clero, com destaque para os momentos de festas, quando às vezes dispensavam a necessidade de um celebrante oficial. Por isso, uma das iniciativas da Igreja diante do contexto de rompimento oficial com o estado foi incentivar e difundir a ideia de que

> as romarias e santuários visavam estimular o fervor religioso, mediante a prática de penitências e sacrifícios e a frequência aos sacramentos (confissão, comunhão, matrimônio). Entre as romarias, ganharam importância a dirigida a Trindade, em Goiás, e a dirigida à Aparecida do Norte, em São Paulo. Esses santuários foram confiados aos padres redentoristas, os quais deveriam combater o catolicismo popular de pompas e festas profanas, sendo ainda uma importante fonte de receita para a congregação e a Igreja (VAZ, 1997, p. 22).

Em relação à romaria à Trindade, faz-se necessário salientar que o traslado era basicamente realizado em carro de bois, já que data de antes do advento do automóvel. Semelhante meio de transporte possibilitava o deslocamento de quase toda a família, inclusive de crianças, pois o espaço interno permitia que se transportasse não só as "tralhas" de acampamento, utilizado a cada fim de tarde para dormir e a cada dia nas horas da preparação das refeições. Com a chegada dos veículos motorizados, os caminhões ganharam primazia no transporte pela rapidez e por serem maiores. Algumas pessoas montavam seus acampamentos

nas carrocerias dos caminhões, o que diminuía o trabalho, por exemplo, de limpeza da área onde as barracas seriam armadas.

Os números relativos à Romaria a Trindade indicam que "em 1924, houve mais de mil carros de bois na romaria de Trindade" (DEUS; SILVA, 2003, p. 51). O afluxo de gente não se limitava às cidades vizinhas, havia romeiros a se deslocarem de longas distâncias, mas, além das dificuldades encontradas nas estradas, encontraram outros problemas a partir de meados do século XX:

> por volta das décadas de 1950 e 1960, os prefeitos goianos proibiram o trânsito dos carros de bois. Daí em diante, a maioria das prefeituras estabeleceu taxas para a entrada de carreiros nas cidades, outros preferiam multá-los. As estradas passaram a ser fiscalizadas, pois os carros insistiam em frequentar os caminhos proibidos (DEUS; SILVA, 2003, p. 52).

Ao que tudo indica, as políticas municipais aproveitavam da devoção para um incremento da arrecadação de seus municípios, porque, ante as "taxas" ou "multas", os carros de boi tinham acesso a Trindade — talvez, na verdade, a política era um embrião dos atuais pedágios! Mas as dificuldades não se restringiam ao poderes municipais, perpassavam também as propriedades particulares e os domínios rurais situados nas proximidades das terras do Pai Eterno em Trindade, como expõe Moreira (2001):

> chegou-se mesmo a falar no fim do transporte de romeiros em carros de boi. Nos idos de 1960, começaram as dificuldades. Além dos romeiros pagarem uma taxa ao dono da fazenda em que eram feitos os pousos, também na cidade, local da festa, deveriam pagar a 'hospedagem' dos bois e uma taxa às prefeituras das cidades por onde os carros passavam. Foi o menor número de carros de boi já visto em Trindade (p. 302).

Preocupada com a diminuição gradual dos carros de boi em Trindade, a prefeitura daquele município organizou, em 1988, o primeiro desfile de carreiros durante a festa do Divino Pai Eterno, incentivando a retomada dos carreiros. O sucesso foi grande e a cada ano inúmeros carros de boi deslocam-se de vários pontos de Goiás rumo a Trindade. Em 2010, tivemos a oportunidade de acompanhar alguns grupos que saíram de Goianápolis e outros que saíram de Damolândia e passavam por Nova Veneza. Em Trindade, desde 2004, edificou-se um espaço destinado ao desfile dos carros de boi, uma vez que as ruas da cidade apresentam pouco espaço para o evento que acontece durante a Festa do Divino Pai Eterno.

Do então povoado da Lagoa — atual distrito de Lagolândia —, partiam romeiros todos os anos. Seguiam caminho, famílias inteiras a cavalo, pois não tinham a tradição do carro de boi, mas dificilmente perdiam uma festa do Divino Pai Eterno realizada em Trindade e, entre

os partícipes, destacavam-se os familiares de Benedita Cipriano Gomes, que desde menina participava da romaria e que, por um significativo intervalo de tempo, deixou de fazê-lo, em função do combate ultramontanista que recebe veiculado pelo Jornal "Santuário de Trindade". Vejamos rapidamente isto. No ano de 1922, em seu editorial de abertura, o jornal noticiava:

> Trindade é, sem contestação, o santuario mais frequentado e querido dos catholicos deste grande Goyaz. O nosso Jornal sera o orgam desta devoção popular, sera voz que deste santuario partira, contando a os fieis o que aqui se passa e renovando-lhes as impressões piedosas que d'aqui levaram (SANTUÁRIO DE TRINDADE, 01/07/1922, p. 1).

As palavras iniciais são relevantes, pois demonstram uma consciência da Igreja em relação à devoção e à romaria ao Divino Pai Eterno em Trindade, todavia, não deixam entreaberta a possibilidade dos romeiros ou demais pessoas de contribuírem para com o jornal, porquanto ele seria, segundo conta no editorial, "orgam desta devoção popular". Pretendia-se, desse modo, divulgar entre os "fiéis o que aqui se passa", mas, na prática, não estampava em suas páginas as negociações entre os religiosos e as desconfianças do alto clero goiano para com os redentoristas tramadas em correspondências internas, como a carta de D. Emanuel (Bispo de Goiás) ao núncio apostólico, datada de 28 de maio de 1924, pela qual o bispo informava a nomeação de "uma comissão para fiscalizar o movimento religioso e financeiro do Santuário de Trindade e fazer a tomada de conta dos anos anteriores" (VAZ, 1997, p. 210).

Além disso, em 1924, o Santuário de Trindade ataca diretamente a figura de Dica:

> A "Santa" de Jaraguá
>
> Ainda que a expressão não seja exacta porque nem a tal mulher é santa, nem de Jaraguá, contudo é assim conhecida uma moça hysterica, impostora, visionaria que vive lá para as bandas do rio do Peixe. O povo ignorante e supersticioso se deixa prender por suas baboseiras e asneiras e em grande numero para lá se dirige para ser baptisados, chrismados e casado sob os auspícios da tal embusteira. É caso para a intervenção da polícia. A tal mulher não passa de uma ignorante hysterica que está se enriquecendo á custa do povo ignorante e propenso a causas sensacionaes. É um grave peccado e imperdoavel estupidez acreditar nessas bobagens e seguir os seus conselhos tolos. Lembrem-se da "Santa" do Bomfim e da "Santa" de S. Luiz do Parahytinga e não corram atraz de uma tal trapaceira (SANTUÁRIO DE TRINDADE, 12/07/1924).

Após a publicação do artigo exposto acima, a situação da permanência de Benedita Cipriano Gomes na festa de Trindade ficou insustentável, pois se temia a posição da Igreja diante da recorrência da jovem no ano posterior; logo, a devota resolveu, junto com outros seguidores, implantar uma festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia. A data escolhida, para

não conflitar, mas talvez afrontar, ainda mais com Trindade, foi no segundo domingo de julho, já que a de Trindade ocorre no primeiro domingo; assim sendo, era possível ir às duas festas.

Como historicamente não há uma data oficial da implantação da festa em Lagolândia, a população local tem por referência a década de 1920, o que coincide com o afastamento temporário de Dica da festa de Trindade. Sugerimos que, inicialmente, a festa não tinha toda a representatividade que hoje detém, mas, segundo alguns antigos moradores, sofreu muitas alterações, uma delas foi ter se transformado na maior festa de distrito, o que acabou ocasionando uma espécie de plebiscito no que concerne à data de realização das manifestações contidas na Festa do Divino Pai Eterno ali realizada, como nos conta Rezende (2009):

> foi organizado um debate entre os moradores e decidido que todas as solenidades que eram realizadas no domingo à noite (levantamento de mastro e queima de fogueira) passariam para a noite de sexta-feira e os banquetes de doces do rei e da rainha agora são oferecidos no sábado. A mudança contribuiu para uma maior participação dos romeiros que moram em outros municípios (p. 116).

A modificação de datas ocorreu no final da década de 1980 quando a comunidade buscou mecanismos para reerguer-se como grupo, pois grande parte dos moradores não mais habitava Lagolândia — movimento que pode ser caracterizado pelas observações de Rérat, Söderström e Piguet que afirmam que "experienciamos uma recente reviravolta demográfica depois de décadas de perdas populacionais" (2010)[10] —, assim se planejou a alteração do calendário festivo como argumento para o reencontro, a volta ao local de origem, um dos motivos das festas (MAIA, 2001) — e a ampliação da festa, considerando a perspectiva de destaque social da festa aos seus condutores, não obstante temporários nos cargos ou figuras de destaque — que anualmente são alterados.

Em Lagolândia, a Festa do Divino Pai Eterno encerra algumas peculiaridades restritas ao local. Além da homenagem ao Divino, há comemorações a Nossa Senhora do Rosário, santa da devoção do período da mineração e padroeira de Pirenópolis, e a São Benedito, santo devocional da família de Benedito Cipriano Gomes, sendo que este último perdeu sua festa anual, que foi acoplada à Festa do Divino Pai Eterno. Por essa razão, a festa de julho destina-se, na verdade, à celebração de três homenageados e, em vista disso, possui três festeiros diferentes, dois homens (para o Divino e para São Benedito) e uma mulher (para Nossa

[10] Tradução livre do autor para: "experienced a recent demographic turnaround after decades of population loss" (RÉRAT; SÖDERSTRÖM; PIGUET, 2010).

Senhora do Rosário). Ante essa "trindade" terrena festiva, é previsível que os ânimos dos festeiros exaltassem-se em face do reconhecimento da festa por eles organizada. Parte desse pressuposto era uma das inquietações que levaram à alteração do calendário estabelecido até então:

> antigamente, os dois festeiros de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário ofereciam os banquetes de doces na segunda-feira. Porém, nesse dia, a maioria dos romeiros já tinha partido porque trabalham e não é feriado, com isso os festeiros se sentiam desprestigiados, parecendo que faziam uma festa bem mais enfraquecida que a do Imperador (REZENDE, 2009, p. 116).

O "ciclo festivo" do Divino Pai Eterno, em Lagolândia, que vamos descrever alude aos festejos ocorridos a partir do ano 2000 quando participamos pela primeira vez daquela festividade, momento em que o calendário já havia sido alterado pela comunidade local, ante as necessidades que o novo contexto impingia.

Do mesmo modo que as outras festas de Lagolândia aqui analisadas, a primeira iniciativa dá-se no ano anterior, por ocasião do sorteio, etapa que exige negociação prévia, no caso da Festa do Divino Pai Eterno, que atualmente é a maior festa realizada no distrito e, por isso, a necessidade de haver-se pessoas na sorte que tenham a certeza da colaboração. Dessa feita, começam-se as articulações para a inscrição dos candidatos à vaga de Imperador, a mais cobiçada e a que de maior apoio necessita. Findando o sorteio, os ânimos acalmam-se até o ano seguinte quando efetivamente começam os preparativos por volta do mês de maio ou junho (Figura 41 — Esquema 7).

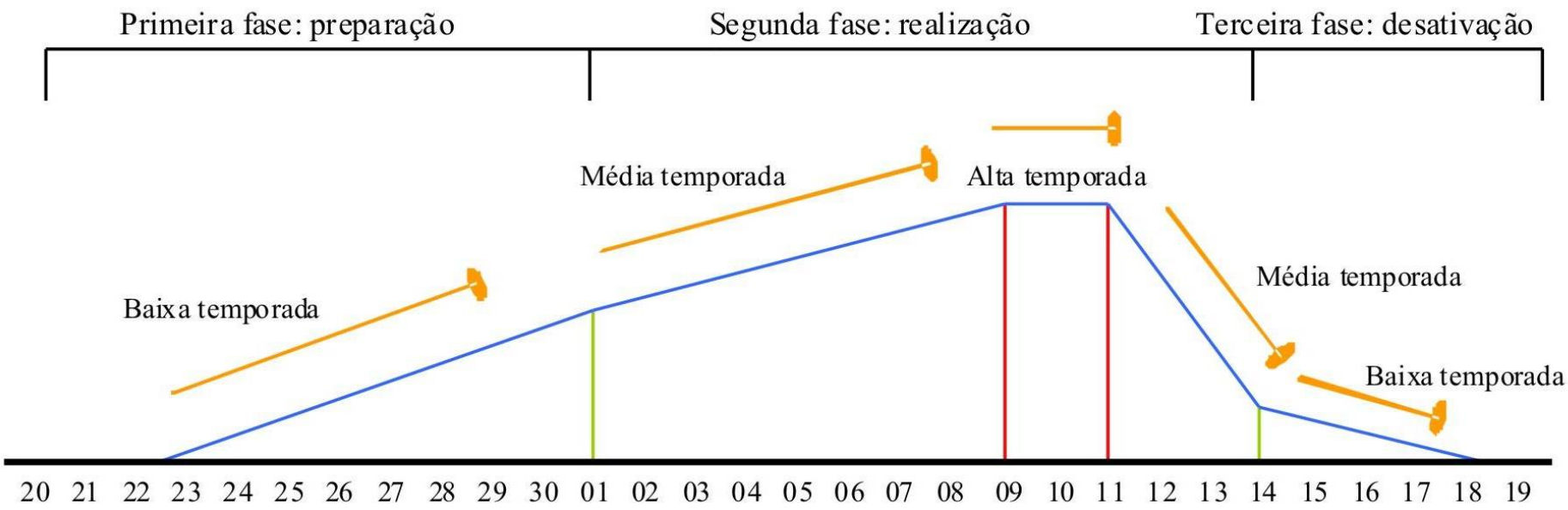
A fase de preparação tem como referência espacial a casa da família que abriga o Imperador daquele ano, onde amigos, parentes e pessoas acostumadas com a organização da festa reúnem-se para traçarem as diretrizes, sendo a principal atividade, na fase inicial, a visita a comerciantes e fazendeiros em busca de auxílio para a festa. O trajeto é esboçado pelo que, em Lagolândia, define-se como "região", no sentido já explicitado. Não há um trajeto definido, como para as folias, buscando-se aproveitar melhor o tempo e o caminho para visitar o maior número de fazendeiros possíveis. Geralmente, os que frequentam com regular assiduidade a comunidade são abordados na rua mesmo, porém os demais moradores consideram indispensável a visita do Imperador e/ou festeiros.

Em alguns anos, conferimos a parceria entre o Imperador e os festeiros; em outros, a situação foi adversa — cada um cuidando de arrecadar para sua própria festa, o que parece legítimo, mesmo quando a comunidade mostra-se, em um primeiro olhar, bastante unida.

As visitas para arrecadação de auxílio não são demoradas, pois tanto o visitante quanto o visitado conhecem as intenções e logo disponibilizam verbalmente leite, frutas, açúcar,

Figura 41: Esquema 7

Ciclo Festivo do Divino Pai Eterno de Lagolândia/2010



Fonte: Baseado no "Ciclo Festivo das Cavalhadas de Pirenópolis" (MAIA, 2002, p. 12).

porco, galinhas, gado ou até dinheiro. As ofertas são agradecidas em nome do Divino Pai Eterno, de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, de acordo com quem estava presente à solicitação, cuidadosamente anotada em um caderno. A cada final de dia de visitas, é realizada uma contabilidade das ofertas, a fim de verificar-se a quantidade de cada bem ofertado. Os fazendeiros com os quais os organizadores da festa possuem mais intimidade são os últimos a serem visitados, pois, com a relação dos bens que são suficientes e dos que faltam para a realização da festa, eles negociam.

Feitas as visitas e as anotações em Lagolândia e em cidades vizinhas, passam à organização do cartaz, o qual é um só para os três e que deve conter não só a programação, mas os nomes dos noveneiros, dos mordomos e um projeto gráfico que o diferencie dos demais cartazes já produzidos. Nesse ínterim, dona Brasília começa a pensar na decoração e, sem demora, tem o apoio de suas auxiliares. Outras providências começam a ser tomadas nessa fase de "baixa temporada", como a solicitação de melhoria da estrada, danificada pelas chuvas dos meses anteriores, e de sanitários químicos, a serem instalados nos dias da festa.

Podemos caracterizar a média temporada de preparação da festa como o período em que efetivamente os preparativos começam a exteriorizar-se na paisagem de Lagolândia, sendo que uma das primeiras iniciativas é a romaria que parte da comunidade. Comumente, as pessoas mais ligadas ao Salão, efetuam-se em direção a Trindade, que voltou a ser destino dos fiéis lagolandenses há décadas, inclusive com a presença de Dica (falecida em 1970), como verifica-se em uma das fotografias guardadas por familiares — ao centro com vestido escuro.

Figura 42 — Dica na festa do Divino Pai Eterno em Trindade — década de 1960.

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes.

A volta da participação dos romeiros de Lagolândia na festa de Trindade delimita uma interessante proposta de análise, porquanto eles passam a cultuar, duas vezes ao ano, o Divino Pai Eterno em momentos e em paisagens diferentes, o que provavelmente contribuía para alguma forma de intercâmbio entre as duas festas. Mas é valido salientar que os romeiros lagolandenses que ainda peregrinam para Trindade, estabelecendo-se naquela cidade por cerca de uma semana em casa alugada — uma prática comum durante os festejos ao Divino Pai Eterno, já que são poucos os leitos da rede hoteleira naquele município —, acabam não tomando parte dos primeiros preparativos, visto que, no retorno, em alguns anos, os doces (que caracterizam a festa lagolandense) já estão prontos.

A produção de doces ocorre, basicamente, em duas frentes: no Salão e no salão Mário Mendes, sendo que neste a coordenação, nos últimos anos, tem ficado a cargo de seu Nenzinho Moreira e, no Salão, a responsabilidade recai sobre Bento. Os dois espaços tornam-se festivos durante a produção dos doces que serão servidos, nota-se grande acúmulo de pessoas que se dispõem a colaborar com o Imperador ou como os festeiros por devoção ao Divino Pai Eterno, a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Independente do local e da devoção, o preparo dos doces é cansativo, pois cada tipo de doce merece uma atenção especial, bem como o calor das trempes (os fogões improvisados para aquecerem as grandes tachas) deve ser controlado — de acordo com o doce que se está fazendo ou da etapa de preparação que exige mais ou menos calor. Os doces que são mais dificultosos, por exigirem maior tempo de preparo, são iniciados primeiro, como o de laranja, cuja preparação dá-se em várias etapas: "além da preparação, ele é ralado peça por peça, ele tem de pôr de molho um dia, então, depois que você coloca na água, volta com ele de novo para rapar, para limpar por dentro e, só depois, ele vai para a calda, ele é mais trabalhoso" (MOREIRA, J. 2008). Os doces de preparo mais rápido e prático são deixados para o final. Nesse meio tempo, a cada dia, chegam leite e frutas das fazendas para continuar-se a produção que atinge, em média, noventa ou cem latas de quinze quilos em cada um dos pontos de produção, totalizando cerca de três toneladas de doces por festa do Divino Pai Eterno em uma comunidade que, nos dias comuns, não ultrapassa 500 moradores de acordo com os dados disponíveis no Programa "Saúde da Família" (SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE, 2010).

Um dos participantes menciona e explica o momento da festa que, para ele, é o mais importante em termos de envolvimento: "O momento da festa que mais gosto é a preparação daquele movimento, pra mim, a festa começa no dia primeiro até o dia da festa. Porque, no dia da Festa, é bom demais, mas é muito trabalhoso e você não tem tempo e é muito cansativo" (MOREIRA, J. 2008).

Com o início da novena, na primeira quinta-feira de julho, iniciam-se outrossim as outras festividades, como alvorada e leilões. As pessoas começam a chegar e a praça, outrora vazia e silenciosa, é ocupada por carros na via pública e nas calçadas. As barraquinhas de comércio iniciam-se a partir do primeiro dia de novena, mas intensificam-se a partir da quinta-feira. Na sexta-feira, há a Procissão das Bandeiras, as quais ficam no altar durante a celebração e, depois, são levantadas nos mastros à porta da igreja. Nas proximidades do Ranchão Mangueira (uma boate improvisada que funciona também a partir de quinta-feira, oitavo dia de novena), levantam-se três fogueiras, que são acesas após a última novena. Nessa noite de encerramento da novena, decorre igualmente a queima de fogos de artifício, promovendo atualmente um interessante show pirotécnico.

A etapa de realização da festa, também denominada de "alta temporada", ocorre com as novenas, mas há uma consideração pela comunidade local de que o ápice da festa dá-se no último dia da novena quando as atividades aglomeram-se e o ritmo de vida é significativamente alterado devido às inúmeras manifestações que se desenrolam de dia e de noite, nos salões, casas, igreja e rua, sendo que

> por mais precário, este espaço [a rua] pode tornar-se um espaço "total", o espaço de todas as atividades, relações e emoções da vida: um lugar de comida e descanso, de lazer, de ajuda mútua, de comércio, de ilegalidades, de rivalidades, de violência, de reencontros amistosos e amorosos, de espera e de urgência, de festa, de embriaguez e de drama (SAUVADET; BACQUÉ, 2011, p. 7)[11].

Pela manhã de sábado, acontecem os cortejos da festeira de Nossa Senhora do Rosário e do festeiro de São Benedito, os quais são conduzidos até a igreja — nos três últimos anos, para a tenda instalada à frente da igreja — para a celebração. Em seguida, o cortejo conduz a festeira e o festeiro ao local da festa, o Salão nas últimas edições. Lá é servido um farto almoço e, em seguida, os doces. Caso não haja consenso entre os festeiros, a festa pode ser efetivada em outro local ou em dois lugares, mas uma delas sempre ocorre no Salão.

No domingo, o roteiro é muito semelhante, há cortejo de busca do Imperador, o qual é conduzido para a celebração da missa matinal, na qual tem-se decoração diferenciada das celebrações anteriores. Depois, vem o cortejo de volta, mais numeroso, uma vez que parte da comunidade dormia durante o primeiro traslado devido à participação no Ranchão Mangueira

[11] Tradução livre do autor para: "Pour les plus précaires, cet espace peut devenir un espace « total », l'espace de toutes les activités, relations et émotions de la vie : un lieu de repas et de repos, de loisir, d'entraide, de commerce, d'illégalismes, de rivalité, de violence, de rencontres amicales et amoureuses, d'attente et d'urgence, de fête, d'ivresse et de drame"(SAUVADET; BACQUÉ, 2011, p. 7).

na noite anterior. Na casa do Imperador ou no local em que ele está realizando a festa, servem-se um almoço e mais doces. Nesse dia, a fila para o doce é grande, pois, além da comunidade e dos parentes que para lá se deslocam, é expressiva a quantidade de devotos, convidados e pessoas que ouviram notícias sobre a "festa do doce", como também é conhecida.

À noite, efetua-se uma procissão com andores dos três homenageados, seguida por missa, discursos de agradecimentos e sorteio dos novos condutores da festa para o ano seguinte. O findar das celebrações é comemorado na casa do novo Imperador, onde a banda fica tocando um pouco mais. Algumas pessoas dançam e outras se despedem, pois muitas precisam trabalhar na segunda pela manhã na cidade em que residem. O movimento na estreita estrada sem pavimentação é grande também pelo deslocamento dos comerciantes, ou "vendedores de festas", como os denomina Coelho (2004). A volta para a cidade de residência aponta para o fato de que "este é o resultado de mudanças rápidas nos aparelhos produtivos, mas também na fratura do espaço social dos aglomerados urbanos" (HAUMONT, 1996, p. 152)[12].

No final da noite do Domingo do Divino Pai Eterno, em Lagolândia, tem início a desativação da festa, com o desmonte das estruturas temporárias necessárias à realização dos festejos, que precisam ser guardadas para o ano seguinte, ou que, por terem se utilizado materiais perecíveis, como bambus e folhas, precisam ser descartados. Os enfeites são guardados, bem como as lonas que compunham a ampliação do salão Mario Mendes, onde a festa do Divino efetivou-se. As tachas são limpas e devolvidas aos donos, que as utilizarão na produção de rapadura. Lavam-se, no rio, as baldes em que os doces foram armazenados e, após secarem, guardam-nos para serem reutilizados no próximo ano. A praça é limpa e, o lixo, acumulado para que a prefeitura de Pirenópolis recolha-o, o que se faz semanalmente.

No interior das moradias, reorganizam-se quartos, sendo que colchões, travesseiros e colchas são colocados nos terreiros para pegarem um pouco de sol antes de serem postos nos guarda-roupas. As roupas lavadas matizam os varais e a rotina volta ao seu ritmo lento em Lagolândia, quando poucas pessoas são envolvidas nas atividades finais da festa. A partir de então, a espera e os planos para a festa do próximo ano demarcam a baixa temporada da desativação.

[12] Tradução livre do autor para: "C'est le résultat de transformations rapides dans l'appareil productif mais aussi des fractures dans l'espace social des agglomérations urbaines" (HAUMONT, 1996, p. 152).

III FESTAS EM LAGOLÂNDIA

No princípio era o Verbo,
e o Verbo estava com Deus,
e o Verbo era Deus...
E o Verbo se fez carne
(João 1:1, 14).

Partamos da compreensão de que *festa* e *festar* derivam do "verbo" festejar, que é gramaticalmente analisado como um verbo transitivo, em que a ação passa do verbo para outro elemento, sendo este um verbo regular, por não sofrer alterações em seu radical e por manter o mesmo modelo de conjugação; no próprio verbo já se têm indicações das dimensões que as festas encerram para os seres humanos, chegando a constituírem um *modus vivendi* ou até mesmo um *mundo festivus*, ao imporem infinidades de relações para que ocorram. A regularidade, além de verbal, é também espaço-temporal, pois o festejar se faz presente: desde o surgimento do homem.

A "conjugação" festiva estabelece alguns modelos na maneira de se manifestar, bem como incertezas. Nota-se, desse modo, que diferentes povos, em momentos diversos, determinam períodos para se festejar que são recorrentes em várias culturas, como a época das colheitas e os solstícios, por exemplo. Mas a comemoração recai, também, na própria reunião de pessoas que se juntam para um mesmo fim, às vezes não "planejado", mas sempre "tramado", em que o princípio da festa é apropriado de maneira diferente, pois cada um dos envolvidos é despertado por interesses e perspectivas subjetivas diante do grupo ao qual está inserido, daí a polissemia promovida para e/ou pela palavra festa.

Um bom exemplo das alterações que ocorrem na oportunidade das festas acerca do elemento temporal é apresentado por Sanchis (1983), observando a dinâmica portuguesa, quando "chega a Páscoa e a Primavera, e Portugal inteiro entra no ritmo da festa, até aos primeiros anúncios do Outono. Ritmo que, aliás, apenas abranda durante os meses de inverno" (SANCHIS, 1983, p. 15). Isso demonstra que os tempos festivos estão relativamente ligados às estações, o que em Lagolândia não pode ser aplicado, uma vez que o ato de festejar permanece durante todo o ano, como mencionado anteriormente. Vale ressaltar, porém, que, se a temporalidade da festa é adversa, o mesmo não acontece com as ações, salvo algumas variações, sendo que em Portugal

> as aldeias celebram o seu patrono principal na igreja da paróquia e na praça que a rodeia, ou então o santo titular de uma capela secundária, no desvio de uma rua, ou de uma ermida rural; as cidades importantes multiplicam as festividades, que

> culminam geralmente com a festa municipal ou do "Conselho", festa que pode durar vários dias e juntar à espontaneidade da multidão, que então ocupa a rua, as cerimónias religiosas, os espetáculos e desfiles programados e organizados pela administração; para certos santuários importantes converge a população da região — ocasionando consideráveis deslocações demográficas, quer através dos meios populares e rurais como carroças, caminhões, até grupos de caminhantes que invadem estradas e caminhos de regiões inteiras, quer por meios interurbanos e à escala nacional, com um regime especial de autocarros e comboios (SANCHIS, 1983, p. 15).

Os lagolandenses promovem muitas festas além do patrono, na verdade, uma patronesse. Cabe a Nossa Senhora da Conceição, atualmente, uma festa pequena e restrita à comunidade, mas sua dimensão não explica sua importância, visto que há uma grande devoção à Imaculada, que também denomina a Associação Feminina local, organizadora e promotora da maioria das demais festividades locais. Em capela secundária, preiteia-se Nossa Senhora do Livramento, também uma festa pequena, porém marcada pela presença de fiéis, uma vez que a eriçamento de tal capela adveio de uma promessa de membros da família Penha, que possuem importantes articulações com os demais membros da comunidade.

A ermida rural, no caso a Capela dos Santos Anjos da Guarda, experiencia uma ressignificação junto à comunidade, dado que foi reconstruída depois de permanecer por muito tempo em ruínas. Após sua reconstrução, em 2007, passou a realizar-se, ali, uma festa que a cada ano se amplia em número de participantes. A festa principal, que outrora fora destinada a homenagear a Imaculada Conceição, tornou-se a Festa do Divino Pai Eterno, que abrange a maior quantidade de dias no calendário festivo de Lagolândia, reunindo igualmente significativo número de partícipes da comunidade e fazendo convergir, para o distrito, pessoas das mais variadas localidades, ampliando temporariamente a demografia local. Situação inversa sucede quando parte significativa da comunidade lagolandense desloca-se de carro ou de ônibus para as romarias de Trindade e de Nossa Senhora Aparecida, respectivamente em Goiás e em São Paulo.

Diante das ilustrações gramaticais apresentadas, relativas à festa e aplicando essa perspectiva na geografia, concordamos que a paisagem constitui-se em "um dos elementos centrais num sistema cultural, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto age como um sistema de criação de signos através do qual um sistema é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado" (DUCAN, 2004, p. 106). Partindo desse pressuposto investigativo é que este capítulo constitui-se a partir das indicações textuais presentes nas memórias dos lagolandenses, procurando compilar os fragmentos das tradições festivas e transcrever os rituais que as festas locais dão-nos a conhecer, por meio das paisagens locais,

uma vez que há concordância com a afirmativa de Brunet (1995), para quem a "geografia responde a uma das mais elementares curiosidades: localizar e localizar-se" (p. 477)[1].

3.1 RITUAIS DAS FESTAS

Ao pensar nos rituais das festas, voltamo-nos inicialmente para as paisagens onde elas acontecem e onde detêm uma continuidade, sobre a qual foi possível estabelecer, como sugere Duncan, que no decorrer do tempo

> as paisagens tenham sido tradicionalmente reconhecidas como reflexos da cultura dentro da qual foram construídas, ou como uma espécie de indícios, produzindo "rastros" de artefatos relacionados a acontecimentos do passado, especialmente de difusão, só raramente elas foram reconhecidas como elementos constituintes na evolução dos processos sociopolíticos de reprodução e transmissão cultural (DUNCAN, 2004, p. 92).

A percepção de que parte significativa da transmissão cultural está presente na paisagem de um local pode ser entendida mais claramente durante uma festa, por ser o momento em que há diferenciações entre um mesmo lugar que passa a abarcar não apenas a chamada funcionalidade habitual, como também outro aspecto, o diferenciador, indispensável para "separá-lo" do cotidiano, uma vez que, durante a festividade ou parte dela, o local transforma-se — mesmo ficando "igual" se considerando a decoração, este assume uma espacialidade ritualística própria. O mesmo ocorre com as pessoas, membros de uma comunidade, no cotidiano mas que, por ocasião da festa, passam a "exercer" outra personificação imposta pelo papel ritual que lhes coube na trama festiva.

Visando a mais ampla compreensão das relações estabelecidas entre a comunidade lagolandense, as festas que promovem e a paisagem em que vivem, propomos uma breve discussão da importância dos ritos e rituais, partindo do princípio de que "uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social" (SEGALEN, 2002, p. 15), alterações que não pulverizam o papel de coesão social que as festas mantêm em Lagolândia, independente da condição jurídica da localidade — povoado, distrito, cidade e, novamente, distrito — assim como da ausência física ou a memória de Dica durante os festejos, pois não interferem na promoção deles.

Devido à complexidade da temática sobre os ritos, o etnólogo francês Arnold Van Gennep (1978), que "elaborou aquela que permanece a mais célebre das tentativas de

[1] Tradução livre do autor para: "La géographie répond à Tune des plus élémentaires curiosités : situer et se situer" (BRUNET, 1995, p. 477).

interpretação dos ritos" de acordo com Segalen (2002, p. 39), propôs que: "a dificuldade consiste apenas em saber exatamente, em cada caso, como interpretar o rito e a dificuldade é tanto maior porque o mesmo rito admite várias interpretações [e] é também freqüente que uma mesma interpretação seja válida para diversos ritos muito diferentes quanto à forma" (VAN GENNEP, 1978, p. 30). Calcados nessas observações, concordamos com a definição de que

> o rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo (SEGALEN, 2002, p. 31).

Buscamos colaboração, ainda, em Cazeneuve ao indicar que "os ritos constituem um terreno de investigação privilegiado (...) [visto que] (...) é uma acção seguida de conseqüências reais; é talvez uma espécie de linguagem, mas é também algo mais" (s/d, p. 9).

Ao mencionar esse "algo mais", o autor refere-se aos conhecimentos diferenciados de palavras e atos que acompanham a sabedoria popular, ou seja, as manifestações populares permanecem vivas não só pela oralidade, mas, essencialmente, pela ação contínua dos integrantes de uma comunidade em sentirem-se integrantes e constituintes do rito. Essa continuidade acontece pelo fato de que "os rituais emprestam formas convencionais e estilizadas para organizarem certos aspectos da vida social" (RODOLPHO, 2004, p. 139). Mesmo sendo as festas uma prática social desde os homens primitivos, elas foram se adaptando aos diferentes e novos contextos, mas algumas premissas permanecem, porque essenciais, como por exemplo, a implicação do envolvimento pessoal na coletividade durante as festas e os ritos de passagem que as acompanham, pois de acordo com DaMatta (2000) "os ritos de passagem tratam de transformar individualidade em complementaridade, isolamento em interdependência e autonomia em imersão na rede de relações" (DAMATTA, 2000, p. 23).

Dentre as "formas convencionais e estilizadas" apresentadas por Rodolpho (2004) para explicar os rituais, pensamos nas festas de Lagolândia. Primeiramente, na Folia de Reis, que, a despeito de possuir uma essência como Folia de Reis, mostra adaptações que a estilizam como a Folia de Reis de Lagolândia. Compreendemos que isso ocorre valendo-se das necessidades da comunidade em expressar-se, sentindo-se livre acerca da constituição de sua própria Folia de Reis, sendo que esta também se modificou e alterar-se-á com os anos, consoante as necessidades individuais que compõem o coletivo de foliões. Desse modo,

impelidos pela necessidade de produzir, alteraram os rituais, voltando para casa, por exemplo, a cada amanhecer e continuando, ao entardecer, com a realização de um novo "pouso" limitando, com isso, uma parte do ritual. Mas, para eles, não alterou o sentido da Folia de Reis que realizavam e realizam.

As relações dos ritos e das festas de Lagolândia podem ser explicitadas servindo-se da sobreposição do nosso "círculo festivo", apresentado, anteriormente, com a perspectiva elaborada por Terrin, de que os ritos são "círculos concêntricos" (2004, p. 14), uma vez que, em uma mesma comunidade, detêm significados análogos. A partir dessa junção ou conjugação de fatores patenteados pela circularidade anual, via calendário civil ou festivo, apresenta-se uma das características mais evidenciadas por diversos autores e uma das premissas indispensáveis ao rito — a repetição. Assim, para Durkheim, "as divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo em que tem por função assegurar sua regularidade" (2003, p. XVII).

O autor em questão coloca-se em face de outras possibilidades de investigação dos ritos ao expor "festas, cerimônias públicas" que, a nosso ver, serão posteriormente trabalhadas como "ritualidade profana nas sociedades contemporâneas" (RIVIÈRE, 1996, p. 27), perspectiva abordada por Peirano (2003) ao sugerir que

> a natureza dos eventos rituais não está em questão: eles podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. Se aceitamos que todos os eventos mencionados (formatura, *eleição*, jogo de futebol) podem ser analisados como rituais, não nos interessa seu conteúdo explícito — interessa, sim, que eles tenham uma forma específica (um certo grau de convencionalidade, de redundância, que combinem palavras e outras ações) (PEIRANO, 2003, p. 9 — grifo nosso).

Tentando-se compreender a comunidade lagolandense pelas paisagens festivas, não se pode relegar a abertura do campo ritual. Desse modo, destacamos as eleições que possuem calendários pautados em convenções e repetem-se com regularidades pré-estabelecidas, fazendo com que inúmeros "filhos da terra" retornem à Lagolândia, — em uma nítida tentativa de "reinserção" como aponta (JEFFERY; MURISON, 2010) —, para participarem do processo eleitoral da escolha dos representantes quando dos pleitos estaduais e federais. Mas são as eleições municipais as mais acirradas e de maior movimento, havendo comparecimento do eleitorado maior. No entretanto, grande parte dele não escolheu os representantes que os governará, uma vez que mora em outras cidades e retorna ao distrito para apoiar a coletividade a qual pertence. Tais observações sobre o ritual de eleições recaem

no retorno para a festa, na preparação para deixarem a cidade de moradia e voltarem à cidade festiva, a de origem e de ligação, que, no caso de eleições municipais, exige uma consulta prévia aos pares que moram no distrito, antes de confirmarem os votos. É por essa combinação de "palavras e ações" que alguns poderes são mantidos e/ou negociados, porquanto, com pouco menos de 500 habitantes, nas eleições municipais de 2008, o distrito contou, segundo consta no Cadastro Eleitoral, com 353 eleitores aptos a votarem enquanto 123 títulos foram cancelados e dois suspensos, o que contabiliza quase o total da população residente (CARTÓRIO ELEITORAL DE PIRENÓPOLIS, 2008).

O resultado do ritual eleitoral de 2008 apresentou 45% dos votos válidos para o prefeito eleito e 41% para o outro candidato. Para os cinquenta candidatos a vereador, a metade teve algum voto nas cinco seções existentes em Lagolândia, sediadas na Escola Estadual Benedita Cipriano Gomes, conforme demonstra a tabela abaixo (Figura 43):

Figura 43: Tabela 4 — Votação dos candidatos a vereador nas seções de Lagolândia — ano 2008

Quantidade de Candidatos votados	17	04	01	01	01	01
Nº de votos obtidos (por candidato)	1 a 10	11 a 20	21 a 30	31 a 40	41 a 50	51 a 60

Fonte: Resultado das eleições 2008 por candidato — Cartório Eleitoral de Pirenópolis — adaptado pelo autor.

Optamos por apresentar aspectos ligados à ritualidade das eleições, porque o calendário eleitoral está indiretamente vinculado às festividades de Lagolândia, sendo que, no primeiro final de semana de outubro, desde 2007, voltou a acontecer a Festa dos Anjos da Guarda em uma capela situada no cume de um morro, do qual se avista o distrito. No primeiro ano, a trasladação de Lagolândia para a Igrejinha dos Anjos, como é comumente denominada, foi realizada por uma procissão que passou por dentro do Rio do Peixe e continuou por um estreito caminho, um "trieiro", até alcançar o local onde a missa, seguida de leilão, acorreria. Nos demais anos, o trajeto foi feito em carros, pois é o estar lá que possui representatividade para a comunidade, visto que há grande devoção aos anjos da guarda, protetores do povoado, que já possuíram uma capela no mesmo local anteriormente, a qual ruiu em consequência das intempéries.

Essa continuidade ou retorno foi observado por Rodolpho (2004), para quem "os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem certa segurança" (2004, p. 139), de proteção ou de tentativa desta, ilustrada tanto pela Festa dos

Anjos (poder celeste), quanto pelo resultado eleitoral (poder terrestre) respectivamente. Outra contribuição a que recorremos é a de que "os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social reafirma-se periodicamente" (SEGALEN, 2002, p. 24), como demonstra a reconstrução da Capela dos Anjos e a reativação da festa que lá acontecia a qual, a cada ano, torna-se mais complexa devido à inserção de novos rituais. A Capela dos Anjos representa, para quem conhece um pouco da história local, uma "reafirmação" não só pelo fato de já ter existido anteriormente, mas pela recorrente referência aos anjos da guarda. Durante o movimento messiânico liderado por Dica, na década de 1920, havia a proposição de que o distrito se chamasse "República dos Anjos".

Verificamos, pois, que a importância do ritual pode ser contemplada, outrossim, pela "sensação de coesão social" que ele propicia, segundo Rodolpho (2004, p. 138), e por ser "uma das mais fascinantes vias de acesso para a compreensão dos seres humanos em suas culturas (VILHENA, 2005, p.13), pois são nas manifestações culturais de um povo que os rituais manifestam-se mais claramente. O hasteamento dos mastros na alta temporada da realização da festa elucida a "coesão social", assim como corrobora a perscrutação da cultura local, pois, ao final da celebração, crianças vestidas de anjos carregam a bandeira em direção ao mastro, que é circundado da direita para a esquerda. Chegando ao ponto no qual a bandeira será encaixada no mastro, as crianças e os adultos começam a beijá-la e a fazer orações, tocando-a com as mãos, nos lábios ou na cabeça. E só depois que o ritual do "beijar a bandeira" acaba é que o mastro da bandeira é levantado pelas mãos dos homens da comunidade. Tanto o mastro como a bandeira foram, na tarde do mesmo dia do hasteamento, ornamentados pelas mulheres da comunidade, que a seguir apreciaram a subida, geralmente acompanhada por fogos de artifício.

Neste ponto, resgatamos Peirano ao salientar que "o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios" (2003, p. 11) e possíveis de serem identificados, mas nem sempre compreendidos durante os momentos festivos. A autora direciona-nos para um olhar atentíssimo, de modo que mencionaremos outra bandeira, a da Folia de Reis, que ao ser seguida pelos foliões possui uma sequência "ordenada e padronizada" de "palavras e atos" "expressos por múltiplos meios" e que são altamente observados pelos foliões, que não devem, por exemplo, ultrapassar a bandeira durante uma caminhada, pois, segundo nos informam, é a bandeira que "abre caminho". Outro ponto bastante observado é o não cruzamento de caminhos, que abrange inclusive o trocar a bandeira de mãos, o que, para os foliões, têm uma conotação especial. Mas o que eles

observam realmente é o momento em que a bandeira é colocada sobre o altar da casa do pouso, uma indicação de que, por alguns instantes, podem descontrair e aproveitar a festa.

Em relação às "palavras e atos", os olhares dos foliões procuram o regente, já que é a partir do que ele fala ou do que ele gesticula que os demais foliões executam suas ações. Ao dispor-se ao redor da mesa antes das refeições, o regente é quem passa a palavra aos demais presentes e, só quando ele sinaliza, o que não precisa ser feito por palavras, é que os foliões começam a se servir. Outro ponto que exige compreensão do ritual é a saída dos foliões de um pouso após agradecimentos, rezas e dança (forró). Inicialmente, não é preciso reunir os foliões, posto que eles observam que os foliões travestidos de Caetano e Catarina chamam muito a atenção dos demais foliões que se aproximam do altar no qual está a bandeira, sendo isto sinal de que ela sairá em breve, pois os palhaços estão distraindo os donos da casa para que eles "deixem" a Folia partir. Isso ocorre porque, "pela familiaridade com a(s) sequência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social" (RODOLPHO, 2004, p. 139). Só os poucos foliões mais distraídos recebem o recado de que a festa ali está acabando.

Todavia, há variações quanto às sequências "ordenadas e padronizadas", como nos relata o atual regente da Folia de São João que, ao explicar as atribuições do regente, diz ser uma das mais complicadas a de desenharem o trajeto, pois exige alguns pontos fixos e um percurso prévio. Mas este adverte que o percurso pode sofrer alterações durante a caminhada da Folia e isso ocorre, ainda de acordo com ele, quando um morador solicita que a Folia passe logo pela sua casa, pois ele terá que sair ou viajar. Daí ele precisa rapidamente traçar outro percurso que não "faça desandar" a Folia, ou seja, não faça com que a bandeira cruze caminhos. O regente diz que o pensamento tem que ser rápido, mas que tem alguns casos que não podem ser atendidos, mas aí o companheiro compreende. No caso da Folia de São João, o trajeto pode sofrer alterações não previstas, porque a Folia circula no interior do distrito. Já com a Folia de Reis, tal mecanismo não funciona, pois as paradas são previamente acordadas.

Mais uma vez utilizando a ideia de Peirano (2003), que entende o ritual como constituído de sequências "ordenadas e padronizadas", para a análise da continuidade das festas em Lagolândia, conjugamo-la com a observação de que "os rituais demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos" (RODOLPHO, 2004, p. 139-140), fato demonstrado pelos sorteios que acontecem ao final de cada uma das quatro festas examinadas e de várias outras realizadas pela comunidade lagolandense. O ato de acontecer um sorteio em que todas as pessoas, potencialmente, podem colocar seus nomes, observando

apenas se os cargos são femininos ou masculinos, demonstra o interesse por parte dos moradores do distrito em perpetuarem as festas, já que vários são os nomes disponibilizados para o sorteio de determinada festividade, como a do Divino Pai Eterno, em detrimento de, às vezes, faltarem candidatos para outras festas. Quando isso acontece, forma-se um grupo que nomeia um festeiro, mas é pouco comum.

Recorremos novamente a Durkheim, neste momento, na tentativa de aprimorarmos a compreensão dos mecanismos de envolvimento propiciados pela ritualidade da devoção festiva, pois concordamos com o que as afirmativas por ele propostas de que a continuidade e o envolvimento nas festas ocorrem pelo fato de que "é a fé que dá autoridade aos ritos ante o crente, seja ele qual for" (2003, p. 391). Durkheim observa ainda que "o rito exerce uma ação profunda sobre a alma dos fiéis que dele participam" (2003, p. 387). Talvez essas aquiescências possam ser demonstradas nos foliões de Reis, que circulam, à noite, por entre escuridão e chuvas no intuito de levarem a bandeira da Folia aos demais companheiros — ou ainda pela devoção a Nossa Senhora da Conceição que, embora seja hoje uma festa menos frequentada, possui inúmeros e valiosos significados para os lagolandenses, dado que o povoado, atual distrito, foi fundado em devoção à Imaculada.

Outro ponto de vista que vem ao encontro da nossa análise salienta que ,"ao articular elementos simbólicos, os eventos rituais são propícios à interpretação, à comunicação e à transformação" (ALVES, 1980, p. 21), proporcionando aos ritos uma força vital dentro da comunidade em que estão inseridos. Diante do vigor pelas festas sublimado em relação aos ritos, retornamos ao pensamento de Durkheim, para quem

> o rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças que fazem reviver diante de seus olhos e das quais eles se sentem solidários dão-lhes uma impressão de força e de confiança: as pessoas ficam mais seguras em sua fé quando veem a que passado longínquo ela remonta e os grandes feitos que inspirou (2003, p. 409).

A vitalidade é mantida, segundo Durkheim, ao se "revivificarem os elementos mais essenciais da consciência coletiva", mas, ao avigorar o rito, há a necessidade de considerar que o "ritual não é algo fossilizado, imutável, definitivo", pois "mudanças e transformações não são inimigas do ritual, mas uma potencialidade desse fenômeno" (PEIRANO, 2003, p. 12 e 50). Assim, visando ao que parece ser o "essencial da consciência coletiva", aliado às "mudanças e transformações", explica-se porque a festa mais representativa que ocorre no

distrito deixou de ser a Festa da Imaculada Conceição, a qual aparece nas páginas de um processo referente ao ano de 1925 como a responsável pela afluência de "cerca de quinze mil pessoas" (PROCESSO 651, 1925, p. 44), mas que foi pouco frequentada na última década, enquanto o inverso deu-se com a festa do Divino Pai Eterno, a qual se tornou a festividade mais conhecida e concorrida em Lagolândia, mostrando, assim, a mutabilidade propiciada pela festa.

Até mesmo pela quantidade de partícipes, pode-se afirmar que "as manifestações rituais [festivas] rompem com o ramerrame do quotidiano" (SEGALEN, 2002, p. 22). A rotina local é quebrada durante as festas, mas possuem significados diferenciados ao considerar-se que distrito cheio é sinônimo do sucesso das festas, todavia o contrário também é aplicado por ocasião do giro da Folia de Reis, quando os foliões — e o são quase todos os homens do local — deixam suas casas e seguem a bandeira, no que são alcançados pelas mulheres e crianças ao entardecer durante a realização do pouso. Nestes momentos, Lagolândia fica quase deserta e, se não o fica, é pelo fato de que a estrada virou um atoleiro só devido às chuvas, às vezes, torrenciais na transição dos anos.

Pelo fato de o rito ser "sempre uma acção simbólica" (CAZENEUVE, s/d, p. 269), acaba transmitindo uma

> forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalização técnica do elo causa-efeito (RIVIÈRE, 1996, p. 30).

Ao considerar diferentemente as categorias de participantes entre "atores" e "testemunhas" — o que, neste último caso, para nós coincidiria com partícipes, demonstrando que possuem envolvimentos também diferenciados com a ação simbólica que se desenvolve e fugindo da explicação esquemática "causa-efeito" — é que, para as festas, assim como para as outras demais possibilidades de ação simbólica acrescentaríamos, de acordo com Vilhena (2005) que

> em se tratando de rituais, devemos considerar a não-coincidência de intenções e perspectivas entre o olhar a partir de fora — a fim de os observar, descrever e analisar para compreendê-los e explicá-los teoricamente — e o olhar a partir de dentro da experiência pessoal de vivenciá-lo de maneira ativa e participativa. Essa observação permite-nos, portanto, constatar que existe uma diferença qualitativa entre teorizar e vivenciar rituais (VILHENA, 2005, p. 18).

Trazemos a lume essa questão para explicar um pouco mais aspectos da metodologia que utilizamos a fim de capturarmos — como "testemunha" ou pesquisador das festas em Lagolândia que, inicialmente, se mostravam ou nós víamo-las de maneira bastante superficial, longe do nosso objetivo, que era buscar perceber, por via das paisagens, aquela comunidade festiva. Foi talvez a inserção como integrante e participante da festa na categoria de "ator" ou o real entendimento de que, "em realidade, tudo o que é social é, ao mesmo tempo, simples e complexo" (MAUSS, 1979, p. 103), o que possibilitou o desenrolar das observações menos explícitas, inclusive estabelecendo "correspondência simbólica" (MAUSS, 1974, p. 107) entre os ritos semelhantes apresentados em festas diferentes.

O fato de crianças serem inseridas pelos próprios pais nas festividades, bem como o de pessoas que moram fora retornarem para a festa e ambos participarem ativamente, observando e executando o que deles se esperam, aponta para o indício de que "os rituais não são apenas simples formalidades. As análises rituais, pelo contrário, permitem descortinar um panorama muito mais amplo" (RODOLPHO, 2004, p. 146), facilitando a compreensão do explícito e do implícito de uma comunidade, mediante sua atuação na paisagem festiva. Concordamos, então que "cada sociedade esconde dentro de si infinitos significados que sempre escapam desses exercícios gerais e ambiciosos de entendimento" (DAMATTA, 2000, p. 23), por isso o círculo festivo de Lagolândia foi repetido diversas vezes no transcorrer de nossa investigação, mas, mesmo assim, há aspectos que não foram contemplados por se distanciarem das paisagens festivas.

Outro aspecto que deve ser relevado é aquele exarado por Gluckman (1962), de que "ritual, e cada cerimonial, tende a cair em desuso na situação urbana moderna, base da vida material, na fragmentação das funções e atividades, e na segregação dos papéis sociais" (GLUCKMAN, 1962, p. 38)[2], pela intensa migração que as festas populares proporcionam no sentido cidades médias e grandes em direção às pequenas, como é recorrente em Lagolândia por ocoasião de algumas festas como a do Divino Pai Eterno em algumas festas em detrimento de outras na tentativa do "retorno" à paisagem e às tradições diferentes das vividas nos centros urbanos. Além da coesão e da significação como integrante da comunidade, a festa, nessa perspectiva, retoma o pensamento de que "todavia, ainda que não sejam socialmente centrais, os rituais participam do funcionamento de nossa sociedade" (SEGALEN, 2002, p. 36). Para Kertzer, os rituais são "ações envolvidas em uma teia de

[2] Tradução livre do autor para: "ritual, and even ceremonial, tend to drop into desuetude in the modern urban situation the material basis of life, and the fragmentation of roles and activities, of themselves segregate social roles" (GLUCKMAN, 1962, p. 38).

simbolismo" (1988, p. 9) ou, como aponta Rivière (1996), "o rito é a respiração da sociedade" e, se vivenciá-lo no local de moradia é difícil, nada mais conveniente do que voltar às origens onde, junto com os demais conhecidos, e por ocasião das festas, tem-se a oportunidade de praticar os rituais que são importantes, necessários e até mesmo essenciais.

Do mesmo modo que Maia (2010), baseado em Peirano (2000), "pensamos que os rituais indicam o caminho de cosmologias, revelando visões sociais de mundo" (2010, p. 98) que, a nosso ver, possibilitam compreensões que se estabelecem sobre as festas e que as fazem ser revisitadas e revividas a cada nova edição do calendário festivo. Paralelamente, as paisagens festivas proporcionam-nos ver diferentes concepções das sociedades nela inseridas, como o que representantes de diferentes "mundos" esperam ao "estar" nas festas: alguns têm a festa como possibilidade de retorno à sua origem; o comérciante a vivencia em busca do lucro, o que, muitas vezes, independe do lugar e da festa em si; o político pretende estimular sua popularidade e angariar votos; o padre, demonstrar a fé dos fiéis; os festeiros, mostrarem-se capazes na condução das festividades que lhes cabem; a comunidade como um todo visa mostrar-se forter merecendo, inclusive o reconhecimento; o turismo intenciona ter noção do desconhecido, tudo isso no abrigo da festa, mediante os incontáveis rituais que cada uma delas possui e que nem sempre são "vistos" pelos que as olham.

Dois pontos fundamentais, ainda sobre os rituais, são-nos postos por Maia (2010): "os rituais têm um conteúdo emocional e produzem interações espaciais" (2010, p. 98). Entendemos as "interações espaciais" ligadas às festas em diversas escalas, sendo uma delas estabelecida entre o urbano-rural, que acontece, no caso da Festa do Divino Pai Eterno, com a visita em que o Imperador e/ou festeiros prestam homenagem aos fazendeiros, pedem auxílio e os convidam a participarem da festa que acontecerá em breve. Nesse sentido, há o deslocamento da pessoa para a festa. A antítese se dá por ocasião da Folia de Reis, quando a festa possui um deslocamento dos habitantes da área urbana em visita às fazendas. Em menor medida, consideramos as visitas das donzelas às residências lagolandenses por ocasião da Folia de São João como outra forma de interação e integração, pois, embora tendo poucos moradores, o ritual cotidiano da visita não é muito difundido, mostrando-se a Folia uma oportunidade de fazê-lo.

Em microescala, propomos "as interações" interpessoais que as festas proporcionam-nos, pois, diante da paisagem festiva, somos o "eu" e as inúmeras possibilidades que esse mesmo "eu" tem de acontecer, uma vez que

> o mundo lá fora confronta cada um com um número infinito de estímulos, mas ninguém pode lidar com todos eles. Devemos ser seletivos em nossas percepções, e esses aspectos do mundo que são selecionados devem ser ainda mais reduzidos e reordenados em termos de algum sistema de simplificação (ou categorização) que nos permita dar sentido a eles. Esta ordem é amplamente assegurada pelo sistema de símbolos que aprendemos como membros da nossa cultura, um sistema que permite a criatividade social e individual idiossincrasicamente (KERTZER , 1988, p. 4)[3].

Ao transpor o "mundo lá fora" para as festas, encontramos os mesmos desafios, uma vez que a paisagem festiva é carregada de infinitos estímulos representados pelas mais variadas cores, sons, cheiros, sabores, texturas e temperaturas para mencionar apenas os mais recorrentes. Portanto, variáveis também são as percepções selecionadas. Uma criança que visita Lagolândia, ou mesmo que lá more, durante a Festa do Divino Pai Eterno provavelmente terá sua atenção direcionada para os brinquedos dispostos próximos à quadra de esportes, pelo volume, colorido e possibilidade de divertimento que remete aos pequenos. As moças, donzelas, durante a Festa do Divino, dedicam forte atenção às barraquinhas do comércio temporário, principalmente as que vendem roupas e bijuterias. Os jovens foliões restantes, tanto de São João quanto da Folia de Reis, animam-se nas noites e matinês do "Ranchão Mangueira", também na Festa do Divino; mas nenhum deles, crianças, jovens ou velhos, furta-se a participar das celebrações e de algum dos rituais da festa, mesmo sendo de outra religião mantém o que denominam de "tradição familiar" em participar das festas do distrito.

O homem, o ritual e a festa são termos que se sucedem imediatamente um ao outro quando se aceita que, como expôs Cazeneuve (s/d), em termos sociais, "o homem está submetido ao devir" (s/d, p. 28). Isso significa que suas constantes buscas para encontrar a festa por ele e para ele feita representam um alicerce ao proporcionar segurança mesmo diante das alterações que, por ventura, ocorram e que não forem da vontade da maioria ou da minoria com voz mais ativa perante o restante da comunidade, como ilustra o fato ocorrido em uma das alvoradas da Festa do Divino Pai Eterno em 2009, quando, após a reunião, reza e canto na porta da igreja, a banda foi direcionada e seguida pelos partícipes na direção oposta à que sempre serve de trajeto. No outro dia, a presença na madrugada foi grande e, diante de algumas poucas conversas, consensualmente, a alvorada voltou ao trajeto convencional,

[3] Tradução livre do autor para: "the world out there confronts each individual with an infinite number of stimuli, yet no one can deal with all of them. We must be selective in our perceptions, and those aspects of the world that are selected must be further reduced and reordered in terms of some system of simplification (or categorization) that allows us to make sense of them. This order is largely provided by the symbol system we learn as members of our culture, a system that allows for both social creativity and individual idiosyncrasy" (KERTZER, 1988, p. 4).

mesmo tornando o percurso mais extenso, pois, no "rito, há sempre espaço para negociação e inovação ao longo do eixo do tempo" (BUCKLAND, 1995, p. 80).

Voltemos ao rito de passagem, sobre o qual Van Gennep aponta que "a ideia nele contida é a de que a pessoa dessa maneira sai do mundo anterior para entrar em um mundo novo" (1978, p. 36), entendido aqui como sendo o cotidiano, o "mundo anterior" e, a festa, o "mundo novo", em que o ato de sair de casa para integrar-se à festividade pressupõe a busca pelo encontro com o diferente, embora prevaleçam as ações rituais. O autor prossegue explicando os símbolos rituais representados pela porta: "de maneira mais precisa, é possível dizer que a porta é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma habitação comum, entre o mundo profano e o mundo sagrado, no caso de um templo" (VAN GENNEP, 1978, p. 37). Na festa lagolandense, a porta, com sua soleira enfeitada por arcos, pressupõe maior integração, porque, no interior da casa, local de residência ou não, a festa terá seus desdobramentos em rezas diante de altares improvisados, com farta distribuição de comida, o que nos remete a Durkheim, para quem "o alimento que consome nessa refeição ritual tem um caráter sagrado" (2003, p. 362), contribuindo, dessa maneira, para a transformação da "casa" em uma fusão de "mundos", onde os partícipes passam a potencializar os "eus" que possuem.

Figura 44 — Arco enfeitando a porta do Salão.

Fonte: Curado, 2010.

O geossímbolo do arco, elaborado em Lagolândia com galhos de bambu, folhas de palmeiras e flores, indica, como expresso anteriormente, a entrada do local onde as festas serão realizadas, como a ligação da comunidade com a natureza, já que são elementos da flora que compõem os arcos, que poderiam ser elaborados com outros materiais. Mas o arco representa algo mais que apenas os aspectos exteriores e que primam pela beleza: ele comunica pela representatividade que possui. Para tanto, ao descrever os significados simbólicos dos rituais, o pesquisador requer ter em mente e alertar os futuros leitores para o fato de que

> tal linguagem não é uma série de palavras que tem correspondência exata com a realidade "exterior". Ela baseia-se em discursos que são significados partilhados construídos socialmente, em ideologias, em séries de suposições do "senso comum". As mesmas palavras podem ter diferentes significados em diferentes discursos. As descrições podem ter significados somente em um sentido contextualizado (DUNCAM, 2004, p. 95-96).

É a contextualização acomodada pela festa que transforma as paisagens locais, materiais e imateriais, e possibilita interpretações diversas sobre os símbolos e rituais que produz. Mas, considera-se que existem limites individuais diante do coletivo em que "nem tudo que é real e que tem poder causal pode ser observado ou experimentado" (DUNCAN, 2004, p. 97) pelos partícipes ou pelos que não são efetivamente membros da comunidade. Os doces distribuídos durante a festa do Divino Pai Eterno confirmam a regra: para os visitantes, representam demonstração de fartura, das habilidades gastronômicas locais ou um chamariz para a festa; para os que promovem a ritualidade de produção e distribuição, os sentidos ultrapassam as relações sociais humanas na busca de estabelecer a representatividade de conectar-se ao homenageado: o Divino, mediante a paisagem festiva que produzem e que é permeada de significados.

Em face das considerações apresentadas sobre os rituais, presentes nas festas de Lagolândia, é possível ponderar que

> a interpretação da paisagem pode nos conduzir ao centro de uma arena intelectual interdisciplinar, onde intelectuais estão debatendo temas tão importantes como a natureza da objetificação, da representação, da consciência, da ideologia e da relação entre esses aspectos de um sistema cultural (DUNCAN, 2004, p. 97).

Defronte o "sistema cultural" abordado pelo autor por intermédio da "concepção contextual do mundo" (DUNCAN, 2004), é pertinente considerarem-se os ritos em dimensões mais abrangentes de sentidos e de compreensões para as manifestações festivas, o equivalente

a uma investigação das percepções que se estabelecem em relação à paisagem propiciada para/com/pelas festas, porque os momentos festivos disponibilizam inúmeras linguagens e *links* a serem considerados, já que "o rito de passagem material tornou-se um rito de passagem espiritual. Não é mais o ato de passar que constitui a passagem, e sim uma potência individualizada que assegura imaterialmente esta passagem" (VAN GENNEP, 1978, p. 38), o que se torna possível diante da festa, dependendo do "arco" que se cria para nela entrar, ou melhor, do grau de envolvimento que com ela se estabelece.

3.2 MEMÓRIAS DAS FESTAS

Insistindo, uma vez mais, na figura do arco como geossímbolo na paisagem festiva de Lagolândia, perguntamos aos moradores com idade superior a cinquenta anos se, no passado, os arcos ou os portais eram constituintes das festividades locais como o são no presente. As respostas foram quase sempre afirmativas, ou contiveram uma pausa reflexiva seguida de "acho que sim". Aos que lembraram imediatamente ao serem inquiridos, questionamos como eles eram e onde ficavam. O mais recorrente entre as falas foi que os arcos eram colocados no "lugar próximo onde a festa ia acontecer" ou mesmo "na casa da festa" e "eram iguais aos que têm hoje", "feitos da mesma maneira" ou "de outros modos, mas muito parecidos", "semelhantes mesmo". As observações relativas à paisagem das festas em Lagolândia, aqui mencionadas, vão ao encontro da "espacialização, localização e subjetividade" apontadas por Malpas (1998).

O contato com a imagem fotográfica foi importante para lapidar a compreensão acerca do portal como geossímbolo, que, à semelhança de outros geossímbolos, "pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade" (BONNEMAISON, 2002, p. 109). Essa identificação simbólica fez com que os arcos perdurassem por ocasião das festas em Lagolândia embora passando por alterações quanto à sua composição; mas, de maneira geral, a soleira temporária apresenta um arco, tanto na estrutura de madeira coberta por tecido como apresentado na fotografia a seguir (Figura 44), quanto nas composições de folhagens e flores vistas atualmente. Os arcos delimitam assim na paisagem espaços festivos e são reconhecidos como referenciais pela comunidade, prova disso é que um deles mereceu registro individual em 1947 quando poucas eram as imagens captadas de festas no distrito.

Figura 45 — Arco próximo ao Salão — Festa de 1947.

Fonte: Arquivo da Família Bernarda Cipriano Gomes.

O itinerário a ser percorrido pela festa está delimitado ainda pelas bandeirolas, que se encontram com o arco, e passam, em paralelo, ao espaço em que foi queimada a fogueira, evidenciado pelas cinzas deixadas por ela e pela descontinuidade da vegetação rasteira. As pessoas situadas frente ao Salão e a casa vizinha a este parecem observar o aproximar de um cortejo. Isto aponta para o Salão de Curas como mantenedor de laços estreitos com as festas que acontecem em Lagolândia, representando o que Bonnameison (2002) caracteriza como a ampliação de dimensões religiosas, políticas e culturais, pois o Salão em questão é um espaço ligado à religiosidade, que confere suporte identitário à comunidade não só por abrigar grande parte das festividades, mas por trabalhar com variados tipos de curas. Mas o Salão possui igualmente uma representatividade política, pois de lá emanam grande parte das decisões para o distrito e é da mesma maneira um referencial cultural.

Tal relação, exposta acima, conduz-nos para o entendimento sobre uma das concepções propostas pelas "rugosidades" existentes nas paisagens esboçadas por Santos, para quem

> o espaço, portanto, é um testemunho; ele testemunha um *momento* de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada. Assim, o espaço é uma forma, uma forma durável, que não se desfaz paralelamente à mudança de processos; ao contrário, alguns processos se adaptam às formas pré-existentes enquanto que outros criam novas formas para se inserirem dentro delas (2004, p. 173).

Seguindo as observações acerca dos testemunhos deixados pelas memórias das paisagens criadas no distrito de Lagolândia, procuraremos uma compreensão das paisagens festivas que foram se adaptando aos processos criados pelo menos desde a década de 1920, quando as festas locais foram implantadas. Trazer do obscurantismo no qual permaneciam diversas possibilidades de compreensão da comunidade lagolandense pelas festas que realizam torna-se possível pela memória que os integrantes e constituintes do distrito possuem da trajetória da vida local também mediante as festas. Park, ao trabalhar com a memória da população paulista de Jarinu notou que, "as festas eram um espaço próprio: a convivência entre os diversos grupos da comunidade que trazia manifestações múltiplas para esse espaço de sociabilidade" (2001, p. 115-116). É pela convivência e pela sociabilidade que as memórias das festas tornam-se possíveis, pois constituem o que Schutz nomeou como "modelo cultural da vida em grupo" (1976, p. 92).

Mesmo ante todas as questões metodológicas e teóricas acerca da história oral, no que concerne à utilização da memória, detemo-nos em dois princípios que nos parecem os mais coerentes para a nossa proposta de investigação das paisagens de festa em Lagolândia. O primeiro afirma que a história oral

> torna possível um julgamento muito mais imparcial: as testemunhas podem, agora, ser convocadas também de entre as classes subalternas, os desprivilegiados e os derrotados. Isso propicia uma reconstrução mais realista e mais imparcial do passado, uma contestação ao relato tido como verdadeiro (THOMPSON, 1998, p. 26).

A comunidade de Lagolândia foi e é bastante procurada para testemunhar sobre os episódios ligados à política, ao messianismo e, mormente, à figura de Benedita Cipriano Gomes, a Santa Dica, sobre quem há poucos registros disponíveis hoje no distrito, porque muito material (documentos, fotografias, utensílios etc.) foi levado e não devolvido, o que fez com que o restante quase não circulasse. Observamos, ainda, embasados em Thompson (1998), que as falas acerca da ilustre habitante da Lagoa parecem também padronizadas e reticentes no sentido de não irem além do que foi dito. Uma vez que só algumas pessoas são porta-vozes das histórias de Dica, os demais, por razões diversas, omitem-se ou calam-se. Mas, quando o assunto é festa, a situação se altera, ao passo que a maior parte da comunidade

considera-se partícipe e, portanto, conhecedora empírica das manifestações. Por influência dessas constatações é que expomos o segundo princípio adotado, segundo o qual "a veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza, seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse reside no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida" (BOSI, 1998, p. 37).

O empenho não foi em buscar os mesmos interlocutores tidos como referência quando a temática era Dica. Ao ouvirmos inúmeros representantes da comunidade e pessoas que não mais residem ou não mantêm contato com Lagolândia, recuperamos certos significados que as paisagens de festas podem revelar aos diferentes grupos que a vivenciaram ou que dela ainda participam: eis o que se constitui em um amplo campo de investigação carente de interpretação geográfica e de melhor compreensão de suas dimensões para a própria comunidade que a realiza. Sendo que a investigação "permite transmitir, de forma atrativa, a riqueza e o valor da paisagem, entendida não só como recurso ambiental, mas também histórico, cultural e turístico", conforme expõe García (2010, p. 37)[4].

Um dos entrevistados, descendente de nordestinos do Maranhão, contou-nos que se mudou de Jaraguá para Lagolândia devido à oferta de terras e que, naquele momento, grande era o fluxo de pessoas para lá, mas que, inicialmente, de pouco se lembra, pois chegou em 1925 quando tinha apenas três anos de idade e ali permaneceu por mais de dezessete anos. A primeira festa de que se lembra foi realizada pela escola quando ele foi o escolhido para realizar o discurso, escrito por outra pessoa, para os políticos, representantes do governo, que visitaram Lagolândia à época da festa, realizada provavelmente nos últimos anos da década de 1920 quando também

> os primeiros teatros aconteciam aqui e eu participava, não tinha muito, mas a primeira vez que me lembro foi essa vez que começou, depois, então, tempos depois faziam outras peças, mas não era todo ano. Mas a festa continuou, tinha uma data marcada que era essa data de agora [julho], aí foi evoluindo e os alunos vestiam de acordo, com o uniforme que foi feito e que era muito bem vestido. Era uma roupa caqui que parecia policial, até o boné parecia, mas isso foi depois que o Mário Mendes veio pra cá (ROCHA, 2009).

Esse interlocutor proporciona-nos um panorama geral do início das festas na Lagoa, que estavam nascendo por uma percepção do que marcou a infância dele rememorada décadas depois, mas que chama a atenção para o envolvimento da comunidade em fazer-se representar

[4] Tradução livre do autor para: "permite transmitir, de forma atractiva, la riqueza y el valor del paisaje, entendido no sólo como recurso medio ambiental, sino también histórico, cultural y turístico" (GARCÍA, 2010, p. 37).

da melhor maneira possível ante as autoridades, mas que indiretamente incentivavam o despertar artístico de seus integrantes, no caso, as crianças inseridas na escola e partícipes das festas locais. O incremento de outras atividades ligadas a uma festa é bastante comum e a presença de peças teatrais não fogem à regra, mas a falta de incentivo fez com que, em Lagolândia, não fosse construído um teatro. As peças realizadas recentemente por alunos, são encenadas no salão paroquial, a duas casas do local onde eram encenadas as primeiras peças infantis.

A referência a Mário Mendes no último trecho citado indica que a intervenção ocorreu na festa a partir de 1928, ano em que ele mudou-se, já marido de Dica, para Lagolândia e o modelo dos trajes escolares, provavelmente uniformes de gala, exibem alguma ligação militar na tentativa de rememorarem ou manterem viva a importância que Dica e seu "exército" tiveram nas batalhas para as quais foram convocados pelos governos goianos, que contaram com a participação e empenho de vários lagolandenses e chamou a atenção do pequeno orador, uma vez que seu pai e seu irmão também haviam participado das "Revoluções", e ele teve a memória marcada pelo cerco policial conhecido localmente como "dia do fogo". O que mais chama a atenção é que, em 2007, as porta-bandeiras da Festa do Divino Pai Eterno surgem vestindo roupa semelhante à descrita pelo nosso narrador.

Figura 46 — Porta-bandeiras no cortejo do Reinado — 2007.

Fonte: Curado/2007.

A preparação e execução das festas em Lagolândia são presenciadas por bastante crianças, como se observa na fotografia anterior (Figura 46). Às meninas, cabe a função de carregarem as bandeiras dos santos homenageados no sábado do Divino: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Aos meninos e também às meninas menores, na maioria das vezes, recai a tarefa de saírem de anjos e/ou carregarem o quadro em que vão a rainha e o rei das respectivas festividades. A constante participação infantil colabora para que se crie o elo maior com a comunidade lagolandense por via das festas e para que elas mantenham a continuidade de ambas, da comunidade e das festividades, criando novas memórias.

As memórias infantis, no entanto, desde que estimuladas, poderão, em um futuro próximo, apontar para caminhos seguidos pelas festas, mostrando a representatividade que as festividades possuem, tanto para o passado de quando eram crianças como para as outras fases da vida, uma vez que

> por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nosso juízo de realidade e de valor (BOSI, 1998, p. 55).

A festa expõe-se diante da memória de quem a vivencia, por inúmeros anos e décadas consecutivos, sendo um excepcional mecanismo para o entendimento da comunidade na qual se vive, pois esta vivencia não só a festa, mas as paisagens que criadas ao longo do ciclo festivo e que são experienciadas a cada instante de maneiras variadas, ampliando o campo de observação que uma festa possui. A paisagem da festa comporta, a cada nova edição anual, diferentes interesses, conflitos, perspectivas e, por isso, constitui-se um poderoso amálgama para a compreensão da comunidade em que sucede, independente das diferentes situações ou contextos em que se desenrolam e que geram inúmeras observações para cada participante. Assim, "diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com os outros meios (HALBWACHS, 2006, p. 55).

Fragmentos de experiências agrupadas por um indivíduo ao longo de sua vida e socializadas com outras pessoas que vivenciam e possuem resíduos também divididos para com os outros reúnem-se a preciosas informações sobre tempos e espaços vividos pela comunidade, estabelecendo, dessa maneira, mecanismos identitários que também são associados nas "memórias coletivas" do e sobre o grupo. As festas, por atraírem partícipes de

outras localidades, permitem — e contribuem para — a renovação de informações a partir de si mesmas, pois, embora sendo iguais, tornam-se diferentes a cada realização.

É recorrente em Lagolândia a frase "no tempo da romaria", que não significa estritamente uma festa, mas indica o intenso deslocamento de pessoas que vinham em busca de terra. E uma das entrevistadas menciona que, "naquela época, aqui tinha baiano demais" e que "Mário Mendes era do Rio Grande do Norte", o que demonstra que Lagolândia era vastamente conhecida Brasil afora e que as festas realizadas no local podiam ser uma das tentativas de entrosarem-se as pessoas que estavam formando a comunidade e traziam experiências de outras festas realizadas em diferentes lugares.

Com a diminuição da migração, a comunidade continuou a receber pessoas, moradores temporários ou visitantes que estabeleceram vínculos a partir, também, do calendário festivo, da oportunidade de encontrarem a maior quantidade de pessoas amigas e de participarem das comemorações ali realizadas.

Yates considera que "a história da organização da memória toca em questões vitais da história da religião, da ética e moral, da filosofia e psicologia, da arte e literatura, do método científico" (2007, p. 481). A investigação da memória da festa, ou das memórias que se relacionam com as festas, abre-se a horizontes à frente das questões históricas ao valorizar a percepção das pessoas da comunidade no recorte espaço-temporal das festividades. A Folia de São João, por exemplo, experimentou algumas alterações, como nos conta uma "folioa": "antigamente, tinha festa até amanhecer o dia, eu já não me lembro de festa até amanhecer, mas me lembro de festas boas, hoje o festeiro não mais faz a festa do forró" (BASTOS, 2010), que se constituía em dança que perdurava a noite toda, mas que há tempos que não ocorre mais. Aliás, a própria narradora diz que ela não se lembra do fato, o que remete que ouviu falar sobre um fato que fez parte da festa e que hoje permanece na lembrança de alguns, como o indicado por Ferreira (2005) ao comentar que "nascemos em um mundo que se narra, e as imagens que muitas vezes acreditamos ter registrado em nossas memórias a partir de vivências pessoais são, na verdade, reconstruções baseadas em depoimentos e relatos que, de alguma forma, impõem-se a nós" (FERREIA, 2005, p. 107).

Ferreira (2005), ao mencionar a narração, traz para a discussão um dos mecanismos mais utilizados em Lagolândia, em que todas as falas históricas remetem à Dica como um mito fundador. Mas, quando questionados sobre as festas, a situação modifica-se, pois as memórias individuais e de família são conduzidas para o presente, como explicitou Halbwachs ao descrever as relações entre "memória coletiva e o espaço". Segundo ele, "nosso ambiente material transmite ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros" (2006, p. 157).

Marcas estas que podem ser esclarecidas considerando-se que "a paisagem é uma *marca*, pois expressa uma civilização, mas também uma *matriz*, porque participa de percepção, de concepção e de ação, ou seja, da cultura" (BERQUE, 2004, p. 84-85). E continua o referido autor apontando que "como *marca*, a paisagem pode e deve ser descrita e inventariada" (BERQUE, 2004, p. 85).

Conciliando com as interpretações dos dois autores sobre as "marcas", a fim de buscá-las nas paisagens de festas em Lagolândia, recorremos aos integrantes daquela comunidade para melhor explicá-las. Ao contar um fato relacionado ao passado, têm o cuidado de vinculá-lo com o espaço no presente, para isso usam "perto da casa de fulano", "onde foi a festa em tal ano" — quase sempre a partir do momento em que tinham certeza de que já estávamos presentes.

Alguns elementos são recorrentemente lembrados, pois a memória da comunidade gira, também, em torno deles, como o Salão, o salão Mário Mendes e a igreja como os materialmente fixos. Já os móveis, os quais se acomodam na paisagem de acordo com as possibilidades que, em cada momento, encontram, entre os mais citados estão as casas dos festeiros, rei e rainhas, e os atrativos que acontecem por ocasião das festas, o ranchão é um deles: "tinha dois ranchos, um era aqui na quadra e o outro era aqui em cima, onde era o jardim, porque não tinha jardim antigamente, quero dizer, tinha, depois acabou e ali fazia o rancho, era muita gente e era tudo com palha e com som, bom demais!" (BASTOS, 2009). Em complemento, há outra observação: "as músicas compensavam entrar no rancho, hoje é aquele negócio que você chega lá e o *rebolation* está rolando, quem aguenta aquilo, rapaz!?" (LOPES, 2009).

Ainda sobre a utilização do local da praça, a memória de outro membro da comunidade revelou-nos que havia "um ranchão aqui, tinha um parque de diversões, tinha roda gigante que vinha por ocasião da festa" (OLIVEIRA, 2009). E, acerca de outro espaço, ele continua apontando: "teve uma época que veio inclusive um pessoal de rodeio, montaram uma arena aqui, lá embaixo perto do rio e aí, eu me lembro disso nitidamente. A meu ver, a interferência na paisagem era maior ainda do que hoje". A beira rio à que os lagolandenses referem-se, exceto quando da festa e da Folia de São João, é o "poção", local em que o rio meandra e recebe o córrego Lages, acumulando uma grande extensão de areia em que são montadas, atualmente, algumas barracas que vendem bebidas e tira-gosto para quem fica se refrescando no rio durante o dia, pois à noite não há público para isto.

Em outras épocas, no início do povoado, o largo — espaço entre a igreja e o Salão — não era muito utilizado. Segundo relatos, três eram as principais atividades ali desenvolvidas,

a primeira, a lembrança relacionada à festa; a segunda, à infância, que é mencionada entremeada à festa e, a terceira, à desordem: “queimava fogueira aqui na praça, não tinha nada na praça, era só capim-vassoura que nascia aí. Quando nós era moleque, nós rolava nesses capim da praça aqui, brincando pra todo lado. A festa era aqui mesmo! Essa praça aqui não tinha ainda não”, e finaliza com: “essa praça, no dia de domingo, só pião de boiadeiro é que vinham pra cá montados em seus cavalos, encher a cara e fazer bagunça, era o que tinha aqui” (ROCHA, 2009).

3.3 MEMÓRIAS SOBRE AS PAISAGENS DE FESTAS LAGOLANDENSES

Halbwachs relaciona as condições de percepção do espaço pela memória e adverte que: “quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas a seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele” (2006, p. 163), mas, mesmo assim, “temos de levar em conta o fato de que os habitantes são levados a prestar uma atenção muito desigual ao que chamamos de aspecto material da cidade” (2006, p. 161). Mas a atenção no caso de paisagens de festas é que, embora efêmeras, ocorrendo a cada ano, acreditamos que “o que está em causa não é somente a visão, mas todos os sentidos; não somente a percepção, mas todos os modos de relação do indivíduo com o mundo” (BERQUE, 2004, p. 87).

Pretende-se, contudo, depreender um pouco mais sobre a “memória dos sentidos” e é nesse fato que reside a

> importância da história oral para recuperar essa reconstituição de ruídos, cheiros e sensibilidades, os quais interferem na construção do imaginário e das memórias individuais e coletivas que, nos documentos tradicionais, não são oferecidos ao pesquisador (FÉLIX, 2002, p. 24).

Na mesma linha de pensamento, outro autor continua observando que, eliminando “categorias”, “como o odor, o tato, o paladar, a audição”, contribuímos para diminuir do objeto a “força mnemônica e de passeidade nele contido” (BENEDUZI, 2008, p. 21).

A materialidade parece predominar na memória coletiva, porém as lembranças muitas vezes se mostram mais subjetivas, alicerçadas em elementos outrora desprezados e que pouco se valorizava. Porém, no intuito de se entender uma paisagem estes, são indispensáveis, mesmo que para o entrevistado, à primeira vista, a inquirição sobre determinado tema pareça estranha, a ponto de repetir a questão como se buscasse na memória uma informação pouco

ou nunca solicitada. Em outro momento, a própria entrevistada, diante do direcionamento das falas, abordou a seguinte questão: "o clima da festa era diferente, então parece que até o cheiro era diferente, o cheiro da festa era outro e não dá para explicar isso. Era um cheiro que só tem na memória da gente!" (BASTOS, 2009). Tal narrativa leva-nos a contemplar as relações entre paisagem e memória firmada, ou seja, "na existência de um conjunto de signos que estruturam a paisagem, segundo o próprio sujeito e refletindo uma composição mental resultante de uma seleção plena de subjetividade a partir da informação emitida por seu entorno" (COSTA, 2008, p. 150).

Os cheiros percebidos pelas pessoas com as quais conversamos nem sempre remetem a algo característico daquela festa, pode ser exalado, por exemplo, na Folia de São João, "que tem cheiro de fogueira" (MOTA, 2007), ou nos deslocamentos, em que recende o "cheiro de barro e de capim, quando a gente anda e as pernas da calça vai batendo no mato e soltando um cheirinho de Folia de Reis" (MOREIRA, 2008). Esse folião relaciona o tempo e o espaço, o mês de janeiro e o rural como época da festa, uma percepção de orientação e posicionamento advinda pelo olfato. O comércio temporário é outrossim memorizado pelo cheiro, pois "tinha maçã, tinha esses trem que faziam o cheiro ser outro" (LOPES 2009). Uma possibilidade diversa vinha da casa, de uma atividade quase corriqueira, mas que, para nosso colaborador, representa a Festa do Divino Pai Eterno

> cheiro da festa é biscoito assado no forno de barro. Eu me lembro de que, de sexta-feira para sábado, eram os melhores dias, e que minha avó e minha mãe faziam biscoitos o dia inteiro. Então o cheiro da festa era o do biscoito de queijo, porque era o dia inteiro fazendo biscoito! Acordavam bem cedinho e arrumavam lenha no forno, o forno esquentava e faziam latas e latas de biscoito para esperar as pessoas que vinham de fora, então tem esse cheiro (OLIVEIRA, 2009).

Outro identificador das paisagens pode ser o sabor e, em Lagolândia, ele se expande em uma variada gastronomia local e de outras localidades quando trazidas pelos comerciantes temporários. Todas as vezes em que entrevistamos Imperadores, reis e rainhas, festeiros, donos de pousos, donos de casa em que se realizam terços ou rezas, houve sempre unanimidade em relacionar algo comestível à festividade a qual descreviam ou rememoravam. As variações são muitas, desde quitandas, como biscoitos (de farinha, queijo, maisena ou polvilho), bolacha de nata, rosca, pipoca de polvilho, bolo, quebrador, mané-pelado — cada qual com seu sabor e com referências diversificadas que permitem melhor entendimento sobre a comunidade que os saboreia. Para os almoços e jantares, feitos em numerosa quantidade em tachas e em grandes panelas, são preparados arroz, puro ou com carne, feijão em caldo ou

tropeiro (com farinha, torresmo e linguiça), carne de gado em forma de almôndega ou em pedaços, carne de porco frita ou misturada com mandioca, frango frito, guariroba cozida, macarrão, salada de tomate, maionese (quase sempre à mesa) e outras variedades de saladas ou de pratos que se servem com menor frequência. As bebidas presentes nas festas e nas memórias sobre os sabores delas em Lagolândia são refrigerante, café, leite, chás de diversos sabores, geralmente de folhas cultivadas nos próprios quintais — muito raramente se oferecem vinho, cachaça e cerveja.

Os doces merecem, pelo sabor, um destaque particular. São elaborados com toda dedicação por pessoas que detêm as receitas locais de como apurar habilmente o sabor das frutas e do leite. A preparação dos doces é uma festa na festa, começando nos primeiros dias de julho e demonstrando a integração da comunidade em face dos trabalhos voluntários ao redor das tachas em que se cozinham as frutas, e dos demais ingredientes doados. A produção de doce mede-se em latas, que abrigam doce de leite, doce de mamão, pau de mamão com leite, laranja, abóbora, batata doce, de figo e de queijo, cada qual envolvendo um aroma, um sabor, uma textura e uma cor a aguçar o paladar das pessoas que se dispõem nas filas organizadas para receberem-nos, degustá-los e guardarem em sua memória o gosto da festa.

Outros fenômenos perceptíveis e fundamentais na paisagem são as cores e os sons. Sobre as primeiras, é importante salientar que, "apesar do assunto incomumente complexo e convidativo das cores cerimoniais na paisagem não ter recebido ainda a atenção merecida por parte dos estudos de geografia regional" (FICKELER, 2008, p. 12), elas detêm forte simbolismo, capaz de caracterizar a imagem que se tem ou que se busca na memória de uma festa. A predominância de cores como branco, que para nós ocidentais representa paz e pureza, vem perpassando gerações. Já "o vermelho é a antiga cor simbólica do fogo, do brilho do sol e, sendo a cor do sangue e do fluido vital, tornou-se a cor simbólica da vida" (FICKELER, 2008, p. 15). Enquanto isso, "um papel muito mais modesto é reservado para o azul como cor cultural na paisagem. Ele tornou-se a cor simbólica do céu, do ar e do vento, bem como da respiração — e assim, por conta de efeitos psicológicos, a cor simbólica do espiritual, do inefável, do secreto, do eterno, do irracional e metafísico" (FICKELER, 2008, p. 16).

As trilhas sonoras das paisagens de festas são variadas quando se considera a expansão da indústria fonográfica, que apresenta novos lançamentos rapidamente difundidos, mas algumas músicas marcam determinados momentos, pois "os sons do ambiente têm significados referenciais. Para o pesquisador da paisagem sonora, eles não são meramente eventos acústicos abstratos, mas precisam ser investigados como signos, sinais e símbolos

acústicos" (SCHAFER, 2001, p. 239). No entanto, há contradições no tocante às músicas novas, como externaliza um integrante da banda de Lagolândia: "o mais difícil em participar da banda é tocar as novidades" (OLIVEIRA, A., 2008). Ele justifica-se pautado na falta de formação musical da maioria dos integrantes da banda. E continua expondo a intimidade que possuem com os sons e uma das estratégias encontrada para se manter músico ao afirmar que aprendeu a "tocar de ouvido, de cabeça, mas é uma beleza, quando nós erra, nós já fica pra trás. Deixa seguir lá, daí o ritmo entra na ideia de novo e a gente segue com a banda" (OLIVEIRA, A., 2008). A explicação vai ao encontro, "por exemplo, das possibilidades de se abordar a música, não a partir das letras de canções, do mapeamento de áreas musicais, da indústria fonográfica, etc., mas sim do elemento fundamental da qual a música se compõe: o som" (CASTRO, 2009, p. 18). Portanto, "formular uma impressão exata de uma paisagem sonora é mais difícil do que a de uma paisagem visual" (SCHAFER, 2001, p. 23).

A existência de uma memória dos sons, "na qual os ruídos e barulho marcam a cadência da vida e do tempo, como o sino de igreja em comunidades rurais" (FÉLIX, 2002, p. 23-24), não pode ser relegada na composição das paisagens de festas em Lagolândia. O sino local foi adquirido pela contribuição das mulheres da comunidade, segundo informa Rezende (2009), e, desde sua implantação na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, tem a função de indicar, pelo som emitido pelos diversos tipos de toque, o que acontece no distrito. A cada alvorada, a cada missa, a cada procissão, o sino, junto com os fogos, marca o momento da reunião, como explica uma moradora relembrando o ano em que foi rainha,

> participei das novenas, só faltei um dia, não faltei em alvorada nenhuma, cheguei a falar que 'amanhã eu não aguento, não vou', mas é engraçado essa questão da fé, eu sinto que é o Espírito Santo que fortalece, porque, quando a gente deita, a gente fala 'eu não aguento', mas, na hora que toca o sino e soltam os primeiros foguetes, a gente já está pronta pra ir novamente (MOURA, 2008).

Na Festa do Divino Pai Eterno, diariamente, ao meio dia, a partir de quando começam as novenas, os fogos acompanham o sino. Mas eles são também indicativos de que as pessoas estão chegando ao distrito para colaborarem na produção da festa e explodem desde o dia primeiro de julho a cada carro de amigo ou parente que chega a Lagolândia, logo, as pessoas saem às portas de suas casas para verem quem chegou. Lembrando que a função do sino, ao meio dia, é marcar na paisagem sonora o tempo de festa, porém, em tempo de não-festa, ele não toca ao meio-dia. Tais práticas estão em concordância de que "uma comunidade precisa estar vigilante a respeito da preservação de seus marcos sonoros, do mesmo modo que cuida da preservação de seus marcos visuais" (SCHAFER, 2009, p. 123-4).

Outra percepção sobre os sons da festa de Lagolândia na paisagem, foi assim caracterizado: "sem dúvida pelo hino do Divino que eu ouvia nas madrugadas, repetidamente nas novenas e aquele hino **arrastado** que era assim, era muito dolorido até, quando eu me lembro do som da festa, pra mim é aquele hino que se canta hoje, mas não tanto quanto antes" (OLIVEIRA, 2009 — grifo nosso). A referência atenta-nos quando conjugada com a informação de um antigo músico local sobre fatos musicais das primeiras festas que recorda, ao que conta o fato de que "nessa época eu não tocava aqui, vinha músico de Pirenópolis, mas aqui eu não tocava com eles não, tocava era outros instrumentos que não era de banda não!" (ROCHA, 2009). As duas informações solucionam a inquietação que em mim ressonava há nove anos — a semelhança da letra com o Hino do Divino de Pirenópolis, composto por Antônio da Costa Nascimento, o Tonico do Padre em 1899 (PINA FILHO, 1986).

Figura 47: Quadro 5 – Comparação entre as letras dos Hinos do Divino de Pirenópolis e de Lagolândia

Pirenópolis — autor: Tonico do Padre	Lagolândia — autor desconhecido
Vinde, Ó Espírito Divino Consolador, descei lá do céu A dar-nos riquezas de Vosso amor.	Vem, ó Espírito Divino, Consolador, descei lá do céu, Para dar-nos riquezas Do vosso amor (bis).

Fonte: PINA FILHO, 1986, Letras da Festa do Divino Pai Eterno de Lagolândia, 2007.

Em face do quadro exposto, não resta dúvida de que a letra, embora com algumas adaptações, é a mesma. O que difere os dois hinos é o ritmo, a melodia, a entonação do cantar, sendo que, à primeira audição, fica-se com a sensação de que se conhece a letra, comprovando que o som, independente das letras, é o que caracteriza, igualmente, a paisagem de uma festa. Tais observações vão ao encontro de pelo menos dois dos sete temas propostos por Nash e Carney (1995) para o estudo da Geografia Musical: a análise de localização e o impacto da música sobre as paisagens.

Outra reflexão sobre os sons indica que devem ter ocorrido alterações na composição da Banda de Lagolândia quando o entrevistado informa que "eram os mesmos instrumentos musicais, claro que devem ter complementado com alguns, mas a bandinha era a mesma, as músicas inclusive eram as mesmas (OLIVEIRA, 2009). Essa repetitividade aparente acontece também com alguns elementos gestuais, que "também são trazidos à paisagem pelos cristãos, por meio da genuflexão, ou da retirada do chapéu diante de cruzes no campo, de capelas, estações da via sacra e assim por diante" (FICKELER, 2008, p. 23). Durante a festa do Divino

Pai Eterno, o aspecto gestual tornou-se interessante nos últimos três anos (2008 a 2010), pois o altar da igreja foi deslocado para a rua, debaixo das tendas, sendo que era comum as pessoas passarem diante do altar provisório para se dirigirem ao altar convencional — quase que abandonado dentro da igreja — para fazerem a genuflexão.

Tais práticas — genuflexão e retirada de chapéu — sucedem diante das bandeiras das folias e dos altares das festas. Desde os mais velhos até as crianças realizam esses movimentos corporais, que delimitam a paisagem. Ou seria a paisagem da festa delimitada por eles? Sugerimos as duas possibilidades, pois "esses mecanismos, em relação à memória social, são perpassados por diferentes estágios de consciência e de valor atribuído pelo próprio grupo social detentor da memória e de seu uso" (FÉLIX, 2002, p. 30).

Contudo, vale ressaltar, que, ao dar sentido às relações entre espaço e sociedade, a memória mostra-se importante para a compreensão das paisagens, onde cores, sons, gestos, sabores, enfim, "todos estes elementos são condicionados e perpetuados por preceitos (mandamentos e proibições) mais ou menos numerosos e severos, que regulam muitos aspectos da vida religiosa e mundana, do berço ao túmulo" (FICKELER, 2008, p. 10). Assim sendo, Corrêa e Rosendahl (2009) asseveram que os geógrafos "descobrem que a geografia não está apenas em toda parte, mas também nas representações a respeito das paisagens, regiões, lugares e territórios, as quais são, simultaneamente, reflexos, meios e condições sociais" (2009, p. 8).

Ao propor que o espaço-paisagem "é testemunho de um momento do mundo" (SANTOS, 2004, p. 173), o estudioso o faz explicando um pouco melhor a rugosidade que define como sendo "o espaço construído, o tempo histórico que se transformou em paisagem, incorporado ao espaço" (SANTOS, 2004, p. 173), de modo que tal perspectiva é permeada pela memória na elaboração de outro olhar em que "a emergência de novos arranjos espaciais, no entanto, não suprime integralmente as formas do passado, mas as renova" (GODOY, 2004, p. 35) em novos contextos como, por exemplo, nas/para as festas.

Enfim, ante todos esses indicativos presentes na paisagem das festas, percebidos pela memória dos partícipes, concordamos com Halbwachs (2006), com quem finalizamos essas breves reflexões mnemônicas da paisagem — embora ele denomine tal categoria como espaço:

> não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço — o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas

> vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir — que devemos voltar atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça (HALBWACHS, 2006, p. 170).

3.4 TRADIÇÃO DE FESTA E DE FÉ

Permanecemos com a análise situada em Lagolândia e retomamos uma das ideias de Halbwachs (2006) para iniciarmos esse debate sobre tradição, uma vez que ele, ao abordar "memória coletiva e o espaço", tendo "cidadezinhas" por referência, lembra-nos de que nelas

> onde a vida ainda é regrada e ritmada como era entre nós, há um ou dois séculos, as tradições locais são mais estáveis e o grupo urbano parece melhor como em outros lugares em grau menor, ou seja, como um corpo social que, em suas divisões e sua estrutura, reproduz a configuração material da cidade em que está encerrado (HALBWACHS, 2006, p. 162).

Ele prossegue interpretando que "os costumes locais resistem às forças que tendem a transformá-los e essa resistência permite entender melhor a que ponto nesse tipo de grupo a memória coletiva se apoia nas imagens espaciais" (HALBWACHS, 2006, p. 162), que acabam por "materializar", ou tornar mais compreensível a tradição entre os integrantes da comunidade.

Há certa recorrência em indicar que as festas em Lagolândia sucedem "desde muito tempo atrás", ou então "meu pai conta que, quando ele era menino, já tinha Folia de Reis". Fala-se ainda "a festa surgiu junto com o povoado" ao referirem-se à festa da Imaculada Conceição, ou ainda: "festas? Foi madrinha Dica que criou tudo" e "desde a época dela é que começou essas festa daqui". Diante dessas informações, divisa-se que existe uma grande necessidade e/ou vontade de referenciar a figura de Benedita Cipriano Gomes como a pessoa responsável por introduzir, as festas na comunidade. Ao acordar com esse posicionamento unânime dos moradores locais, observamos que, ao "inventar" quase todos os elementos que dão unidade à comunidade, Dica data-os, o que é interessante, pois

> 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 coisas de poucos anos apenas — e se estabeleceram com enorme rapidez (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Por serem festas que acontecem desde pelo menos a década de 1920, fica difícil se posicionar contra ou a favor do que contam nossos narradores, sendo que consideramos que as informações que possuem não são de vivências contemporâneas ao aparecimento das festividades, e que as falas também poderiam ser apresentadas com carga ideológica que propiciasse um discurso padrão em benefício de Dica. Mas a situação possui facilitadores esclarecidos pelos próprios detentores das informações, como por exemplo, nas falas sobre a Folia de Reis, em que é recorrente que a implantação de tal festividade seguiu os moldes do que já acontecia em Jaraguá e era do conhecimento de alguns dos moradores de Lagolândia que nos passam tal versão com tranquilidade, não no intuito de tirar de Dica a autoridade do "mito fundador", mas até com a intenção de buscar referencias de mais longo tempo, visto que as Folias de Reis de Jaraguá são bastante conhecidas em Goiás.

Algo semelhante parece ter acontecido com a Festa do Divino Pai Eterno, da qual há registros de que os pais de Dica já eram devotos, frequentando Trindade a cada ano. No entanto, as semelhanças limitam-se à denominação da homenagem, pois as características que apresentam, ainda hoje, são nitidamente da Festa do Divino de Pirenópolis, em que há o Imperador, Rainha de Nossa Senhora do Rosário e Rei de São Benedito demonstrando, talvez, uma interseção espaço-temporal, em Lagolândia, das festas de Trindade e Pirenópolis. Em Lagolândia, houve uma compactação das festividades aos dois santos, que "acompanham" o Divino, sendo celebrados no mesmo dia, o que a difere de Pirenópolis. Por outro lado, até o hino é o mesmo, como apontamos antes, mas com adaptações que o caracterizam como também uma "tradição inventada" em Lagolândia, e

> por "tradição inventada", entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, 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 (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Para conduzir o que passamos a denominar tradição — em concordância ao apresentado por Hobsbawm (1997) —, existe, como em outros lugares, pessoas da comunidade que, por deterem influência, como no caso da Dica, nas primeiras edições, acabam ajudando na condução das manifestações. Ali, essa tendência, após o falecimento de Dica (1970), mostrou-se estremecida, porque a comunidade deixou, por alguns motivos, de valorizar as festas, fato retomado a partir do final da década de 1980 e, mais intensamente, nos anos posteriores. A queda do município e a consequente migração rumo a outras cidades

contribuíram não só para o enfraquecimento das festas como referências locais, mas igualmente para o esvaziamento novamente do distrito.

Esse mesmo contexto, de volta da antiga condição administrativa e de evasão, no entanto, foi responsável por fazer com que as festas se tornassem, senão grandes, pelo menos relevantes para os lagolandenses, a ponto de fazê-los voltar à terra natal para participarem das comemorações, muitas vezes como foliões, folioas, rainhas, rei ou Imperadores — ou mesmo como expectadores participativos das tramas festivas que permanecem por isso vivas e, mormente, com significados para a comunidade como um todo. Assim, outra contribuição vem de Radford, quando afirma que: "a tradição inventada coloca ênfases locais no processo de criação e na durabilidade daquelas tradições que refletem persistentes necessidades sociais", no entanto, lembra o autor que "a cada golpe um poderoso acorde entre um povo esforça-se para justificar ações anteriores e que procuram dar estabilidade e significado em suas vidas" (1992, p. 99)[5].

A vontade de participar ativamente da festa às vezes possui explicações como a que nos foi contada por um dos recentes Imperadores: "meu pai fez esta festa um bocado de ano, fez muitos anos, não sei nem quantos anos e eu tinha vontade" (ARAÚJO, 2009). Mas o depoente não fica inclinado a indicar apenas um passado, no caso relacionado ao pai, relaciona, outrossim, o presente, por via dos irmãos e da necessidade de se sentir-se um colaborador da perpetuação da festa, com a qual a sua família apresenta afinidades: "quase todos os outros meus irmãos já tinham feito e eu sou o mais velho e até este ano passado eu não tinha feito, agora já fiz!" (ARAÚJO, 2009). Duas são as interpretações proveniente das falas, sendo a primeira uma sensação de integração e, a outra, de satisfação pelo "dever" cumprido. Discursos semelhantes foram feitos pelos demais Imperadores, a cada ano, após a missa do Domingo do Divino, à noite, em Lagolândia quando, terminado o sorteio do novo Imperador que conduzirá a festa do ano seguinte, houve discursos de agradecimento aos colaboradores da festa que se encerram naquele momento.

A própria definição da palavra tradição propicia melhor entendimento da representatividade que ela possui, assim

> a palavra tradição vem do latim: *traditio*. O verbo é *tradire* e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Em segundo lugar, os dicionaristas referem à

[5] Tradução livre do autor para: "the invented tradition approach places emphasis on the creation process and on the durability of those traditions which reflect persistent social needs" e "yet each struck a powerful chord among a people seeking to justify previous actions and looking for stability and meaning in their lives" (RADFORD, 1992, p. 99)

> relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. De certa maneira, estamos, pois, instalados numa tradição, como que inseridos nela, a ponto de revelar-se muito difícil desembaraçar-se de suas peias. Assim, através do elemento dito ou escrito algo é entregue, passa de geração em geração, e isso constitui a tradição — e nos constitui (BORNHEIM, 1987, p. 18-19).

Nosso entrevistado deixa entrever ao narrar o fato de ter sido Imperador e de ter conduzido a festa até o final, quando diz "agora já fiz!," um dos outros aspectos que a tradição possui é "ser compreendida como o conjunto dos valores entre dos quais estamos estabelecidos" (BORNHEIM, 1987, p. 20) e, por isso, precisamos respaldá-lo para saciar a expectativa de se sentir parte da comunidade e com ela colaborar. As festas, particularmente, são ocasiões especiais para esses intuitos, devido à grande concentração de gente e de atenção que os envolvidos dispensam a cada detalhe, visto que se sentem responsáveis pelo perpetuamento da significação que tal evento possa vir a ter para além do agora.

Nesses dez anos que acompanhamos a Festa do Divino Pai Eterno, em Lagolândia, divisamos que há uma elaborada articulação conduzida para a composição dos nomes para a sorte, quando as pessoas são abordadas e acordos de ajuda mútua são firmados entre os integrantes da lista. Talvez por isso não tenhamos acompanhado nenhum caso de promessa, como acontecem para os encargos de rainha e de rei. Sugerimos igualmente ser essa a justificativa para a ausência de Imperadores mirins. Ao ser questionado sobre a lembrança de criança ter sido Imperador, a resposta foi: "deixe eu voltar atrás para eu ver, que eu me lembre não, sempre adulto, se já teve, eu não me lembro não! Agora rainha sempre tem" (ARAÚJO, 2008). Isso também difere a festa de Lagolândia das demais festas espalhadas pelo Brasil, em que a participação infantil como Imperador é mais difundida.

As menções ao termo "tradição" durante as falas servem ainda para descrever a comida servida, o modo de fazer os doces, explicar o trajeto e os rituais das folias. Ao ser indagado sobre o motivo principal que o faz participar da festa, um antigo morador diz: "eu gosto, é a tradição, gosto, mas a festa aqui é permanente, permaneceu desde muito tempo atrás até hoje e não mudou nada! Fez foi evoluir mais, e eu venho justamente porque não posso sair muito, por isso venho de ano em ano" (ROCHA, 2009). O fato de retornar a Lagolândia a cada ano por ocasião da Festa do Divino Pai Eterno, da qual participa há pelo menos sete décadas, confere ao entrevistado uma credibilidade de quem direta ou indiretamente observa os diferentes contextos em que a festa foi realizada, assim como os diversos significados que a ela foram se juntando, ou as significações que foram se perdendo ou se alterando com o transcorrer do tempo.

Quando assegura que “é permanente”, ele consolida a ideia de tradição pelo valor que tem para a comunidade e pode ser movido pelas memórias das grandes festas que, intercaladas com as festas que “quase não dava ninguém”, voltam a acontecer devido à segurança que proporcionam e à solidez que representam para os lagolandenses. Mas ele pondera que a festa “permaneceu desde muito tempo atrás até hoje e não mudou nada!”. A permanência é a repetitividade, uma das marcas características da tradição que pode datar de poucos anos. Assim a permanência dá-se pela transmissão entre gerações (BORNHEIM, 1987), sendo um exercício de continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 1997).

Ele finaliza o pensamento culminando com a exposição de que a festa “fez foi evoluir mais”, abordando empiricamente o que alguns teóricos recentes consideram ser “a ideia de que a tradição é impermeável à mudança, é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. Se posso me expressar assim, elas são inventadas e reinventadas” (GIDDENS, 2003, p. 51). Do mesmo modo que as festas, a apresentação das paisagens lagolandenses é percebida ante as novas possibilidades interpretativas da tradição, pois, ao lembrar-se de um passado não longínquo, tem-se que

> o rural se constituía no mais rico espaço das manifestações culturais e religiosas. Os conteúdos éticos e morais das comunidades e vilas rurais tinham por base a religião católica, que por sua vez propiciava o fortalecimento de diversas práticas sociais, como o mutirão, a ajuda mútua, procissões, festas, dentre outras, as quais permaneceram durante um bom tempo arraigadas ao modo de vida das pessoas, especialmente dos camponeses e dos fazendeiros (SANTOS; KINN, 2009, p. 58).

Com a melhoria dos meios de comunicação, amparada pela maior circulação de automóveis e com a chegada das novas mídias, aliadas às constantes interações entre os moradores de Lagolândia com os demais lagolandenses que moram em outros lugares, as festas locais também passaram por ressignificações, perpetuando porém alguns aspectos mencionados anteriormente, particularmente a solidariedade e o envolvimento como comunidade, como expõe uma Rainha de Nossa Senhora do Rosário

> as pessoas ajudam muito, e é Deus quem manda. É muito engraçado, desde quando começou a descascar as primeiras laranjas que é o mais difícil que eu achei, eu surpreendi com tanta gente que ajuda, tanto financeiramente quanto física mesmo. As pessoas chegavam e iam trabalhar. Não tem lamentação, ninguém fala em preço, quando você fala... Igual pra contratar cozinheira eu chamei e eu falei pra ela que eu queria pagar e ela falou ‘não! O que é isso? Já vou fazer para o Divino Pai Eterno, eu posso fazer para São Benedito e Nossa Senhora do Rosário’. Então você vê que as pessoas estão ali mais pela fé mesmo, às vezes eles têm vontade de fazer a festa e não consegue fazer, então ajuda (MOURA, 2009).

Os ajudantes, como no caso da cozinheira mencionada, na maioria das vezes não trabalham porque fizeram uma promessa. As atividades laborais que praticam para que a festa efetive-se são por devoção, afinidade ou amizade e eles realizam-se num grupo, abrindo durante a Festa do Divino duas frentes de trabalho: uma para o Imperador e outra para a rainha e o rei, que geralmente fazem suas festas conjugadas; ou durante a Folia de Reis, que se estende às fazendas onde se realizam os pousos. Por outro lado, concordamos com Mauss quando chama a atenção para: "o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações" (MAUSS, 2003, p. 188). Interessados no sentido de, colaborarem com a comunidade representada pela rainha, rei ou Imperador; estabelecem os participes, ao mesmo tempo relações em outras dimensões: com o passado, quando os ancestrais participavam e transmitiam essa conduta que chegou ao presente, e outrossim, com as forças superiores, no caso, os santos homenageados.

Este vínculo de se trabalhar voluntariamente para a realização de uma festa, embasa a tríade "dar, receber e retribuir" (MAUSS, 2003), em que a moeda de troca, em pequenas comunidades, nem sempre é o dinheiro. Os laços de amizade são maiores, pois deles podem vir retribuições, por exemplo, se o ajudante "cair" na sorte de uma festa. Ou mesmo em auxílio dos outros que se caracterizam como mais importantes e com valor superior ao estampado no papel-moeda vigente. Ademais, há de se lembrar que os vínculos com o "sagrado" parecem fortificados ou intensificados pelas labutas dispensadas à festa. Mas quem recebe — no caso da rainha — tende a retribuir, mesmo que, ao materializar agrado, possa correr o risco de desagradar ou incorrer na implantação de uma tradição, já que a tradição pode se estabelecer de acordo com a vontade e necessidade de cada momento dentro de um mesmo grupo. Mesmo cautelosa de sua ação, a rainha conta-nos que "fiz como lembrança, que nunca teve, o pessoal não tem costume de fazer. Eu até não quero que o pessoal se sinta assim na obrigação de dar uma lembrança. Foi do meu coração! Eu senti necessidade do terço, daí eu fiz um 'como rezar um terço' e distribuí" (MOURA, 2008).

Falas como essa, proferida pela rainha, ou por outros integrantes da comunidade, reproduzem o que assemelha-se a um pensamento compartilhado por todo o grupo, como exemplifica, tendo a comida preparada para um Reinado de Nossa Senhora do Rosário: "a gente é o seguinte, todo mundo que mexe com festa aqui, a gente prefere sobrar de que faltar, é melhor você ter o risco de sobrar um tanto, como sobrou trinta quilos de arroz, do que faltar três" (CUNHA, 2009). Para a festa de santos, a fartura deve imperar, como podemos notar, pois

> o discurso tradicional e os costumes agarram-se ao grupo e o grupo agarra-se aos costumes e ao discurso tradicional. Juntos, colados, opõem uma resistência fortíssima às veleidades que alguns indivíduos pudessem conceber. Assim, a sociedade continua a existir e a afirmar-se nestas festas que a extenuam (HATZFELD, 1993, p. 53)

A ação e devoção parecem ser indissociáveis em pequenas comunidades como as de Lagolândia e a demonstração desse vínculo denota maior dimensão nas festas religiosas, que são abertas à participação de todos e que são estímulos para vivificarem-se integrações sociais e espaciais, ao serem impressos na paisagem alguns codificadores que indicam que é tempo de comemorações,

> desse modo, as festas nasceram das iniciativas comunitárias e depois foram sendo ligadas à Igreja Católica. Mais ou menos autônomas, as festas tiveram uma forte presença na organização das comunidades rurais, fato que é por demais evidente, haja vista que o envolvimento comunitário das pessoas ocorre no processo produtivo, principalmente na troca de serviços e produtos que se tornam compromissos fortalecidos durante os encontros comunitários (SANTOS; KINN, 2009, p. 59).

Nos momentos festivos, a paisagem, na generalidade, modificada para melhor contextualizar-se à iniciativa que se pretende reviver, proporciona encontros diversos entre os "eus" contemporâneos, assim como com os antepassados e estabelece possibilidades com as gerações futuras, crianças ou ainda não nascidos. Essas intersecções são possíveis pela mediação da tradição que "são sempre propriedades de grupos, comunidades ou coletividades" (GIDDENS, 2003, p. 51). Por pertencer a um grupo ou comunidade, a tradição é coautora das paisagens em que essa coletividade vive, ao propor, ainda segundo o referido autor, uma persistência temporal de rituais e uma repetição conscientemente aceita. A consonância em relação à tradição por diversas gerações de uma comunidade dá-se pelo fato de que, "no entanto, a tradição não para de evoluir. É verdade que ela não evolui tão depressa" (HATZEFELD, 1993, p. 57). Essa não sincronicidade temporal entre vontade e mudança pode ser notada na paisagem ante os embates que são travados entre os partícipes.

Os conflitos envolvendo uma festa da comunidade são diversos em muitos lugares e, em Lagolândia, a situação não é diferente. O apaziguamento ou consenso comumente são mediados pelos "guardiães" que, segundo Giddens, é aquela "pessoa detentora do saber ou sábia, é o repositório da tradição, cujas qualidades especiais originam-se daquele longo aprendizado que cria habilidades e estados de graça", pois, continua o autor, são os "que fornecem as interpretações" (1997, p. 103-104). Mas faz-se mister salientar que, muitas vezes o foco dos conflitos centra-se no próprio guardião que, para os lagolandenses, são muitos, o

que dificulta ainda mais o não surgimento de querelas. Foi relativamente comum ouvir durante conversas que "a gente queria assim, mas você sabe, né? Tem gente que faz sempre do jeitinho que quer" ou "quem decide tudo aqui não é eu, eu só faço", o que evidencia que, apesar das diretrizes tomadas pelas personagens principais, Imperador, rainha ou rei, há uma ou várias — conflituosas ou não — direções a seguir.

Mas, ao concordar com o fato de que "a tradição não cessa de evoluir, não basta dizer que isso se explica pelas mudanças sociais, económicas e políticas" (HATZEFELD, 1993, p. 58). É necessário compreender que

> a tradição, como tem sido enfatizado, envolve processos ativos de reconstrução, particularmente quando filtrados por seus guardiães. É comum considerar-se a tradição como intrinsecamente conservadora, mas em vez disso podemos dizer que ela transforma muitas coisas externas em atividade humana (GIDDENS, 1997, p. 96).

O fato de terem implantado a utilização de tendas na rua na festa de 2010, em frente à igreja, para a realização das celebrações religiosas durante a Festa do Divino Pai Eterno demonstra não só a dinâmica da tradição, mas a sua relação dialética com a possibilidade de mudança expressa na paisagem. Sobre este deslocamento, alguns dos guardiães expõem seus pontos de vista: "foi bom!". Outra fala busca justificar o fato: "a igreja não cabe todo mundo, lá ficava apertado e quente. Aqui ficou melhor". Outra observação: "é a mesma coisa!". Logo, o uso da tenda parece que já se constitui como tradição, pela repetição — dois anos —, mas sobretudo pela aparente aceitação das pessoas respeitadas na comunidade. Porém, discordâncias ocorrem como demonstra este depoimento: "já tem uns três anos que tem essa tenda! Essa tenda aí ficou por mil e oitocentos, para montar isso! Assim tem gente que tem vontade de fazer a festa e não consegue fazer porque o preço..." (BASTOS, 2010). Ao tratar das tendas como "isso", a pessoa revela certa indignação com o fato de que o acesso, ao "fazer" a festa, parece limitar-se a poucos.

Um segundo posicionamento, da mesma maneira descontente com as tendas, pauta-se na necessidade de que "a tradição não cessa de evoluir" (HATZFELD, 1993, p. 57), até por ela ser considerada, segundo um entrevistado, com possibilidades de uma mudança inerente:

> as coisas vão se modificando, por exemplo, essa barraca por aqui mesmo, deve ser de uns dois ou três anos para cá, e parece que faz-se em um ano e começa a reproduzir depois, mas esse aqui era um espaço para depois da missa, de vir para cá, ver os fogos, mas eu acredito que antes era mais colorido[os fogos]. É como se a igreja tivesse avançado para um espaço que antes era um espaço mais livre, livre destes ritos mais rigorosos, embora a festa tenha sido muito misturada (OLIVEIRA, 2009).

Pelo relato, compreendem-se outros aspectos do espaço que, alterado, impossibilitou algumas antigas práticas em benefício de outras. Após a missa, não há mais aquele sentar nos bancos da praça para conversar. Outro ponto negativo foi a mudança exigida para se ver a queima de fogos promovida pelo Imperador. Antes, quando ele saía da igreja e levantava o mastro, ficava-se por ali mesmo, em frente à igreja, mas agora, com as tendas, os partícipes precisam recuar para observar os fogos iluminando a noite escura e fria de julho. A claridade tende ser mais colorida pela diversidade de fogos segundo a percepção exposta na fala antes transcrita, que também cita claramente mais um aspecto em relação ao espaço: a ampliação do espaço da igreja em detrimento do "desaparecimento" de um "espaço mais livre, livre destes ritos mais rigorosos".

Para quem visita a festa pela primeira ou segunda vez, o fato de existirem tendas ou não pouco influencia na sua dinâmica, mas para as pessoas da comunidade, que mantêm outras relações espaço-temporais, a questão chama a atenção, pois "o espaço vivido é muito mais carregado de afetividade que o nosso" (GALLAIS, 2002, p. 72). Com isso, cria-se uma "distância afetiva", porque tal afeição "é também reforçada pela movimentação do espaço, verdadeiro interlocutor" (GALLAIS, 2002, p. 72). As paisagens das festas comunicam as permanências e as alterações, como ainda demonstrado no exemplo das tendas, gerando uma semântica na mensagem codificada, das tensões entre o passado e o presente. Hobsbawm faz uma ponderação importante: "em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quando da oferta" (1997, p. 12-13). Por outro lado, há a indicação de que "a tradição transporta consigo uma evidência que não se deixa facilmente destruir. É essa a sua força de resistência" (HATZFELD, 1993, p. 58).

A resistência de que nos fala Hatzfeld (1993) pode ser investigada, outrossim, pela "nova ancoragem da tradição" investigada por Thompson (1998) que, a partir "do caráter mutável da tradição e de seu papel na vida social" (THOMPSON, 1998, p. 159), coloca em evidência quatro diferentes aspectos, a saber: hermenêutico, normativo, legitimador e identificador. O primeiro aspecto concebe as tradições como "pressupostos de fundo, que são aceitos pelos indivíduos ao se conduzirem na vida cotidiana e transmitidos por eles de geração em geração" (THOMPSON, 1998, p. 163), uma possibilidade de compreensão do mundo por meio de conceitos que acreditamos fazerem parte do que somos. Semelhante aspecto é notado pelos lagolandenses, que veem as festas como parte de si, herança dos antepassados, e obrigação a ser transportada para as gerações futuras, por isso é realizada pela e para a

comunidade a cada ano. Pelo aspecto normativo a tradição "é, um conjunto de pressuposições, crenças e padrões de comportamento trazidos do passado e que podem servir como princípio orientador para as ações e as crenças do presente" (THOMPSON, 1998, p. 163-164) ou seja, são as normas que se cumprem embasadas no "sempre foi assim", "desde menino que eu lembro era assim". E, se aconteciam de tais maneiras, uma aceitação tácita conduziu-a e direcionou-a para que fosse transmitida, aceita cumprida igualmente no presente.

O aspecto legitimador da tradição "pode, em certas circunstâncias, servir como fonte de apoio para o exercício do poder e da autoridade" (THOMPSON, 1998, p. 164), fato que pôde ser observado em Lagolândia em duas escalas durante as festas de 2007 a 2009. Localmente, no primeiro ano, as lideranças políticas existentes na comunidade pareciam articular-se durante a Festa do Divino Pai Eterno, mostrando-se não só partícipes, mas envolvidas no processo festivo. A dimensão de interferência ampliou-se no ano seguinte, o das eleições municipais, e as festas que antecederam o pleito foram visitadas pelos candidatos aos cargos do executivo e do legislativo municipal, ademais foi evidente a composição que os lagolandenses estabeleceram na paisagem festiva. Os candidatos procuraram não só estarem e fazerem-se presentes; alguns insistiram em mostrar companheirismo e a amizade com alguns dos "guardiães das tradições", revelando que "as tradições pudessem se tornar 'ideológicas'" (THOMPSON, 1998, p. 164). Isto desagradou grande parte da comunidade que se sentiu incomodada ao ver o momento de sua legitimação como grupo ser utilizada para fins político-eleitorais. Entretanto, em 2009, a presença de políticos de Pirenópolis foi pequena e tímida.

Por fim, mas não menos importante, temos o aspecto identificador da tradição que pode, segundo o autor, ser pensada a partir da "auto-identidade e identidade coletiva", em que o indivíduo situa-se, morador e partícipe e, por outro lado, devido à inseparabilidade, observa a si mesmo como colaborador e perpetuador das festas que representa, as quais são representadas pela comunidade em que vive. Ressalte-se,

> ademais, a auto-identidade pode ser reforçada em momentos de festa, como foi observado em Lagolândia, pois as famílias permanecem unidas e as teias de gerações se mantêm entre os ascendentes e descendentes, com cada um deles se afirmando e tendo o outro por suporte perante a comunidade (CURADO, 2009, p. 08).

Na Folia de São João, por exemplo, o batismo de uma criança (individual) por outros representantes da comunidade, configura um modo de integração, pelos significados que o batismo no Rio do Peixe tem para os lagolandenses, perpetuando a(s) identidade(s) coletiva(s).

Ainda no que se concerne à tradição, é possível verificar nas paisagens das festas de Lagolândia a visão, o olfato, a audição, o tato e a gustação, consideradas uma "multiplicidade de deixas simbólicas" (THOMPSON, 1998, p. 78); que materializam a paisagem, já que esta é "tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança, é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. Ela não é formada apenas de volume, mas também de cores, movimentos, odores e sons etc." (SANTOS, 1997, p. 61). As experiências vividas individual e coletivamente nas festas, bem como a representatividade que elas possuem e as "deixas" que nos proporcionam estabelecem diferentes e complexas possibilidades de investigação quando se tem consciência de que a paisagem é alterada tanto pela quanto para as festas, como será discutido a seguir.

3.5 FESTAS EM LAGOLÂNDIA: APREENSÃO DA PAISAGEM

Nos itens anteriores, abordamos questões como os rituais, as memórias e as tradições presentes nas festas realizadas em Lagolândia e outrossim as diversas relações que se estabelecem na composição da paisagem que é, como já mencionamos, alterada tanto pela quanto para as festas. Os rituais, ao serem praticados, necessitam de certos "suportes" ou "deixas", como nos falou Thompson (1998, p. 78). E esses recursos são disponibilizados nas paisagens que também são os cenários para as recordações dos partícipes:

> a festa era diferente, parece que até o cheiro era diferente, é aquela coisa de criança, você entendeu? Eu vinha de cavalo com minha avó, chegava no alto ali o olhava pra cá, pra mim... mas este dia eu vim da minha casa pra cá e, chegando aqui, já de noite, eu lembrei que, quando chegava aqui, achava tudo pintado, as coisas arrumadinha assim, era uma coisa diferente (BASTOS, 2009).

A fala conduz-nos a uma das participantes ativas das festas em Lagolândia, que já foi rainha; seu pai, Imperador; a filha é foliona, o marido já foi folião de São João. Em sua casa, na fazenda, acontecem pousos da Folia de Reis, e além de auxiliar os demais parentes e amigos quando promovem festas. A alocução relata que ela ainda mora em fazenda, o que é bastante comum entre os lagolandenses, sendo que a família possui uma casa no distrito, mas as residências oficiais são nas propriedades rurais, onde cultivam a terra e criam animais. O fato de morar a pequenas distâncias nunca foi empecilho para ela fazer-se presente nas festas, independente do meio de transporte, que já foi o cavalo e hoje pode ser carro, moto, bicicleta ou até mesmo a pé devido à proximidade.

Uma questão interessante é que, ao passar pelo mesmo ponto da estrada, ela consegue estabelecer uma intersecção entre o passado, a infância, e o presente, quando é adulta, sobrepondo duas paisagens distintas, as da festa existente em sua memória e a experienciada contemporaneamente à fala. Nesta mesma perspectiva, registramos outra observação de uma lagolandense que não mais mora no distrito, mas que volta por ocasião das festas, em especial a do Divino Pai Eterno: "ontem foi a procissão, gente, aquela procissão era enorme!" (PINTO, 2008). A procissão à que ela se refere é a do Divino, em que três imagens são trasladadas pelas ruas: a do Divino, a de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito. Concordamos que a procissão, por ocorrer no domingo à noite, conta com uma participação mais reduzida, porque muitas pessoas já deixaram o distrito por trabalharem na segunda-feira. Mas também consideramos que a dimensão de mundo parece ser maior quando se é criança, pois deve se considerar que as distâncias são mais longas para as pequenas pernas e, a altura, grandiosa, bem como pela referência da baixa estatura que se tem.

O retorno a uma memória datada, ainda do final da década de 1920, permite-nos visualizar parte da paisagem do local que se formava às margens do Rio do Peixe e notar um pouco dos rituais que fazem parte da tradição festiva dos lagolandenses, sobretudo após o "dia do fogo", quando tropas do governo metralharam o povoado em 1925,

> aqui parou tudo. Aqui tinha muitos butecos, que veio muita gente de fora com boteco, com lojas aí. Repartia presentes para os meninos aqui tudo, nas festinhas que tinha aqui distribuía presentes. A festa do Divino era a mesma coisa que agora, era aquele fuguetório, era queima de foguete, agora na festa vinha músicos de Pirenópolis para tocar durante a festa aqui, mas era a mesma coisa, levar imperador para a igreja, voltar com o imperador para trás, com o rei e rainha. O rei, a rainha e o imperador e tinha também a festa de São Benedito, que era na segunda-feira, neste tempo, não tinha mudado. Agora, mudou, segunda-feira não tem mais festa. Mas a festa de São Benedito era na segunda-feira! (ROCHA, 2009).

Diante das referências presentes no discurso supracitado, entende-se mais sobre o que os lagolandenses pensam sobre a paisagem, que não se resume apenas a seu aspecto material, pois, ao comércio, são dispensadas poucas palavras enquanto para as festas houve maior preocupação em explicar a permanência dos sentidos que representam, a despeito de inovações implantadas, como a alteração do dia, que influenciou, inclusive, na participação da procissão como na observação realizada anteriormente. Consequentemente, "agir, para continuar com as festas, significa juntar pessoas e negociar espaços, bem como uma forma de manutenção das características religiosas, dos rituais e das procissões, que implicam tradições, e costumes no uso de vários conteúdos culturais" (SANTOS, KINN, 2009, p. 65).

Porém, ante as advertências acima, é preciso ressaltar que "a paisagem é portadora de significados, expressando valores, crenças, mito e utopias: tem assim uma dimensão simbólica" (CORRÊA; ROSENDAHL, 2004, p. 08), que se comporta de maneira muito à vontade por ocasião das festas, pois as interferências são produzidas pelos membros da comunidade ou para eles com a intenção de que todas as alterações os beneficiem, sobretudo ao propiciarem a continuidade dos elementos simbólicos que os identificam.

Voltando ao comércio, onde os antigos "botecos", agora denominados bares e ainda existentes em número superior aos demais estabelecimentos em Lagolândia, não sofrem concorrência nas festas, pois são membros da própria comunidade que montam bares temporários, os demais comércios convivem bem durante as festas (Figura 48).

A figura acima ilustra a divisão existente entre o comércio permanente e o temporário, este implantado à época das festas e parece não comercializar os mesmos produtos que os demais estabelecimentos que fazem parte do cotidiano local, os quais possuem algumas peculiaridades. Os bares, por exemplo, em alguns casos, funcionam como mercearias, e que em Lagolândia funciona como um supermercado, considerando a escala em que estão inseridos. Outro diferencial são os comércios de portas fechadas, os quais não foram pontuados, porque são do conhecimento apenas dos moradores, como mais um artesanato, revenda de combustível, entre outros.

O comércio local, ou permanente, é espalhado pelas ruas de Lagolândia, embora tenha uma recorrência nas ruas que circundam a praça. Já o comércio temporário concentra-se em áreas pré-estabelecidas pela comunidade, a fim de não atrapalhar as cerimônias rituais que se deslocam pela paisagem. A delimitação espacial das barraquinhas que vendem diversos produtos (como vimos no início do capítulo anterior), por regras tácitas ou por estratégias dos organizadores lagolandenses, não é autorizada para o trecho que fica em frente ao salão Mário Mendes e à igreja, que atualmente é ocupado pela tenda-igreja. A parte norte da praça é tomada pelos comerciantes temporários, bem como o outro lado da rua, onde deixam um espaço para os cortejos passarem nas proximidades do túmulo de Dica. Supõe-se que a espacialidade destinada à ocupação do comércio temporário, também feito por pessoas da comunidade, estabeleceu-se há anos segundo informações de antigos moradores, pois os comerciantes temporários são importantes para a festa, servindo, inclusive, de parâmetros comparativos entre uma boa festa e uma "festa fraca", o que "trata-se, desse ponto de vista, de processos de representação e de ação sensíveis a contextos precisos, cultural e socialmente construídos e que, portanto, não se definem de modo exclusivo pela racionalidade econômica" (PIRES DO RIO, 2010, p. 27).

Figura 48 — Distrito de Lagolândia — Comércio

Ao ouvir a voz dos comerciantes, observam-se algumas relações com as paisagens lagolandenses onde eles se inserem por menos de uma semana a cada ano: “venho pra essa

festa há uns dez anos ou mais, e sempre fico no mesmo lugar" (SILVA, 2008). Outro comerciante diz: "venho há três anos e este lugar é meu" (SANTOS, 2008). Todavia, os dois relataram que as vendas em 2008 não foram boas, pelo contrário, foram aquém do esperado, mas o roteiro das festas é seguido, como mencionado por diversos comerciantes temporários entrevistados tanto em 2008 quanto em 2010. Duas informações contribuem para entender o comércio como parte importante e significativa não só para o comerciante, como também para a comunidade. No primeiro caso, as relações de amizade são esboçadas: "aqui já tenho muito conhecido já! Tinha menino que era pequeno e hoje já tá tudo rapaizão!" (SILVA, 2008). Semelhante observação somente foi possível pela recorrência e entrosamento dos visitantes/comerciantes nas festas. Outros estímulos aos comerciantes foram apontados:

> pago uma taxa pra Igreja, mas não é muito não em comparação com outras festas! É bem barato! Tem banheiro que a igreja fornece pra gente. Eu queria relatar isso: o melhor lugar que a gente faz festa, que a gente é mais bem recebido é aqui. Porque o povo aqui é mais amigo. É educado. A honestidade é demais aqui, é um pessoal muito aconchegante, acolhedor (SILVA, 2008).

Devido à amizade e ao conhecimento dos hábitos locais, os comerciantes ficaram um tanto surpresos ante a política municipal em 2010, quando foi cobrada uma taxa pela prefeitura para que eles tivessem a liberação do "uso do passeio público para venda de...", como constam nas Guias de Recolhimento. O valor subiu, o que causou incômodo para alguns comerciantes: "subiu muito o valor que a gente paga, eu que venho há mais de dez anos, é a primeira vez que a prefeitura cobra e nem fornece benefícios pra nós aqui" (SOUSA, 2010), ou "tá ficando difícil, a gente pagava pouquinho para ajudar a igreja, agora mudou, fazê o que?" (ALMEIDA, 2010). Outro comerciante demonstrou ter questionado a cobrança junto à comunidade: "conheço esse povo tudo, lá de Trindade, que eles vão todo ano e depois daqui que eu venho sempre e perguntei se eles sabiam que agora a gente vai pagá é pra prefeitura e ninguém sabia" (BORGES, 2010).

Por outro lado, a comunidade possui interessantes ligações com o comércio de festa: "comprar uma camisa na barraquinha, nossa! Era considerada uma pessoa rica. Eu lembro de ir pra roça catar feijão pra vender o litro, para ter dinheiro para comprar alguma coisa na festa" (BASTOS, 2009). Ou "as famílias eram nove, dez cada uma, aí tinha que comprar de tudo, aí guardava para comprar na festa, era assim" (LOPES, 2009). Atualmente, parte das compras que eram anuais pulverizou-se no decorrer do ano em cidades próximas como Goianésia, Pirenópolis e Jaraguá, onde tem um pólo de confecções. Para a festa, são esperadas bijuterias, bonés, óculos, entre outros produtos, assim, "os mecanismos que redefinem valores

simbólicos acabam por incorporar valor econômico" (PIRES DO RIO, 2010, p. 18), sobretudo quando há consenso de que se tem que ter dinheiro para a festa. Antes, na ausência de dinheiro, era impossível comprar alguma coisa, mesmo que fosse comida, uma contradição, pois as festas em Lagolândia têm na fartura uma de suas características. Mas isso ocorria talvez, por gulodice de criança: "menino vinha com churrasquinho andando e a boca da gente chegava quase a cair em cima, porque não tinha condições, não tinha!" (BASTOS, 2009). Tais observações vão ao encontro de que "a descrição do ciclo de festas que as fontes orais tem manifestadamente feito a torna mais proveitosa (...) porque a maioria dos rituais mencionados é ainda familiar aos leitores que foram capazes de encontrá-los em sua infância" (HÉRAN, 1986, p. 249)[6]. Atualmente, as barraquinhas de comida fazem churrasquinhos em abundância, impregnando de fumaça e odores a paisagem da festa.

A dinâmica de vendas apontada por um dos comerciantes temporários, qual seja, "aqui a venda foi devagar, porque a gente quase não tem mercadoria, porque a mercadoria é pouquinha" (SANTOS, 2008), é explicada por "uma geografia econômica cultural da produção" que "para atender ou antecipar as demandas de mercados que mudam rapidamente, (...) em um ambiente competitivo, no qual os ciclos de vida dos produtos tornaram-se dramaticamente mais curtos" (GERTLER, 2010, p. 48). Desse modo, o "ciclo de vida dos produtos" entremeia o "círculo festivo", gerando percepções apuradas em relação à importância do comércio temporário para a festa:

> a festa era mais diversão, a gente ia naquele tanto de barraca, o que pra nós era uma festa mesmo. Aqui não tinha nada! A vida aqui era assim..., e era um tempo assim... parece que naquela época, de fato, a gente não via as coisas. A festa servia para trazer o mundo para cá, barraquinha, aquela coisa, aquele tanto de gente, o ranchão, era assim o momento em que a gente tinha uma independência danada. Depois que eu fui embora e voltei, um pouco dessa novidade parece que se perdeu, mas a gente não deixa de querer vir mesmo assim (PINTO, 2008).

A inserção do local no global situa a comunidade no mundo, como relembra a então criança que via Lagolândia transformar-se à época da festa maior, a do Divino Pai Eterno, que também coincide com as férias escolares, saindo-se da rotina cotidiana e estabelecendo-se outras possibilidades de participação. Ao deslocar-se para residir em uma localidade maior, ela observa que, ao voltar para a festa, as "novidades" que tanto aguardava não possuem mais este valor, pois são encontradas em vários pontos nas cidades maiores e primam pela

[6] Tradução livre do autor para : "la description du cycle des fêtes que les sources orales ont manifestement été le plus mises à profit (...) que la plupart des rituels sont encore familiers aux lecteurs qui ont pu les connaître dans leur enfance" (HÉRAN, 1986, p 249).

padronização. Mas ainda fazem a festa da criançada, que mora no distrito e que dificilmente se desloca para outras cidades.

Quando traziam "o mundo pra cá", era preciso acomodá-lo em um espaço mais restrito, por isso as barraquinhas, misturadas com pessoas que vieram festar e com pessoas que organizam a festa constitui e constrói, embora temporariamente, paisagens de festa que precisam ser entendidas em colaboração com as paisagens de não-festas, para que se tenha maior compreensão de ambas. Destarte, apresentamos um pouco mais da composição da paisagem de Lagolândia por intermédio dos demais estabelecimentos que compõem o distrito em momento de não-festa e que apresentam características ampliadas, quando não diferenciadas, durante as festividades, que "criam novas possibilidades para a resistência local", conforme Waitt (2008, p. 515). Algumas ruínas também são mencionadas a fim de rever-se o passado das paisagens locais (Figura 49).

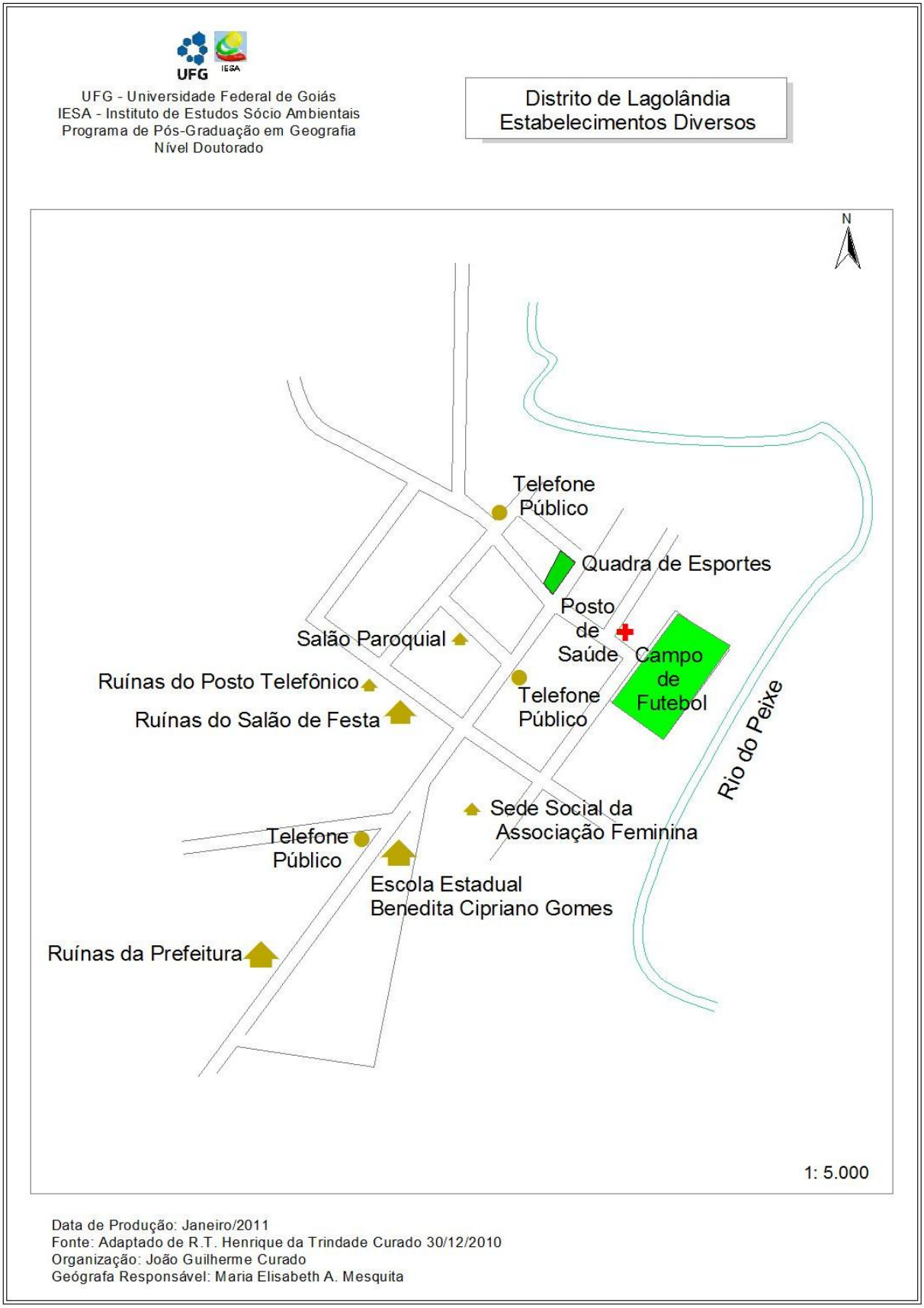
Para se deslocar por um espaço em momento de festa ou não, as pessoas precisam ter breves noções para não se perderem, daí a necessidade de conhecer a posição em que se acha, pois

> a orientação nunca é um assunto meramente individual: enquanto se baseia no reconhecimento de itinerários já percorridos e na utilização de pontos de referência ou de marcadores distantes, todos dependemos de nossas capacidades de observação e da memorização para não nos perdermos (CLAVAL, 2010, p. 17).

Os caminhos e as paisagens das cidades e dos distritos são ensinados às crianças pelos seus antecedentes e pela vivência que elas têm com o espaço em que estão inseridas, consequentemente, em localidades como Lagolândia, onde o trânsito é quase inexistente e o movimento nas ruas é reduzido, tais logradouros são utilizados, ainda, como locais em que as crianças podem brincar ao mesmo tempo em que estão à vistas dos pais. A quadra de esportes é bastante frequentada durante o dia. Mas ela foi inaugurada em 1989, em frente ao Salão e, por isso, conta com uma proteção em tela que evita que bolas caiam nas paredes frontais ou no telhado daquele importante imóvel. Em uma de suas laterais, encontra-se o túmulo de Dica, um geossímbolo da paisagem religiosa local, como na concepção de Pontes e Campos (2010).

Nessa intensa relação com o passado, designamos, ainda, algumas ruínas que compõem a paisagem de Lagolândia, sendo que uma delas foi planejada para abrigar a prefeitura municipal.

Figura 49 — Distrito de Lagolândia — Estabelecimentos diversos



A ruína da prefeitura de Lagolândia está localizada na entrada principal do distrito, que era uma antiga construção iniciada à época da rápida emancipação, ocorrida entre 1963, por via da lei n° 4.923, de 14 de novembro de 1963[7], que foi revogada pela resolução do Supremo Tribunal Federal em 10 de outubro de 1967[8]. A pedra fundamental foi assentada no dia da festa da emancipação, que contou com grande participação popular e de políticos regionais. Recentemente, membros da comunidade mobilizaram-se para aproveitarem os alicerces e edificarem um Centro de Memórias, mas a situação arrasta-se e não há interesse do poder público municipal de Pirenópolis. No entanto, a ruína ainda hoje remete a um importante passado.

As outras duas ruínas são vizinhas e estão localizadas em rua paralela à Igreja Nossa Senhora da Conceição. A maior delas é uma construção desmoronada, abrigava o salão de festas da comunidade, "aqui aconteciam muitos bailes; as festas eram boas demais, mas, com a queda do município, foi deixado de lado, até cair" (SANTOS, 2010). Questões como esta são explicadas por Santos, para quem "o espaço, portanto, é um testemunho; ele testemunha um *momento* de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada" (SANTOS, 2004, p. 173). A outra edificação, com avarias bem acentuadas, foi um posto telefônico desativado, não reaproveitado para outras atividades. No distrito, não há sistema de telefonias residenciais tampouco sinal para celular, a não ser em poucas casas que possuem antenas próprias para esse fim.

Com a retirada do posto telefônico, instalaram-se três orelhões, com os quais é possível manter contato com a comunidade, sendo que um fica próximo à escola e, os outros dois, na área próxima ao jardim — como chamam atualmente a praça central ou como, em outras localidades, são conhecidos por largos. Quando um dos telefones públicos toca, qualquer pessoa que estiver passando atende e encarrega-se de chamar a pessoa solicitada ou de passar-lhe o recado, pois o toque não é muito comum. Contudo, em dias de festa, a paisagem é outra e podendo-se notar que,

> caminhar por uma cidade implica, diretamente, caminhar em meio a um universo de sons: veículos automotores, os passos e as conversas das pessoas, propagandas comerciais, aparelhos eletroeletrônicos, manifestações religiosas, construção civil, entre outros (TORRES, 2010, p. 47).

[7] Cópia disponível no Arquivo da Vice-Governadoria do Estado de Goiás – Palácio Pedro Ludovico Teixeira – Goiânia. 2p.
[8] Resolução disponível no site http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=117682

Entretanto, o tilintar dos telefones públicos não param, assim como as filas de pessoas à espera de uma ligação crescem a cada momento, sobretudo durante o dia.

A preocupação em demonstrar as duas dinâmicas estabelecidas na paisagem de Lagolândia, diante da ocupação de seus espaços, recai ainda no salão Paroquial, onde acontecem os encontros para aulas destinadas à formação para a primeira comunhão, crisma, cursos de noivos e para batizados, além de teatros ligados à religião. Tal local, à época das festas do Divino Pai Eterno e de Nossa Senhora da Conceição e as demais que contam com novena, exceto a festa da Senhora do Livramento concentra os leilões, cantados estridentemente por alguns homens da comunidade a fim de chamar a atenção para as prendas ofertadas pelos noveneiros ou noveneiras e que trazem em si cheiros, cores, sabores, sons, além de pistas da produção agropecuária e dos *fazeres* da comunidade.

No encerramento dos leilões, nos dias finais das novenas, a banda toca um pouco na porta da igreja ou na casa do Imperador e depois se desfaz. Os músicos vindos de outras cidades (Corumbá de Goiás, Jaraguá e Pirenópolis) para tocarem durante a Festa do Divino, ficam acomodados nas instalações da escola.

Os adolescentes e adultos lagolandenses, muitos deles integrantes da banda local, são esportistas e praticam futebol quase todos os dias, no final da tarde, no campo gramado próximo ao Rio do Peixe. O hábito ocorre até mesmo em dias de festas, exceto por ocasião da Folia de Reis, quando se tornam foliões, ou no sábado da festa do Divino, momento que o campo é interditado para que nele seja montada a queima de fogos de artifício que vai colorir o céu límpido e claro de estrelas, característico do período da seca no Cerrado. Sobre a queima de fogos, vale ressaltar que, a cada ano, o show pirotécnico vem se ampliando, mas é possível ouvirem-se comentários que não dão valor às inovações implantadas: “antes, tinha mais barulho, era até melhor” ou “bonito demais, mas o que a gente gosta mesmo é de muito barulho!”

Como já abordamos anteriormente, o posto de saúde não é muito frequentado pelos integrantes da comunidade, no entanto, para casos mais sérios, há uma ambulância que realiza o transporte do paciente. Durante as festas, não há funcionamento do posto, mas tanto o funcionário por ele responsável quanto a ambulância ficam em alerta para qualquer emergência.

Diante desse breve exame da apreensão das paisagens de Lagolândia, foi possível verificar que ocorrem alterações necessárias e esperadas para as festas, uma vez que

> a paisagem carrega a marca da cultura, da atividade produtiva dos homens e de seus esforços para habitar o mundo, adaptando-o às suas necessidades, em todas as latitudes. Desta maneira, a paisagem constitui um documento-chave para se compreenderem as culturas, o único que frequentemente subsiste para as sociedades do passado. Interpretar uma paisagem cultural é falar dos homens que a modelaram e que as habitam hoje, bem como daqueles que as precederam; é informar sobre as necessidades e os sonhos de hoje e do passado pensando no futuro (MACHADO, 2007, p. 139).

Há concordância com o pensamento da autora supracitada de que a paisagem constitui um importante documento e que deve ser preservado ao registrar, por vários suportes, aspectos da cultura de uma comunidade. Destarte, as paisagens de festas serão abordadas, a seguir, por via de documentação fotográfica.

IV PAISAGENS DE FESTAS

As an old memory, memory,
Memory, memory
(Come As You Are — Kurt Cobain).

Pretende-se, nesse capítulo, discutir sobre o "fato de que cada indivíduo tem uma maneira específica de apreender o espaço" (SANTOS, 2004, p. 16), o que, também consoante o autor,

> se fundamenta no princípio mesmo da existência de uma escala espacial própria a cada indivíduo e também de um significado particular para cada homem, de porções do espaço que lhe é dado frequentar não apenas em sua vida cotidiana, mas ainda durante lapsos de tempo mais importantes (SANTOS, 2004, p. 16).

Consideraremos aqui os dois espaços dos quais nos fala Santos (2004), compreendidos como o da "vida cotidiana" e o dos "lapsos de tempo mais importantes", por nós tidos como os momentos de festas, em que as paisagens são alteradas pelas e/ou para as festividades, em rituais tradicionais presentes nas memórias dos lagolandenses. Ao preparar determinados espaços, como casas e vias públicas para as festas, os membros da comunidade delimitam um espaço de festa em detrimento de outros, colaborando com separação de espaços de acordo com as necessidades locais. Diante destas questões, há concordância com a observação realizada por Claval (2010), para quem "uma parte importante dos saberes geográficos diz respeito à vida de relações e ao modo como essa é estruturada" (CLAVAL, 2010, p. 26).

Logo, trataremos rapidamente algumas paisagens de festas no Brasil e em Goiás para, em seguida, determo-nos em Lagolândia, examinando a importância da fotografia como um dos documentos fundamentais para semelhante intento. A tarefa de registrar em fotografias as festas brasileiras é uma prática antiga, e há publicações importantes sobre a temática, abordando as festividades de norte a sul do País. Em "Festas Populares Brasileiras", Ferreira (1987) expõe relatos e imagens da festa do Senhor do Bonfim, na Bahia, assim como das tradicionais Folias de Reis e festas a Iemanjá espalhadas pelo País. A festa de São Gonçalo também é retratada, bem como as festas de rodeios e a de Bom Jesus dos Navegantes. As festas juninas e o bumba-meu-boi são mostrados em fotografias diversas, o que também ocorre com o Maracatu do Recife.

Na introdução de outra obra, "Maravilhas do Brasil: festas populares", deparamo-nos com a seguinte afirmação

> o Brasil é um espaço de metamorfoses culturais, preservando, por meio das festas populares, memórias seculares de seus povos fundadores e ajudando a construir a História da Nação. Em cada uma dessas festas, o País torna singular a diversidade do encontro de tais culturas. Eis a síntese desse fenômeno nas imagens inquietas e dinâmicas que aqui apresentamos (BOEIRAS; CATTANI; SÁ, 2006, p. 8).

Os fotógrafos-autores cumprem a promessa e expõem fotografias de festas como o Carnaval em várias cidades do Recife. A Semana Santa mineira é mostrada nas cidades de Ouro Preto, Tiradentes e Mariana. A imagem festiva do norte é também representada pelo Festival de Parintins, "transportado" para Manaus no aniversário da cidade, quando o "espetáculo é apresentado em uma espécie de arena, bumbóbromo" (BOEIRAS; CATTANI; SÁ, 2006, p. 109).

Figura 50 — Boi-bumbá amazonense.

Fonte: Curado, 2005.

A Festa de Nossa Senhora Aparecida e o Festival de Folclore em São Paulo aparecem em algumas fotos. De grande relevância no nordeste, são as festas juninas de Campina Grande, na Paraíba, de Caruaru, em Pernambuco e o Bumba-meu-boi de São Luis do Maranhão. As festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e de São Judas, no Rio de Janeiro, fazem-se presentes. Retrataram algumas cerimônias indígenas e festas de negros. Outra importante festa, recorrente nas duas publicações, é o Círio de Nazaré, que recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil em 2005.

Figura 51 — Círio de Nazaré — Belém

Fonte: Círio de Nazaré — Dossiê Iphan, 2006, p. 75.

Outra festa recorrente foi o Carnaval do Rio de Janeiro, com fotos dos desfiles das escolas de samba, que atraem, a cada ano, os olhares de brasileiros e estrangeiros e para os quais houve uma grande "estruturação do mundo do samba" como explica Maia (2003): "no ano de 1984 que, como dissemos, demarca o início do 'estágio empresarial', o governador Leonel Brizola solicitou a Oscar Niemeyer um projeto para a 'passarela do samba'" (MAIA, 2003, p. 195). O autor continua, complementando que "em 1984 houve ainda outro fato importante na história do samba: a criação da Liga Independente das Escolas de Samba" (2003, p. 197). Goiás foi tema de duas escolas de samba, a Viradouro (1996) e a Caprichosos de Pilares (2001), cujo destaque foram as festas populares goianas.

Figura 52 — Desfile da Escola de Samba Caprichosos de Pilares — 2001

Fonte: Jornal O Globo, 2001.

A recorrência da Festa do Divino Espírito Santo nas duas publicações decorre do fato de que tal festividade decorre em grande parte do Brasil, como demonstram as imagens de Alcântara, no Maranhão, e a de Pirenópolis em Goiás, que foi a segunda festa a ser reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil em abril de 2010. Ainda sobre a Festa do Divino, em fotografias há o trabalho de Vieira (2008), "O Divino em festa: São Luiz do Paraitinga", no qual as cores, os sons que quase saem dos instrumentos, os cheiros que recendem das panelas e os movimentos em que as pessoas são retratadas em momentos de festa parecem nos transportar para aquelas paisagens, elaboradas pelos membros da comunidade.

Sobre fotografias, duas obras são importantes para demonstrar-se a dimensão que abarcamos dos registros de paisagens diversas, mas aqui o destaque é para as festas que registram. "Fotografia no Brasil: um olhar das origens ao contemporâneo" corrobora não só os registros fotográficos de movimentos sociais como Canudos e Cangaço. E o capítulo "o imaginário da paisagem" retrata vistas de várias cidades brasileiras. Mas o que nos chama a atenção são as imagens feitas por Pierre Verge na Festa do Bonfim, que datam de 1947. Juazeiro do Norte foi registrado por outro fotógrafo, assim como o Carnaval de Salvador de 1965/67; quadrilhas juninas, em Belém do Pará, e Celebrações a Iemanjá, no Rio de Janeiro. Contudo, é importante mencionar que as autoras propõem um histórico da fotografia no Brasil:

> a história da fotografia no Brasil começou a se desenhar em 1833, seis anos antes do anúncio oficial da descoberta da fotografia na França. Hercules Florence (1804-1879) foi definitivamente um precursor. Aos 29 anos, este jovem francês radicado no Brasil realizava na Villa de São Carlos, hoje Campinas (SP), experiências pioneiras com o processo fotográfico, que reiterava a sua busca por configurar uma visão de mundo (MAGALHÃES; PEREGRINO, 2004, p. 16-17).

As experiências não foram satisfatórias para o reconhecimento, já que, em várias outras partes do mundo, havia pessoas trabalhando e empenhando-se para esse intento, que mudaria a vida das pessoas, possibilitando um *continuum* da vida retratada na imagem sobre o papel, "entretanto, Hercules Florence não conseguiu alcançar o reconhecimento pelo seu invento, uma vez que a qualidade das cópias obtidas como processo de daguerreotipia tinha tal qualidade que não deixava margem a qualquer comparação" (MAGALHÃES; PEREGRINO, 2004, p. 20). Mesmo, não sendo brasileira, a primeira fotografia foi uma paisagem capturada em 1826 por Joseph-Nicéphore Niépce em Borgonha, onde, "com uma câmera primitiva, uma placa de peltre e substâncias químicas sensíveis à luz, deixou a

paisagem em exposição durante um dia inteiro, criando o que chamou de heliógrafo", como menciona a edição Especial Veja do Milênio (VEJA, 2000, p. 83).

A segunda obra evidencia a fotografia no Brasil, entre os anos de 1946 e 1998, logo, uma produção recente cujo título, "Labirinto e Identidades" (FERNANDES JÚNIOR, 2003), busca retratar o que se pensa sobre o país nesse contexto de intensas alterações, sendo uma delas as imagens de Farkas sobre a inauguração de Brasília, novamente Pierre Verge com fotos de samba de roda, Bonfim, Carnaval e Candomblé na Bahia. Nair Benedicto apresenta imagens de promessa em Aparecida do Norte, em São Paulo, enquanto Pedro Vasquez retrata a paisagem fluminense sem festa. Outros fotógrafos registraram a "Procissão dos Farricocos", na cidade de Goiás, e o Círio de Nazaré, em Belém. As festividades de Juazeiro do Norte são fotografadas por Tiago Santana, que publicou "Beneditos" (2000), um premiado livro com fotos da festa de Juazeiro.

Fechamos esse breve passeio pelas imagens das festas brasileiras com duas obras que não são especificamente de fotografias, mas que detêm importância iconográfica do símbolo do Divino presente em tantas festas Brasil afora: "Divino: simbolismo no folclore e na arte popular", de Etzel (1995), e "Museu das Cavalhadas: acervo bibliográfico e documental" (2008).

Em Goiás, são poucas as obras de fotografias destinadas às festas, embora o calendário de manifestações seja extenso. Um material importante, tanto histórico quanto visualmente, é "Goiás: 1727 – 2002", em que imagens de festas goianas são permeadas por um texto que visa elucidar alguns dos significados das festas para o povo goiano

> algumas [festas] refletem a divisão étnica da sociedade, pois, enquanto as festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, em Meia Ponte e Jaraguá, e a de Santo Elesbão e Santa Efigênia, em Corumbá, eram organizadas pelas confrarias dos negros, as do Divino eram promovidas pelas confrarias dos brancos, que eram as Irmandades do Santíssimo Sacramento. Havia ainda festas organizadas por toda a comunidade, como as dos padroeiros, as dos protetores de certos grupos (como a de São Sebastião, defensor do gado contra a peste), as dos santos juninos e a do Natal e as da Semana Santa (CURADO, 2002, p. 178).

As paisagens de Catalão foram retratadas por Claudio Arouca, que publicou, em 2005, o livro "Catalão: festas e tradições", no qual ele não só conta um pouco da história da festa das Congadas daquela cidade, mas expõe fotografias das paisagens festivas de outubro quando ganha as ruas essa importante festa, que foi analisada igualmente pela Geografia, por Paula (2010), que estudou as mulheres sob o manto de Nossa Senhora do Rosário, a santa homenageada. Já em Costa (2010), o comércio da festa é que foi investigado.

Figura 53 — Congadas de Catalão

Fonte: Curado, 2004.

O comércio temporário durante a festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, foi o assunto de Coelho (2004) e de Maia e Coelho (2006), já D'Abadia (2010) abordou o espaço da mesma manifestação em seus aspectos identitários ligados à religiosidade.

Figura 54 — Comércio na Festa de Trindade

Fonte: Curado, 2008.

No ano de 2006, Ferraccini examinou o “espetáculo na praça”, na Cidade de Goiás, realizado pelas festividades negras da capoeira, em uma cidade mais conhecida pela Procissão do Fogaréu. Já as festividades religiosas das procissões, em Pirenópolis, são estudadas por Curado (2006).

Figura 55 — Procissão do Encontro em Pirenópolis

Fonte: Curado, 2010.

A festa do Muquém constitui-se uma das mais importantes romarias de Goiás e, por

Figura 56 — Festa do Muquém

Fonte: Curado, 2010.

isso, foi geograficamente observada em textos de Rosendahl (1994 e 1997) e por D'Abadia (2002 e 2010), que investiga a festa de Nossa Senhora da Abadia.

Duas festas diferentes, a Folia de Reis, em Faina, e a Micareta, em Goiânia, foram tratadas pela espacialidade, embora possuam características bastante distintas, até mesmo porque Leite (2008) segue uma Folia de Reis Rural, enquanto Xavier (2010) investiga a trajetória de uma festa urbana da capital de Goiás.

A Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, abrange não só um tempo que se estende por mais de mês, mas o qual também ocupa diversos espaços da área urbana e rural, possuindo diversas manifestações e compondo um mosaico dos rituais, das memórias e das tradições locais, cujas paisagens são documentadas das mais variadas formas durante seus quase duzentos anos de existência. Devido a sua representatividade para a comunidade pirenopolina e goiana, essa festa foi considerada Patrimônio Cultural do Brasil.

Alguns dos espaços da Festa do Divino, como o *Reinado*, foram explicados por Lôbo (2006), que utiliza "o termo *Reinado*, em maiúsculo e itálico, para aludir às duas festas — o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito — por entender que a festa é assim compreendida pelos partícipes, que não a percebem como duas festividades" (LÔBO, 2006, p. 19). A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis teve também sua "rede organizacional" observada pelos "enlaces geográficos de um mundo festivo" (MAIA, 2002).

Figura 57 — Procissão do Imperador do Divino em Pirenópolis

Fonte: Curado, 2006.

No povoado vizinho ao distrito de Lagolândia, denominado Capela do Rio do Peixe, a festa de Nossa Senhora Sant'Ana torna-se um lugar de festa para Lôbo (2011).

Figura 58 — Festa da Capela

Fonte: Curado, 2007.

A capela recebe uma grande quantidade de pessoas que, para lá, dirigem-se a cada final de julho para a festa em homenagem à avó de Jesus, todavia, a padroeira local tem seu nome preterido pela toponímia, sendo a festividade mais conhecida como "Festa da Capela", uma vez que "frequentemente topônimos são o resultado de um processo criativo, uma interpretação subjetiva por parte dos habitantes locais no momento da nomenclatura" (CONEDERA, VASSERE, NEFF [et al], 2007, p. 729). Na Capela a concentração de pessoas ocorre em diferentes espaços: na igreja, nos inúmeros acampamentos, na beira do Rio Caxiri durante o dia e, no comércio temporário, durante a noite. Por ocasião da festa na Capela, realizam-se batizados e casamentos, o que acontecia antigamente também quando a Igreja realizava o "giro paroquial" pelo município.

A política eclesiástica de percorrer áreas mais afastadas das sedes paroquiais tinha o intuito de diminuir o concubinato, possibilitando a realização de matrimônios, o que não era muito comum em Goiás como demonstra os dados paroquiais relativos ao período entre os anos de 1890 a 1920, os quais indicam que, em média, 70% dos homens eram solteiros, bem como 65% das mulheres que habitavam a então capital de Goiás de acordo com Silva (2009, p. 58).

Os dados matrimoniais da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis não eram diferentes, poucas eram as noivas que desfilavam pela paisagem pirenopolina, indo ou vindo da igreja por causa da realização de casamentos, como demonstram os registros das uniões, sendo que a maioria das cerimônias era realizada na Matriz de Nossa Senhora do Rosário em Pirenópolis:

Figura 59: Tabela 6 — Casamentos realizados entre os anos de 1896 a 1905 na Paróquia Nossa Senhora do Rosário

Ano	Número de casamentos
1896	20
1897	17
1898	21
1899	42
1900	36
1901	23
1902	22
1903	3*
1904	23*
1905	24

Fonte: Livro de Casamentos de Pirenópolis L.4-F de 1896 a 1910. 76p.
* Faltam folhas no livro, impossibilitando a contagem absoluta dos registros.

No ano de 1904, um casamento, em particular, chama-nos a atenção ao reafirmar o que a "memória coletiva" dos lagolandenses guarda: o fato de que as festas teriam sido introduzidas naquela comunidade por Benedita Cipriano Gomes, a Dica, e a intensa ligação existente entre as duas aglomerações populacionais situadas próximas ao Rio do Peixe: Capela do Rio do Peixe e Lagolândia,

> Hum de maio de mil novecentos e quatro, na Capella do Rio do Peixe" em minha presença compareceram os nubentes Benedicto Cypriano Gomes, e Benedicta Pereira, habilitados com as três denunciações ordenadas pelo sagrado Consilio de Trento, sem impedimento algum canônico: elle de vinte e sete annos de idade, e Ella com quinse annos de idade. Ambos nascidos e residentes nesta freguesia os quais se receberam em matrimonio por palavras de presente, sendo testemunhas do acto: José Bernardo de Siqueira, João Francisco Camargo e Liocádia Cipriana Gomes. Elogo lhes dei as Benções, na Missa que em seguida celebrei. E para que ato do tempo conte houve o presente que assigno. O vigário Pe. Carlos José Bohres (Livro de Casamentos de Pirenópolis L.4-F de 1896 a 1910. p. 50v-51).

Além da cerimônia de matrimônio, o padre celebrou uma missa, pois os fiéis quase não tinham oportunidade de participar devido à distância e principalmente à falta de padres ou dos "giros paroquiais", que não eram frequentes. Interessante é que festa e fé mesclam-se ante o altar de Sant'Ana na união dos Beneditos, em cujas terras a homenageada será Nossa

Senhora da Conceição, mas isso acontece na outra margem do Rio do Peixe, que vão se transpor seguindo os nubentes.

4.1 FOTOGRAFIAS DE FESTAS EM LAGOLÂNDIA

Ao pensar em cultura e paisagem, Mondada e Söderström (2004) apontam a "metáfora da cultura" como texto, salientando que as metáforas "originam interessantes interpretações acerca da produção da paisagem" (MONDADA, SÖDERSTRÖM, 2004, p. 138) e citam como possibilidades metafóricas o teatro e o espetáculo. Nós vamos utilizar a fotografia para melhor compreender as paisagens festivas de Lagolândia e esse suporte imagético é considerado texto, já que pode ser "lido" de maneiras diferentes, de acordo com as vivências e experiências que se têm ou que lhes foram passadas sobre o espaço reproduzido, o qual também será valorizado.

A falta de uma igreja em Lagolândia fazia com que as pessoas casassem na Igreja de Sant'Ana da Capela do Rio do Peixe, como foi o caso de Benedito Cipriano Gomes e Benedita Pereira de Siqueira, que voltaram para a Lagoa para constituírem família.

Figura 60 — Benedito Cipriano Gomes e Benedita Pereira de Siqueira

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, s/d.

A velha e desbotada fotografia acima foi guardada pela filha caçula do casal, que nasceu em 1928 e vive em Lagolândia, ademais, mantém as imagens dos pais na memória e, como suporte para as gerações posteriores, mostra a fotografia cuidadosamente acondicionada. Ao ser admirada, a fotografia remete-nos ao fato de poder "permitir que se leve em conta a dimensão do sentido e de sua transitoriedade, pois essa analogia apresenta a cultura com espécies de documentos de significação instável, abertos a múltiplas interpretações" (MONDADA, SÖDERSTRÖM, 2004, p. 139), ainda mais quando nos lembramos de que "as fotografias têm um poder indecifrável de remeter-nos a um lugar, a um momento qualquer do nosso passado, a uma reflexão" (GRATÃO, 2005, p. 1851). A criança é identificada no verso da foto, mas não é um dos filhos do casal, e, aqui, simboliza a "transitoriedade" entre as gerações que habitam Lagolândia.

O caráter passageiro das pessoas sobre o espaço, em situação adversa ao exposto acima, é delimitado pela morte, que, por ser também um momento de aglomeração de pessoas, é considerada uma festa, de acordo com Reis (1991), e uma fotografia, nesse caso, podendo ser reveladora das paisagens constituídas efemeramente para o velar e o sepultar na comunidade lagolandense.

Figura 61 — Paisagem de morte em Lagolândia

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, s/d.

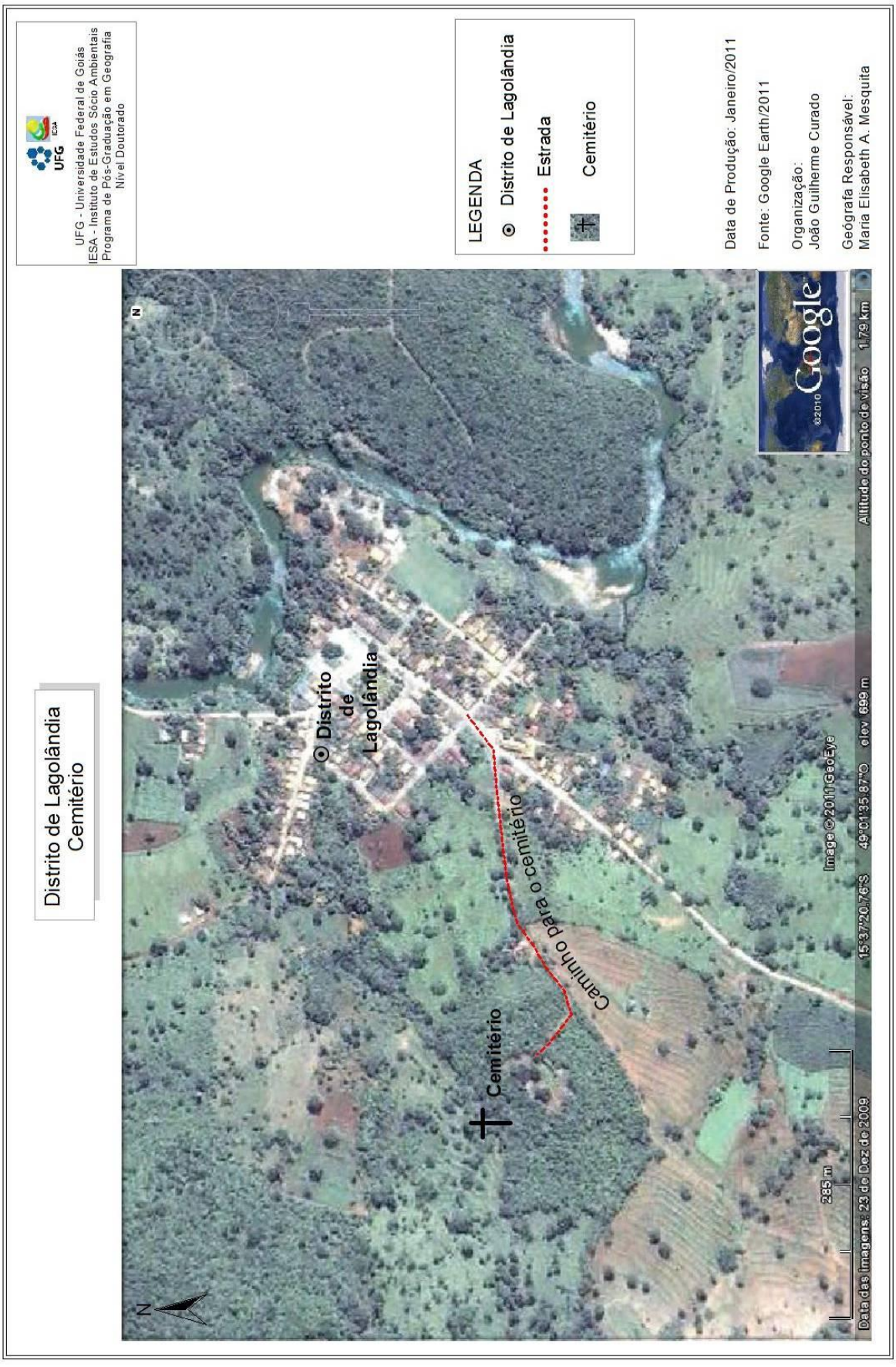
As relações com a morte em Lagolândia são diferentes, pois os moradores contam — e a informação é repassada — que a menina Dica teria sido "acometida de um mal desconhecido, caindo gravemente enferma. Após tentar os recursos locais, chás e simpatias, é tida como morta ao final de três dias de prostração. Ressuscita, no entanto, ao lhe ser dado o tradicional banho dos defuntos" (VASCONCELLOS, 1991, p. 79). Ao lado do defunto, integrantes da comunidade demonstram serenidade, ao mesmo tempo em que se sentem sujeitos da fotografia ao encararem a câmera, a qual registra a cena composta por um sepultamento à porta de uma casa, onde o caixão repousa sobre duas cadeiras e as pessoas parecem dispostas ordenadamente para que o foco deixe todos em quadro. Ali, diante da morte, há registros da "transitoriedade" da vida materializada pela presença da criança disposta à esquerda do senhor que se destaca ao fundo e de Dica, à cabeceira do caixão, ela que já foi dada por morta outrora.

Três práticas cercavam os rituais fúnebres em Lagolândia até pelo menos os anos finais da década de 1920: o banho de defunto, hábito que hoje parece não mais ocorrer apesar da importância simbólica que já teve para antigas gerações que habitavam o local; o ato de não "encomendar" o morto, pela falta de um padre que atenda à comunidade em momentos também de dor. A terceira questão foi solucionada, "só depois do 'Dia do Fogo' é que fizeram um cemitério aqui em Lagolândia, antes tinha que levar os mortos para serem sepultados na Capela" (ROCHA, 2009).

A memória sobre a paisagem onde foi construído o cemitério de Lagolândia remete a um dos episódios mais trágicos vividos pela comunidade em outubro de 1925 quando tropas militares do governo de Goiás, a fim de capturar Dica, cercam o acesso à Lagoa, pela estrada que passava perto do espaço posteriormente destinado ao abrigo dos mortos. Esse ponto estratégico de observação fica em um pequeno morro situado ao sul enquanto o Rio do Peixe delimita o leste e o norte, o que impediria a evasão das pessoas, ainda mais em se considerando que, naquele ano, o rio estava cheio devido às chuvas de outubro. Logo, os soldados posicionaram-se de maneira a terem visão de todas as casas locais e, não conseguindo o intento, dispararam contra o povoado sob o comando do Tenente Benedicto Monteiro.

O episódio — culminado pela fuga de Dica e sua posterior entrega à polícia, o que a fez ficar presa por um tempo na cidade de Goiás, então capital, — contribuiu para que a comunidade decidisse criar, no alto do mesmo morro que a polícia utilizou para o combate, o cemitério local (Figura 62). A partir de então, os mortos não seriam afastados de Lagolândia, o que gerou um sentimento de pertença esboçado por pessoas com as quais conversamos.

Figura 62 — Distrito de Lagolândia — Cemitério



Com o passar do tempo, a estrada que liga Lagolândia a hoje GO 338 foi alterada e o cemitério não mais faz parte da paisagem de entrada do distrito. Para ter-se acesso a ele, passa-se por outra via pouco utilizada.

Entretanto, quando faleceu, em nove de novembro de 1970, atendendo aos pedidos feitos em toda sua vida, Dica foi enterrada em frente ao Salão, ao lado de uma frondosa gameleira (Figura 73).

Figura 63 — Sepultura de Dica em 1977

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, 1977.

O túmulo de Dica, antes da construção da praça, que aconteceu em 1988, ficava no largo existente na área principal de Lagolândia. A edificação da praça e da quadra de esportes, na vizinhança da sepultura, não interferiu na simbologia dos restos mortais da líder local para a comunidade. A utilização de uma cerca de arame, separando os espaços, não constituía uma tentativa de dificultar o acesso, como nos diz uma descendente da família. Isso acontecia não só com o túmulo, mas com o primeiro jardim, do outro lado do antigo largo, nas proximidades da igreja: "o arame era para que os animais não estragassem, é que nessa época os animais ficavam à solta pela lagoa" (ROCHA, 2009).

Com a reativação da Associação Feminina da Imaculada Conceição, as circunstâncias alteraram-se, as associadas trabalharam em prol da melhoria da praça que denominam "jardim", onde há um busto de Dica, duas imagens dos anjos da guarda, dispostos entre os canteiros em forma de estrelas, corações, Divino representado por pombas, meia-lua e cálice. Visualiza-se uma placa informativa em que consta o seguinte texto:

> Os passos da vida e caminhar uma luz que apagava aqui de novo resplandeceu, em flocos de amor, e entre os corações de todos os amigos que andavam teve a idéia de perfumar essa luz com flores e formar as associadas amigas cheias de esperança e atenção ofereceu a Virgem da Conceição em agradecimento.
> Fundadora Benedita Cipriano Gomes.
> Responsáveis pelo trabalho: Antonia B. Rezende e Maria A. Moreira. Lagolândia 8/12/1988.

Uma ilustração da praça foi realizada por Wolney Fernandes de Oliveira, na oportunidade da conclusão do mestrado em Cultura Visual em 2009. Para nós, o importante, como apreensão, representação e memória da paisagem, advém do fato de ser o artista um antigo morador local que mantém contato com Lagolândia, para onde retorna a cada ano à época da Festa do Divino Pai Eterno.

Figura 64 — Desenho da praça — Wolney Fernandes de Oliveira

Fonte: Oliveira (2009, p. 116).

Por ser uma iniciativa da Associação Feminina da Imaculada Conceição, a manutenção da praça é realizada ou providenciada pelas associadas, como nos relata uma delas: "a praça é homenagem a Nossa Senhora da Conceição, da praça eu tenho um canteiro lá, o do coração, do meio, o terceiro, sou responsável por ele. Tem canteiros que tem até três ou quatro associadas. São, acho, que vinte e quatro canteiros" (CAMARGO, 2010). Partindo da interação da associada com o pedaço da praça que cuida, é possível verificar que

> o espaço não é somente apreendido através dos sentidos, ele referenda uma relação estabelecida pelo ser humano, emocionalmente de acordo com as suas experiências espaciais. Assim, o espaço não é somente percebido, sentido ou representado, mas também vivido. As imagens que as pessoas constroem estão impregnadas de recordações, significados e experiências (KOZEL, 2007, p. 117).

A praça parece ter significação ampla pelo fato de representar, outrossim, um marco na consolidação da retomada do distrito após o período de esquecimento pelo poder público após a queda da emancipação, por isso, mais do que uma revitalização do espaço público, pode ser considerada "não apenas uma soma de objetos, mas uma forma de linguagem referenciada pelo sistema de relações sociais onde estão imbricados valores, atitudes e vivências e essas imagens passam a ser entendidas como mapas mentais" (KOZEL, 2007, p. 114).

Muito tempo antes da inauguração oficial da praça, que ocorreu por ocasião da festa da Imaculada Conceição, em 1988, as comemorações à padroeira eram ampliadas, como a festa das associadas, em que "tem o bolo que era costume da dona Norberta fazer" em que

> o bolo hoje também ficou por conta das associadas, então a gente reúne e faz, agora às vezes tem uma associada que se dispõe a organizar, aí as outras todas ajudam com material pra fazer o bolo, com os ingredientes para fazer o bolo e ajuda também a fazer" (CAMARGO, 2010).

Dona Norberta Crisostes prestou trabalho voluntário como "enfermeira no casarão de curas de Dica, em Lagolândia, até o ano de 2006, quando faleceu" (REZENDE, 2009, p. 62), sendo uma importante colaboradora de Dica quando esta morava em Goiânia. A tradição do bolo perdura e hoje é coordenada por Brasília Mafalda Moreira, sobrinha criada por Dica e que, ainda segundo Rezende (2009), foi uma das "enfermeiras do Salão de Curas".

Para a festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de 1989, quando a comunidade comemorou também o primeiro aniversário da praça, o bolo foi uma representação da praça, o que pode ser lido, na perspectiva apresentada por Kozel (2007), como um "mapa mental", pois o bolo em questão foi "uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado

em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais" (KOZEL, 2007, p. 115). Semelhante organização visa fortalecer o entrelaçamento das relações comunitárias, visto que "os jardins do implícito são os jardins do retorno", como nos aponta Cauquelin (2007, p. 107) ao comentar que "a percepção da paisagem é uma 'evidência', uma injunção implícita" (CAUQUELIN, 2007, p. 103).

Figura 65 — Bolo da praça

Fonte: Arquivo de Wolney Fernandes de Oliveira, 1989.

A visão de alguns dos moradores acerca do "jardim" possibilita perceber o entrelaçamento entre festas, como expõe Camargo ao referir-se à Festa do Divino: "uma coisa que eu fico triste é que o jardim nosso fica bagunçado, sujo, cheio de prato e de lixo, tem as lixeiras pra guardar, mas o povo não obedece" (2010).

É compreensível que a Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia, por sua representatividade e pela maior alteração nas paisagens locais, seja a que mais tenha registro fotográfico, até pelo fato de que possivelmente havia fotógrafos que percorriam as festas, registrando alguns momentos escolhidos pelos integrantes da comunidade. Esse consistiu em fato comum até pouco tempo atrás, quando os "estúdios" eram montados no meio da rua em barracas de lona com inúmeros objetos, quase sempre ligados à ruralidade, mas anterior a isso o cenário resumia-se em um tecido pintado, à frente do qual se reuniam as pessoas que compunham a imagem.

Posteriormente as fotografias abandonaram certo ar de formalidade e as imagens de festa passaram a contar com a paisagem local ao fundo, como demonstra a emblemática fotografia da última festa em que Dica foi Rainha de Nossa Senhora do Rosário nas festividades do Divino Pai Eterno, anterior a 1967.

Figura 66 — Dica: Rainha de Nossa Senhora do Rosário

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, s/d.

No segundo plano, há a escrita da paisagem construída naquele período, posto que, diante do largo descampado, havia poucas árvores, mas a igreja de Nossa Senhora da Conceição já podia ser vista com o sino que anunciava os momentos festivos, uma vez que os "sinos são simultaneamente sinal de convocação para a assembleia e instrumento musical que canta a glória de Deus" e "o sino era como a voz de Deus a chamar os fiéis do alto da torre para participarem dos momentos de festa ou de dor da comunidade" (ZILLES, 2006, p. 105-106). O cruzeiro, outro elemento festivo, mostra-se timidamente à frente da igreja no canto superior direito; em situação oposta, é visível o Salão Mário Mendes e a casa em que atualmente há uma sorveteria. Começam-se a apresentar, no alto à esquerda, novas construções.

A ausência de data no verso da fotografia não impede sua determinação como anterior ao ano de 1967, devido à presença dos seguintes indivíduos identificados por várias pessoas: Severino Morita Teles (morador de Lagolândia), Ulisses Jayme (advogado), Luiz D'Abadia de Pina (Lulu de Pina, político), Inácia Lopes de Pina, Benedita Cipriano Gomes (Dica, rainha), Geraldo Tilotina (morador de Lagolândia, rei), Geraldo D'Abadia de Pina (político), Cornélio Gonzaga Jayme (Nenê Jayme, político) e Sizenando Jayme (político). Dos políticos, apenas Geraldo de Pina não foi prefeito de Pirenópolis, mas foi deputado federal por dois mandatos, entre os anos de 1962-1971 e, em 1969, foi Imperador da Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis e festeiro em Lagolândia, provavelmente por ocasião dessa fotografia, na festa a qual uma parenta rememora: "foi bom demais, a festa foi boa, nós ficamos todos em uma casa em Lagolândia e a festa foi grande" (CURADO, 2011).

As duas mulheres foram primeiras-damas do município de Pirenópolis, mas, naquele momento, dona Inácia estava ajudando a organizar a festa do filho, Geraldo, e, por isso, grande parte da família estabeleceu-se em Lagolândia à época quando o Imperador era, além de pirenopolino, um deputado federal, o que demonstra o caráter político que permeia as festas de maneiras diversas. As presenças políticas continuam no distrito, particularmente durante a Festa do Divino Pai Eterno como constatado durante as observações e posterior pesquisa.

Também presente naquela festa, esteve o advogado Ulisses Jayme que, mais tarde, abriu um processo "contratado pelos inimigos de Dica" (REZENDE, 2009, p. 100) o qual culminou com a queda do município. A emancipação tinha ocorrido por vontade de Dica, que contou com o apoio político do então deputado estadual Olimpio Jayme, um pirenopolino que manteve amizade com Dica e auxiliou-a não só na emancipação, mas também a defendeu em processo e apoiou-a quando ela morou em Goiânia.

Sobre as festas em Lagolândia, o senhor Olimpio Jayme conta-nos seu envolvimento e participação com um olhar privilegiado de quem já foi Imperador do Divino Espírito Santo em Pirenópolis (1995):

> eu conheço Lagolândia desde 1938, nas minhas passagens lá por São Bentinho. Eu demorava lá um pouco, tinha muita amizade com a dona Dica, com o Chico, seu marido, e tinha uma convivência muito grande ali. Eu fui muitas vezes no tempo da dona Dica. Eu ia a todas as festas, principalmente as que sempre ocorriam na casa dela, em um ambiente muito bom, uma festa muito agradável e praticamente só o povo de Lagolândia. Em uma ocasião, eu participei da festa, do Divino, parece que o imperador era... Não sei quem era mais, mas eu, inclusive, andei no quadro com ela, isso foi em 1945, parece (JAYME, 2010).

Alguns detalhes dos trâmites da emancipação de Lagolândia valem destaque e aparecem por via da memória daquele que foi o político amigo de Benedita Cipriano Gomes, com quem, inclusive, participou do "quadro" que ritualmente separa as pessoas comuns dos responsáveis pela festa, como o Imperador, rei e rainha, que convidam poucas pessoas, da mais alta estima, para com eles ocuparem o "centro" da festa no deslocamento dos cortejos:

> a dona Dica sempre me manifestou o desejo da emancipação e, quando eu me elegi a deputado, embora fosse um prejuízo para Pirenópolis, eu fiz a emancipação de Lagolândia e houve um protesto muito grande aqui. Primeiro eu consegui aprovar o projeto na Assembleia e o governador Mauro Borges, a pedido do diretório daqui, vetou o projeto; mas o Mauro, do mesmo modo que ele vetou o projeto, ele liberou os deputados do PSD para votar contra o veto, de modo que o veto caiu na Assembleia e o município foi criado (JAYME, 2010).

Aprovada a criação do município de Lagolândia, o resultado não podia ser outro senão a realização de outra festa a juntar-se com tantas outras realizadas pelos lagolandenses, "teve muita festa, inclusive o governador mandou um representante pra festa", mas as comemorações não perduraram por muito tempo, uma vez que o diretório pirenopolino do PSD

> entrou com um mandado de segurança pra anular a emancipação, e alegava que a criação do município incorporou um pedaço de Barro Alto, e eu sabia dessa ocorrência, mas eu pensei o seguinte, pra fazer as duas coisas ao mesmo tempo era difícil, então pensei em emancipar o município e depois fazer uma lei retirando aquela área de Barro Alto. Então, em decorrência disso, eu não ajudei nada nesse mandado de segurança, porque, antes desse julgamento, houve uma eleição para deputado e era governador do Estado Otávio Lage e eu era adversário do Otávio, então ele interferiu em Lagolândia para eu não ter o apoio lá, e o diretório de lá atendeu (JAYME, 2010).

Não encontramos, contudo, a delimitação proposta pelo projeto de emancipação, uma vez que, na prefeitura de Pirenópolis e na Assembleia do Estado, os documentos antigos não foram preservados. A delimitação de Lagolândia que se conhece é a descrita por Jarbas Jayme (1971), referente a 1938, ano em que o senhor Olimpio Jayme conheceu o então povoado. Não é possível, no entanto, visualizar o que abarcava a proposta do município de Lagolândia ao observar o "Distrito de Lagolândia em destaque no município de Pirenópolis" (Figura 5, p. 21), ou o mapa "Município de Pirenópolis — 1970" exposto em Vasconcellos (1991, p. 134). O entrevistado ainda nos contou que, após os fatos ocorridos, ele continuou a frequentar as festas lagolandenses e que possuiu bons amigos no distrito.

Dentre as famílias pioneiras de Lagolândia, Rezende (2009) destaca os Cipriano Gomes, os Moreira, os Rezende, entre outras. Aos Moreira, cabe, consoante a memória local,

a construção de casas assaz semelhantes com a testada voltada para o leste, mantendo o partido arquitetônico do estilo colonial, predominante em Pirenópolis e em Jaraguá no início do século XX e comum na área rural no período em que se formava a comunidade lagolandense.

Segundo um breve estudo genealógico sobre a família Moreira, um de seus integrantes mais antigos vivos é o senhor João Moreira Damasceno, nascido em 1913, filho do casal de pioneiros, Joaquim Moreira Damasceno e de Sebastiana da Silva Belo, que tiveram outros cinco filhos. Da união entre João Moreira Damasceno e Maria, nasceram treze filhos (DAMASCENO, 2005), sendo que quase todos foram Imperadores do Divino Pai Eterno, inclusive mais de uma vez, bem como o pai, João. Para tanto, a casa dos Moreira abrigou muitas das festas sucedidas em Lagolândia.

Figura 67 — Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 1947

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, 1947.

Esta imagem possui em seu verso uma indicação que a situa no tempo e espaço em que foi fotografada: “uma simples recordação da família Moreira, 20 de julho de 1947”, mas a ela beneficia os retratados em prejuízo da paisagem local, escondida pelo cenário de lona que

acompanhava os fotógrafos itinerantes, conhecidos por “lambe-lambe” (RIBEIRO, 1997), muitas vezes anônimos, responsáveis pela maior parte do acervo fotográfico existente em Lagolândia que, ao ser revisto, propiciou inúmeros sentimentos por nós observados, como se os pés descalços, em contato com a terra, refizesse uma ligação interior dos hoje já adultos ali presentes — “assim, a fotografia de 1947 vem recebendo outras complementações, também visuais no transcorrer dos anos, pois uma fotografia é interpretada de acordo com os interesses e referenciais de quem a olha” (CURADO, 2010, p. 05).

Outra fotografia, da mesma família, datada de 29 de julho de 1958, encerra panorama diferente ao retratar não só os integrantes do grupo familiar, mas também a paisagem de Lagolândia de uma maneira menos formalizada e mais distanciada do fotógrafo, pois o número de pessoas aumentou, não cabendo mais no antigo padrão fotográfico, que passou a captar a residência do clã e animais que transitavam pelas ruas no momento captor da imagem. Ao ver novamente a fotografia depois de tempos, alguns dos Moreira emocionaram-se não só ao verem como o tempo modificou as pessoas, mas igualmente a residência que lhes pertence. É como se a paisagem ressurgisse com os sons das vozes que buscavam controlar as crianças, o cheiro da infância permeado pelas lembranças das festas.

Figura 68 — Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 1958

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, 1958.

Mesmo desbotada, embaçada pelo tempo e deteriorada em alguns pontos, inclusive nas bordas, as fotografias antigas de festas de Lagolândia são relevantes e necessárias para a comunidade ao justificarem o passado no qual os antepassados são retratados e reconhecidos com alguma dificuldade pelos mais novos, porém mostram a continuidade do festejar ao nos dizerem que, "com certeza, o que não se pode apagar quando se busca reconhecer os lugares dos acontecimentos na história" (CAVALCANTE, 2005, p. 1866) e a história desses lugares, em que os parentes mais distantes já festejavam como se comemora ainda hoje, por exemplo, o Divino Pai Eterno.

Como se visualizou, as técnicas fotográficas e a tecnologia de captação de imagens alteraram-se com o tempo, o que beneficiou uma documentação lapidada das paisagens festivas de Lagolândia, que, no caso da Festa do Divino, vem sendo ainda organizada pela família Moreira.

Figura 69 — Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia: 2010

Fonte: Curado, 2010.

Acima, temos, ao centro, o senhor João Moreira Damasceno, que muitas vezes promoveu a Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia, com dois dos filhos que já foram Imperadores, sendo que o da esquerda, Merques, o décimo filho e o Imperador da Festa do Divino de 2011, em sua trajetória de vida, conforme o pai, "ele vai cumprindo o seu papel" (DAMASCENO, 2005, p. 5). Metaforicamente, considerando-se as festas, "não poderíamos, pois, falar de um espaço sem atores, mas a análise acha-se claramente focalizada no

deciframento de uma ordem do espaço concreto, em vez de sobre práticas espaciais de caráter mais contingente (MONDADA, SÖDERSTRÖM, 2004, p. 143). Talvez seja essa dúvida ou incerteza da perpetuação da festa que faça com que grupos familiares, como os Moreira, mantenham viva a tradição de fazê-la acontecer com a mesma intensidade com que guardam as paisagens festivas de edições anteriores por intermédio do suporte fotográfico.

4.2 A COMUNIDADE *VÊ*-SE NAS FESTAS E UNE-SE PELA *FÉ*

Dois foram os momentos em que houve grande evasão das pessoas de Lagolândia rumo a outros destinos. A primeira ocorreu, de acordo com relatos de um antigo morador, logo após o "dia do fogo", em outubro de 1925, quando Dica entregou-se à polícia depois do ataque:

> depois dela ir para Goiás Velho e de lá ela ser encaminhada para o Rio de Janeiro. Ela foi para o Rio e ficou dois anos no Rio, e aqui ficou parado! Foi evacuado. Toda pessoa daqui, quando teve aquele tiroteio e ela foi presa, foi todo mundo expulso daqui! Não podia ficar e ficou assim por dois anos (ROCHA, 2009).

Ao indicar os "dois anos", compreendemos que, em 1927, a situação acalmou-se e as coisas voltaram ao eixo, assim como as festas continuaram a ser ponto de encontro dos lagolandenses.

O segundo momento de evasão das pessoas de Lagolândia deu-se à época da "queda do município" em 1967, quando Dica, desgostosa com a situação, mudou-se para Goiânia, no que foi acompanhada por grande parte de seus seguidores. A mudança de situação administrativa e da líder local é-nos repassada por um depoimento: "quando da emancipação, ela estava em Lagolândia, mas, quando caiu, ela foi para Goiânia. Bom, depois que acabou, que caiu o município, a prefeitura aqui era contra o governo, então ficou parado de tudo" (JAYME, 2010). O documento expedido pelo Senado Federal é composto pelo seguinte texto:

> Faço saber que o SENADO FEDERAL aprovou, nos termos do art. 45, nº IV, da Constituição Federal, e eu, AURO MOURA ANDRADE, PRESIDENTE, promulgo a seguinte:
>
> **RESOLUÇÃO Nº 72, DE 1967**
>
> **Suspende a vigência da Lei nº 4.923, do Estado de Goiás, que criou o Município de Lagolândia, desmembrado do de Pirinópolis [sic].**
>
> **Art. 1º** Fica suspensa, de acordo dom o Inciso IV do art. 45 da Constituição Federal, e nos termos do acórdão unânime do Supremo Tribunal Federal, proferido em sessão

> plena de 5 de abril de 1967, nos autos da Representação nº 653, do Estado de Goiás, a vigência da Lei daquele Estado, nº 4.923, de 25 de maio de 1964, que criou o Município de Lagolândia, desmembrado do de Pirinópolis [sic].
>
> **Art. 2º** - Revogam-se as disposições em contrário.
> SENADO FEDREAL, em 10 de outubro de 1967
>
> **AURO MOURA DE ANDRADE**
> PRESIDENTE do SENADO FEDERAL

No ano de 1967, a festa do aniversário de Dica, ao que tudo indica, não deve ter sido boa, pois uma semana antes o Supremo Tribunal Federal foi unânime em suspender o município de Lagolândia. Todavia, por questões que fogem à compreensão geral, o Senado Federal assinou a suspensão em 10 de outubro de 1967, mesmos dia e mês que, em 1925, iniciou-se o processo que, em quatro dias, deslocou forte contingente para Lagolândia,

> àquela época, a Força Pública de Goiás contava com um contingente de 40 elementos designados para procederem buscas e apreensões em todo o território goiano. O pelotão que deu cumprimento à determinação judicial compunha-se de 80 militares, dada a importância da missão a ser desenvolvida naquele reduto (VASCONCELLOS, 1991, p. 105).

Durante as conversas e entrevistas, não se apontou relação entre as datas que marcaram a comunidade, contudo, as integrantes da Associação Feminina da Imaculada Conceição dificilmente passam esses dias no distrito, pois, na ocasião, realizam viagens para a festa da padroeira do Brasil em Aparecida, de onde seguem para uma praia.

Nos tempos em que Dica vivia em Lagolândia, era comum os netos gozarem férias junto com a avó, como notamos ao termos acesso a algumas correspondências:

> (...) olhe, mãe Dica, eu já fiz a matrícula dos meninos está tudo em ordens. Só o que não deu muito bem foi quando a Madalena chegou e não trouxe a Raquel, o Sidney ficou bravo na hora e depois acalmou. Peço que de um jeito de trazer ela logo para a Dolores fazer uniforme para o Colégio, as aulas dela vão começar amanhã (BRASÍLIA, 28 de fevereiro de 1961).

O trecho da carta endereçada a Dica indica a relação familiar entre avó e neta, que acaba por ficar em Lagolândia quando deveria seguir para a capital, onde estudava. Em outra carta, a filha Quitéria menciona o hábito dos familiares de irem para a festa de julho e comenta, inclusive, que Dica foi Rainha de Nossa Senhora do Rosário, nos festejos do Divino Pai Eterno, ao escrever "que sua festa seja boa", porém, relata a não participação de uma das netas devido às notas baixas no colégio

> Deus a proteja e lhe dê saúde. Aqui vamos indo mais ou menos. Mando hoje a Raquelzinha. A Tônia vai comigo para a festa e Raquel Tereza irá lá pelo dia 10 ou antes, dependendo de condução. Não vai agora, porque, tendo tirado nota baixa em aritmética, irá ter aulas extras até conseguir aprovação (...) que sua festa seja boa e que tudo ocorra bem, isso é o que lhe desejo (QUITÉRIA, s/d).

Quando há algo que impede o estar na festa, as justificativas confirmam a retribuição, no caso de Lagolândia. Ao explicar os motivos, é como se a pessoa estivesse demonstrando que preferiria estar no distrito a ficar em outro lugar, por isso, quando um parente próximo do ausente vai embora, leva um pouco de doce ou outra lembrancinha para o ente que não compareceu. Desta feita, concordamos que "a festa emociona — o mundo festivo é constituído magicamente. Logo, é possível ao migrante que não tem como retornar fisicamente adotar procedimentos mágicos e adentrar em sua festa" (MAIA, 2001, p. 187), mencionado pelo autor, como exemplo, o meio televisivo. Em Lagolândia, a Festa do Divino Pai Eterno de 2009 verificou, pela primeira vez, uma cobertura da TV Tocantins de Anápolis, uma das afiliadas de Rede Globo. Mas o "procedimento mágico" que observamos diminuir as distâncias são as fotografias, facilitadas pelo suporte digital dos recursos atuais, que colaboram para registros mais intensos que os do passado também em função dos custos, uma vez que a maioria das fotografias não é mais impressa em papel.

Os que puderam comparecer congestionaram as calçadas com carros — uma paisagem incomum no distrito, mas que indica a presença dos parentes na festa.

Figura 70 — Retorno para a festa

Fonte: Curado, 2010.

O manuseio das fotografias guardadas emociona os moradores ao depararem-se com outras realidades vividas, mas que não são as mesmas experienciadas no presente, pois não tiveram tempo de ser impregnadas pelas sensações acumuladas com o passar do tempo ao verem antigas paisagens ou pessoas que se foram ou ainda se remeterem a um objeto que relembre antigos sentimentos, como ao defrontarem-se com imagens registradas em monóculos, artefato comum quando da existência de fotógrafos que circulavam pelas festas.

Figura 71 — Monóculo: Brigite: a Rainha de Nossa Senhora do Rosário

Fonte: Curado, 2009, registrando monóculo do arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, s/d.

A menina rainha, em primeiro plano, é uma sobrinha de Dica, filha da irmã caçula, que portou durante a festa uma vestimenta rosa doada pela tia antes que ela falecesse, assim como a coroa, que sobrou na pequena cabeça que ornava. A importância, entretanto, não está no presente em si, mas no simbolismo que ele apresenta e que é do conhecimento de poucas pessoas, mas que está ligado à tradição de perpetuação da festa. O tecido foi usado primeiramente por Dica na última vez em que ela foi Rainha de Nossa Senhora do Rosário na Festa do Divino Pai Eterno, cuja imagem foi apresentada anteriormente (Figura 66).

A festa do reinado de Brigite está registrada em um conjunto de cinco monóculos vermelhos guardados na caixinha de fotos da família e que motivaram conversas interessantes, como por exemplo o ângulo da foto, quase o mesmo daquela em que Dica

aparece, a qual nos remetemos anteriormente. A diferença é que a praça foi arborizada, nesse intervalo de tempo, e as cores imprimiram novo dinamismo à composição da paisagem festiva fotografada. Brigite ainda guarda seu vestido de festa, pois a ele foi agregado o valor festivo de ter sido rainha e o presente da tia quando também Rainha do Rosário.

Se as memórias são importantes elementos na reconstituição de uma paisagem de festa, a fotografia torna possível uma re-visão da paisagem de outros tempos, às vezes não contemporânea ao visualizador, logo, dizemos que

> então, a paisagem cultural é um produto concreto e característico da interação complicada entre uma determinada comunidade humana, abrangendo certas preferências e potenciais culturais, e um conjunto particular de circunstâncias naturais. É uma herança de um longo período de evolução natural e de muitas gerações de esforço humano (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 36).

As cerimônias matrimoniais exemplificam o complexo rearranjo entre pessoas de pequenas comunidades, como em Lagolândia, onde famílias conhecidas uniam-se por intermédio do casamento dos filhos, entrelaçando ainda mais as relações de amizade e de pertencimento ao grupo. Os arranjos eram diversos e, em Lagoa, a decisão final não vinha dos nubentes ou dos familiares daqueles, era Dica quem "organizava" ou "abençoava a união" conforme relatam os moradores contemporâneos a ela. Os detalhes dos rituais de enlaces foram-nos contados por uma integrante de tradicional família local, com base em seu próprio casamento:

> meu casamento foi assim... endoçado por ela, ela falou 'vocês dois vão dar certo', mas nós era, bem dizer, duas crianças, porque eu tinha dezoito anos e ele tinha dezenove, aí nos casamos. Realizou aqui no civil, aqui tinha o civil e realizou o casamento. Foi o Silva que fez meu casamento, ele já morreu, era o escrivão que fez meu casamento que foi aqui. Daqui eu fui pra fazenda e lá na fazenda teve pra todos! Meu pai fez festa muito grande e muito boa! Aí, quando foi à noite, aconteceu meu casamento no padre, foi eles quem fizeram, os padres do céu! Celebrado pela madrinha Dica. Ela foi minha madrinha de casamento quando casou aqui no civil, daí ela foi madrinha. Lá foi ela que celebrou, mas ela não, o anjo do céu que celebrou meu casamento. Aí tinha Rei Sueste, tudo vinha, tudo padre, como é que chama o padre? Era frei Henrique, parece que ele era, foi ele que celebrou meu casamento, então celebrou o casamento assim porque ele era padre aqui na Terra, sabe? Ele fez tudo! Meu casamento foi feito assim e eu não fui casada no padre não! Tinha um monte de irmão, mas quem foi casada assim foi só eu, eu acho que foi só eu e tem o meu irmão também que ela escolheu (REZENDE, 2008).

Ao conversarmos com outras pessoas casadas em cerimônias parecidas, verificamos a recorrência dos rituais e a presença de padres celestes e/ou anjos que acompanhavam Dica. A participação não era restrita, participava quem quisesse, mas foi unânime a afirmação de que eram poucos os partícipes, talvez pelo fato de que um casamento consumia o dia todo da

comunidade, pois, de manhã, eram realizados no civil ou na igreja quando vinha padre. Essa primeira etapa, mas não a principal, era seguida de festa, que em geral abrangia do almoço à janta e, só depois, é que a cerimônia religiosa ministrada por Dica e seus anjos acontecia. De manhã, a noiva era acompanhada quase que em cortejo em direção ao cartório ou à igreja.

Figura 72 — O deslocar de uma noiva pela paisagem de Lagolândia

Fonte: Arquivo da família de Bernarda Cipriano Gomes, s/d.

O levantamento dos casamentos civis não foi possível, pois, com a "queda do município", os arquivos perderam-se. A documentação obtida sobre as cerimônias religiosas ministradas por representantes da Igreja também não contém todos os registros de casamentos que ali ocorriam, uma vez que muitos deles não passavam pela igreja de Nossa Senhora da Conceição, mas se configuram como uma amostragem desse tipo de festa que, pela fé, proferida pela Igreja ou por Dica, unia as famílias, constituindo, assim, a comunidade lagolandense.

Figura 73: Tabela 6 — Casamentos em Lagolândia realizados pela Igreja: 1924 a 1952

Ano	Nº de matrimônios oficializados	Ano	Nº de matrimônios oficializados
1924	5	1940	10
1927	3	1941	15
1928	1	1942	5
1930	4	1943	15
1931	5	1944	12
1932	3	1945	8
1933	8	1946	10
1935	13	1947	7
1936	20	1949	6
1937	18	1950	17
1938	15	1951	34
1939	3	1952	19

Fonte: Livros de Casamentos nº 16 a 22. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis. 1920 a 1962.

Os registros de casamentos de Lagolândia deixaram de ser realizados pela Paróquia de Pirenópolis, mas as festividades continuaram a acontecer nas paisagens locais, como nos relatou uma moradora local: "meu casamento foi aqui na igreja, eu tenho um DVD do meu casamento" (BASTOS, 2009). A noiva, hoje esposa, narra a utilização de uma nova tecnologia para registro da festa de seu casamento, no entanto, mostra-se insatisfeita com o resultado, dizendo que a filmagem não ficou boa, pelo contrário, "foi muito engraçado. Hoje, eu olho e acho interessante" continua ela. Sobre a participação da comunidade, lembra que

> veio gente demais! Lagolândia lotou. Porque aqui é assim, todas as festas que tem aqui o povo tudo é convidado. Não tem esse negócio de você excluir uma casa não! Porque todo mundo que faz festa aqui, se você deixa de convidar uma pessoa, ela se sente ofendida (BASTOS, 2009).

As festas em Lagolândia contribuem para a união e para a re-união da comunidade a qual, tendo por justificativa homenagear um santo por via de festejos, possibilita a volta, compondo uma paisagem com significados diferentes da formada por quem vai para o distrito apenas para festar, mesmo lembrando que o retorno não significa simplesmente o "indo para

casa" (JEFFERY; MURISON, 2010, p. 135). Assim, a comunidade tem, em momentos de festas, oportunidade de restabelecer e/ou solidificar os laços afetivos, resolvendo pendências adormecidas pelas tarefas cotidianas, e extravasando as falas e as atitudes, já vez que "a paisagem ressurge como possibilidade de revisitação das práticas culturais e de campo de revelação das atitudes dos homens entre si e desses para com o que lhes fosse ainda mais estranho, ou simplesmente de outra substância" (GOMES, 2001, p. 55), conforme indicam algumas pessoas sobre as motivações que as levam a participar das festas:

> eu venho praticamente só agora, depois que eu me mudei daqui, que já tem quarenta anos que eu mudei daqui. Aí eu fiquei, depois que eu casei, eu fiquei acho que uns dois anos só sem vir, mas sempre a gente vem! Eu venho pra festa porque eu gosto. É uma tradição daqui, pra mim, a minha raiz é isso daqui, eu adoro! Eu venho mais mesmo é pra festa do Divino, é a que eu mais gosto (GOMES, I, 2009).

Quando alude à "tradição", a entrevistada tem consciência do que fala, pois relembra a trajetória familiar: "já fizemos festa há muito tempo, desde o tempo do meu pai, eu era pequenininha". Nas últimas edições investigadas, ela aparece, inclusive, como a responsável pela organização da cozinha da casa do Imperador. Outro irmão da depoente diz-nos que uma das dificuldades na organização da festa

> é porque a gente como não mora aqui. Então a dificuldade é você se deslocar de Goiânia pra cá e ficar uma semana, talvez até mais pra fazer este trabalho, mas no todo a gente não acha difícil, eu não acho! Eu não acho nada difícil aqui. Fui três vezes Imperador (MOREIRA, 2009).

Pela fala do integrante da família Moreira, fica evidente que a Festa do Divino não é produzida e/ou articulada só em Lagolândia, as pessoas da comunidade que moram em outras localidades também contribuem de alguma maneira para que a festa seja realizada e atraia antigos moradores e visitantes, posto que, consoante Gomes (2001),

> a gestação de uma paisagem coletiva encontra-se dependente da capacidade de convencimento e sensibilização cultural e evocativa do agente impulsionador, que cria e reproduz sua representação em larga escala, bem como, entre outros fatores, a reelaboração da imagem como memória (p. 57).

Houve oportunidades de dialogar com pessoas que vivenciaram as festas em Lagolândia em outros momentos que não o presente, sendo que algumas delas ficaram tempos sem voltar ao distrito, e, em nosso entender, suas falas enriquecem a visualização das

paisagens festivas em diferentes momentos ao estabelecerem “a(s) volta(s)” como parâmetro, porque

> cabe ressaltar que a paisagem como representação e reapresentação do mundo é datada, sendo tecida pelo registro de práticas socioespaciais, contemplando aculturamentos e adaptações por meio de artificializações da natureza e naturalizações do artificial, nos diferentes estágios e clímax dos sistemas naturais e técnicos, bem como dos níveis de conhecimento e mediações atingidos (GOMES, 2001, p. 56).

Uma prima de Dica de oitenta anos de idade diz-nos que houve algumas alterações na paisagem de Lagolândia, relembrando que mora em Anápolis há mais de trinta anos e que também já morou em Porangatu, mas que nunca deixou de vir para a festa. “Aqui era fazenda de minha avó” ao referir-se ao distrito. E fala sobre o local hoje ocupado pelo único sobrado do distrito que abriga um mercado e a pousada de Lagolândia: “no prédio do Leandro, era curral da minha avó”. Prossegue dizendo: “lembro da festa aqui desde os sete anos. Todo ano tem. Dava doce, depois começou a dar comida também, já tem é muitos anos. Aqui é pequeno, não tem lugar pra alugar, então eu trouxe barraca pra colocar aqui” (CIPRIANO, 2008). O fato de ficar acampada é compreensível pela fala de uma prima, com quem conversamos posteriormente e que nos contou que “Cipriano aqui não mexe com nada não! Coitados, eles não vale mais nada! (risos) Eu sou e tô falando: ‘Cipriano aqui, hoje, não adianta!’. Parente que fazia festa aqui que eu sei era só no tempo da Dica” (GOMES, 2008).

Voltando às observações da prima octogenária sobre Lagolândia e às festas que ali aconteciam, ela relembra que

> Dica era festeira demais! Esse povão comia tudo na casa dela, porque o festeiro não dava cumê não. Então ela dava comida pra todo mundo que chegava. Ela dava doce também. Ela era tão sistemática que ela não fazia doce na lata, colocava no pote de barro. Eu lembro que eu dançava demais aqui, mas não tinha nada aqui não! E até hoje não tem mesmo! (CIPRIANO, 2008).

Outras análises importantes são as realizadas por visitantes que frequentaram Lagolândia. Algumas são de uma entrevistada que ia a Lagolândia há décadas, sobretudo em momentos de férias escolares, e que demonstram referenciais diferentes dos apontados pelos integrantes da comunidade, mesmo dos que não moram mais no distrito.

> no tempo de juventude, eu participava dos pousos de folia em janeiro, no início de janeiro com as folias que tinham sempre à noite. Tinha rancho, tinha festa, aquelas músicas tradicionais de sanfona. Então, a vida parava ali naquela época! Ninguém

> trabalhava na roça. Parava todo mundo; tudo girava em torno disso. As comidas, ninguém fazia comida em casa, comia lá no local da festa (BARBOSA, 2011).

A "parada" da vida observada pela visitante era o "girar" da Folia para os integrantes da comunidade, quando o importante é festejar, deixando o trabalho, mesmo o cozinhar, para as pessoas encarregadas da manifestação. Ela observa outrossim festas que não foram mencionadas pelos moradores, como o Natal e a Semana Santa. Por ocasião do nascimento do Menino Jesus, "tinha reza de presépio, mas eu não participei muito das rezas de presépio não! Agora das novenas, sim, que tinha aquelas músicas mais antigas, as orações e muita devoção do povo, muita mesmo! Eles choravam de devoção!" (BARBOSA, 2011). Já acerca dos rituais comemorativos da Paixão de Cristo, a entrevistada conta-nos que

> foi na época de Semana Santa que eu participei uma vez lá, e passei uma situação complicada: eu era bastante vaidosa, tinha dezessete anos e tal e aí, quando eu levantei de manhã, ninguém queria deixar pentear o cabelo, eu com o cabelo muito fofo, aí eu falei 'eu não posso ficar sem pentear o cabelo de jeito nenhum!' 'Não! Na Semana Santa, não se penteia o cabelo!' Aí eu desobedeci essa regra! (risos), então tinham isso, era bem aflorado (BARBOSA, 2011).

Dois outros pontos relevantes para a compreensão das paisagens são revelados por Barbosa (2011), que não só observa como também experiencia as alterações sucedidas no distrito. Inicialmente, ao chegar ao fim do mês de junho ou ao começo de julho, ela vê a mudança dos fazendeiros da região para as casas que possuíam, sendo que "cada um tem a sua, então uma semana antes é para arrumar o local que estava fechado, aí depois tem que fazer bolo, aquele tanto de coisa e leva tudo na lata, mata porco e arruma tudo, levam as comidas desse jeito". Mas, ao término da festa, o movimento percebido é contrário, "quando acabava a festa da Lagolândia, todo mundo ia pra casa arrumar, lavar roupa, quarar roupa, arrumar tudo para ir para a próxima festa que era na Capela. Fazia o giro!" e continua: "nesse período, todo mundo para, faz é levantar de madrugada, tirar leite, fazer o queijo e pronto!" (BARBOSA, 2011).

Ao chegarem as pessoas, às vésperas da festa, algumas providências são articuladas para a realização, como nos diz uma rainha que, diante de alguns pedidos para que não usasse mais a coroa da Imaculada Conceição quando do reinado de Nossa Senhora do Rosário, juntou-se com os demais integrantes da comunidade para adquirir a "coroa do Reinado": "aí eu sugeri que a gente mandasse fazer uma coroa, eu fui e mandei fazer e aí a comunidade reuniu e ajudou a pagar, hoje ela é da igreja. Eu fui atrás, não que eu comprei sozinha, mas foi iniciativa" (MOURA, 2008).

As festas em Lagolândia são mais do que datas, são necessidades da comunidade de expressar-se diante de si mesma, dos parentes que retornam ou dos visitantes, pois, embora enfrentem problemas, a união e a fé dos lagolandenses perpetuam as tradições festivas, como define o tempo de festa uma ex-primeira-dama dos tempos do município — "a casa fica cheia e acho isso bom demais, pois é uma ocasião de ver todo mundo! Esse é meu irmão, esse aqui é filho, aqui tudo é sobrinha, tem neto, bisneto. Deve ter umas sessenta pessoas hoje, mas é uma família pequena!" (DAMASCENO, 2008). Ela conclui sua fala com as seguintes observações sobre a festa: "ela foi sempre assim mesmo! Tem época que parece que vai acabar, mas quando é tempo da festa ela alvora de novo, né? Acabá? Ela nunca vai acabar não!" (DAMASCENO, 2008).

A seguir, trataremos da fotografia como instrumento de investigação da paisagem de festas em Lagolândia, em concordância de que

> o estudo da paisagem e suas representações sob diversas linguagens, relatos, poesia, iconografia etc. é uma fonte de registro de 'olhares' sobre as práticas e culturas que subvertem a racionalidade científica pelo valor intrínseco da subjetividade que comportam, sem deixar de ser imprescindível para a legibilidade do mundo, em qualquer recorte histórico privilegiado (GOMES, 2001, p. 59-60).

Eis uma vantagem concedida mormente às festas que abarcam espaços, tempos e pessoas diversas a cada nova realização.

4.3 A FOTOGRAFIA COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGAÇÃO DA PAISAGEM

> *A foto reenvia perpetuamente (e por vezes deliciosamente) ao presente da pose, num ir e vir vertiginoso entre o presente-presente daquele que a contempla e o presente-passado da pose*
> (COUCHOT, 1993, p. 40-41).

Há várias representações que denotam a "legibilidade do mundo" como propõe Gomes (2001), com quem concordamos. No entanto, na busca do reconhecimento material e imaterial das paisagens de festas, no caso as de Lagolândia, a fotografia mostrou-se um dos instrumentos mais eficazes de investigação, por possibilitar que a subjetividade intrínseca a cada um dos integrantes da comunidade, com quem se conversou ou conviveu-se durante os "tempos de festas", inscrevesse suas impressões na paisagem que os constitui e que é constituída também por eles.

As festas, ao serem promovidas, realizam-se por rituais e símbolos constituídos como formas na paisagem que a caracterizam ao mesmo tempo em que são evidenciadas por elas, uma vez que "as formas espaciais, através das quais o simbolismo ganha materialidade, constituem, por outro lado, meios por meio dos quais a cultura é modelada" (CORRÊA, 2005, p. 294). E, assim sendo, podem ser registradas por meio de fotografias.

É importante mencionar, todavia, que parte dos pesquisadores tem dificuldades em trabalhar com o material visual, "utilizando as imagens apenas de maneira ilustrativa" (GRASKELL, 1992, p. 237). Ou seja, não estimulam o interlocutor na leitura igualmente subjetiva, que quase sempre é mais rica em detalhes do aquilo que o próprio autor da imagem ou o pesquisador que a utilizou não conseguiu captar, mas que, ao leitor, tornar-se evidente, consentindo leituras, às vezes, mais complexas da proposição inicial (propomos tal iniciativa, logo a seguir, por meio do item 4.4) — pois "a fotografia é o meio visual em que os acontecimentos passados são com frequência tornados mais acessíveis pela resposta emocional do momento. Isso porque a fotografia traz em si uma relação material e causal com seu sujeito" (GRASKELL, 1992, p. 265).

Atualmente, a relação "material e causal" vem se alterando. A fotografia perdeu sua aura cerimonialista, em que a imagem era elaborada materialmente, compondo padrões estabelecidos. Provavelmente, semelhante tendência ocorria pela pouca oportunidade de se obter uma fotografia. Pela tendência atual, os períodos contemporâneos a nós possuem maior registro, pois, "na verdade, o passado recente é cada vez mais conhecido por via de imagens parcialmente fortuitas e instantâneas" (GRASKELL, 1992, p. 266). O desenvolvimento de novas tecnologias e os preços mais acessíveis consentiram maior difusão das fotografias, o que é ainda mais evidente com a comercialização das máquinas digitais, fazendo com que maior número de registros ocorressem e captando, assim, as paisagens que se configuram documentos das alterações do modo de vida de comunidades, como as de Lagolândia.

Mais que um documento escrito, elaborado com termos técnicos, as fotografias detêm um poder comunicativo excepcional, pois são lidas mediante diversos códigos que não só a grafia, que exclui os desconhecedores dos símbolos gráficos que constituem as palavras e seus significados. Não existe analfabetismo visual, porque até os que apresentam algum nível de deficiência visual formulam imagens mentais com as quais constroem o mundo em que vivem, sendo, inclusive, bons geógrafos práticos, já que desenvolvem percepções da paisagem as quais pouco mencionamos ou analisamos, como os sons, cheiros, texturas, temperaturas. Logo, há concordância de que

> o homem apreende o mundo através dos seus sentidos: ele observa as formas, escuta os barulhos e sente os odores daquilo que o envolve. Os movimentos do seu corpo constituem uma experiência direta do espaço. O gosto lhe revela, quando ele come ou bebe, outras propriedades do mundo que o envolve. O homem age primeiramente em função das indicações que ele recebe dos seus sentidos (CLAVAL, 1997, p. 93).

Esses e outros sentidos são intensamente aguçados nos períodos de festas quando há uma preparação do espaço que comporta paisagens adaptadas ou que se adapta à festa e que possibilita maior interação entre os integrantes de uma comunidade como a lagolandense, assim, por este processo de participação nas manifestações, é possível que

> as representações que o indivíduo recebe através de sua educação, que ele aprende no contato com outros, que ele constrói e que reinterpreta, constituem um universos mental que se interpõe entre as sensações recebidas e a imagem construída em seu espírito. As representações fornecem malhas para apreender o real. Elas permitem superpor ao aqui e ao agora os algures, que são sociais, geográficos ou metafísicos (CLAVAL, 1997, p. 93).

A fotografia de festa, ao ser vista e/ou analisada, encerra uma aparência que não pode ou não deve ser desconsiderada, mas a exibe como a manifestação verdadeiramente é, com hierarquias como as que ficaram evidentes nas fotografias antigas expostas, em que as poses de personagens deslocados dos demais integrantes da comunidade conferiam-lhes um diferencial, uma vez que de acordo com "a fotografia é certamente envolvida por um poder tecnológico que permite violar o outro para fins de trazê-lo para a frente"(PAQUET, 2009, p. 443)[1] . Semelhante mecanismo pouco é salientado nas imagens por nós produzidas, já que consideramos a festa como sendo da e para a comunidade, onde todos devem se sentir partícipes, mesmo que não captados pelas nossas "digitais". Porém, tanto as fotografias do passado quanto as do presente mostram-se necessárias para as pessoas, pois

> é indiscutível a importância da fotografia como marca cultural de uma época, não só pelo passado ao qual nos remete, mas também, e principalmente, pelo passado que ela traz à tona. Um passado que revela, através do olhar fotográfico, um tempo e um espaço que fazem sentido. Um sentido individual que envolve a escolha efetivamente realizada; e outro, coletivo, que remete o sujeito à sua época. A fotografia, assim compreendida, deixa de ser uma imagem retida no tempo para se tornar uma mensagem que se processa através do tempo (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 406).

Essa mesma concepção da fotografia como possibilidade de compreensão de paisagens — produzida e reprodutora das ações humanas — vai ao encontro da ideia de que:

[1] Tradução livre do autor para : "La photographie est évidemment partie prenante d'un pouvoir technologique qui autorise à violenter l'Autre aux fi ns de lui apporter le progrès" (PAQUET, 2009, p. 443).

> as imagens fotográficas, entretanto, não se esgotam em si mesmas, pelo contrário, elas são apenas ponto de partida, a pista para tentarmos desvendar o passado. Elas nos mostram um fragmento selecionado da aparência das coisas, das pessoas, dos fatos, tal como foram (estética/ideologicamente) congelados num dado momento de sua existência/ocorrência (KOSSOY, 2000, p. 21).

Os "fragmentos selecionados" dos quais nos fala o autor, que no passado tinham por suporte o negativo e que, recentemente, são armazenados em *pixeis*[2], são importantes elementos quando da investigação das festas, tanto no passado quanto no presente, pois comprovam a existência de uma manifestação em tempos pretéritos, ao passo que são também vestígios de sua recorrência em uma comunidade, abarcando, assim, os tempos e os espaços de realização por via do registro realizado do cotidiano. Para tanto, a fotografia contribui ao atuar "como importante meio por via do qual se podem reestruturar os quadros de representação social e os códigos de comportamento dos diferentes grupos socioculturais, em contextos e temporalidades diferentes" (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 411-412), como a alteração dos cargos de Imperador, rainha e rei a cada ano nas festas de Lagolândia, quando a conduta, postura e integração com a festa alteram-se em função do espaço de atuação, que é cabível ao indivíduo e captado, em alguns casos, pelas fotografias.

A invenção da fotografia foi incorporada rapidamente pelas pessoas, porquanto a imagem captada (passado), impressa no papel, quando é contemplada (presente), remete o objeto observado e o observador a uma temporalidade hífen, ou seja, ao que definimos como aquela que tem o poder de interligar dois sentidos distintos, formando um só, ou muitas vezes gerando uma terceira compreensão acerca dos dois tempos em questão. Em relação à paisagem, a fotografia vincula-se ao espaço, o que Canclíni (2003) definiu como hibridação, que, segundo ele, frequentemente "surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico" (CANCLÍNI, 2003, p. XXII). A fotografia é uma tecnologia e seu desenvolvimento só foi possível materialmente como uma tecnologia que se altera, seguindo as necessidades do grupo e da concepção artística que formula a cada tempo. Assim, "desde seu nascimento, a fotografia faz parte da vida cotidiana", como nos adverte Freund (2008, p. 8), que continua apontando:

> mas das suas características mais marcantes é a igual aceitação que recebe de todas as camadas sociais. Penetra igualmente na casa do trabalhador, do artesão como na

[2] Plural de pixel que, em inglês, é abreviatura da junção entre Picture e Element, sendo elemento da imagem. É geralmente considerado o menor componente de uma imagem digital, como explicam alguns manuais de câmeras digitais que são comercializadas, indicando quantos megapilexs possuem. Cada megapilex contém um milhão de pixeis.

> casa do comerciante, do funcionário público e do industrial. Aí reside sua grande importância política. É um meio típico de expressão de uma sociedade, estabelecida sobre uma civilização tecnológica, consciente dos objetivos lhes assinala, de mentalidade racionalista e embasada em uma hierarquia de profissões. Ao mesmo tempo, se volta para a mesma sociedade como um instrumento de primeira ordem. Seu poder de reproduzir exatamente a realidade exterior — poder inerente à sua técnica — lhe confere um caráter documental e o apresenta como um procedimento de reproduzir o mais fiel e imparcial da vida social (FREUND, 2008, p. 8)[3].

A autora mencionada enfatiza a necessidade que o ser humano tem de possuir registros sobre si mesmo ou do grupo em que vive — uma prática que possibilita às gerações posteriores compreender um pouco mais sobre o modo de vida das gerações que as antecederam e, consequentemente, fragmentos das paisagens outrora habitadas. Ela traz à discussão, ainda, a imparcialidade, tão cara aos fotógrafos, à imprensa e aos pesquisadores e ponto para inúmeras intervenções de cunho teórico-metodológico, porque a fotografia

> já não é tão passiva ou inocente como se imaginava. Descobriu-se que existe um homem por trás da câmera fotográfica, que transmite, por meio de suas fotos, um sistema de valores próprios, que o condiciona a fotografar e a convencer o observador sobre aquilo que ele pretende (NISHIKAWA, 2005, p.1807).

Nesse ponto de discussão, a fotografia não se difere dos demais documentos aos quais os pesquisadores recorrem, porquanto, ao serem produzidos por seres humanos, são impregnados por valores das referências tempo-espaciais em que foram elaborados ou preservados, de sorte que

> a imagem fotográfica compreendida como documento revela aspectos da vida material de um determinado tempo do passado de que a mais detalhada descrição verbal não daria conta. Nesse sentido, a imagem fotográfica seria tomada como índice de uma época, revelando, com riqueza de detalhes, aspectos da arquitetura, indumentária, formas de trabalho, locais de produção, elementos de infraestrutura urbana, tais como tipo de iluminação, fornecimento de água, obras públicas, redes viárias etc., ou ainda, se a imagem for rural, tipo de mão-de-obra, meios de produção, instalações diversas (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 406).

Aos aspectos sugeridos pelos autores, que consideramos documentos de paisagens, podem e devem acrescentar as festas, que são, consoante nossa compreensão, responsáveis

[3] Tradução livre do autor para: "uno de sus rasgos más característicos es la idéntica aceptación que recibe de todas las capas sociales. Penetra por igual en casa del obrero y del artesano como en la del tendero, del funcionario e del industrial. Ahí reside su gran importancia política. Es el típico medio de expresión de una sociedad, establecida sobre la civilización tecnológica, consciente de los objetivos que se asigna, de mentalidad racionalista y basada en una jerarquía de profesiones. Al mismo tiempo, se ha vuelto para dicha sociedad un instrumento de primer orden. Su poder de reproducir exactamente la realidad externa – poder inherente a su técnica – le presta un carácter documental y la presenta como el procedimiento de reproducir más fiel y más imparcial de la vida social" (FREUND, 2008, p. 8).

por um calendário que se sobrepõe ou pelo menos se mescla ao calendário oficial e igualmente momentos, no interior, de fazer registros fotográficos dos parentes, das paisagens festivas para se guardarem e reverem quando da volta ao local de trabalho ou simplesmente para "registrar" determinados instantes considerados importantes. Deve-se considerar que "em toda fotografia há um *recorte espacial* e uma *interrupção temporal*, fato que sucede no instante (ato) do registro. Decorre daí a relação *fragmentação/congelamento*, um dos alicerces sobres os quais se ergue o sistema de representação fotográfica" (KOSSOY, 2000, p. 29).

Mesmo diante e consciente das intervenções fotográficas como o recorte e a interrupção, durante muito tempo

> a imagem fotográfica foi considerada, e ainda é pelo senso comum, como uma representação objetiva, baseada na concepção errônea de que não há interferência humana na sua construção. Pelo contrário, no ato de produzir uma fotografia, diversos fatores influem. Aspectos são relacionados com escolhas conscientes dos indivíduos que criam as fotografias, os fotógrafos (BUCCEROLI; PINHEIRO, 2009, p. 13).

Ao fotógrafo, cabe o papel de manipulador, pois é ele quem observa a paisagem e decide o que dela vai captar e como vai proceder. No entanto, as máquinas fotográficas digitais atuais, na função automático, controlam a nitidez, intensidade de luz — disparando o flash quando necessário e acionando as demais funções outrora manuais. Assim,

> a lente, esse olho supostamente imparcial, permite todas as deformações possíveis da realidade, dado que o caráter da imagem se encontra determinado cada vez pela maneira de ver do fotógrafo e às exigências de seu comando. Portanto, a importância da fotografia não só reside no fato de que é uma criação, senão sobre toda a ação de que é uma das medidas mais eficazes para modelar nossas ideias e de influenciar em nosso comportamento (FREUND, 2008, p. 8)[4].

As fotografias antigas de festas de Lagolândia são poucas e não detêm uma circulação como as fotos de Dica, que, de tanto serem expostas, algumas se perderam. As imagens das festas são parcas e guardadas em geral pela família que promoveu a festa registrada. São também presentes de amigos que vieram participar dos festejos e acabaram doando, com dedicatórias, para os anfitriões. As fotografias, ao serem doadas para quem nelas se acha retratado, não raro provocam surpresas em quem as recebe, pois "a natureza que fala à câmara

[4] Tradução livre do autor para "el lente, ese ojo supuestamente imparcial, permite todas las deformaciones posibles de la realidad, dado que el carácter de la imagen se halla determinado cada vez por la manera de ver del operador y las exigencias de sus comanditarios. Por lo tanto, la importancia de la fotografía no sólo reside en el hecho de que es una creación sino sobre todo en el hecho de que es uno de los medios más eficaces de modelar nuestras ideas y de influir en nuestro comportamiento (FREUND, 2008, p. 8).

não é a mesma que fala ao olhar; é outra, sobretudo porque substitui um espaço trabalhado conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente" (BENJAMIN, 1996, p. 94). O autor prossegue atentando-nos para o fato de que "cada um de nós pode observar que uma imagem, uma escultura e, principalmente, um edifício são mais facilmente visíveis na fotografia que na realidade" (p. 104). Quanto à técnica, assevera que "a câmara se torna cada vez menor, cada vez mais apta a fixar imagens efêmeras e secretas, cujo efeito de choque paralisa o mecanismo associativo do espectador" (BENJAMIN, 1996, p. 107).

Se o espectador — e possível "objeto" da fotografia — quase não percebe mais o ato de ser fotografado, o mesmo não se dá com o processo de registrar, por exemplo, paisagens de festa, pois ao

> compreendemos a fotografia como uma forma de comunicação mediante o uso de artefato e ao analisá-la tendo em conta a totalidade do processo que a produz, ou seja, desde o "click" da máquina até a veiculação, circulação e consumo da imagem fotográfica. Tal procedimento revela todas as implicações culturais e ideológicas do processo em questão, tendo em vista que a imagem elaborada coloca-se como uma escolha realizada num conjunto de escolhas possíveis (CARDOSO; MAUAD, 1997, p. 408).

As fotografias de festa nem sempre são escolhas do fotógrafo, às vezes é a própria manifestação que escolhe os registros que quer de si, já que não disponibiliza possibilidades para que o fotógrafo enquadre a paisagem que deseja, pela dinamicidade que alguns festejos têm, como, por exemplo, a Folia de Reis em Lagolândia, a qual realiza seu giro à noite, com caminhadas rápidas que dificultam as escolhas do fotógrafo. O tumulto nos cortejos do Imperador durante da Festa do Divino Pai Eterno pelas ruas de Lagolândia dificulta os movimentos em busca da imagem planejada. Aliás, recentemente, há excesso de pessoas que buscam fotografar as festas acontecidas no distrito, o que acaba por não contribuir para que o "click" capte a escolha desejada.

Independente do tamanho da máquina fotográfica ou da percepção de sua presença, o ato de fotografar, capturar uma imagem de gente ou do ambiente, bem como das paisagens de festas, compõe uma "das áreas de discussões atuais mais interessantes em relação à imprensa e à documentação fotográfica [que] diz respeito ao papel do fotógrafo nos acontecimentos que ele ou ela descreve" (GRASKELL, 1992, p. 266), pois, ainda segundo o mesmo autor, "pode-se argumentar que a ideia do 'olho inocente' não é mais defensável e que a câmera é sempre uma presença intrusa" (1992, p. 266). Por isso, incomoda, inibe e altera comportamentos mesmo diante de um grande número de pessoas que seguem o cortejo de Nossa Senhora da

Conceição, em que a rainha em Lagolândia usa vestes semelhantes às da santa, uma representação viva da imagem que se tem via hagiografia.

Em face das questões apresentadas acima, "é difícil não considerar o fotógrafo como um participante" (GRASKELL, 1992, p. 267) pois, diante de uma nova visualidade, "o artista passa a ser visto agora como um intertextualizador de fragmentos e soluções estéticas de vários períodos" (RAHDE; CAUDURO, 2005, p. 198), o que não se faz apenas com "atividades sensórias de ordem visual" (CAETANO, 2005, p. 206) Consoante a autora, "as fotos nos incitam, porém, a vários tipos de leituras, segundo a concepção implícita de vínculo com o real que simulam ou de acordo com as estratégias que mobilizam para uma maior eficácia do processo comunicacional" (CAETANO, 2005, p. 206), processo que, de acordo com Domingo (1994), deve seguir, para ser compreendido, o segundo esquema "ação-observação-reflexão-nova ação".

Instigante e questionadora é a proposição verificada por Benjamin (1996) em relação à comunicabilidade por via da linguagem fotográfica ao relembrar que "já se disse que 'o analfabeto do futuro não será quem são sabe escrever, e sim quem não sabe fotografar'. Mas um fotógrafo que não sabe ler suas próprias imagens não é pior que um analfabeto?" (BENJAMIN, 1996, p. 107). O ato de ler uma imagem é de fundamental importância para a compreensão do espaço em que se está inserido, mormente durante uma pesquisa, de sorte que

> a paisagem é caracterizada como uma atividade informadora da percepção visual. Oferece uma mensagem captada pela visão, que, além de registrar os dados sensoriais, também os organiza e os interpreta. Assim, a visão não se posiciona sozinha na percepção: todo o corpo do sujeito está envolvido no processo (XAVIER, 1994, p. 22).

Se a paisagem decorre da percepção em que "todo o corpo do sujeito está envolvido", segundo a afirmativa do autor acima mencionado, a pesquisa e a análise da paisagem exigem envolvimento do pesquisador com o espaço objeto de sua investigação. Mas, "tomada pelo indivíduo, a paisagem é forma e aparência" em que "a paisagem é a materialidade, entretanto, é ela que permite à sociedade a concretude de suas representações simbólicas" (LUCHIARI, 2001, p. 13-14). No entanto, a geografia, continua a referida autora, "buscou a substância da paisagem na relação entre forma e conteúdo, materialidade e representação, paisagem e imaginário coletivo" (p. 15-16). Ainda acerca da relação do homem com a paisagem, Dardel diz-nos que a paisagem é uma possibilidade de "maior inserção do homem no mundo, lugar

de combate em favor da vida, manifestação de seu ser em relação aos outros, base de seu ser social" (DARDEL, 1952, p. 44)[5].

Ponderando acerca de que a paisagem reflete as ações dos homens sobre o espaço, concordamos com Mattos (2001) quando afirma que "o 'sujeito', historicamente fazedor da ação social, contribui para significar o universo pesquisado, exigindo uma constante reflexão e reestruturação do processo de questionamentos do pesquisador" (MATTOS, 2001, p. 42) durante a pesquisa etnográfica, que corresponde à "escrita do visível. A descrição etnográfica depende das qualidades de observação, de sensibilidade para com o outro, do conhecimento sobre o contexto estudado, da inteligência e da imaginação científica do etnólogo" (MATTOS, 2001, p. 45) e também dos que investigam as paisagens de festas, porquanto a paisagem, de acordo com Luchiari (2001),

> surge como possibilidade de representação", pois "convive com a pátria e o exílio, com o racional e o sensitivo, com o próximo e o distante. A totalidade com as partes. A representação do mundo e parcelas dele e das relações que são nele estabelecidas, com memória a ser legada ou como mito a ser perseguido ou libertado (LUCHIARI, 2001, p. 69).

O estudo descritivo de aspectos sociais e, consequentemente, das paisagens por eles e para eles criadas permitem que, nós, pesquisadores, observemos "os modos como esses grupos sociais ou pessoas conduzem suas vidas com o objetivo de 'revelarem' o significado cotidiano, nos quais as pessoas agem" (MATTOS, 2001, p. 42).

À face das questões mencionadas, é necessário refletir que "o mundo da vida é experimentado por nós segundo graus de familiaridade e de anonimato. A relação de familiaridade é vivida sob a forma do 'nós' e consente a apreensão do outro como único em sua individualidade" (CAPALBO, 1979, p. 59). A autora continua apresentando o contraponto de que "quanto mais anônima for a relação, tanto mais afastada estará a unicidade e a individualidade de meu semelhante, e pouquíssimos aspectos serão considerados relevantes para o problema que desejo tratar ou resolver" (p. 59).

A pesquisa de campo, essencial para quem analisa paisagens de festa, compreende uma experiência direta com o espaço pesquisado e tudo o que ele abarca, portanto, insere o pesquisador no grupo, constituindo assim uma "experiência direta do mundo social" para ambos os lados, pois "o fluxo de experiências concretas que realiza a relação entre nós preenche a comunidade de espaço e tempo pela mediação corporal estar em face"

[5] Tradução livre do autor para: "mais insertion de l'homme dans le monde, lieu d'un combat pour la vie, manifestation de son être avec les autres, base de son être social" (DARDEL, 1952, p. 44).

(CAPALBO, 1979, p. 66). Na interação face a face, o "interacionismo simbólico é prontamente assimilado" segundo exposição de Gidden (1997, p. 286). A interação não só social, mas particularmente a simbólica possibilita ao pesquisador uma ampliação de sua capacidade de reflexão sobre a paisagem em investigação, pois

> é na situação "face a face" que a vida consciente de meu semelhante aparece melhor para mim, pois é nesta relação que eu obtenho o maior número de índices de sua consciência. É claro que na relação parece tudo que ele quer exprimir conscientemente e explicitamente, assim como todas as ações realizadas em vista a este fim. Há, no entanto, gestos, maneiras, entonações da voz e outros índices que ele não coloca explicitamente, mas que se mostram, que eu percebo, e que fazem parte das indicações que eu posso ter da sua consciência (CAPALBO, 1979, p. 66).

Quem nos aponta algumas características da interação face a face é Thompson (1998), explicando que essa interação

> acontece num contexto de co-presença; os participantes estão imediatamente presentes e partilham do mesmo sistema referencial de espaço e de tempo. Por isso, eles podem usar expressões denotativas ("aqui", "agora", "este", "aquele", etc.) e presumir que são entendidos. As interações face a face têm também um caráter dialógico, no sentido de que geralmente implicam ida e volta no fluxo de informação e comunicação (THOMPSON, 1998, p.78)

O autor segue, apontando para outra característica desse tipo de relação que por nós foi vivenciada a cada instante, mormente por ocasião das festas em Lagolândia: "é que os participantes normalmente empregam uma multiplicidade de deixas simbólicas para transmitirem mensagens e interpretarem as que cada um recebe do outro" (1998, p.78), sendo, portanto, dialógica[6] e direta, pois o que eu quero ou pretendo eu exponho ao outro que, diante de mim, acaba por colaborar. As conversas e/ou entrevistas sobre as paisagens denunciam esse aprendizado vivo, pois, quando as falas do "aqui" e "deste" são acrescidas de mais detalhes, devido à vivência que já o pré-estabeleceu naquele espaço, a conversa flui com maior facilidade, familiaridade e, por que não dizer, mais afinidade entre os interlocutores.

Na vivencia junto ao "outro" constituindo o "nós", também deve ser considerada a agregação "deles" em "mim". E é essa simbiose que torna as paisagens mais familiares, conferindo melhor organização ao pensamento em decorrência das ações que são ou deverão ser realizadas, proporcionando-nos maior segurança, particularmente ao fotografar, uma vez

[6] Abordamos brevemente essas características das interações face a face segundo a concepção de Thompson (1998) em CURADO (2009).

que são sabidas por todos as intenções dos que ali se fazem presentes: homenagear, festar e documentar. Desta maneira, o fato de conseguir uma interessante imagem fotográfica não deve sobrepor-se a um limite espacial tacitamente negociado que, quando respeitado, acaba por estabelecer relações de confiança e de prerrogativas de acessos privilegiados.

Destarte, o "nós", quando da percepção, não é uma visão individual baseada apenas em referências próprias, anotadas em "cadernos de campo", prática comum entre os antropólogos, as quais resultavam em etnografias. A interação face a face traz o pesquisador outrossim para a co-presença do fato, do tempo e do espaço a ser abordado, tornando os limites mais permeáveis, em que os "sujeitos com diferentes trajetórias pessoais e tradições culturais tenham reconhecida a autoridade sobre seus saberes e na qual a construção de conhecimento seja entendida como resultado de um processo intersubjetivo e negociado" (VERSIANE, 2005, p. 32). A presença constante do "eu" no "nós" caracteriza um dos pontos que contribuem para a classificação da investigação como autoetnografia, que "seria, portanto, a inclusão da própria experiência a característica a diferenciar autoetnografias de etnografias" (VERSIANE, 2005, p. 102-103). Assim a autora lembra que

> autoetnografias poderiam ser compreendidas como a própria prática discursiva resultante dos inúmeros processos de interação entre o *self* e suas interlocutores, prática essa que constrói a subjetividade. Em suma, autoetnografias não seriam um gênero, tampouco uma narrativa ou texto, mas sim processos discursivos intersubjetivos e contextualizados, aqueles através dos quais qualquer indivíduo, dentro ou fora da prisão, vai construindo — e transformando — sua subjetividade (p. 134-135).

À face dos processos de inclusão ao grupo, cujo objetivo era o entendimento das paisagens de festa como mecanismo para melhor entender a comunidade lagolandense, deparamo-nos com o fato de que o *self* pode indicar multiplicidades, pluralidades e potencialidades, por isso

> é possível pensar no termo autoetnografia também como método auto-reflexivo e auto-inclusivo do produtor de conhecimento ciente de sua posição circunstanciada, historicizada e contextualizada, como sujeito que se constitui na própria relação com os objetos de sua reflexão, integrado ao universo simbólico ao qual está pesquisando e não dele destacado (VERSIANE, 2005, p. 176).

A integração por meio dos registros fotográficos deu-se pelo fato de que a pesquisa não implicou apenas fotografar o máximo possível as paisagens de festa, mas igualmente valorizar, por via das imagens produzidas, as informações ouvidas, as vivências e experiências obtidas pela participação nas festas. Parte significativa das fotografias foi

impressa em papel e devolvida à comunidade, recorrendo à "característica espiral" da pesquisa de que nos falou Domingo (1994), o que ampliou o universo simbólico do "nós", pois os outros puderam compreender o "eu" que também entendeu a necessidade do "outro" de se ver como "nós", sobretudo tendo a imagem por suporte, o que contribuiu ainda para solidificar a ideia de que "as maneiras pelas quais as pessoas percebem a paisagem são extremamente diversificadas" de acordo com Xavier (1994, p. 25), e é esse exercício do olhar sobre a festa que propomos a seguir, não como um anexo, mas como um texto em que

> compreender a leitura seria, sobretudo, identificar as combinações discursivas que a constrangem, impondo-lhe uma significação intrínseca e independente de qualquer decifração. Contudo, ao postularmos desse modo a absoluta eficácia do texto em ditar tiranicamente o significado da obra ao leitor, não estaremos, na verdade, negando toda a autonomia do ato de ler? (CHARTIER, 2001, p. 213).

Buscando esse resgate da leitura de outros textos, por intermédio de fotografias, vamos imprimir imagens das festas de Lagolândia, atentando para o fato de que as paisagens foram por nós escolhidas, bem como os ângulos registrados. A predominância de fotografias da Festa do Divino Pai Eterno dá-se pela complexidade dos arranjos e rearranjos que ela impõe à paisagem para ser realizada.

4.4 FESTAS DE LAGOLÂNDIA EM FOTOGRAFIAS

As fotografias aqui apresentadas seguem o ciclo festivo que propomos inicialmente, partindo da Festa da Padroeira Nossa Senhora da Conceição, depois Folia de Reis, seguida pela Folia de São João e culminando com a Festa do Divino Pai Eterno, a termo que nossos objetivos vão ao encontro da proposição de Achutti (1997) de realizar uma "etnofotografia", cuja "ênfase será no uso da fotografia como uma narrativa imagética capaz de preservar o dado e convergir para o leitor uma informação cultural a respeito do grupo estudado" (ACHUTTI, 1997, p. 14). E o referido autor continua, propondo "exatamente pensar e trabalhar o potencial narrativo-descritivo da fotografia". Sugerimos, no entanto, a retomada do capítulo "Inventário de festas que compõem o calendário de Lagolândia", quando necessário.

Figura 74 — Procissão da Bandeira de Nossa Senhora da Conceição

Fonte: Curado, 2009.

A partir das vivências e experiências junto às festas de Lagolândia é que tratamos de selecionar algumas imagens que possibilitem compreensões das paisagens em estudo, já abordadas no segundo capítulo. A intenção é a sequência ritual e não mais o quesito cronológico. Os títulos das figuras apenas indicarão a que parte da festa alude o texto fotográfico apresentado.

Figura 75 — Cortejo da Rainha de Nossa Senhora da Conceição

Fonte: Curado, 2006.

Figuras 76 — Missa da Festa de Nossa Senhora da Conceição

Fonte: Curado, 2006.

Figura 77 — Retorno do cortejo após a missa

Fonte: Curado, 2009.

Figura 78 — Ainda a volta do cortejo

Fonte: Curado, 2010.

Figura 79 — Chegada do cortejo ao Salão

Fonte: Curado, 2007.

Figura 80 — A Festa das Associadas

Fonte: Curado, 2007.

Figura 81 — Batizado na festa da padroeira

Fonte: Curado, 2009.

Figura 82 — Fogueira acesa no dia da padroeira e não na véspera como de costume

Fonte: Curado, 2010.

Figura 83 — Folia de Reis nas casas do distrito

Fonte: Curado, 2008.

Figura 84 — A bandeira da folia passando de pai para filho

Fonte: Curado, 2007.

Figura 85 — Jantar do "Junta" antes da saída da Folia

Fonte: Curado, 2009.

Figura 86 — Giro pelas fazendas

Fonte: Curado, 2007.

Figura 87 —— Fazenda do “Pouso”

Fonte: Curado, 2009.

Figura 88 — Preparação da comida de Folia

Fonte: Curado, 2010.

Figura 89 — Orações diante da mesa — agradecimento dos alimentos

Fonte: Curado, 2010.

Figura 90 — Dança após a janta

Fonte: Curado, 2010.

Figura 91 — Foliões dirigem-se ao altar

Fonte: Curado, 2010.

Figura 92 — Altar da Folia de Reis

Fonte: Curado, 2007.

Figura 42 — Ritual do pedido de esmola com a bandeira

Fonte: Curado, 2008.

Figura 94 — Dança de catira (fé em movimento)

Fonte: Curado, 2007.

Figura 95 — Foliões fantasiados de Caetano e Catariana

Fonte: Curado, 2011.

Figura 96 — Recolhida da Folia de Reis no Salão

Fonte: Curado, 2009.

A festa de São João inicia-se com o levantamento de mastro, seguido pela quadrilha realizada pela escola e pela comunidade. À meia noite, ocorrem os batismos e, no dia seguinte, o giro da Folia de São João pelo distrito.

Figura 97 — Levantamento do mastro de São João

Fonte: Curado, 2007.

Figura 98 — Quadrilha realizada pelos lagolandenses

Fonte: Curado, 2009.

Figura 99 — Donzelas e músicos indo rodear a fogueira de São João

Fonte: Curado, 2010.

Figura 100 — Batismo realizado no Rio do Peixe

Fonte: Curado, 2010.

Figura 101 — A Folia de São João na capela de Nossa Senhora do Livramento

Fonte: Curado, 2010.

Figura 102 — Folia de São João na Igreja da Imaculada Conceição

Fonte: Curado, 2010.

Figura 103 — Folia pelas casas próximas ao distrito

Fonte: Curado, 2010.

Figura 104 — Folia pelas casas do distrito

Fonte: Curado, 2010.

Figura 105 — Giro da Folia de São João por Lagolândia

Fonte: Curado, 2009.

Figura 106 — Folia e fotografias de família

Fonte: Curado, 2010.

Figura 107 — A Folia de São João diante do Cruzeiro

Fonte: Curado, 2009.

Figura 108 — A Folia de São João chega ao Salão – Recolhida

Fonte: Curado, 2009.

Figura 109 — Oração diante da mesa da Folia de São João

Fonte: Curado, 2009.

Figura 110 — Despedida da Folia de São João no Salão

Fonte: Curado, 2009.

A festa do Divino Pai Eterno é a mais concorrida e a que mais possui manifestações agregadas e rituais festivos específicos. É também a responsável para maior interferência na paisagem local, possibilitando a compreensão da comunidade percebida pelas festividades, diante das paisagens de festa e de fé.

Figura 111 — Alvorada da Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia

Fonte: Curado, 2010.

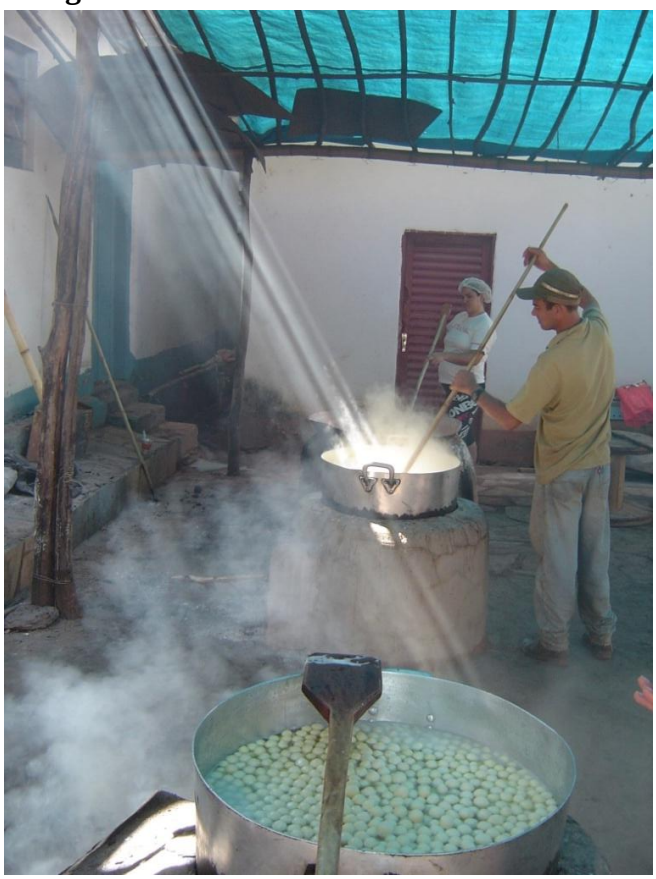
Figura 112 — Café da manhã em dia de Alvorada

Fonte: Curado, 2010.

Figura 113 — Preparação de doces no salão Mário Mendes

Fonte: Curado, 2008.

Figura 114 — Ainda no salão Mário Mendes



Fonte: Curado, 2009.

Figura 115 — Preparação de doces no Salão com o Rio do Peixe ao fundo

Fonte: Curado, 2008.

Figura 116 — Rapas de tacho

Fonte: Curado, 2008.

Figura 117 — Leilão após a novena

Fonte: Curado, 2008.

Figura 118 — Fogueiras do *Reinado*

Fonte: Curado, 2007.

Figura 119 — Rainha de Nª Srª do Rosário e Rei de São Benedito e anjos

Fonte: Curado, 2005.

Figura 120 – Rei de São Benedito e Rainha de Nª Srª do Rosário no acampamento da família

Fonte: Curado, 2004.

Figuras 121 — Cortejo do Rei e Rainha

Fonte: Curado, 2007.

Figura 122 — Cortejo do Imperador do Divino em 2008

Fonte: Curado, 2008.

Figura 123 — Cortejo do Imperador do Divino em 2009

Fonte: Curado, 2009.

Figura 124 — Coral na abertura da missa do Divino

Fonte: Curado, 2010.

Figura 125 — Batizado durante a missa do Divino

Fonte: Curado, 2010.

Figura 126 — Almoço na casa do Imperador

Fonte: Curado, 2010.

Figura 127 — Distribuição de doces

Fonte: Curado, 2009.

Figura 128 — Filas para o doce

Fonte: Curado, 2009.

Figura 129 — Fogos: tiro de toco

Fonte: Curado, 2009.

Figura 130 — Andores da procissão do Divino Pai Eterno

Fonte: Curado, 2008.

Figura 131 — Rio do Peixe: banho e limpeza das vasilhas de doce

Fonte: Curado, 2008.

Figura 132 — Noite de sábado do Divino em Lagolândia

Fonte: Curado, 2008.

Figura 133 — Rancho Mangueira em Lagolândia

Fonte: Curado, 2010.

Figura 134 — O distrito durante a Festa do Divino Pai Eterno

Fonte: Curado, 2010.

Figura 135 — Panorama geral de Lagolândia na Festa do Divino

Fonte: Curado, 2010

Figura 136 — Fim de festa, hora do retorno

Fonte: Curado, 2010.

CONCLUSÕES — *"essa festa não tem fim!"*

Ao propor o estudo das festas e da fé de uma comunidade pela paisagem, não concordamos com o fato de que é "como se o gesto que faz surgir a 'paisagem' estivesse ligado a um ritual, a um modo de existir graças aos objetos", mas "porque é verdade que aquilo que chamamos paisagem desenvolve-se em contato com um ponto, em ondas ou em vagas sucessivas, para voltar a concentrar-se sobre esse único objeto, reflexo no qual vêm se dar, ao mesmo tempo, a luz, o odor ou a melancolia" (CAUQUELIN, 2007, p. 22). Assim buscamos entender as festas daquela localidade, arriscando, inclusive elaborar um ciclo festivo que visualmente tinha como razão uma leitura esquemática de características por nós abordadas — de algumas, pois todas seria impossível.

As temporadas nos auxiliam na interpretação da paisagem festiva, o que demonstra tempo-espaço como dimensões ontologicamente indissociáveis. Assim, na baixa temporada, as paisagens são marcadas, no máximo, pelo desmonte das formas ou ressignificações atribuídas. Já na média temporada observa-se que a paisagem começa a ser "adornada para a festa" e inicia-se a publicidade de cartazes — que chama os participantes. Na alta temporada, ao adorno segue-se a concorrência de público, sem o qual não há festa e que é, por isso, o marco principal da festa e da paisagem festiva como um fato social. Tal proposição interpretativa possibilita melhor compreensão antes, durante e após da festa, indicando os níveis de envolvimento sociais e destes com as paisagens que os cercam.

As relações tempo-espaço das festas acabam por indicar memórias, rituais e tradições específicas e indispensáveis a cada momento do "ciclo festivo" existente nas paisagens lagolandenses, que em algumas situações parecem assemelharem-se, mas são diferenciadas pela festa em questão, como por exemplo, os giros das Folias de Santos Reis e de São João que são bastante diferentes mesmo contendo similaridades de rituais.

Buscamos não priorizar uma hierarquia em que os ritos ou os objetos definem a paisagem ou são delimitados por eles. O que nos instigou foi buscar compreender as interligações existentes e que propiciaram a continuidade das paisagens festivas que se alteram a cada ano durante a realização da mesma festa, que sempre é diferente da que foi ou da que será — essa prévia colabora para a ampliação dos olhares, assim como para o incitamento dos demais sentidos ligados à percepção.

A iniciativa de chamar para interlocução não somente os líderes locais atuais trouxe à baila percepções de uma maior representatividade dos lagolandenses — que, pela primeira vez, não foram chamados a falar de Dica, a qual muitos deles, pela pouca idade, não conheceram — e também a oportunidade de dialogarem sobre as festas das quais participam e

que vivenciam sem, entanto, pensarem sobre o papel que elas exercem ou sobre o que significam em suas vidas. Isso já se mostrou satisfatório, porque contribuiu para ampliar a capacidade de verem além do ser, possibilitando-lhes uma espécie de cidadania festiva em que as vozes e os silêncios passam a ter significados e importância.

Diante da proposta de investigar a manutenção do calendário festivo implantado por Dica e mantido pela comunidade mesmo ante as adversidades, encontramos dificuldades como, por exemplo, a de selecionar o caminho a seguir — e o resultado poderia ser outro se não levássemos em conta os aspectos geográficos presentes nos rituais, nas memórias e na tradição. Mas, para a transposição de tais quesitos para estas páginas, foram necessários exercícios extremos de reflexão embasados nos diversos autores utilizados, que às vezes detêm opiniões contraditórias, assim como as falas ouvidas, mas é desse possível caos, como as festas também já foram definidas em outros lugares, que as ideias vão se sistematizando.

Para os trabalhos de campo, substituímos, mas não abandonamos, as antigas cadernetas em benefício da câmera digital, com a qual realizamos um significativo registro imagético que proporcionou a escritura de um texto visual das festas, cujo resumo apresentamos no último capítulo (item 4.4), o qual, como esperado, revelou peculiaridades que fugiram ao olhar humano durante a presença nas festividades. Tal metodologia de documentação possibilitou, ainda, que a atenção não fosse desviada, pois páginas inteiras durante os trabalhos de campo foram inscritas por via de um "click" obtido em milésimos de segundo. Mas esse método de trabalho gerou alguns questionamentos como: o ato de fotografar, mesmo que a distância, inibe ou constrange o partícipe da festa? Usar ou não o flash à noite? Como justificar a presença de um fotógrafo (amador, mas com uma máquina inquieta) e não ver as imagens? Até que ponto vai a liberdade de apropriação das imagens de uma festa?

As respostas não vieram sem detença, mas resolveram grande parte das angústias experienciadas e foram conseguidas mediante a percepção e o envolvimento durante a pesquisa. A primeira iniciativa constituiu em revelar o maior número de fotografias e distribuir para comunidade, que passou a ter maior confiança em nós e provocou situações em que nosso posicionamento no desenrolar da festa fosse bastante facilitado. A liberdade estabeleceu-se de ambos os lados, a ponto de alguns integrantes da comunidade "dirigirem" a cena por meio dos relatos *in loco* no tempo festivo.

O tempo festivo presente em Lagolândia foi disposto pelos próprios lagolandenses quando falaram da festa e das fotografias, referindo-se a momentos que não aqueles, que trazem à memória a *presença ausente* de pessoas e de acontecimentos, chamando a atenção

para o fato de que "o invisível se torna visível na própria evidência visual e fotográfica contida nas coisas que restaram, de que lá esteve e já não está. De certo modo, nos resíduos da humanidade" (MARTINS, 2008, p. 27), relembrados pelas festas.

Um fato que merece ser discutido é: como serão as festas a partir deste ano (2011)? Perguntamo-nos, pois, no final do ano passado, por ocasião do Salão do Turismo realizado em São Paulo, veiculou-se uma propaganda institucional da Goiás Turismo, na qual Lagolândia figurava como um interessante destino no circuito denominado "Região e Caminho do Ouro" (Figura 137). Até a edição pesquisada, as festas eram frequentadas basicamente por pessoas que para lá se destinavam por fé, além dos antigos moradores que têm outros motivos por ocasião dos regressos festivos. Mas nos ocorrem indagações. Haverá alteração nas paisagens de festa e de fé e quais os conflitos que se estabelecerão? No que concerne à produção social e à distribuição farta de doces, dar-se-ão mudanças? As festas em Lagolândia serão transformadas em eventos? Como bem destacou Abreu (2010) sobre as festas no Rio de Janeiro (1502-1700), transplantamos algumas indagações para Lagolândia atual, como: os "espaços de festa e de representação de poder" permanecerão os mesmos? Ou serão alterados de acordo com as necessidades e vontades dos moradores e das instituições agora em vigor?

Pouco se sabe acerca das intenções institucionais a serem impostas, todavia, exemplos existem e devem ser analisados antes de qualquer iniciativa. Deve-se outrossim oportunizar a fala e respeitar as decisões tomadas pelos integrantes do grupo, no caso os lagolandenses.

Por serem corriqueiras as paisagens de festas e de fé no Brasil, há de se ampliarem as perspectivas de investigação por nós atinadas quando da pesquisa em Lagolândia, as quais podem ser aplicadas não somente no distrito estudado, mas em diversas outras escalas. A título de contribuição, mencionamos algumas temáticas atreladas à análise espacial:

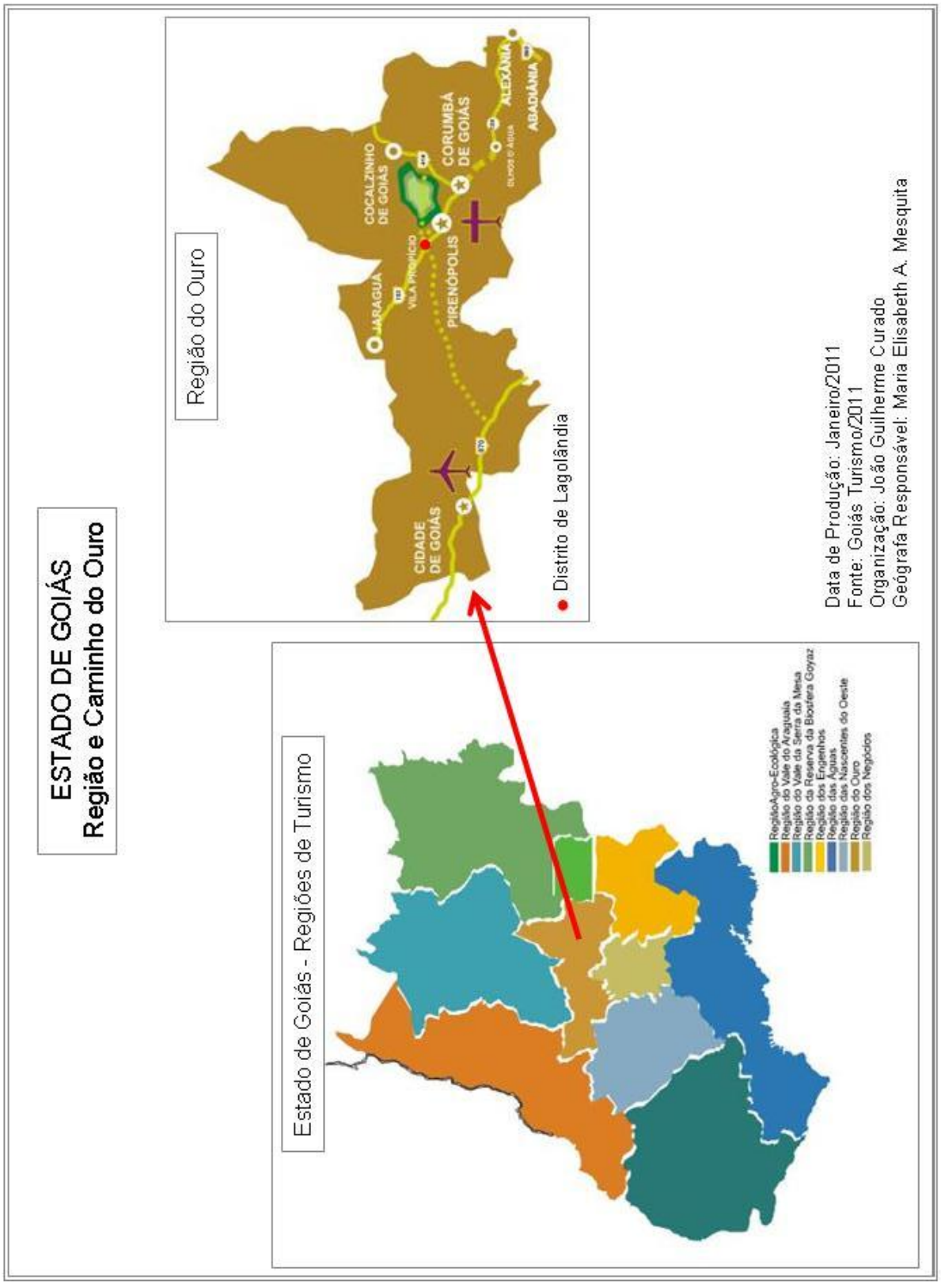
● De festas e de fé presentes nas publicações de fotógrafos. Há no Brasil uma significativa produção desse material — como registramos no quarto capítulo — que acaba sendo analisado só pelos contextos antropológico, sociológico e histórico, perdendo-se uma grande oportunidade de melhor compreender as manifestações humanas;

● O cinema brasileiro é outro meio que divulga nossas festividades, mas que carece de reflexão sobre os impactos que causa na espacialidade de tais manifestações. No caso de "República dos Anjos", há apenas uma cena de uma festa popular que serve de pano de fundo para a ação;

● As paisagens de festa na literatura são ainda pouco exploradas, como no conto "A Enxada", de Bernardo Élis, em que as relações sociais, de exploração e apropriação da terra

foram sugeridas, porém a devoção e o tempo narrativo vinculados à festa de Santa Luzia não foram analisados;

Figura 137 — Região e Caminho do ouro.



● Investiga-se pouquíssimo sobre a paisagem imaterial das festas, como os cheiros, sons e sabores em detrimento da visão.

Acerca das alterações nas paisagens das festas e da fé em Lagolândia, percebemos que as tendências são seguidas, bem como a essência é transmitida pelas gerações que ali moram, perpetuando o ato de festar que recebe, a cada momento, novos significados que se interligam aos já existentes e são tidos como premissas. Entanto, deixamos em aberto vários pontos que podem instigar pesquisas, como um aprofundamento na questão de gênero, nos aspectos econômicos e políticos institucionais perante a festa — assim como a investigação, por outras categorias geográficas, como a regionalização propiciada pela festa, o território festivo das folias lagolandenses, dentre outros. Enfim, festar é preciso e imprescindível!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro. 2010. Vol. 2, pp. 452-461.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia*: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Palmarinca, 1997. 208p

ALCÂNTARA, Araquém. *Águas do Brasil*. São Paulo: Terra Brasil, 2007. 219p.

ALDÉ, Lorenzo. Isto é São João? Banho de rio, dança indígena, culto a Xangô. A festa se reinventa na diversidade brasileira. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 4, nº 45, junho/2009. pp. 26-30.

ALENCAR, Maria Amélia Garcia de. *Estrutura fundiária em Goiás*: consolidação e mudanças (1850-1910). Goiânia: UCG, 1993. 180p. (Coleção Teses Universitárias, 2).

ALINCOURT, Luiz d'. *Memória sobre a viagem do Porto de Santos à cidade de Cuiabá*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975. 207p.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Nova "Marcha para o Oeste": turismo e roteiros. In: STEINBERGER, Marília (Org.). *Territórios turísticos no Brasil Central*. Brasília: LGE Editora, 2009. pp. 83-108.

ALMEIDA, Renato. Apresentação. In: CASTRO, Zaïde Maciel de, COUTO, Aracy do Prado. *Folias de Reis*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado da Educação e Cultura. 1961. pp. 7-10. (Coleção Cidade do Rio de Janeiro).

ALVES, Ana Claudia Lima e; ALCÂNTARA, Nadja Naira Sousa e. Pamonhada, uma referência cultural goiana. In: *27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém, 2010. 20p. (inédito).

ALVES, Isidoro. *O Carnaval devoto*: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis/RJ: Vozes, 1980. 110p.

AQUINO, Rubim Santos Leão de [et al.]. O movimento dos Anjos (1923-1925). In: *Sociedade brasileira*: uma história através dos movimentos sociais: da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. pp. 191-198.

AQUINO, RUBIM Santos Leão de [et al.]. Revolta dos Anjos. In: *Brasil*: uma história popular. Rio de Janeiro: Record, 2003. pp. 116-117.

AQUINO, Rubim Santos Leão; ARZUA, Marcos. A República chegou para ficar. In: *República dos Fazendeiros*: história, economia e literatura. Rio de Janeiro: E-papers, 2008. pp. 133-142.

AROUCA, Cláudio. *Catalão*: festas e tradições. São Paulo: DBA/Dórea Books and Art, 2005. 131p.

AZEVEDO, Thales de. Catolicismo no Brasil? In: *Revista Vozes*. Petrópolis/RJ. Ano 63. nº 2, Fev. 1969. pp. 117-124.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial*: mito e ideologia. Petrópolis: Vozes. 1987.152p.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Martins Fontes, 1993. 242p.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. 5. ed. Annablume/Hucitec: São Paulo, 2002. 419 p.

BASTIDE, Roger. *Brasil terra de contrastes*. 6. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1975. 282p.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. 141p.

BELLINI, Ligia. Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria. In: REIS, João José (Org.). *A escravidão & invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988. pp. 73-86.

BENEDUZI, Luís Fernando. Patrimônio cultural, memória e identidade: uma leitura de sinais sensíveis do passado. In: PESAVENTO, Sandra J. [et. al.] (Orgs.). *Sensibilidades e sociabilidades*: perspectivas de pesquisas. Goiânia: UCG, 2008. pp. 19-27.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. pp. 91-107.

BERDOULAY, Vincent. Le lieu et l1espace public. In: *Cahiers de géographie du Québec*. Vol. 41, nº 114, 1997. pp. 301-309.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997. 470p.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, tempo e cultura*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 84-91.

BERTRAN, Paulo. *História da terra e do homem do Planalto Central*: eco-história do Distrito Federal – do indígena ao colonizador. Brasília: Verano, 2000. 322p.

BOEIRAS, Gabriel; CATTANI, Luciana; SÁ, Marcos Aurélio. *Maravilhas do Brasil*: festas populares. São Paulo: Escrituras Editora, 2006. 120p.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Geografia cultural*: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. pp. 83-132.

BORGES, Ana Maria, PALACIN, Luís. 2. ed. *Patrimônio histórico de Goiás.* Brasília: Sphan, 1987. 120p.

BORNHEIM, Gerd. A. O conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd. A, BOSSI, Alfredo *et alli*. *Tradição e contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores/FUNARTE, 1987. pp. 13-29.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 5. ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1998. 484p.

BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 157-179.

BRANDÃO, Antônio José da Costa. *Almanach da Província de Goyaz para o ano de 1886*. Goiânia: UFG, 1987. 157.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de janeiro, FUNARTE, 1978. 159p.

_____. A Folia de Reis em Mossâmedes. In: *Revista Goiana de Artes. Goiânia*: UFG, nº 1, vol. 4, 1983. pp. 1-58.

_____. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia, UFG, 2004. pp. 345-400.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. O dia do fogo. In: *Revista Nossa História*. São Paulo: Editora Vera Cruz, ano 3, nº. 30, abril/2006. pp. 30-33.

BRUNET, Roger. La géographie, science des territoires et des réseaux. In: *Cahiers de Géogrphie du Québec*. Vol. 39, nº 108, 1995. pp. 477-482.

BUCCERONI, Cláudia; PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro. A imagem fotográfica como documento: desideratos de Otlet. In*: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências da Informação* - Anais eletrônico. João Pessoa? Ancib, 2009. pp. 127-142.

BUCKLAND, Stephen. Rito, corpo e "memória cultural". In: *A liturgia do corpo*. Petrópolis/RJ: Revista Concílium nº 259, 1995/3. pp. 74-83.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 385p.

CAETANO, Kati Eliana. A aventura fotográfica partilhada. In: *Revista Fronteiras* – estudos midiáticos. Unisinos. Vol. VII, nº 3, set/dez, 2005. pp. 206-213.

CÂMARA CASCUDO, Luís. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. Ed. São Paulo: Ediouro, s/d. 930p.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão. 4. ed. São Paulo: Edusp. 385p.

CANESIN, Maria Tereza, SILVA, Telma Camargo da (Orgs.). *A folia de reis de Jaraguá*. Goiânia: Centro de Estudos da Cultura Popular, 1983. 86p.

CAPALBO, Creusa. *Metodologia das ciências sociais*: a fenomenologia de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Antares, 1979. 102p.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Trad. Rodolfo Garcia. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980. 206p.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MAUAD, Ana Maria. História e imagem: os exemplos da fotografia e do cinema. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. pp. 401-417.

CARVALHO, Maria Meire. Em Goiás como em Canudos: Santa Dica – a Conselheira de saia. In: *Revista Estudo*. Goiânia: UCG, vol. 30, nº. 12, dez/2003. p. 2719-2730.

CASTRO, Daniel de. Geografia e música: a dupla face de uma relação. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, nº 26, jul/dez, 2009. p. 7-18.

CASTRO, João Alves de. O Estado e a apropriação do território de Goiás. In: TEIXEIRA NETO, Antônio, GOMES, Horiestes [et al.] (Orgs.). *O espaço goiano*: abordagens geográficas. Goiânia: Associação dos Geógrafos Braileiros, 2004. pp. 59-91.

CASTRO, José Luiz de. *A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás* (1726-1824). Goiânia: UCG, 2006. 236p.

CASTRO, Zaïde Maciel de, COUTO, Aracy do Prado. *Folias de Reis*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado da Educação e Cultura. 1961. 82p. (Coleção Cidade do Rio de Janeiro).

CAUQUELIN, Anne. *A invenção da paisagem*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 196p.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. Em torno do álbum de família: lembranças, ressentimentos e história. In: *Fragmentos de Cultura* – História e Fotografia. vol. 1, nº 1, dez/2005. pp. 1855-1867.

CAZENEUVE, Jean. Sociologia do rito. Trad. M, L. Borralho. Porto/Portugal: Rés Editora, s/d. 298p.

CHAGAS, Carolina. *Nossa Senhora*. São Paulo: Publifolha, 2006. 96p.

CHARTIER, Roger. Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. 2. ed. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2001. pp. 211-238.

CHAUDOIR, Philippe; OSTROWETSKY, Sylvia. L'Espace festif et son public Villes Nouvelles – Villes Moyennes: l'intervention culturelles em espace public. In : Annales de la Recherche Urbaine. Paris, nº 83/84, 1995. 15p.

CHAUL, Nars Fayad, DUARTE, Luis Sérgio (Orgs.). *As cidades dos sonhos*: desenvolvimento urbano em Goiás. Goiânia: UFG, 2004. 255p.

CHIANCA, Luciana de Oliveira. *A festa do interior*: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX. Natal: Ed. UFRN, 2006. 164p.

_____. Chama que não se apaga: a fogueira de São João ardeu logo no seu nascimento, resistiu às perseguições da igreja e ganhou novos significados no Brasil. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 4, nº 45, junho/2009. p. 18-24.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Melhoramentos, 1984. 614p.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). Explorações geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. pp. 89-117.

_____. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 13-74.

_____. *Terra dos homens*: a geografia. Trad. Domitilia Madureira. São Paulo: Contexto, 2010. 143p.

COELHO, Gustavo Neiva. *O espaço Urbano em Vila Boa:* entre o erudito e o vernacular. Goiânia: UCG, 2001. 240p.

CONEDERA, Marco; VASSERE, Stefano; NEFF, Christophe; MEURER, Manfred; KREBS, Patrik. Using toponymy to reconstruct past land use: a case study of 'brüsáda' (burn) in southern Switzerland. In: *Journal of Historical Geography*. nº 33. 2007. pp. 729-748.

CORRÊA, Margarida Maria da Silva. Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850). In: CHAUL, Nasr Fayad, RIBEIRO, Paulo Rodrigues (Orgs.). *Goiás:* identidade, paisagem e tradição. Goiânia: UCG, 2001. pp. 75-121.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Trajetórias geográficas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 304p.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Apresentando leituras sobre paisagem, tempo e cultura. In: *Paisagem, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 7-11.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.) Cinema, música e espaço – uma introdução. In*: Cinema, música e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. pp. 7-13.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 92-123.

COSTA, Otávio. Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares. In: *Espaço e Cultura* – Edição comemorativa (1993-2008). Rio de Janeiro: EdUERJ/NEPC, dez. 2008. pp. 149-156.

COUCHOT, Edmond. Da representação à simulação: evolução das técnicas e das artes da figuração. In: PARENTE, A. (Org.). *Imagem-máquina*: a era das tecnologias virtuais. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. pp. 7-48.

CUNHA MATTOS, Raymundo José da. *Chorographia histórica da província de Goyaz*. Goiânia, Sudeco/Secretaria do Planejamento e Coordenação, 1972. 185p.

CURADO, João Guilherme. Lagolândia: República dos anjos em festa. In: III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridações – Anais do Evento. Campo Gande: UFMS, 2009. CD. 10p.

_____. Imagem de uma festa: Divino Pai Eterno de Lagolândia/GO – 1947 (Resumo Expandido). In: *Anais da V Jornada de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Estadual de Goiás*. Anápolis: UEG, 2010. Cd-Room. pp. 1-7.

CURADO, Ramir. A região dos Pireneus. In: CHAUL, Nasr Nagib (Coord.). *Goiás:* 1727-2002. Goiânia: Agepel, 2002.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. In: Revista Mana, vol. 6 (1), 2000. pp. 7-29.

DARDEL, Eric. *L' Homme et la Terre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. 133p.

DESMARAIS, Gaëtan. Trois concepts-clés pour lês modèles morphodynamiques de la ville. In : *Cahiers de géographie du Québec*. Vol. 42, nº 117, 1998. pp.399-419.

DEUS, Maria Socorro de; SILVA, Mônica Martins de. *História das festas e religiosidade em Goiás.* Goiânia: Editora Alternativa, 2003. 74p.

DELBAERE, Denis; POUSIN, Frédéric. Paysage et environnement – éditorial. In : *ERES:* espaces et sociétés. nº 146, vol. 3, 2011, pp. 07-15.

Dicionário histórico, corográfico, heráldico, biográfico, bibliográfico, numismático e artístico. Lisboa, s/e, 1915. s/p.

DOLES, D. E. M., NUNES, H. P. Memória da ocupação e colonização de Goiás na primeira metade do século XIX: a visão dos viajantes europeus. In: *Ciências Humanas em Revista* – Revista do ICHL. Goiânia: UFG, 1992. Vol. 3, nº.1/2. pp. 71-118.

DOMINGO, José Contreras. Como se hace? In: *Cuadernos de Pedagogia*. Barcelona. nº 224, abril. 1994. s/p.

DUNCAN, James. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 91-132.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 2. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 224p.

ÉLIS, Bernardo. E Enxada. In: *Obras Reunidas*. Rio de Janeiro: José Olympio. 1987. pp. 37-61.

ENTRIKIN, J. Nicholas. Lieu, culture et démocraite. In : *Cahiers de géographie du Québec*. Vol. 41, nº. 114, 1997. pp. 349-356.

ETZEL, Eduardo. *Divino*: simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo/Rio de Janeiro: Giordano/Komos, 1995. 184p.

FÉLIX, Loiva Otero. Política, memória e esquecimento. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). *Usos de memórias*. Passo Fundo: UPF, 2002. pp. 13-39.

FERNANDES JÚNIOR, Rubens. *Labirinto e identidades*: panorama da fotografia no Brasil (1946-98). São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 232p.

FERREIRA, Lucia M. A. As práticas discursivas e os (im)previsíveis caminhos da memória. In: GODAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ UFRJ, 2005. pp. 105-114.

FERREIRA, Marcia. *Festas populares brasileiras*. São Paulo: Prêmio editorial, 1987. 91p.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na geografia da religião. In: *Espaço e Cultura* – Edição comemorativa (1993-2008). Rio de Janeiro: EdUERJ/NEPC, dez. 2008. pp. 7-35.

FONSECA, Ana Claudia. Terra para o santo. In: *Veja*. Ano 43, nº 49, edição 2194, 08/12/2010. pp. 164-166.

FRÉMONT, Armand. *A região, espaço vivido*. Trad. António Gonçalves. Coimbra: Livraria Almedina, 1980. 275p.

FREUND, Gisèle. *La fotografía como documento social*. Barcelona: Fotoggrafía, 2008. 207p.

GALLAIS, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Geografia cultural*: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. pp. 63-81.

GARCÍA, Maria del Carmen Mínguez. El paisage como objeto de estúdio de La geografia. Um itinerario didáctico em el marco de La Semana de La Ciencia de La Comunidad de Madrid. *Didáctica Geográfica*. nº 11. 2010. pp. 37-62.

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*. Trad. tradução de Milton Amado. São Paulo/Belo Horizonte: Ed. da Universidade de São Paulo/Itatiaia, 1975. 260p.

GERTLER, MARIC S. Uma geografia econômica cultural da produção" In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Economia, cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. pp. 37-97.

GIDDENS, Antony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott (Orgs.). *Modernização reflexiva*: política, tradição e estética na ordem social moderna. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed.Unesp. 1997. pp. 73-133.

_____. *Política, sociologia e teoria social*: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Trad. Cibele Saliba Rizek.São Paulo: Unesp, 1998. 338p.

_____. *Mundo em descontrole*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. 108p.

GLUCKMAN, Max. Les rites de passage In*: Essays on the ritual of social relations*. Manchester: University Press, 1962. pp. 1-52.

GODOY, Paulo. Uma reflexão sobre a produção do espaço. In: *Estudos Geográficos*. Rio Claro/SP. Nº 2, vol.1, jun, 2004. p. 29-42. Disponível em www.rc.unesp.br/igce/grad/geografia/revista.htm>acesso em 20/10/2009.

GOMES, Edivânia Tôrres Aguiar. Natureza e cultura – representações na paisagem. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. pp. 49-70.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. O sagrado manipulado: o movimento de Santa Dica e sua relação com a Igreja Católica. In: *Revista Caminho*, Goiânia: UCG, n. 2, jul.dez/2009, pp. 281-310.

GOMES, Horienstes, TEIXEIRA NETO, Antônio. *Geografia:* Goiás/Tocantins. Goiânia: Cegraf/UFG, 1993. 227p.

GRASKELL, Ivan. História das imagens. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*: novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 1992. pp. 237-271.

GRATÃO, Juliana. Memórias guardadas em álbuns: os retratos de família como fonte documental para a história. In: *Fragmentos de Cultura* – História e Fotografia. vol. 1, nº 1, dez/2005. pp. 1835-1854.

GUDEMAN, Stephen, SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José (Org.). *A escravidão & e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988. pp. 33-59.

GUIMARÃES ROSA, João. *Primeiras estórias*. Edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. 694p.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2006. 197p.

HATZFELD, Henri. *As raízes da religião*: tradição, ritual e valores. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. 284p.

HAUMONT, Antoine. L'équipement culturel des Villes: La diversité fait-elle système ? In : *Les Annales de la recherche Urbaine*. Paris, nº 72, 1996. pp.148-153.

HÉRAN, François. Le rite et La croyance. In: *Revue française de sociologie*. nº 27, vol. 2, 1986. pp. 231-263.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 2. ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316p.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. In: *Revista Território*, ano II, nº 3, jul/dez, 1997. pp. 77-85.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro:* 1550-1800. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. 140p.

IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá*: análise de um sincretismo. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. 506p.

JACÓB, Amir Salomão. Veiga Valle e a autoria da imagem do Divino Padre Eterno de Trindade. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiana: Ed. UCG, vol. 11, nº 2, mar/abril, 2001. pp. 269-292.

JAYME, Jarbas. *Cinco Vultos Meiapontense*. s/l: Biblioteca Genealógica Brasileira, 1943.114p.

_____. *Esboço Histórico de Pirenópolis.* Goiânia: UFG, 1971. Vols I e II. 624p.

_____. *Famílias Pirenopolinas.* Goiânia: UFG, 1973. Vols: I, 429p; II. 393p; III, 429p; V. 450p.

JAYME, Jarbas; JAIME, José Sizenando. *Casas de Pirenópolis*: casas de Deus e casas dos Mortos. Goiânia: UCG, 2002. Vol. I. 121p; Vol II. 316p.

JEFFERY, Laura; MURISON, Jude. The temporal, social, spatial, and legal dimensions of return and Onward migration. In: *Population, Space and Place*. nº 17, 2010. pp. 131-139.

KERTZER, David. *Ritual, politics and Power*. London/New Haven: Yale University Press, 1988. pp. 1-14.

KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000. 149p.

KOZEL, Salete. Mapas mentais – uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.). *Da percepção e cognição à representação*: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanística. São Paulo/Curitiba: Terceira Margem/NEER, 2007. pp. 114-138.

LIMA, Ruy Cirne. *Pequena história territorial do Brasil*: sesmarias e terra devolutas. 5 ed. Goiânia, UFG, 2002. 116p.

LOIOLA, Maria Lemke. *Trajetórias para a liberdade*: escravos e libertos na capitania de Goiás. Goiânia: UFG, 2009. 152p.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. A (re)significação da paisagem no período contemporâneo. In:ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). Paisagem, imaginário e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp. 9-28

MACHADO, Lucy Marion Calderini Philadelpho. Paisagem cultural. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.). *Da percepção e cognição à representação*: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanística. São Paulo/Curitiba: Terceira Margem/NEER, 2007. pp. 139-157.

MAGALHÃES, Angela; PEREGRINO, Nadja Fonsêca. *Fotografia no Brasil*: um olhar das origens ao contemporâneo. Rio de Janeiro: Funarte, 2004. 466p.

MAGALHÃES, Luiz Ricardo, ELEUTÉRIO, Robson. *Estrada Geral do Sertão*: na rota das nascentes. Brasília: Editora Terra Mater Brasilis, 2008. 242p.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. O retorno para a festa e a transformação mágica do mundo: nos caminhos da emoção. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. p. 177-199.

_____. O lugar do bairro no mundo do samba. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro J. P. (Orgs.). *Geografia*: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003. pp. 185-206.

_____. Cidade de Goiás: o cheiro das águas, as águas de cheiro e as aleluias (1880-1899). In: *Boletim Goiano de Geografia*. Goiânia. Vol. 29, nº 1, jan-jun/2009. pp. 179-194.

_____. Ritual e emoção nas interações espaciais – repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folguedos (notas introdutórias). In: ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Trilhas do sagrado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. pp. 87-111.

MAIA, Carlos Eduardo Santos; COELHO, Tito Oliveira. Tradições da roça na festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): comércio periódico e romaria de carros de boi. In: *Agrária*. São Paulo, nº 3. 2006. pp. 103-122.

MALPAS, Jeff. Finding place: spatiality, locality, and subjectivity. In: LIGHT, Andrew; SMITH, Jonathan M. (Orgs.). *Philosophies of place*. Boston: Rowman & Littlefield publishers. 1998. pp. 21-45.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*: das origens ao Renascimento. 12. ed. Lisboa: Palas, 1985. 435p.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008. 206p.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: Revista Espaço: Rio de Janeiro, nº 15, jul/dez/2001. pp. 42-59.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, com introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Levi-Strauss. Trad. Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974. Vol. 1. 241p.

_____. *Antropologia*. Org. Roberto Cardoso de Oliveira. Trad. Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles e Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, 1979. 204p.

_____. MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. 536p.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro:* a pobreza mineira no século XVIII. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986. 237p.

MICHEL, Jean-Claude. *A Imaculada Conceição, promessa de pureza***.** 2. ed. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005. 80p.

MINAS, João de. Esperando o exército de anjos. In: *Mulheres e Monstros*. Rio de Janeiro: Edições Unitas, s/d. pp. 167-195.

MONDADA, Lorenza; SÖDERSTRÖM, Ola. Do texto à interação: percurso através da Geografia Cultural contemporânea. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.*). Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. pp. 133-155.

MORAES FILHO, Melo. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1979. 312p.

MOREIRA, Benedito. Das origens e da compreensão da romaria. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiana: Ed. UCG, vol. 11, nº 2, mar/abril, 2001. pp. 293-310.

MOURA, Antônio José de. *Sete Léguas de Paraíso*. São Paulo: Global, 1989. 281p.

MUSEU DAS CAVALHADAS. *Acervo bibliográfico e documental*. Cidade de Goiás: Associação Casa de Cora Coralina, 2008. 60p.

NARLOCH, Leandro. *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*. São Paulo: Leya, 2009. 319p.

NASH, Peter; CARNEY, George O. The seven themes of music geography. In: *Transactions of the Institute British Geographers*. Vol. 20, nº 4, 1995. pp. 423-433.

NISHIKAWA, Reinado. Retratos em preto e branco: uma discussão analítica sobre fontes fotográficas para o historiador. In: *Fragmentos de Cultura* – História e Fotografia. Goiânia: UCG, vol. 15, nº. 12, dez/2005. pp. 1797-1810.

OBERACKER, C. viajantes, naturalistas e artistas estrangeiros. *História Geral da Civilização Brasileira*. 6. ed. São Paulo: Difel, 1985. vol. I, p. 119-131.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz de. A casa como lugar de memória: o caso da Fazenda Babilônia. In: *Estudos*. Goiânia: UCG, 2004. v. 31, nº 10, nov. 2004. pp. 1911-1933.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. "Cachorros do Governo": a polícia no imaginário sertanejo goiano. In: Revista da UFG. vol. 7, nº 1, 2004. 8p.
(www.proec.ufg.br/revista_ufg/agro/M22_policia.html - acesso em 16/06/2008). 8p.

OLIVEIRA, Simone G. de. 'A bandeira pede passagem': Folia de Reis: fé e festa entre a tradição e a modernidade. In: PEREIRA, Mabel Salgado; CAMURÇA, Marcelo Ayer. *Festa e religião*: imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo Editora, 2003. pp. 23-39.

OLMO, Rafael Mata; MUÑOZ, Santiago Fernández. Paisajes y patrimonios culturales Del agua. La salvaguarda del valor patrimonial de lós regadíos tradicionales. In: *Scripta Nova*. Barcelona. Vol. XIV, nº 337, 2010. s/p. (http:// www.ub.edu/geocrit/sn/sn-337.htm — acesso em 10/10/2010).

PAASI, Anssi. Place and region: regional worlds and words. In: *Progress in Human Geography*. nº 26. 2002. pp. 802-811.

PALACÍN, Luís. *Sociedade Colonial* (1549-1599). Goiânia: UFG, 1981. 336p.

_____. *Subversão e corrupção:* um estudo da administração pombalina em Goiás. Goiânia: UFG, 1983. 118p.

_____. *O século do ouro em Goiás*. 4. ed. Goiânia: UCG, 1994. 150p.

PALACÍN, Luís, MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás*. 6. ed. Goiânia: UCG, 1994. 122p.

PALACÍN, Luis, GARCIA, Ledonias Franco, AMADO, Janaína. *História de Goiás em documentos:* Colônia. Goiânia: UFG, 1995. 222p.

PAQUET, Suzanne. Violence d'um médium ou tyrannie paysagère. In : *Cahiers de Géographie du Québec*. Vol. 53, nº 150. 2009. pp. 441-454.

PARK, Margareth Brandini (Org.). *Memórias em movimento na formação de professores*: prosas e histórias. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2001. 304p.

PASSOS, Elder Camargo de. *Veiga Valle* – seu ciclo criativo. Goiás: Museu de Arte Sacra, 1997. 314p.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. *Série Antropologia*. UnB: Departamento de Antropologia, 2000, vol. 270. pp. 1-29.

_____. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 56p.

PESSOA, Jadir de Morais. *As viagens dos Reis Magos*. Goiânia: UCG, 2007. 256p.

PINA FILHO, Braz Wilson Pompeu de. Antônio da Costa Nascimento (Tonico do Padre): um músico no sertão brasileiro. In: *Revista Goiana de Artes*. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1986. pp. 1-24.

PIRES DO RIO, Gisela A. Jogo de espelhos: a dimensão cultural do econômico. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Economia, cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. pp. 15-36.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1976. 417p.

POLONIAL, Juscelino Martins. *Ensaio sobre a historiografia goiana e anapolina*. In: Revista Educação & Mudança. Anápolis: FFBS, nº. 7/8, 2001. pp. 71-87.

_____. *Terra do Anhangüera:* história de Goiás. 3. ed. Goiânia: Kelpes/Leart Editora. 2006. 136p.

PONTES, Emilio Tarlis Mendes; CAMPOS, Gabriel Silva. Paisagens Religiosas: cruzes e memoriais às margens das rodovias. In: *Revista Ateliê Geográfico*. Goiânia, vol. 4, nº 11, ago/2010. pp. 46-63.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 591p.

RADFORD, J. P. Identity and tradition in the post-Civil War South. In: *Journal of Historical Geography*. Nº 18, vol. 1, 1992. pp. 91-103.

RAHDE, Maria Beatriz Furtado; CAUDURO, Flávio Vinicius. Algumas características das imagens contemporâneas. In: *Revista Fronteiras* – estudos midiáticos. Unisinos. Vol. VII, nº 3, set/dez, 2005. pp. 195-205.

RAMOS, Fábio Pestana. O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social? In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa*: cultura & sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec/Edusp/Imprensa Nacional. 2001. pp. 905-915.

RANGEL, Rodrigo; PEREIRA, Daniel. O ataque da máfia do rojão. In: *Veja*. Ano 43, nº 50, edição 2195, 15/12/2010. pp. 82-83.

REDWOOD, Reuben Rose; ALDERMAN, Derek; AZARYAHU, Maoz. Geographies of toponymic inscription: new directions in critical place-name studies. In: *Progress in Human Geography*. Nº 34, December, 2010. pp. 736-754.

REIS, João José (Org.). *A escravidão & e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988. 323p.

REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991. 357p.

RÉRAT, Patrick; SÖDERSTRÖM, Ola; PIGUET, Etienne. New forms of gentrification: issues and debates. In: *Population, Space and Place*. Suice. nº 16, 2010. pp. 335-343.

REZENDE, Waldetes Aparecida. *Santa Dica*: história e Encantamentos. Goiânia: Ativa Gráfica & Editora Ltda, 2009. 160p.

_____. *Santa Dica:* história e encantamentos. 2 ed. Goiânia: Kelps, 2011. 188p.

RIBEIRO, Solon. *Lambe-lambe:* pequena história da fotografia popular. Fortaleza: Imprensa Universitária/UFC, 1997. 136p.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996. 326p.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. In: *Revista de Antropologia*. Vol 41, nº 2. São Paulo, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011998000200004&script=sci_arttext

RODRIGUES, António Simões (Coord.). *História de Portugal em datas*. Lisboa: Printer Portuguesa. 1994. pp. 120-130.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. In: *Estudos Antropológicos,* vol. 44, nº. 2, 2004. pp. 138-146.

ROSENDAHL, Zeny. Le pouvoir Du Sacré sur l'Espace: Muquém et Sana Cruz dos Milagres au Brésil. Géographie et Cultures: Paris, 1994. pp. 71-86.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Explorações geográficas*: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. pp. 119-153.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (orgs). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. pp. 187-224.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de Goiás*. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1975. 158p.

SALGUEIRO, Heliana Angotti. *A singularidade da obra de Veiga Valle*. 2. ed. Goiânia: Ed. UCG, 1983. 504p.

SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. *Economia e escravidão na Capitania de Goiás*. Goiânia: Cegraf/UFG, 1992. 371p.

SANCHIS, Pierre. *Arraial*: festa de um povo. Trad. Madalena Mendes de Matos. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1983, 345p.

SANTANA, Tiago. *Benditos*. Fortaleza: Tempo d'Imagem, 2000. s/p.

SANTOS, Milton. *Metamorfose do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1997. 124p.

_____. *A natureza do espaço*: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Edusp, 2002. 384p. (Col. Milton Santos 1).

_____. *Por uma geografia nova*: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica. 6. ed. São Paulo: Edusp. 2004. 285p. (Coleção Milton Santos, vol. 2).

SANTOS, Rosselvelt José; KINN, Marli Graniel. Festas: tradições reinventadas nos espaços rurais dos cerrados de Minas Gerais. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, nº 26, jul/dez, 2009. pp. 58-71.

SARAIVA, José Hermano. *Breve História de Portuga*l. Portugal: Bertrand Editora, 1989.

SAUVADET, Thomas; BACQUÉ, Marie-Hélène. Les pratiques populaires de l'espace – Éditorial – In : *Espaces et sociétés*. nº 144-145, 2011. pp. 7-13.

SCHAFER, R. Murray. *A afinação do mundo* – uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. Trad. Marisa Trech Fonterrada. São Paulo: Ed. Unesp, 2001. 381p.

_____. *Educação Sonora*: 100 exercícios de escuta e criação de sons. Trad. Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 2009. 141p.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (Orgs.). *Dicionário mulheres do Brasil*: de 1500 até a atualidade – biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E. 2000. 567p.

SCHUTZ, Alfred. *Collected papers II*: studies in social theory. Boston: Martinus Nijhoff/The Hague, 1976. 300p.

SCHWARCZ, Lílian Moritz. *O Império em procissão:* ritos e símbolos do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 84p.

SEEMANN, Jörn. O espaço da memória e a memória do espaço: algumas reflexões sobre a visão espacial nas pesquisas sociais e históricas. In: *Revista da Casa da Geografia de Sobral*. Sobral, vol. 4/5, 2002/2003. pp. 43-53.

_____. A análise da toponímia como dimensão histórica na Geografia Cultural. In: *Historical Dimensions of the relationship between space and culture*. Rio de Janeiro. International Geographical Union. Commission on the Cultural Approach in Geography. Rio de Janeiro Conference, 10-12 june, 2003. 20p.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 164p.

SILVA E SOUZA, Luiz Antônio da. *O descobrimento da Capitania de Goyaz* (Govêrno, População e Coisas mais Notáveis). Goiânia: UFG, 1967. 76p.

SILVA, Lígia Osorio. *Terras devolutas e latifúndio*: efeitos da lei de 1850. 2. ed. Campinas/SP: Ed. Unicamp, 2008. 391p.

SILVA, Maria Aparecida Daniel da. *Raízes do latifúndio em Goiás*. Goiânia: UCG, 2004. 141p.

SILVA, Maria da Conceição. *Catolicismo e casamento civil em Goiás*: 1860-1920. Goiânia: UCG, 2009. 171p.

SILVA, Mônica Martins da. *A festa do Divino*: Romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: Agepel, 2001. 229p.

SILVA, Vantuir Moreira da. A mobilização de Santa Dica. In: *História Agrária em Goiás*. Goiânia: Agepel/UEG, 2002. pp. 23-30.

STANDAGE, Tom. *Uma história comestível da humanidade*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. 239p.

TEIXEIRA NETO. Evolução histórica e geográfica das fronteiras do Estado de Goiás. In: TEIXEIRA NETO, Antônio [et al.] (Orgs.). *O espaço goiano*: abordagens geográficas. Goiânia: AGB, 2004. pp. 9-58.

TELES, José Mendonça. *A Coluna Prestes em Goiás*. Goiânia: Kelps, 2008. 476p.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito*: antropologia e fenomenologia da ritualidade. Trad. José Maria de Almeida.São Paulo: Paulus, 2004. 448p.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*: história oral. 2. ed. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. 385p.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000. 176p.

TIRAPELI, Percival (Org.). *Barroco Memória Viva*: Arte sacra colonial. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2006. 286p.

TORRES, Marcos Alberto. Da paisagem sonora à produção musical: contribuições geográficas para o estudo da paisagem. In: *Revista Geografar*. Curitiba, nº 1, vol 5, jan/jun-2010, pp. 46-60.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1978, 184p.

VASCONCELLOS, Lauro de. *Santa Dica*: encantamento do mundo ou coisa do povo. Goiânia: Cegraf/UFG, 1991. 211p. (Coleção Documentos Goianos, nº 22).

VEJA EDIÇÃO ESPECIAL DO MILÊNIO. A imagem capturada. In: *VEJA*. São Paulo: Ed. Abril, ano 31, nº 51. 2000. p. 83.

VERSIANE, Daniela Gianna Claudia Beccaccia. *Autoetnografia*: conceitos alternativos em construção. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. 257p.

VICENTE, do Salvador Frei. *História do Brasil*. In: http://cms-oliveira.sites.uol.com.br/1627_historia_-_salvador.pdf (acesso em 25/06/2010). 179p.

VIEIRA, Nana. *O Divino em festa*: São Luiz do Paraitinga. São Paulo: Terra Virgem Editora, 2008. 144p.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos:* expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005. 159p.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. pp. 27-61.

WAITT, Gordon. Urban Festivals: geographies of hype, helplessness and hope. In: *Geography Compass*. Vol 2, nº 2, 2008. pp. 513-537.

XAVIER, Herbe. Considerações sobre a percepção da paisagem geográfica. In: *Caderno Geográfico*. Belo Horizonte, vol. 5, nº 6, dez/1994. pp. 21-26.

YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2007. 498p.

ZILLES, Urbano. *Significados dos símbolos cristãos*. 6. ed. Porto Alegre: EdiPucrs, 2006. 151p.

Monografias, Dissertações e Teses

AMARAL, Rita de Cássia de M. P. *Festa à brasileira*: significados do festejar no país que "não é sério". São Paulo: Departamento de Antropologia/USP, 1998. 403f (Doutorado em Antropologia).

ANDRADE, Elenilda Silva Barros de. *Da Fazenda Nova a Nova Jerusalém*: um olhar geográfico (re)fazendo a paisagem. Recife: PPGG/UFPE. 2004. (Mestrado em Geografia).

ARAÚJO, Edna Pereira da Silva. *Santa Dica*: representação de uma sertaneja mística em Goiás – memória viva numa cidade esquecida. Goiás: UEG-UnU/Cora Coralina. 2001. 64f. (Especialização em História do Brasil e Regional).

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. *Pelas margens da cidade e no meio da festa*: a (re)invenção das festas e da identidade no espaço urbano de Mossoró – RN. Rio de Janeiro: PPGG/UFF. 2006. (Doutorado em Geografia).

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. *A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem:* Santa Dica e a Corte dos Anjos Goiás – 1923 a 1925. Brasília: UnB, 1992. 364f. (Mestrado em História).

CARVALHO, Daniel Cunha de. *Aqui o meu boi vai urrar!* Uma leitura espacial do bumba-meu-boi na cidade de São Luís (MA). Rio de Janeiro: PPGG/UFF. 2009. (Mestrado em Geografia).

COELHO, Gustavo Neiva. *Formação do espaço urbano nas vilas do ouro*: o caso de Vila Boa. Goiânia: Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia/Universidade Federal de Goiás. 1997. 131f. (Mestrado em História).

COELHO, Tito Oliveira. *O comércio varejista periódico no tempo-espaço da festa do Divino Pai Eterno em Trindade*. Goiânia: IESA/UFG. 2004. 175f. (Mestrado em Geografia).

CORRÊA, Aurenice de Mello. *A Irmandade da Boa Morte como manifestação afro-brasileira*: de cultura alternativa à inserção global. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ. 2004. 298f. (Doutorado em Geografia).

COSTA, Carmem Lúcia. Cultura, religiosidade e comércio na cidade: a Festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão. PPGG/USP. 2010. 223f. (Doutorado em Geografia).

CURADO, João Guilherme da Trindade. *As alterações ocorridas na paisagem por onde passam as procissões de Pirenópolis – Goiás:* 1920 a 2005. Goiânia: IESA/UFG. 2006. 191f. (Mestrado em Geografia).

_____. *Santa Dica e o coronelismo*. Anápolis: FFBS/AEE, 1997. 21f. (Monografia - disciplina História de Goiás).

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. *A Romaria do Muquém na Fluidez do Espaço e Tempo Sagrados e Profanos.* Goiânia: IESA/UFG. 2002. 157f. (Mestrado em Geografia).

_____. *Diversidade e Identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO***.** Goiânia: IESA/UFG. 2010. 270f. (Doutorado em Geografia).

DÔRES, Sílmia Aparecida Corrêa das. *Reforma Agrária*: uma luta em defesa da vida. Goiás: UEG-UnU/Cora Coralina, 2001. 75f. (Especialização em Leitura: teorias e práticas).

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Festas, cultura popular e identidade nacional*: as Escolas de Samba do Rio de Janeiro (1928-1949). Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ,2001. (Doutorado em Geografia).

FERRACINI, Rosemberg Aparecido Lopes. *Territorialidade, Identidade e Rituais Negros na Cidade de Goiás*. Goiânia: IESA/UFG, 2006. 181f. (Mestrado em Geografia).

FERREIRA, Luiz Felipe. *O lugar do carnaval*: espaço e poder na festa carnavalesca do Rio de Janeiro, Paris e Nice (1850-1930). Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002. 303f. (Doutorado em Geografia)

FRANÇA, Rames Divino. *As trajetórias dos Carreiros da Fé da Romaria do Divino Pai Eterno em Goiás*. Goiânia: IESA/UFG, 2008. 114f. (Mestrado em Geografia).

JACOB, Rafael. *Santa Dica e a República dos Anjos*: um paraíso no Cerrado. Brasília: UnB, 2010. 25f. (Monografia – História).

LAGARES, Mirne Glaydes. *A Festa de São João Batista*: da genealogia dos lugares às redes e a (re)formação do território. Goiânia: IESA/UFG, 2009. 120f. (Mestrado em Geografia).

LEITE, Antonio Ferreira. *Giros e Pousos, Moradores e Foliões*: identidade territorial e mobilidade espacial na Folia de Reis da "Comunidade Negra Rural" de Água Limpa, Faina – Goiás.Goiânia: IESA/UFG, 2008. 125. (Mestrado em Geografia).

LEITE, Clara Duran. *Tecendo a Liberdade:* alforria em Goiás no século XIX. Goiânia: Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia/Universidade Federal de Goiás. 2000. 140f. (Mestrado em História)

LÔBO, Tereza Caroline. *A singularidade de um lugar festivo:* o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis/Goiás. Goiânia: IESA/UFG, 2006. 152f. (Mestrado em Geografia).

_____. *Festa da Capela do Rio do Peixe em Pirenópolis/Goiás*: um lugar de festa. Goiânia: IESA/UFG, 2011 (Doutorado em Geografia) (inédito).

MAIA, Carlos Eduardo Santos. *Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis:* a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002. 300 f. (Doutorado em Geografia).

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo:* irmandades e confrarias na capitania de Goiás – 1736-1808. Lisboa/Portugal: Universidade de Lisboa, 2006. s/p (Doutorado em História das Ideias).

MOREIRA, Elma Maria de Jesus. *Santa Dica*: memória e contra-imagem de um mito. Goiânia: UCG, 1999. 121f. (Especialização em História).

OLIVEIRA, Wolney Fernandes de. *Histórias com dona Prizulina*: da beira do fogão à cultura visual. Goiânia: FAV/UFG, 2009. 188f. (Mestrado em Cultura Visual).

PAULA, Marise Vicente de. *Sob o manto de Nossa Senhora do Rosário*: mulheres e identidades de gênero na Congada de Catalão. Goiânia: IESA/UFG, 2010. 245f. (Doutorado em Geografia).

PINTO, Luciana Neves. A história a partir do gênero: o caso de Santa Dica em Goiás. Anápolis: UEG-UnU/CSEH, 2002. 61f. (Monografia – disciplina Métodos e Técnicas de pesquisa Histórica).

QUINTELA, Maria Alcina. *O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910)*. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2005. 120f. (Mestrado em Geografia).

REZENDE, Waldetes Aparecida. *Emancipação e queda do município de Lagolândia*: auge e declínio da Coronel Santas Dica. Goianésia: UEG, 2001 (Graduação em História).

_____. *República dos Anjos*: Santa Dica – anjo ou demônio? Universidade Salgado de Oliveira, 2003 (Especialização em Formação Socioeconômica do Brasil).

RODRIGUES, Ana Paula Costa. *Corporeidade, Cultura e Territorialidades Negras*: a Congada em Catalão-GO. Goiânia: IESA/UFG, 2008. 139f. (Mestrado em Geografia).

SILVA, Edma José. *Sesmarias*: Capitania de Goiás 1726-1770. Goiânia: UFG, 1996. 1770f (Dissertação em História).

SILVA, Jeane das Graças Araújo. *Santa Dica ou Reduto dos Anjos*: uma visão psico-social. Goiânia: Departamento de Ciências da Religião/UCG, 2005. 134f. (Mestrado em Ciências da Religião).

SILVA, Rusvênia Luiza Batista Rodrigues da. *Patrimônios*: espaço e lugar – estudo das Vilas de Cibele e Caiçara e seus conteúdos. São Paulo: USP, 2008. 220f. (Doutorado em Geografia).

VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação da Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*. Goiânia: UFG, 1997. 322f. (Dissertação em História).

XAVIER, Clarissa Valadares. *Micaretas ou festas micaretescas?* Sobre espaços públicos e privados, lugares e locais na turistificação da folia em Goiânia. Goiânia: UFG, 2010. 209 f. (Doutorado em Geografia).

Documentos Diversos

– Ação de divisão da Fazenda Sapezal, Cartório de Primeiro Ofício, Pirenópolis, Processo 724, maço 84, 1927. 221p.

– Bíblia Sagrada.

– Bula Pontifícia que erigi a Diocese de Anápolis, 03/12/1966. 2p.

– Carta de Brasília para Dica, 28/02/1961.

– Carta de Norbeta para Dica, 22/11/1966.

– Carta de Quitéria para Dica, s/d.

– Carta Regulamentando a quantidade de terras que poderiam ser doada em sesmaria, 1749. AHE. Cx. 984, Pct. 002, nº 001.

– Cartório Eleitoral de Pirenópolis – 26ª Zona Eleitoral – Distribuição do eleitorado por local de votação. Pirenópolis, 2008. 1p.

– Cartório Eleitoral de Pirenópolis – 26ª Zona Eleitoral – Relação Geral de Eleitores (sintético). Seções 41 a 45. Pirenópolis, 2008. 15p.

– Cartório Eleitoral de Pirenópolis – 26ª Zona Eleitoral – Resultado das Eleições 2008 por candidato. Pirenópolis, 2008. 54p.

– Coletoria Municipal de Pirenópolis. Guias de Recolhimentos referentes à Festa do Divino Pai Eterno em Lagolândia. Blocos 8 e 10. 2010.

– DAMASCENO, J. M. *Está é a trajetória de vida de*: João Moreira Damasceno nascido em 17 de abril de 1913. Mimeografado. 2005. 7p.

– Divisão da Fazenda Mozondó. Cartório do Primeiro Ofício, Pirenópolis, 1927, maço 5. 102p.

– Divisão da Fazenda Sapezal. Cartório do Primeiro Ofício. Pirenópolis. nº 724, maço 84, 1927. 168p.

– Divisão da Fazenda Ipanema. Cartório Crime e Cível. Pirenópolis. nº 38. 1930. 30p.

– Festa do Divino Pai Eterno, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário – Coral Unidos em Cristo – Lagolândia, julho/2007. Letras de cânticos. (mimeo), 2007. 4p.

– Índice de Requerimento de Sesmaria (1728-1801). Goiânia: Arquivo Histórico do Estado.

– Instrução Pública - ofícios e mapas Relatório de Inspetoria detalhe. Goiânia, AHE Cx 8, Maço 1929, p. 1-4.

– Jornal Diário da Manhã – Caderno Revista, 13/04/1983.

– Jornal Matutina Meiapontense (1830-1834) Coleção Digital. Agepel. CD-Rom

– Jornal O Globo, 2001.

– Jornal Santuário de Trindade (Coleção Gabinete Literário – Goiás)

– Lei nº 4.923, de 14 de novembro de 1963. Arquivo da Vice-Governadoria do Estado de Goiás. Goiânia. 2p.

– Livro de Batizados. Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte. 1732-1747. 148p.

– Livro de Batismo. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis. nº 29. 1900-1909. 100p.

– Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis. Pirenópolis, nº 35. 1927-1930. 100p.

– Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis. Pirenópolis, nº 36. 1930-1933. 100p.

– Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis. Pirenópolis, nº 37. 1933-1936. 100p.

– Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis. Pirenópolis, nº 21. 1947-1952. 200p.

– Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis. Pirenópolis, nº 22. 1956-1962. 200p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis. 1835-1852. 100p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis. L.4-F de 1896 a 1910. 76p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 16, 1920-1928. 100p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 17, 1928-1935. 200p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 18, 1935-1938. 100p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 19, 1939-1943. 200p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 20, 1943-1947. 100p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 21, 1952-1962. 150p.

– Livro de Casamento. Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, nº 22, 1943-1947. 100p.

– Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, 1758. IPEHBC.

– Livro do Óbito nº 03. Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte. 1764 a 1767. 100p.

– Livro de Óbitos, Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Pirenópolis, 1815-1825, 100p.

– Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis: 1928-1956. Pirenópolis. 100p.

– Livro do Termo de Confirmação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte. 1758. 40p.

– Processo 651, maço 9. Cartório do Crime de Pirenópolis. Pirenópolis, 1925 – cópia.

– Processo nº 20. Cartório de Família de Pirenópolis. Pirenópolis. 1925.

– Processo s/nº, maço 41. Cartório do Crime de Pirenópolis. Pirenópolis, 1953. 345p.

– Processo nº. 20: inventário, partilha e sobrepartilha de bens. Cartório da Família. Pirenópolis, 1925. (1820-1925)

– Processo s/nº. Cartório da Família. Pirenópolis, 1925.

– Resolução nº 72. Senado Federal. Brasília, 1967.

– Secretaria Municipal de Saúde. Relatórios Programa “Saúde da Família” – levantamento das visitas. Pirenópolis, 2010.

– Resultado das Eleições municipais de Pirenópolis por candidato – Cartório Eleitoral. Pirenópolis, 2008. 30p.

Entrevistas

– Aníbal Peixoto de Oliveira, Lagolândia (2008).

– Adelaide Marta de Pina Curado, Pirenópolis (2011).

– Adão Rocha, Lagolândia (2009).

– Aparício Fernandes Borges, Lagolândia (2010).

– Belarmino Barbosa dos Santos, Lagolândia (2010).

– Benedita Teodoro de Rezende, Lagolândia (2008).

– Benedito Moura Valério, Lagolândia (2009).

– Bento Florêncio de Souza, Lagolândia (2009).

– Bernarda Cipriano Gomes, Lagolândia (2009).

– Brasília Mafalda Moreira, Lagolândia (2008, 2009).

– Brigitt Cipriano Rocha, Lagolândia (2009).

– Celmi de Sousa Moura, Lagolândia (2008 e 2009).

– Conceição Cipriano Gomes, Lagolândia (2008).

– Cristiane Florêncio de Souza Bastos, Lagolândia (2009 e 2010).

– Elenoir Santos, Lagolândia (2008).

– Fernanda Batista, Lagolândia (2008, 2009).

– Floripa da Silva Souza, Lagolândia (2008, 2009, 2010).

– Gilvan Ferreira de Sousa, Lagolândia (2010).

– Osvaldo Teixeira Lopes, Lagolândia (2009).

– Isabel Cipriano, Lagolândia (2008).

– Izauri Moreira Gomes, Lagolândia (2009).

– Janete Telles Camargo, Lagolândia (2010).

– Joaquim Araújo Moreira, Lagolândia (2008, 2009, 2010).

– José Rodrigues da Silva, Lagolândia (2008).

– José Soares de Almeida, Lagolândia (2010).

– Jucélia Neves Pinto, Lagolândia (2008).

– Leandro Marques Wictovicz, Lagolândia (2008, 2009, 2010).

– Manoel Mota, Lagolândia (2007 e 2008).

– Maria da Consolação Barbosa, Pirenópolis (2011).

– Marcos Cezar Teles de Camargo, Lagolândia (2008, 2009, 2010)

– Martim Araújo Moreira, Lagolândia (2009).

– Olimpio Jayme, Pirenópolis (2010).

– Otoniel Cipriano, Lagolândia (2010).

– Sebastiana Moreira Damasceno, Lagolândia (2008).

– Sebastião Moreira Araújo, Lagolândia (2008 e 2009).

– Soliana Rodrigues Valério, Lagolândia (2008, 2009, 2010).

– Suelma Isis Valério, Lagolândia (2008, 2009, 2010).

– Tenysson de Oliveira, Cônego, Pirenópolis (2005).

– Wesley Coelho da Cunha, Lagolândia (2009).

– Wolney Fernandes de Oliveira, Lagolândia (2009).

Internet

http://www.arquidiocesedegoiania.org.br (acesso em 05/09/2010)

http://www.arquidiocesedegoiania.org.br/site/ultimas-noticias/679-9o-desfile-de-carros-de-boi-movimenta-dia-em-trindade.html (várias datas)

http://www.caestamosnos.org (acesso em 05/10/2009)

http://www.capela.org.br/Magisterio/Pio%20IX/ineffabilis8dez.htm (acesso em 22/06/2009).

http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/governantes.php?tipo=1 (acesso em 23/12/2009).

http://www.lexml.gov.br (acesso em 01/04/2009)

http://www.paieterno.com.br/?class=Textos&method=onListar&tipo=paieterno (várias datas).

http://www.portugalvirtual.pt (acesso em 20/12/2009).

http://www6.senado.gov.br/lelislacao/ListaPublicacao.action?id=117682 (acesso em 01/04/2009)

Filmografia

DUARTE, Anselmo. *O Pagador de Promessas*. Roteiro/Direção: Anselmo Duarte. Produção: Oswaldo Massaini e Anselmo Duarte. Intérpretes: Leonardo Vilar, Glória Menezes, Dionísio Azevedo, Geraldo Del Rey, Othon Bastos e outros. Distribuição: Cinedistri, 1962, Vídeo (91,3 min, p&b).

DEL PINO, Carlos. *Santa Dica do Sertão*. Direção e Roteiro: Carlos Del Pino. Brasília: UnB, Documentário, 1986. 32min (DVD).

DEL PINO, Carlos. *Santa Dica do Sertão* (República dos Anjos). Roteiro e Direção: Carlos Del Pino. Intérpretes: Denise Milfont, Marcelo Picchi, Tânia Alves, Raimundo Fagner. Longa Metragem, 1990. (inédito).

NUNES, Márcio Venício. Santa Dica de Guerra e de Fé. Direção: Márcio Venicio Nunes. Distribuição: Log On Editora Multimídia, 2005. 55 min. (Prêmio DocTV).

Arquivos Consultados

Arquivo Frei Simão Dorvi — Cidade de Goiás

Arquivo Histórico do Estado (AHE) — Goiânia

Assembleia Legislativa de Goiás — Goiânia

Biblioteca Municipal Isócrates de Oliveira — Pirenópolis

Biblioteca Municipal Marieta Telles — Goiânia

Cartório de Família de Pirenópolis

Cartório de Primeiro Ofício de Pirenópolis

Cartório do Crime de Pirenópolis

Cartório Eleitoral de Pirenópolis

Diário da Manhã (Arquivo do Jornal) — Goiânia

Diocese de Uruaçu — Uruaçu

Fundação Jayme Câmara — Jornal O Popular — Goiânia

Gabinete Literário — Cidade de Goiás

Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC) — Goiânia

Museu das Cavalhadas — Pirenópolis

Museu da Família Pompeu — Pirenópolis

Paróquia Nossa Senhora d'Abadia — Goianésia

Paróquia Nossa Senhora do Rosário — Pirenópolis

Vice Governadoria do Estado de Goiás — Goiânia

Fotografia

Acervo da família Bernarda Cipriano Gomes

Acervo do autor (várias datas)

Acervo Museu da Família Pompeu

Acervo Photo Betha

Discografia

CALCANHOTTO, Adriana. Esquadros. Intérprete: Adriana Calcanhotto. In: **Adriana Calcanhotto:** seleção especial grandes sucessos. Rio de Janeiro: Sony Music, 2010. CD, faixa 4.

COBAIN, Kurt. Come as you are. Intérprete: Nirvana. In: **Nirvana Nevermind deluxe edition.** Geffen/Universal Music International, 2011. CD duplo. CD2, faixa 13.

GADÚ, Maria. Shimbalaiê. Intérprete: Maria Gadú. In: Maria Gadú: Multishow ao vivo. São Paulo: Multishow/Globosat, 2010. CD, faixa 3.

NASCIMENTO, Milton. A festa. Intérprete: Maria Rita. In: **Maria Rita**. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil, 2003. CD, faixa 1.

Revisão: Maria Izabel Vieira

Contatos
joaojgguilherme@gmail.com
(62) 9103-2342