

## RELIGIOSIDADE POPULAR E SUAS PRÁTICAS EM QUIRINÓPOLIS DE 1943 A 1997

Wesley Lima de Andrade (UFU)<sup>1</sup>

Estudar as mais variadas manifestações culturais torna-se, para o historiador, uma árdua tarefa, uma vez que, ao longo dos tempos, todos os povos, civilizações, ou mesmo grupo sociais, expressaram-se culturalmente. Nos mais diversos campos da ciência, seja das humanas, das sociais, das artes ou mesmo das biológicas, o estudo da cultura torna-se fator preponderante para a compreensão dos mais diversos aspectos do ser humano. Isso deve-se ao fato de que não se pode compreender o homem sem compreender seu modo de viver, suas práticas culturais e manifestações das mais variadas dimensões.

Diante da importância da cultura para a ciência, nota-se, também, vê-se importante o estudo das mudanças culturais ocorridas ao longo dos anos e, também, as suas manifestações e representações sociais. Com o advento das novas tecnologias da informação, comunicação e cultura de massa, bem como do deslocamento da população do meio rural para o meio urbano, entra-se no contexto da “sociedade moderna”, onde se observa que houve grandes mudanças no que se diz respeito à manifestações culturais. O que antes era tido como “valeroso” chega até mesmo a correr “risco de extinção”: antigas práticas culturais, como a religiosidade popular, vão dando lugar a práticas novas, onde se tem como por base a massificação, ou seja, valoriza-se o global de forma significativa em detrimento do que era específico de cada região.

Essa movimentação tida no âmbito da cultura em geral, assume sua especificidade na religiosidade popular, uma vez que com o aumento do número de denominações religiosas presentes no interior do Brasil e a acentuada assistência do clero católico, levaram a uma institucionalização da religiosidade, onde há a valorização da instituição e não somente das práticas religiosas. A partir desse ponto é importante frisar que há um enfraquecimento das manifestações religiosas populares, onde, em muitos casos, houve um combate da instituição contra as práticas populares, levando a

---

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade Federal de Uberlândia

um enfraquecimento destas práticas, bem como a diminuição de sua representatividade na vida social.

Tendo como ponto de partida a História Cultural e, especificamente, essas movimentações e mudanças ocorridas no âmbito da cultura e mais precisamente na questão da religiosidade popular enquanto expressão da cultura de um povo, essa pesquisa se insere. Ela torna-se relevante, uma vez que procura analisar as relações estabelecidas entre a oficialidade religiosa e as manifestações da religiosidade popular, procurando compreender suas práticas e representações cotidianas

Esta pesquisa tem como seu recorte temporal o período compreendido entre os anos de 1943 a 1997. O ano de 1943, como marca inicial para pesquisa, é importante para a região quirinopolina, uma vez que é justamente neste ano que o município torna-se independente politicamente, deixando de pertencer ao município de Rio Verde. Já o ano de 1997, como marca referencial para a marca temporal final desta pesquisa, tem a sua relevância religiosa e social, uma vez que é nesse ano que a paróquia de Quirinópolis passa a ser administrada pelo clero secular e os frades da Ordem dos Frades Menores (Franciscanos) deixam o município. Desta forma, esse período a ser analisado abará diversos fatos sociais, religiosos e proporcionará uma visão mais nítida destas manifestações religiosas, bem como analisar suas mudanças nos mais diversos momentos da vida quirinopolina. Isso porque durante esse período será possível analisar essas práticas sem a presença da Igreja institucionalizada, uma vez que a paróquia foi criada em 1962, e também abará diversos momentos da vida social quirinopolina, envolvendo também, o processo de urbanização da cidade.

A temática da religiosidade popular se justifica pelo fato de que cada vez mais os historiadores voltam-se para a temática da cultura enquanto construtora da história social. Autores como Sandra Pesavento, Jaques Le Goff, Canclini, Chartier, Thompson, Raymond Williams, Durkheim, Lucília Delgado, entre outros de diversas nacionalidades, se debruçaram sobre a temática da cultura ou sobre as suas manifestações, representações, influência social ou outros aspectos que reportam à questão cultural. Para a História, a compreensão dos fatos sociais é importante porque não é possível compreender o passado sem levar em consideração os fatores culturais e sócias que o determinou.

Esta pesquisa tem por objetivo geral analisar as práticas religiosas populares de Quirinópolis entre os anos de 1943 a 1997, dentro de um viés cultural, levando em consideração as representações existentes nelas. Especificamente, procurar-se-á identificar as práticas religiosas populares no cotidiano quirinopolino no período de 1943 a 1997; resgatar a memória popular acerca da religiosidade popular analisando suas representações culturais e sociais, bem como, as possibilidades de relações intrínsecas de poder; identificar na religiosidade popular quirinopolina as representações sociais existentes nelas; analisar as mudanças ocorridas em tais práticas, procurando compreendê-las em um contexto de “mutação” cultural.

Teoricamente este trabalho procura abordar a temática a religiosidade popular enquanto prática cultural na região de Quirinópolis. Desta forma, é preciso engendrar na discussão historiográfica sobre cultura e, especificamente, sobre cultura popular, sabendo que não há consenso entre os historiadores sobre o assunto.

Quando tratamos de práticas populares tais como danças, festas e mesmo a religiosidade, é necessário contextualizar tais temas dentro da questão da cultura. A cultura, ao longo dos tempos, vêm ganhando espaço dentro das análises da sociologia, da antropologia e mesmo da própria História. É impossível pensar o homem sem a cultura, pois é ela que difere os mais diversos grupos humanos, uma vez que dentro de um espaço geográfico considerado relativamente pequeno, encontram-se elementos que unem os grupos humanos e que os diferenciam entre si.

Analisar a cultura é engendrar por um universo amplo e de difícil consenso, uma vez que os mais diversos estudiosos da temática fazem diferentes análises em seus estudos. A primeira dificuldade encontrada é na própria conceituação de cultura, uma vez que ultimamente os estudos de cultura passam a ter uma abrangência muito maior, compreendendo aspectos práticos da vida cotidiana tais com o comer, o vestir e aspectos extraordinários, tais como as festas, procissões e as mais diversas manifestações.

Chauí, diz que “*Em sentido amplo, cultura é o campo simbólico e material das atividades humanas, estudadas pela etnografia, etnologia e antropologia, além da filosofia*”. (CHAUI, 1994, p. 14). Assim, a cultura toma uma dimensão complexa e de difícil consenso entre os estudiosos da área. Atualmente a cultura passa por uma ampliação de horizontes, onde se tornam incontáveis os elementos agregados a ela. Hoje a cultura pode ser compreendida como tudo aquilo que caracteriza um grupo, um povo,

assim como a música sertaneja identifica o povo goiano, o pão de queijo o mineiro, e assim por diante. Não que elementos que são características de um certo grupo não é utilizado por outro, mas as suas especificidade é que faz-se assimilar a cultura específica de cada um.

Peter Burke, ao trabalhar o termo cultura diz que

O termo cultura tendia a referir-se à arte, literatura e música(...) hoje contudo seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo "cultura" muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante (BURKE,1989:25)

A cultura torna-se algo plural, no entanto o que se pluraliza se diverge e se subdivide. A cultura tomando um aspecto muito amplo passa a se subdividir segundo as suas características. Chauí diz que

Em sentido restrito , isto é, articulado à divisão social do trabalho, [o conceito de cultura] tende a identificar-se com a posse de conhecimentos, habilidades e gestos específicos, com privilégios de classe, e leva à distinção entre cultos e incultos de onde partirá a diferença entre cultura letrada-erudita e cultura popular. (CHAUÍ, 1994, p. 14)

Diante dessas características de análises encontramos o termo de cultura popular e cultura erudita. A cultura erudita é a cultura dos letrados, ou seja, a cultura que está para um padrão social elevado. A cultura erudita não está para a massa, pois ela é o refinamento no qual se passa a partir de quesitos econômicos e sociais, sendo assim a cultura erudita é uma cultura de exclusão, pois é uma cultura de difícil acesso às camadas mais populares. Assim, pode-se correlacionar que

Chartier, ao abordar a questão da cultura popular apresenta dois modelos que levam a uma abordagem e interpretação, assim

O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada. (CHARTIER, 1995, p. 179)

A compreensão da cultura popular, segundo Chartier, passa por dois aspectos principais: um que leva a cultura popular a se estabelecer de forma independente à

cultura erudita ou letrada, perfazendo um campo que se forma sem nenhuma ligação com a cultura letrada; outro que busca entrelaçar a cultura popular com a cultura erudita, onde essa surge quando a cultura erudita não está presente e como forma de dominação comum.

Para Thompson. A cultura popular

[...] pode sugerir, numa inflexão antropológica influente no âmbito dos historiadores sociais, uma perspectiva ultraconsensual dessa cultura, entendida como “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenho e artefatos) em que se acham incorporados”. Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um “sistema. E na verdade o próprio termo “cultura”, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.(THOMPSON, 1998, p. 17)

Assim, a conceituação feita por Thompson, incita a uma compreensão da cultura popular em um contextualização maior, uma vez que pode se tornar vazia a sua compreensão por si só. A cultura popular é fruto das forças sociais, das contradições existentes na sociedade.

A arte, as relações sociais de poder ou não, insere-se no contexto cultural do povo, fazendo parte da cultura popular, uma vez que

A obra de arte popular constitui um tipo de linguagem por meio da qual o homem do povo expressa sua luta pela sobrevivência. Cada objeto é um momento de vida. Ele manifesta o testemunho de algum acontecimento, a denúncia de alguma injustiça.( AGUILAR, P. 72)

A arte e as expressões da cultura popular expressa a vivência de um povo. Através dela é possível compreender as relações sociais experienciadas pelo povo em determinada época e fato social. Assim, além da arte, as expressões tais como a religiosidade, a culinária, as danças, as músicas, também revelam o testemunho popular do cotidiano, ou seja, a cultura popular é a vida do povo expressa em forma de arte.

Canclini, ao tratar da cultura popular diz que

A evolução das festas tradicionais, da produção e venda de artesanato revela que essas não são mais tarefas exclusivas dos grupos étnicos, nem sequer de setores camponeses mais amplos, nem mesmo da oligarquia agrária; intervêm também em sua organização os ministérios de cultura e de comércio, as fundações privadas, as empresas de bebidas, as rádios e a televisão.[...] Ao mesmo tempo, podemos tornar-nos mais receptivos frente

aos ingredientes das chamadas culturas populares que são reprodução do hegemônico, ou que se tornam autodestrutivos para os setores populares, ou contrários a seus interesses: a corrupção, as atitudes resignadas ou ambivalentes em relação aos grupos hegemônicos. (CANCLINI, 1997, p. 220-221)

Assim, percebe-se, conforme Canclini, que a cultura popular não passa apenas pela questão das classes inferiores ou mesmo a uma sociedade rural. A cultura popular se estende aos mais diversos campos da sociedade, legitimando e reproduzindo modelos e estruturas sociais existentes. Uma vez que ele remete o termo cultura popular a

Produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido. (CANCLINI, 1983, p. 29)

Assim, Canclini diz que a cultura está relacionada com as práticas e instituições que ganham uma representação simbólica na sociedade, perfazendo um contexto social, ou seja, a cultura não está desligada dos acontecimentos sejam eles de domínio, poder, políticos, entre outros. A cultura, para Canclini, não está ligada somente aos campos das idéias, das crenças, das artes, mas sim, das representações sociais e esses campos fazem parte destas representações. O cultural não se separa do material, uma vez que para muitos o cultural passa a ser o ideal e material o social, uma vez que o ideal leva a uma transformação social, não ocupando apenas do que seria imaterial ou mesmo, para muitos, cultural, mas todo o cultural se revela no material.

Chartier diz que

o popular não está contido em conjuntos de elementos que bastaria identificar repertoriar e descrever. Ele qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras. (CHARTIER, 1995, p. 184)

O popular, e especificamente a cultura, é um tipo de relação social, onde os objetos são interpretados, analisados e vivenciados pelo povo das mais diversas maneiras, o que leva não a uma descrição do que seria a cultura popular, mas uma compreensão a complexidade do termo.

Assim,

compreender "cultura popular" significa, então, situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura

como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto. (CHARTIER, 1995, p. 185)

Portanto, a cultura popular é compreendida em uma representação simbólica que envolve as mais diversas formas da vida social, pois ela vive no meio das representações sociais e leva a uma configuração desta representação, permeando os mais diversos campos da ação humana.

A cultura popular compreende as mais diversas dimensões da sociedade. Uma das dimensões que é compreendida através do estudo da cultura é a religiosidade.

Para OLIVEIRA, religião

é o conjunto de atitudes, gestos e palavras, e o modo de um indivíduo ou uma coletividade se dirigir ao Ser Supremo para mostrar vassalagem, adoração, louvor, agradecimento e petições. Já 'popular' é igual ao que pertence o povo; é a tradição, o folclore, mentalidade popular; popular como termo antitético no relacionamento rural e urbano, com enfoque político; popular e erudito na área cultural; sagrado e secular, na dimensão religiosa. (OLIVEIRA et alii, 1976, p. 69),

É notório que religiosidade é diferente de religião, uma vez que a religião é o que se diz respeito à instituição e a religiosidade, a prática de fé do povo. A religiosidade popular é, sem dúvidas, forma de expressão da cultura de um povo, onde, a partir das suas práticas religiosas, expressam o cotidiano de suas experiências. Expressam momentos próprios de cada povo e de cada grupo. É na religiosidade popular que se manifesta os momentos de revolta, de perigo, de paz, de dominação, tudo através da simbologia presente na religiosidade. A própria Bíblia é fruto da religiosidade popular, uma vez que antes da institucionalização da religiosa, o povo hebreu inscreveu a sua história por sua religiosidade, a Bíblia é o retrato da religiosidade do povo hebreu. Assim também o cotidiano das experiências religiosas: os ritos, as cerimônias, festas, devoções, representam a vida do povo e não apenas a teoria religiosa.

Durkheim, diz que

a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa ..., apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, as vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações

ordinárias. Assim, de ambas as partes observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. (DURKHEIM, 1989, 456)

As manifestações religiosas populares assumem, conforme Durkheim, uma dimensão para além da própria cerimônia religiosa, uma vez que abarcam aspectos de festa, de procissão, de comilanças e de outras práticas, rompendo os aspectos do cotidiano e assumindo o extraordinário, no entanto, vale ressaltar que a religiosidade popular revela também aspectos presentes na vida cotidiana do povo.

Ao trabalhar o conceito de religião, Schleiermacher, parte do princípio de que *“A religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência”* (In.: Gaarder, 1952, p. 17) Isso deve-se ao grande poder das religiões, sejam elas quais forem, de aglutinar pessoas em torno de um mesmo ideal.

Diante disso é evidente dizer que a compreensão da cultura de um povo passa pela compreensão da religião vivenciada por ele. Para Brandão,

a melhor maneira de se compreender a cultura popular é através de estudos sobre a religião, pois para ele é ali que ela aparece viva e multiforme, existindo em um estado constante de luta por sobrevivência e autonomia. (BRANDÃO, 1986, p 15).

A partir desse contexto, é de grande valia a compreensão não somente da religião institucionalizada, mas também da religiosidade popular, que é, evidentemente, fruto de uma vivência do povo que é aglutinada por ela.

Assim a religião popular, toma sua forma como constante na compreensão da vida de um povo e de uma cultura.

Abordar as questões do catolicismo popular, em si, torna-se um desafio. Isso deve-se à pluralidade dos significados religiosos existentes não só no Brasil, mas em todas as partes do mundo. O Catolicismo, antes de ser “romanizado”, ganha uma vertente popular, que, no Brasil, ganha cunho multiforme. Entender as práticas da religiosidade popular, e em nosso caso específico do catolicismo popular, é, portanto mergulhar nos primórdios da colonização portuguesa em terras tupi-guaranis.



Observa-se que inserção do catolicismo do Brasil, parte do pressuposto da escassez do clero, onde havia uma urgência na catequização mas, ao mesmo tempo, havia poucos padres que efetivassem o processo. Desta forma, percebe-se que

o católico brasileiro não lia a Bíblia, o católico brasileiro não participava dos sacramentos, e apenas assistia remotamente à Missa, como um espetáculo, em língua estrangeira, no qual se executavam atos cujo significado desconhecia e cujo mistério respeitava. Ia-se à missa por obrigação como tanta gente vai à Ópera, sem saber italiano e sem entender muito de música. Mas, é obrigação [...] (TORRES, 1968, p. 87)

E é nesse pressuposto que o catolicismo popular assume seu papel. Na escassez do clero e marcado por uma população extremamente rural, tornava-se difícil a manutenção religiosa institucionalizada nas mais diversas localidades do Brasil. A figura do padre era figura rara e recebida com festa quando este chegava. Neste contexto, pode-se dizer que o catolicismo popular *“é uma religião voltada para a vida aqui na terra, nesse sentido, é uma religião de prática”* (ZALUAR, 1983)

È no catolicismo popular que o leigo assume um papel preponderante na vida religiosa do grupo em que está inserido.

Para CERTEAU

"O catolicismo popular envia sua mensagem em código próprio que não é aquele do catolicismo oficial. Este pensa uma coisa e diz univocamente. Aquele diz uma coisa e pensa outra, pois sua linguagem é metafórica e sacramental"(1982, p. 53)

Desta forma, o catolicismo popular é onde os elementos de aproximação do povo tomam a sua forma, onde o povo assume a sua característica sacramentalizadora. O catolicismo popular é onde os elementos oficiais do catolicismo *“romanizado”* passam para um *“efeito extraordinário”* e no ordinário a sacralização é parte preponderante de elementos simples, tais como o terço, o santo, os ramos, a benção.

Nesta contextualização insere-se as práticas da religiosidade popular, onde a sacralização do espaço profano e a sacerdotização de pessoas do povo, onde o benzedor, o rezador de terço assumem o papel verdadeiros sacerdotes populares. Eles são considerados os *“separados”* por Deus para tal serviço.

Tais praticas devem ser compreendidas em um contexto amplo, uma vez que esse contexto remete a uma realidade social extremamente rural e pela falta de assistência religiosa por parte da religião institucionalizada, levando o povo a se organizar religiosamente, constituindo os seus *“escolhidos”*. Isso, porque,

Encontra-se no passado, e se encontrariam até hoje, sociedades humanas que não possuem ciência, nem arte, nem Filosofia, mas nunca existiu sociedade sem religião” (BERGSON, 1978, p. 85)

Assim, torna-se clarividente a necessidade do estabelecimento do transcendente através da simbologia. Sendo o clero praticamente inexistente e a sua assistência era de forma praticamente extraordinária, a forma da representatividade religiosa é transferida para o leigo, seja ele o rezador de terço, o benzedor, entre outras formas de expressão religiosa popular.

Bosi, diz que a cultura de massa e nem a cultura erudita

não foi capaz de interromper para todo o sempre o dinamismo lento, mas seguro da vida arcaica-popular que se reproduz quase organicamente em microescalas, no interior da rede familiar e comunitária, apoiada pela socialização do parentesco, do vicinato e dos grupos religiosos. (BOSI, 1995, p. 329)

Bosi afirma que a cultura popular não tem nenhuma ligação com as relações políticas e de poder, bem como a de que a cultura popular é a cultura do povo e não das instituições, afirmando algo que parece interessante que no leva a nortear este trabalho de que a cultura popular é uma cultura que se reproduz no seio familiar e na vida comunitária, sejam eles de qual grau forem.

A religiosidade popular insere-se neste contexto cultural, uma vez que ela nasce não como instituição, mas como prática na vida cotidiana das pessoas. Não podemos negar que com o passar dos tempos, a religiosidade popular toma um caráter institucional, mas tem a sua origem no ritual do dia-a-dia de quem necessita do transcendente e não pode contar com a instituição.

Para estudar a religiosidade popular quirinopolina, alguns pressupostos são norteadores, entre eles pode-se destacar, além da conceituação de cultura popular e dentro deste a inserção da religiosidade popular enquanto integrante a mesma, a conceituação de memória e representação.

A memória tem sido, nos últimos anos, discutidas intensamente não somente pelos historiadores da História Cultural, mas também pelos historiadores das outras áreas, bem como antropólogos, sociólogos, psicólogos, entre outros. Como este trabalho engendrará pelo universo da memória popular, cabe a nós discutimos a memória, uma vez que *“a memória deveria ser analisada como um fenômeno social, construída coletivamente a partir de constantes transformações, o que contraria as hipóteses de que a*

*memória apresenta-se puramente individual”*(SCHIMDT, 2000, p. 10). A memória apresenta-se em uma concepção, a partir de HALBWACHS, que forma-se a partir de uma construção coletiva.

Ao trabalhar a memória em seus três aspectos principais, ou seja, a memória coletiva, a memória individual e a memória histórica, Halbwachs traz uma acentuada diferença entre a memória coletiva e a memória história. Para Halbwachs, a memória e a história encontra-se em uma dicotomia bastante acentuada, uma vez que para ele memória e história são elementos bastante distintos. Isso porque a memória encontra-se em um campo múltiplo, ou seja, ela é múltipla, não existe apenas uma memória sobre um fato, mas sim uma multiplicidade de fatos. Já a História para Halbwachs, ela é individual, ou seja, ela é uma apenas, uma vez que para um fato não existe mais de uma história, mas sim uma única história para o fato.

No entanto para Montenegro *“a perspectiva histórica de Halbwachs guarda enormes distâncias com a forma com o vem se desenvolvendo crescentemente a pesquisa histórica”*( MONTENEGRO, 2001, p. 17). E um dos aspectos que se desenvolve na pesquisa histórica é a questão da história oral e da história cultural e que são indissociáveis da memória, uma vez que ela é a base para toda a pesquisa envolvendo estes campos da história. Através da história, a memória toma “corpo e forma”, ou seja, ela é expressada e toma o seu lugar no social. A memória é fonte construtora da história, uma vez que sendo a história uma ciência que busca a compreensão de acontecimentos do passado, do presente e, assim, levando a uma compreensão das relações do futuro, a memória é fonte para esse resgate histórico das relações sociais, acontecimentos, fatos que ocorreram e que, através da memória popular são expressos e dados a conhecer.

A religiosidade popular, torna-se ponto preponderante para a compreensão da identidade popular de uma sociedade, isto porque

A memória é base construtora de identidades e solidificadora de consciência individuais e coletivas. É elemento constitutivo do auto –reconhecimento como pessoa e/ou como membro de uma comunidade pública, como uma nação, ou privada, como uma família. (DELGADO, 2006, p. 38)

A memória torna-se importante para a compreensão da cultura popular, uma vez que ela é a representação nítida da memória de um povo. Não é a representação de uma memória individual, mas, a cultura popular, é a representação intensa da memória coletiva. Assim, a representatividade cultural de um povo é a legitimação da memória

popular perfazendo uma coletividade da memória, onde a agregação de várias memórias constroem enfim a cultura popular.

Por isso, o estudo da memória, bem como a sua utilização no campo da história, torna-se uma extensa discussão, uma vez que ela pode nos remeter a um estudo nos mais diversos sentidos, no entanto, a memória torna-se conciliadora e, de certa forma, inseparável da história, uma vez que ela é o resgate do passado, levando a uma compreensão do presente e traçando perspectivas para o futuro. Assim “*o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento*”. (LE GOFF, 1990, p. 426). Desta forma, memória e história se confluem e se completam.

Sobre as representações, podemos dizer que

as representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que, construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão (PESAVENTO, 2008, p. 41)

Desta forma, a simbologia que está por traz das representações é que é justamente importante para este trabalho. As representações presentes na religiosidade popular carregam sentidos ocultos e que pelo resgate da memória popular é que se pode compreendê-los, isso por que as mais diversas representações, entre elas a de poder, bem como a influência social presentes na religiosidade popular é forma de legitimação social. Uma vez que os personagens envolvidos são legitimados e “*a força da representação se dá pela sua capacidade de mobilização e de produzir conhecimento e legitimidade social*”. (PESAVENTO, 2008, p. 41).

Assim, a compreensão da cultura popular passa também pela compreensão das representações que estão presentes nela, desta forma legitimando ou não os personagens envolvidos. Na religiosidade popular, enquanto uma análise cultural, a existência de representações são evidentes, uma vez que as relações de poder, a representatividade no meio social, são legitimadas ou não, dependendo da posição em que os personagens se encontram.

Metodologicamente este trabalho se ocupará com a análise documental, bem como a análise iconográfica, bem como entrevistas, utilizando a metodologia de História Oral. Isso porque, quando se fala em cultura popular e no resgate da mesma no

âmbito da história, quase que instantaneamente, o historiador e demais pesquisadores do campo social, remete-se à questão da memória. É através dela que se pode conhecer detalhes até então desconhecidos em um cenário histórico.

Esta memória é resgatada através da oralidade. Por isso a metodologia de história oral torna-se imprescindível no resgate das narrativas populares, levando o historiador a desenvolver sua pesquisa dentro de uma perspectiva científica, dando credibilidade ao trabalho desenvolvido.

Nos estudos sobre a cultura popular em todos os seus âmbitos, é importante estabelecer e compreender a dinâmica da História oral e memória. Faz-se nítido que a discussão entre História e Memória se alonga ao longo do século XX, devido às mais diversas contraversões apresentadas por diversos historiadores e teóricos das mais diversas áreas. Sobre isso Le Goff diz que *“tal como o passado não é a história mas o seu objeto, da mesma forma a memória não é a história, mas sim um dos seus objetos, sendo também um nível elementar de elaboração histórica.”* (LE GOFF, 1990,p. 221). Assim, segundo Le Goff, a memória assume-se como um objeto da história, como um objeto passivo de ser estudo, interpretado e compreendido nos mais diferentes âmbitos da ciência. A História e a Memória, não apresenta-se de forma dicotômica, mas sim em uma forma integradora, sendo que a História, como ciência, tem como seu objeto de análise e interpretação a memória.

A História Oral, no entanto, deve ser compreendida como uma ferramenta, um objeto propriamente dito, da História como ciência. A oralidade e os testemunhos formam levam a um resgate de lembranças capazes de reconfigurar um espaço já, por vezes, fora de uma visualização concreta. Assim, a História Oral e a Memória se entrelaçam, sendo que, para se estabelecer uma contribuição científica, as duas devem caminhar juntas, pois não há a oralidade sem que haja a memória. Assim, deve compreender que

*a memória individual é formada pela coexistência, tensional e nem sempre pacífica, de várias memórias (pessoais, familiares, grupais, regionais, nacionais) em permanente construção devido à incessante mudança do presente em passado e às conseqüentes alterações ocorridas no campo das representações do presente* (CATROGA, 2001, p. 16)

A oralidade, dentro de uma concepção histórica, deve-se passar também por uma compreensão muito maior. É a partir dela que a memória nas suas mais diversas formas passa ter uma contribuição científica mais aguçada. O testemunhos, ou seja, a

oralidade, é a representação concreta da memória. E sua importância é justificada pelo fato de que

*Não nos devemos jamais esquecer que tudo começa pelo testemunho, e não pelos arquivos, e que, seja o que for que possa faltar à sua fiabilidade, não dispomos, em última análise, de nada melhor do que o próprio testemunho para asseverar que alguma coisa se passou, à qual cada um declara ter assistido pessoalmente, face ao que, para além do recurso a outro tipo de documentos, nos resta sempre a confrontação entre diferentes testemunhos. (RICOEUR, 2000, p. 182)*

Assim, a oralidade é de fundamental importância para uma compreensão da realidade ou de um passado que traz a memória. A compreensão da cultura popular passa-se pela compreensão da oralidade, ou seja, é de fundamental importância para um estudo da cultura popular que o testemunho e a oralidade estejam presentes, uma vez que sendo popular muitas das particularidades de um povo não está registrado cientificamente, mas está na memória do povo.

Nesta perspectiva a memória torna-se um fator de extrema importância para a compreensão do campo religioso quirinopolino. A religiosidade quirinopolina do período abordado encontra-se inserida na memória popular, uma vez que “*A memória atualiza o tempo passado, tornando-o tempo vivido e pleno de significados do presente*”. (DELGADO, 2006, p. 38). A vida cotidiana, seja em qual for seu aspecto, ao ser resgatada mostra-se necessária o uso da memória enquanto resgate do passado.

Desta forma, a história oral, torna-se uma metodologia de pesquisa bastante eficaz e capaz de trazer à tona a memória de um povo que, por vezes ficava, escondido nas lembranças individuais, não tornando assim fonte de compartilhamento e de contribuição para o conhecimento histórico e social da época a ser compreendida. Dessa forma, compreendemos como DELGADO, que, ao trabalhar os procedimentos da história oral, bem como sua compreensão, diz que

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento de História vivida, mas sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida. (DELGADO, 2006, p. 15 -16)

E é essa história vivida que é torna-se o foco desta pesquisa, uma vez que não há, concretamente, registros oficiais escritos das manifestações populares de todos os cunhos ocorridos em Quirinópolis, principalmente no início da abordagem temporal desta pesquisa.

As fontes de pesquisa para a concretização deste projeto consiste em análise documental, como o Livro Tombo, da Paróquia de Quirinópolis e da Paróquia Nossa Senhora das Dores da cidade de Rio Verde, à qual pertencia a região de Quirinópolis anteriormente à criação da Paróquia de Quiri assim como escritos da época analisada. Também se recorrerá de forma mais assídua ao resgate da memória popular, através de entrevista e de análise de fotografia da época, procurando reconstruir o cenário da religiosidade popular como prática cultural, do período abordado.

O uso destas fontes se justifica pela importância que elas tem para o resgate da memória popular, ou seja, estas fontes são essenciais para o resgate das práticas populares, bem como para a reconstrução do cenário religioso popular, com suas práticas e representações. Sabe-se, evidentemente, que a documentação, bem como os escritos e registros da época são bastante escassos, daí a justificativa de se utilizar a oralidade como fonte de pesquisa. A história de vidas narradas torna-se importante, uma vez que, a partir da experiência particular de cada um se constrói a coletividade. As lembranças narradas por cada entrevistado, são as contribuições para a reconstrução do cenário religioso, bem como suas representações sociais e relações sejam elas de poder ou nos mais diversos campos da sociedade.

Diante disso, além do uso da oralidade [feita através das entrevistas], este trabalho de pesquisa procurará analisar as fotografias e imagens da época. O uso de imagens do período abordado nesta pesquisa, ajudará na análise das práticas da religiosidade popular, bem como identificar as posições sociais e as relações de poder existentes nela. O uso de fotografias nesta pesquisa é de suma importância, uma vez que o resgate da memória popular passa não somente pela oralidade, que traz as lembranças de cada um sobre um determinado acontecimento, mas também pela reconstrução do cenário e da identificação através de imagens, uma vez que esta leva a uma análise de legitimação ou não das entrevistas.

Não menos importante, procurar-se-a resgatar todo o tipo de documentação e escritos relativos ao tema que se possa ter acesso e que pertença à época abordada ou faça-se referência a ela. Em tais documentação se encontra a história "oficial" de tais acontecimentos. Mesmo sabendo que é escasso esse tipo de documentação, ela fornecerá grande subsídio para o desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que levará a

uma análise comparativa com as demais fontes , bem como, a partir desta análise, verificar e compreender as relações, representações e práticas pertinentes ao tema.

Todos esses tipos de fonte tornam-se de suma importância não só para o desenvolvimento desta pesquisa, mas para a História Cultural como um todo, uma vez que a partir de documentação oficial, a iconografia, a oralidade, o campo de análise de um pesquisa que envolve o cotidiano se amplia, podendo ser confrontado e abrindo um leque para diversas abordagens.

Por fim, cabe uma pequena ressalva. Este trabalho não procura reconstruir um puro histórico da religiosidade quirinopolina, remontar sua origem e datar uma possível chegada da mesma no Brasil, em Goiás e na região de Quirinópolis, mas sim analisar as relações e transformações que a mesma sofreu ao longo do período de consolidação da localidade.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZZI, Riolando. **O catolicismo Popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978
- BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Nathanael C.Teixeira. Rio de Janeiro: Zahar, 1978
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995 .
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião Popular. São Paulo: Brasiliense, 2ª Ed. 1986
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800** . São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo. EDUSP, 1997 (Orig. 1989).
- CERTEAU, M. de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico**. Estudos Históricos. n. 16, 1995
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura popular no Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Autêntica: Belo Horizonte, 2006



- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano: a essência das religiões**. São Paulo: M.Fontes, 1992
- HALBWACHS, M. A **Memória Coletiva**. São Paulo, Vértice, 1990.
- LE GOFF, Jacques . **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro *et alii*. **A Religião do Povo**. Curitiba: Cadernos Studium Theologicum - Universidade Católica do Paraná, 5ª. Edição, 1976
- PALEARI, Giorgio. **Religiões do Povo**. São Paulo: Ave Maria, 1990
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História cultural**. Autêntica: Belo Horizonte, 2008
- RICOEUR, Paul (2000), **La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli**. Paris: Éditions du Seuil.
- THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998..
- TORRES, J. C. de O. **História das Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968