



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**  
**Câmpus Anápolis de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades**  
**“Território e Expressões Culturais no Cerrado”**

**ELOANE APARECIDA RODRIGUES CARVALHO**

**DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO:**  
Territorialização do sagrado em Panamá (GO)  
(1918-2016)

**Anápolis**  
**2017**

ELOANE APARECIDA RODRIGUES CARVALHO

**DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO:**  
Territorialização do sagrado em Panamá (GO)  
(1918-2016)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientadora: Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia.

**Anápolis**  
**2017**

### Ficha catalográfica

C331d Carvalho, Eloane Aparecida Rodrigues.  
Devoção ao Divino Pai Eterno[manuscrito] :  
territorialização do sagrado em Panamá(GO)  
(1918-2016) / Eloane Aparecida Rodrigues  
Carvalho. - 2017.  
137f. : il.

Orientadora: Mary Anne Vieira Silva.  
Coorientadora: Maria Idelma Vieira D'Abadia.  
Dissertação(Mestrado Interdisciplinar em  
Territórios e Expressões Culturais no Cerrado).  
Universidade Estadual de Goiás, Campus de  
Ciências Socioeconômicas e Humanas, Anápolis,  
2017.

Inclui bibliografia.

1.Geografia cultural - Catolicismo -  
Goiás(Estado). 2.Religiosidade - História -  
Trindade(GO). 3.Dissertações - TECCER - UEG.  
I.Silva, Mary Anne Vieira. II.D'Abadia, Maria  
Idelma Vieira. III.Título.  
CDU 911.3:291.36(817.3)(043)

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus Fernandes  
Bibliotecária/UEG/Anápolis - CCSEH  
CRB1/2385

ELOANE APARECIDA RODRIGUES CARVALHO

**DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO:**  
Territorialização do sagrado em Panamá (GO)  
(1918-2016)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientadora: Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia.

**Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva  
Presidente/ UEG-TECCER

---

Prof. Dr. João Paulo de Paula Silveira  
Membro Externo / UEG-IPÓRA

---

Prof. Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira  
Membro Interno / UEG-TECCER

---

Prof. Dr. Haroldo Reimer  
Suplente / UEG-TECCER

Anápolis, 19 de Maio de 2017.

Dedico este trabalho às pessoas mais presentes em minha vida:  
Meu esposo, Hugo, por estar ao meu lado nos melhores e piores momentos da minha vida.

Aos meus pais, Nelson e Eliene, por aceitarem minhas decisões e meus sonhos.

**Amo Muito Vocês!**

## AGRADECIMENTOS

Colocar um ponto final significa que chegou o momento de agradecer. E, realmente preciso agradecer muito: a dedicação, a paciência, a persistência, o carinho, a atenção e a sinceridade de muitas pessoas. Mas, primeiramente, agradeço ao Divino Pai Eterno, a esse invisível que há muitos anos venho buscando entender um *pouquinho* em cada projeto de pesquisa. Sei que ficou com algumas lacunas e com muitas possibilidades de interpretações, aqui, fica o convite para novas pesquisas.

Em cada etapa, existem pessoas que se dispõem em ser o alicerce e que não me deixaram esquecer a humanidade durante a busca incessante pelo conhecimento: em especial ao meu esposo Hugo Maciel de Carvalho que esteve a maior parte do tempo nos bastidores, mas tornará o meu *coaching* preferido, fizera dos momentos difíceis em períodos de demonstração de apoio, de carinho, de compreensão e de muito amor; ao meu pai Nelson Luiz Rodrigues, a minha mãe Eliene Borges Rodrigues, a minha irmã Eloise Aparecida Rodrigues, a minhas avós Magnólia Luisa Rodrigues e Maria Borges Rodrigues, a meus avôs Eurico Rodrigues dos Santos e Ivo Luis Rodrigues (*in memoriam*) que na simplicidade e nos poucos tempos juntos fizeram com que o desejo em voltar para *casa* se intensificasse.

Agradeço ao *eterno orientador* Prof. Robson Rodrigues Gomes Filho, entendo que acreditar em alguém é muito difícil, ainda mais conseguir convencê-la que és capaz de *navegar águas* desconhecidas. Assim cheguei ao TECCER, nesse programa de pós-graduação que me possibilitou ter contato com o *novo* em todos os sentidos. Agradeço ainda à orientadora Profa. Mary Anne Viera Silva pela oportunidade de continuar a pesquisa sobre a festa do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, além de ter me despertado a vontade de buscar e aproveitar cada *fissura* no mundo acadêmico, bem como agradeço a (co)orientadora Profa. Maria Idelma D'Abadia pelo aporte teórico e prático concedido nesta jornada.

As amigas que desde o início me fortaleceram, na medida em que tornando os meus dias mais divertidos e mais brandos: Leciana Menezes, Tallyta Sorgatto, Gabriela Carvalho, Carla Ediene e Lusinaide Cordeiro. Assim como, a família que representa o Esporte Orientação em Goiás/FOG que não pouparam esforços em dedicar minutos extras para me motivar e facilitar a caminhada.

Agradeço a receptividade dos moradores de Panamá e ao Padre Silvanir Fagundes, da mesma maneira aos romeiros do Divino Pai Eterno, por terem proporcionado um trabalho de campo inesquecível, estar com vocês foi uma experiência única. A *todos*, meu carinho,

respeito e admiração pela acolhida, pela troca de experiência e pelo bom dia, boa tarde e boa noite com aquele sorriso que recarregava as minhas energias diariamente.

Agradeço também as ponderações e arguições, bem como a paciência e a dedicação do Prof. Eliézer Cardoso de Oliveira que desde o início acompanhou o processo de estruturação dessa pesquisa. Agradeço ainda ao Prof. Haroldo Reimer que propusera um caminho teórico conceitual que tanto enriqueceu essa dissertação, quanto atendeu as minhas expectativas após o último ponto final.

Agradeço, por fim, às instituições que me dispuseram a possibilidade do presente trabalho: à UEG pelo financiamento da pesquisa, ao Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER/UEG) pela credibilidade depositada no projeto que se tornou dissertação.

A todos os citados, e muitos outros, o Meu Muito Obrigada.

Vai permanecer o melhor da festa...



## RESUMO

Por volta de 1918, um grupo de pessoas iniciou momentos de devoção e orações ao Divino Pai Eterno na Região Sul de Goiás, período em que as famílias viviam em áreas rurais e sobreviviam da agricultura e da pecuária. A princípio, o espaço demarcado por símbolos e rituais do catolicismo, foi denominado de Terra Quebrada, por conseguinte, Divinópolis e somente em 1952 emancipou-se como Panamá. Durante todo o processo de apropriação territorial e simbólico, é possível identificar formas de representações dessa manifestação religiosa a partir de (re)configurações, por meio de elementos que correspondem às práticas aliadas ao cotidiano dos sujeitos. A devoção ao Divino Pai Eterno em uma imagem que evidencia somente o Pai, o Filho e o Espírito Santo (Santíssima Trindade) nos instiga a debruçar na mentalidade patriarcal inserida no contexto sociocultural, sobretudo no território goiano. Esse símbolo constituído na cidade de Panamá ressalta a sua particularidade, pois mesmo essa crença advir de Trindade, gradativamente as pessoas buscaram inserir as suas vivências na festa religiosa, bem como em suas práticas devocionais. A compreensão dos sentidos das representações simbólicas e ritualísticas dessa devoção em Panamá perpassou a concepção teórico-conceitual assente na fenomenologia e na filosofia hermenêutica, aliada nas metodologias da observação participante e de entrevistas semi-estruturadas, a fim de interpretar a ocorrência desse fenômeno religioso e a sua relação com os devotos e a cidade.

Palavras-chave: Territorialização; Representações; Patriarcalismo; Divino Pai Eterno; Trindade; Panamá.

## RESUMEN

En torno a 1918, un grupo de personas inició momentos de devoción y oraciones al Divino Padre Eterno en la Región Sul de Goiás, período en que las familias vivían en áreas rurales y sobrevivientes de la agricultura y la ganadería. Al principio, el espacio demarcado por símbolos y rituales del catolicismo, fue llamado de Terra Quebrada, por consiguiente, Divinópolis y sólo en 1952 emancipó como Panamá. Durante todo el proceso de apropiación territorial y simbólica, es posible identificar formas de representación de esa manifestación religiosa a partir de (re) configuraciones, por medio de elementos que corresponden a las prácticas aliadas al cotidiano de los sujetos. La devoción al Divino Padre Eterno en una imagen que evidencia solamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (Santísima Trinidad) nos instiga a contemplar en la mentalidad patriarcal insertada en el contexto sociocultural, sobre todo en el territorio goiano. Este símbolo constituido en la ciudad de Panamá resalta su particularidad, pues incluso esa creencia viene de Trindade, gradualmente las personas buscaron insertar sus vivencias en la fiesta religiosa, así como en sus prácticas devocionales. La comprensión de los sentidos de las representaciones simbólicas y rituales de esa devoción en Panamá ha atravesado la concepción teórico-conceptual basada en la fenomenología y la filosofía hermenéutica, aliada en las metodologías de la observación participante y de entrevistas semiestructuradas, a fin de interpretar la ocurrencia de ese fenómeno religioso y Su relación con los devotos y la ciudad.

Palabras clave: Territorialización; Representaciones; Patriarcalismo; Divino Padre Eterno; Trinidad; Panamá.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Santuário do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá/GO.....	27
Figura 2: Procissão de Abertura da Festa Religiosa em Panamá/GO.....	31
Figura 3: Imagem do padroeiro confeccionada em 1928 na Capela do Santíssimo em Panamá/GO.....	46
Figura 4: Imagem do Divino Pai Eterno no santuário da cidade de Panamá/GO .....	49
Figura 5: Devotos do Divino Pai Eterno na festa em Panamá/GO.....	50
Figura 6: Representação do Divino Pai Eterno em Panamá.....	56
Figura 7: Localização do Divino Pai Eterno e de Nossa Senhora no Santuário em Panamá. ...	58
Figura 8: Medalhão do Divino Pai Eterno.....	74
Figura 9: Imagem esculpida em madeira.....	74
Figura 10: Réplica da Imagem em madeira.....	74
Figura 11: Imagem esculpida em madeira do Divino Pai Eterno (1928).....	82
Figura 12: Estrada Velha que liga Panamá à Itumbiara e demais cidades .....	85
Figura 13: Demarcação Simbólica na Festa do Divino Pai Eterno .....	98
Figura 14: Compromissos/Intenções com o Divino Pai Eterno .....	99
Figura 15: Devoção ao Divino Pai Eterno.....	102
Figura 16: Romeiros em direção do Santuário do Divino Pai Eterno .....	103
Figura 17: Performance da Festa em Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá..	106
Figura 18: Alvorada em Panamá .....	110
Figura 19: Procissão de Abertura (Trevo até o Santuário) .....	113
Figura 20: Espaço da Barraquinha na Festa do Divino Pai Eterno .....	116
Figura 21: Concentração da Cavalgada .....	117
Figura 22: Lado Esquerdo: Cavalgada da Fé / Lado Direito: Moto + Fé.....	119
Figura 23: Demarcação Territorial na Festa do Divino Pai Eterno .....	121
Figura 24: Santuário durante e após a Festa do Divino Pai Eterno .....	124
Figura 25: Demarcação territorial e simbólica do Novo Santuário.....	125
Figura 26: Projeto do Novo Santuário do Divino Pai Eterno.....	126

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização Geográfica dos municípios de Trindade e Panamá em Goiás.....	42
Mapa 2: Microrregião geográfica de Meia Ponte/GO. ....	79
Mapa 3: Localização das Comunidades Ciganas em Panamá/GO .....	122

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
<b>1. TERRITORIALIZAÇÃO DO SAGRADO: REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS NA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM PANAMÁ/GO .....</b>	<b>20</b>
1.1 DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO .....	20
1.2 CONCEITUALIZAÇÃO SOBRE TERRITORIALIZAÇÃO: ESPAÇO SAGRADO .....	33
1.3 REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO PADROEIRO .....	44
<b>2. HISTÓRIA, ESPAÇO E A FESTA: A DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO.....</b>	<b>52</b>
2.1 PATRIARCALISMO NO CONTEXTO RELIGIOSO.....	53
2.2 FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM GOIÁS: (RE)ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO EM TRINDADE E PANAMÁ.....	59
2.2.1 Catolicismo popular: devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás .....	60
2.2.2 Romaria do Divino Pai Eterno em Goiás .....	70
2.2.2.1 Romaria em Panamá.....	77
<b>3. REPRESENTAÇÕES DOS ESPAÇOS SACRO-PROFANOS AO PADROEIRO DE PANAMÁ (GO).....</b>	<b>91</b>
3.1 SANTUÁRIO DO DIVINO PAI ETERNO: (RE)AFIRMAÇÃO DO SAGRADO .....	92
3.2 DINÂMICA DA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM PANAMÁ .....	105
3.2.1 Religiosidades e suas tendências na Região Sul de Goiás.....	125
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>133</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

As interpretações das devoções populares requerem uma densa discussão sobre os processos de (re)configuração dos espaços. Essas crenças pautadas na coletividade contribuem para a formação da cultura, tanto local, quanto regional, na proporção em que qualifica a religião como um fator que propicia o envolvimento das pessoas por meio dos elementos simbólicos e ritualísticos.

Na presente dissertação, optou-se como campo investigativo, a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, em virtude de corroborar pesquisas desenvolvidas no estado de Goiás sobre as manifestações religiosas, além de dar continuidade ao estudo intitulado *Fé e Religiosidade na Festa em Louvor ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá – GO*, desenvolvido em 2011 como trabalho de conclusão do curso de História na Universidade Estadual de Goiás, campus de Itumbiara. Nesse trabalho, entrou-se em contato com incipientes documentos que abordam, tanto o início dessa devoção, em meados de 1918, quanto as suas ressignificações.

De acordo com as fontes consultadas, até início do século XXI não havia nenhum trabalho científico que propusesse abordar essa devoção, situação que despertou e ainda desperta várias inquietações a pesquisadora em relação à configuração desse contexto religioso e festivo. Perante a abrangência interpretativa das formas de representações, esta pesquisa pretende identificar e decodificar os saberes e as expressões culturais impregnadas nos elementos simbólicos e nos rituais que reafirmam as vivências com a divindade e estabelecem um vínculo entre o devoto/romeiro com a cidade de Panamá.

A questão basilar é compreender esse fenômeno religioso a partir do processo de territorialização dessa devoção na Região Sul de Goiás, além de investigar o contexto historiográfico em que encontra-se inserida. Para direcionar os objetivos propostos é necessário analisar os arquivos do santuário, bem como a memória do povo panamaense e dos romeiros que frequentam o município goiano, sobretudo durante os dias festivos destinados a homenagearem seu padroeiro.

Outrossim, para se conceber essa religiosidade é preciso voltar às suas *origens*, assim como suas possíveis (re)territorializações em Goiás, a fim de se analisar os seus elos e as suas especificidades. Essa devoção se inicia nas áreas do Cerrado, no município de Trindade, em meados de 1840 a 1850, quando um simples ritual devocional familiar se estendeu ao grupo local e, por conseguinte, ao imaginário do povo goiano, ocasionando um vínculo entre a *fé* e a *crença* às práticas cotidianas.

O processo de deslocamento da população e as limitações de acesso ao santuário localizado na cidade de Trindade, tal como o retorno dessas pessoas às suas moradias, influenciaram o desprendimento dessa devoção para outros locais. Deve-se ressaltar que a aproximação das pessoas com o Divino Pai Eterno se manifesta além deste município, e em alguns casos, proporcionou a sua territorialização em novos espaços. O Povoado Terra Quebrada (atual cidade de Panamá) é mais um local que recebe vários romeiros em prol da fé e devoção à divindade.

No *Livro Tombo*, do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno, na cidade de Panamá, em Goiás, certifica-se o provável início dessa manifestação religiosa e alguns processos de adaptações ocorridos. Tal fato é marcado por questões culturais, inclusive, na primeira metade do século XX, quando o hábito de registrar os acontecimentos, tanto das pessoas quanto das instituições, ainda não era visto como prioridade.

Conforme o *Livro Tombo*<sup>1</sup> (Livro 01, 19--., f. 02), “por volta do ano de 1918 (um mil novecentos e dezoito) iniciava-se nas mediações da antiga estrada que ligava Santa Rita do Paranaíba, hoje Itumbiara-GO, a Bananeiras, hoje Goiatuba-GO, um grupo de pessoas devotas do Divino Pai Eterno para rezar um terço [...]”. Nesse período, as famílias que moravam nessa localidade viviam em áreas rurais e tinham como fonte de subsistência a pecuária e a agricultura.

Essa religiosidade popular ganhou notoriedade nessa região em virtude de propiciar à população local e das adjacências momentos de aproximação com o elemento sagrado, além de contribuir para a socialização do grupo. Há relatos na tradição oral que descrevem o crescimento dessa devoção a partir da localização geográfica do povoado, já que nessa época estava inserido na rota de passagem entre o estado de Goiás e Minas Gerais.

Nesse período, as pessoas que faziam esse trajeto, bem como aquelas que necessitavam ir de uma cidade a outra, por exemplo, Itumbiara e Goiatuba, passavam pelo Povoado Terra Quebrada e, conseqüentemente, em frente ao cruzeiro e à capela do Divino Pai Eterno. Além do mais, esses deslocamentos decorriam, principalmente, das atividades agrícolas e da criação de gado, o que propiciava um ritmo de vida simples, de trabalho árduo e com poucos momentos de diversão.

Face às inúmeras possibilidades de reflexões sobre essa manifestação religiosa, surgiram as seguintes indagações: Quais elementos representativos caracterizam a singularidade da devoção ao Divino Pai Eterno, em Panamá? É possível identificar

---

<sup>1</sup> Não consta a datação de quando se iniciou os registros no *Livro Tombo*. Mas, infere-se seja a partir do ano de 1987. Período em que o Padre Euclides Bebiano dos Santos assumiu a Paróquia do Divino Pai Eterno em Panamá.

interferência das condições socioculturais vivenciadas pelo estado de Goiás no contexto religioso panamaense? Levantados os problemas, sugere-se a principal hipótese de pesquisa: a devoção ao Divino Pai Eterno foi essencial para a formação do espaço urbano em Panamá, já que a força dos fenômenos religiosos frente aos elementos estruturais a essa devoção é tão forte que possibilitou o surgimento de cidades.

A dissertação justifica-se pelo fato de estar inserida na conjuntura sociocultural do estado de Goiás e contribuir para a percepção da crença no Divino Pai Eterno em outros territórios. Ao conhecer a manifestação religiosa da cidade de Panamá, pelo âmbito festivo e pelas dinâmicas temporais e religiosas, é possível identificar os espaços simbólicos de *fé* e *devoção* que demarcam as suas singularidades.

Dentre os principais referenciais teóricos, cabe assinalar, para a realização da pesquisa, a discussão interdisciplinar assente nas perspectivas dos autores da história e da geografia cultural, da sociologia, da filosofia, da teologia e da antropologia, enfatizando uma análise crítica sobre a materialização do fenômeno religioso. Portanto, a presente pesquisa tem como base o estudo sobre as festas religiosas goianas que ocorrem por meio da devoção popular a vários santos institucionalizados pela Igreja Católica e que, em muitos casos, contribuíram para a formação de povoados e, por conseguinte, cidades.

Segundo Becker (2015, p. 187), “[...] ninguém parte do zero quando se senta para escrever. Dependemos de nossos predecessores. Não conseguiríamos fazer nosso trabalho se não usássemos seus métodos, seus resultados e suas ideias”. A partir dessa concepção, optou-se por aprofundar a investigação do objeto de estudo, inicialmente, por meio de pesquisas desenvolvidas sobre a festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, no período que abrange a segunda metade do século XX e início do século XXI.

Destarte, tendo em vista que alguns autores trataram direta ou indiretamente o assunto, esta pesquisa também irá usar o pensamento desses autores como base de sua reflexão teórica. Assim destacam-se trabalhos como a dissertação do historiador e ex-redentorista, Miguel Archângelo Nogueira Santos, defendida em 1976, intitulada *Trindade de Goiás: uma cidade santuário conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro*, em que o autor prioriza uma análise voltada para a compreensão do catolicismo popular na devoção ao Divino Pai Eterno, na cidade de Trindade. O autor pesquisa quais as principais características dessa conjuntura influenciaram o local a se tornar uma cidade santuário.

Há também, no início do século XXI, o livro *A Santíssima Trindade do Barro Preto: História da Romaria de Trindade*, publicado pelo historiador Amir Salomão Jacob. Este autor teve como principal propósito realizar um levantamento histórico da romaria a convite dos

padres redentoristas. É possível identificar nessa pesquisa uma valorização à chegada da Congregação Redentorista em Goiás, bem como sua influência nos rumos que essa manifestação tomou para se tornar a maior Romaria em devoção ao Divino Pai Eterno. Embora essa análise de Jacób (2000) possa ser concebida como uma leitura tendenciosa, por supervalorizar a ação *cristianizadora* dos redentoristas em relação à religiosidade popular, além de não destacar as fontes e a bibliografia consultada ao longo do texto, contudo, não deixa de oferecer uma contribuição ao tema.

No artigo *Vox Populi Vox Dei! A Romanização e as Reformas das “Festas de Santo (Implicações nas práticas espaciais das festas do Divino Espírito Santo e do Divino Pai Eterno de Goiás)”*, de 2004, o geógrafo Carlos Eduardo S. Maia destaca a espacialização da manifestação religiosa que ocorre na cidade de Trindade, a partir da dimensão do catolicismo popular em Goiás e as medidas tomadas pelo clero para conter essas ações consideradas profanas. O pesquisador ressalta que a reforma da Igreja em Goiás, tal como ocorreu de um modo geral no território brasileiro, trouxe consigo mudanças sensíveis nas práticas espaciais das “festas de santos”.

O teólogo Luiz Alberto Vieira Rodrigues, em 2012, lançou o livro *Carreiros: fé e devoção ao Divino Pai Eterno e práticas educativas junto aos carreiros de Mossâmedes*, com o propósito de entrelaçar educação, cultura e tradição, a fim de “[...] identificar nas práticas educativas dos carreiros as explicações para a manifestação cultural de um grupo que anualmente realiza a peregrinação ao santuário do Divino Pai Eterno, localizado na cidade de Trindade, usando como meio de locomoção carros de bois” (RODRIGUES, 2012, p. 11).

Em 2014, a geógrafa Maria Idelma Vieira D’Abadia publicou o livro *Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade - GO*, tendo em vista, como aspecto central, a investigação de como os espaços das festas se materializam na paisagem, no território e na construção de territorialidades. O intuito primordial é o de analisar as festas de padroeiros a partir do estabelecimento de territorialidades, uma vez que ocasionam vínculos identitários entre os membros do grupo participante da manifestação religiosa. Na pesquisa da geógrafa D’Abadia (2014, p. 101) ocorre uma breve referência à localização geográfica do município de Panamá e de cidades que têm o Divino Pai Eterno como padroeiro.

Mesmo com essa incipiente divulgação no âmbito acadêmico, evidenciamos apenas a pesquisa intitulada *Fé e Religiosidade na Festa em Louvor ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá – GO*, em 2011, desenvolvida para a conclusão do curso de História, “[...] tendo



como objetivo fundamental enfatizar as relações de poder e as relações existentes entre o sagrado e o profano nessa festividade” (RODRIGUES, 2011, p. 07).

Diante desse estado da arte, a presente dissertação está alicerçada na concepção teórico-conceitual assente na fenomenologia e na filosofia hermenêutica ou vertente interpretativo-compreensiva que norteia as fontes de pesquisa. Aqui, as principais fontes são o *Livro Tombo* e os relatos deixados na Sala dos Milagres do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno, os arquivos da região e os acervos pessoais iconográficos da população, com o intuito de auxiliar nas interpretações da memória individual e coletiva dos viventes do momento festivo e devocional em prol da divindade.

Esse caminho teórico-conceitual relacionado ao metodológico é tanto desafiador quanto envolvente, pelo fato de a memória do participante do contexto religioso conter recordações que se reafirmam em simbologias de épocas vividas, tornando o processo interpretativo ainda mais denso, já que a pesquisadora precisa relacionar as lembranças dos sujeitos aos objetivos propostos.

O intento desta pesquisa é interpretar o sujeito que vivencia a devoção e que transmite, por meios dos elementos simbólicos e dos rituais, que reafirmam a crença no Divino Pai Eterno na cidade de Panamá. No que tange aos recursos investigativos, optou-se por passar as fontes orais, a fim de analisar as informações partilhadas por sentimentos múltiplos, que dão significados individuais e coletivos ao contexto da prática religiosa em questão.

Segundo o antropólogo Geertz (2012, p. 176), para que um sistema interpretativo seja viável, é preciso identificar a estrutura da existência e como se compõe a experiência pela visão local, buscando constatar as possíveis versões de um mesmo contexto. Assim, para entender e decodificar o participante dessa festa religiosa é necessário ouvi-lo, por conseguinte, dar-lhe a oportunidade para expressar seus saberes.

É importante considerar que a oralidade se torna eficaz na medida em que o intérprete avalia as possibilidades de veracidade das informações obtidas, bem como o preenchimento das lacunas e a redução dos excessos que os discursos oferecem por meio do envolvimento do sujeito no contexto em que vive. Segundo a historiadora Verena Alberti (2013, p. 22), no livro *Manual de História Oral*, “[...] cabe ao pesquisador desvendar as múltiplas experiências e versões, buscando dar a palavra ‘final’, sempre provisória, para temas relegados ou submetidos ao fogo cruzado dos interesses e das ideologias”.

Por meio dessa metodologia busca-se compreender os sentidos das representações simbólicas e ritualísticas da devoção ao Divino Pai Eterno, que só podem ser respondidas pelo próprio vivente da experiência religiosa. Para obter esses relatos, é necessário fazer uma

aproximação entre a pesquisadora e o pesquisado e exige muita persistência por parte daqueles que adentram um espaço com um ritmo de vida diferente do seu cotidiano. Caso contrário, podem-se resvalar no que Clandinin e Connelly (2011, p. 109) afirmam: “no início, os princípios de colaboração são incertos e as combinações frágeis. Às vezes, tal situação pode perdurar ao longo da pesquisa e o pesquisador pode se sentir como um invasor [...]”.

Ao adentrar no campo de pesquisa, a priori, a sensação de distanciamento entre aqueles que se dirigem para a cidade de Panamá, ora pela devoção, ora pela socialização, estabeleceu a principal barreira para a pesquisadora. É perceptível que a aceitação da *estrangeira* ocorre de forma gradativa, a partir de relações entre determinados grupos e pessoas que correspondem às *lideranças* do local, um meio que promove o contato com os sujeitos.

Tais aproximações com o objeto de estudo permitiram o surgimento de concepções sobre o local, da mesma maneira que proporcionaram, a intérprete partilhar, de tempos de festa por meio da metodologia da observação participante. Esse processo interpretativo propiciou uma melhor compreensão do sujeito, que vivencia e ressignifica constantemente os sentidos e os significados em festejar, nesse caso, o Divino Pai Eterno.

Desse modo, as oralidades, aliadas às demais fontes, por meio da observação participante, oportunizam criticar, reinterpretar e até mesmo desvelar as representações simbólicas, afetivas e mentais, vivenciadas no cotidiano das pessoas vinculadas direta e/ou indiretamente ao contexto festivo e devocional na Região Sul de Goiás. Além do mais, esses mecanismos aproximam a pesquisadora da manifestação religiosa, não apenas nos dias da realização da festa, mas durante o processo de organização que ocorre na cidade de Panamá, antes e após o seu desfecho.

Esta dissertação se estrutura da seguinte maneira: no primeiro capítulo, intitulado *Territorialização do sagrado: representações religiosas na festa do Divino Pai Eterno em Panamá/GO*, busca-se apreender a territorialização da devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, com fundamento na experiência do indivíduo com o sagrado, visando identificar os sentidos dessa imaterialidade para o sujeito, bem como sua expressividade durante a romaria. Nesse processo de externalização da experiência individual, estabelecem-se símbolos que demarcam os objetos e os espaços na crença católica ao padroeiro. Por isso, ademais, visa-se identificar e interpretar as formas de representações simbólicas que ressaltam as singularidades da manifestação religiosa panamense.

No segundo capítulo, *História, espaço e a festa: a devoção ao Divino Pai Eterno*, tem-se o propósito de inserir a romaria no contexto histórico de Goiás, sob a perspectiva do regime

patriarcal, com a intenção de esmiuçar suas possíveis interferências no âmbito religioso e festivo. Há ainda o intuito de relacionar as festas religiosas católicas goianas de cunho popular ao processo de ocupação territorial, por meio de uma teia simbólica que garante uma socialização entre as pessoas, o lugar e o sagrado. A fenomenologia permitirá a interpretação dessa vivência religiosa, em que o sujeito constrói essa teia por meio de símbolos e rituais ao grupo em que está inserido.

Por fim, no terceiro capítulo, *Representações dos espaços sacro-profano ao padroeiro de Panamá (GO)*, explicita-se uma análise minuciosa dessa devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá durante os dias festivos, mediante a compreensão da relação entre o espaço sagrado e o devoto, visando dialogar com essa manifestação religiosa a partir das demarcações simbólicas e territoriais que caracterizam essa romaria como o segundo maior evento religioso do Estado de Goiás em prol da divindade.

Nesta pesquisa, não há nenhuma intenção em abordar integralmente os cem anos da manifestação religiosa na cidade de Panamá, bem como todo o processo histórico da Romaria de Trindade, mas tomar os seus principais marcos temporais e históricos que contribuem para pensarmos as (re)construções simbólicas e territoriais em devoção ao Divino Pai Eterno no Estado de Goiás.

## CAPÍTULO 1

### TERRITORIALIZAÇÃO DO SAGRADO: REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS NA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM PANAMÁ/GO

Neste capítulo, o fenômeno religioso é abordado como a categoria sustentadora da discussão teórica que norteia a pesquisa sobre a devoção ao Divino Pai Eterno, que ocorre na cidade de Panamá, em Goiás, desde 1918. Para tanto, a pesquisa está alicerçada, primeiramente, na concepção teórico-conceitual assente na fenomenologia da religião e na filosofia hermenêutica ou vertente interpretativo-compreensiva, perspectivas que conduzem as fontes de pesquisa. E, em segundo, na inserção da temática no âmbito interdisciplinar, que tende a dialogar com a abordagem cultural tanto da Geografia quanto da História, da mesma maneira com outras disciplinas afins das Ciências Humanas, buscando relacioná-las a uma compreensão mais aprofundada dessa crença religiosa.

A manifestação do sagrado é concebida especialmente nessa romaria, pelo fato de os devotos reafirmarem as suas experiências com o transcendente e assegurarem a sua aproximação com a divindade anualmente, através dos elementos simbólicos e ritualísticos. Essa interação entre os sujeitos e os espaços contribui para a permanência, bem como para as constantes ressignificações, do contexto devocional e festivo, que marca as singularidades dessa religiosidade em Panamá.

#### 1.1 DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO

A análise da experiência do romeiro com o sagrado, sobretudo na abordagem fenomenológica, constata que a religiosidade do povo se manifesta, não apenas em rituais complexos, mas também no seu dia a dia e em práticas rotineiras. Essa perspectiva remete ao entendimento de uma religiosidade pautada em uma experiência dos indivíduos com o sagrado, conforme expressam as suas vivências em práticas e ações, que nem sempre são institucionalizadas, mas correspondem à ligação entre o vivente e o transcendente.

Na presente dissertação, a devoção ao Divino Pai Eterno é concebida como um fenômeno e, por isso, necessita da fenomenologia para assegurar a sua interpretação, não apenas como um fator histórico ou social. Segundo Rodolfo Petrelli (2001, p. 15), “fenômeno, palavra de etimologia grega, quer dizer aparência. Fenômeno é, então, a dimensão sensível percebível da realidade [...] O fenômeno é a manifestação da realidade, de um fato e não

apenas de um objeto”. Esse caminho conceitual permite ao intérprete apreender como esse fenômeno se manifesta no comportamento humano e também as suas características no processo de territorialização no tempo e no espaço. Nesse sentido, “a fenomenologia está preocupada em estudar os fatos religiosos em si mesmo, ou seja, a sua intencionalidade, a sua essência” (PETRELLI, 2001, p. 24).

Na tentativa de compreender os sentidos mais profundos das representações simbólicas e ritualísticas do Divino Pai Eterno, durante a festa religiosa na cidade de Panamá, optou-se por passar as perspectivas de alguns estudiosos considerados pertinentes para o estudo sobre as manifestações religiosas, sobretudo pelos fenomenólogos e filósofos que avançaram nas interpretações daqueles que vivenciaram/vivenciam a experiência com o sagrado.

Em princípio, é importante avaliar que os estudos sobre os sentidos do fenômeno religioso, há mais de um século, adentraram as novas áreas do conhecimento, possibilitando principalmente às Ciências Humanas conhecer as suas manifestações e interpretá-las com os seus conceitos epistemológicos. Essa apreciação além dos campos da Teologia, de um lado, propiciou à História, à Geografia, à Filosofia, à Sociologia e à Antropologia direcionarem suas compreensões sobre o fenômeno religioso para a esfera social, o que ocasionou certa racionalização.

Por outro lado, em reflexo a esse contexto, vários pesquisadores, dentre eles se destacam alguns teólogos e filósofos, por dedicarem-se a contrapor a esse âmbito interpretativo, excluía as experiências dos sujeitos em relação ao sagrado. Esse momento foi marcado pelo avanço da concepção teórico-conceitual da Fenomenologia e, posteriormente, da Fenomenologia da Religião.

No início do século XX, a perspectiva da esfera “não-racional” do teólogo Rudolf Otto<sup>2</sup> se tornou significativa para os rumos das pesquisas sobre religião a partir da compreensão do fenômeno. Em sua concepção, a “[...] fenomenologia religiosa se tratava de uma ‘experiência de algo objetivo’, embora absoluto e transcendente, que ele, para não identificar simplesmente com o Deus cristão, chamou genericamente de ‘Sagrado’ (Das Heilige)” (PIAZZA, 1976, p. 81).

A concepção do “*irracional*” e “*racional*” ganhou maior notoriedade com Rudolf Otto na obra *O Sagrado*, publicada em 1917, por destacar que o entendimento de sagrado pelo indivíduo se caracteriza no âmbito da subjetividade e está intrinsecamente ligado à questão da

---

<sup>2</sup> Rudolf Otto (1869-1937) foi um teólogo alemão, cuja importância se sobressai por oferecer um modelo de análise fenomenológica alicerçada na hermenêutica da experiência religiosa, por isso é considerado um dos principais fundadores da linha conhecida como “Fenomenologia da Religião”.

experiência religiosa. Além do mais, esse estudo tornou-se uma das principais bases da fenomenologia da religião, em vista de valorizar a interpretação do fenômeno religioso e como ele se dá no Cosmo<sup>3</sup>.

Essa racionalização passou a ser concebida por atributos que caracterizam o transcendente e, conseqüentemente, influenciam para que não ocorra o esgotamento da essência do divino. Esse fato deve-se à construção das linguagens simbólicas imanentes que transmitem esses conceitos sob formas simbólicas e as caracterizam como perfeitas de formas claras e nítidas. “[...] No divino, todos esses atributos são pensados como sendo ‘absolutos’, ou seja, como ‘perfeitos’”.

A obra consiste em destacar que o racional se tornou parte da divindade, definindo a *fé* com convicção, tornando-a racionalizável através dos sentidos e das ações. No caso da religião cristã, o sagrado passou a ser definido pelos atributos de razão, vontade, espírito, intenção, dentre outros, que o tornaram tanto próximo quanto distante do mundo terreno. De acordo com Otto (2007, p. 37), o racional e o irracional fazem parte do mundo sensível humano, sendo apenas diferentes etapas da experiência humana com o sagrado, já que “detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso”.

O conceito de “sagrado” é reconhecido popularmente como sendo algo bom, embora sua conotação seja evidentemente ampla e, na compreensão do teólogo, era preciso um termo sem valores éticos para conseguir transmitir sua interpretação, por isso utilizou a palavra *numinoso*<sup>4</sup>, tendo como enfoque o âmbito não-racional. É importante considerar que o teólogo não se prende à explicação semântica desse termo, mas sim, aos seus efeitos e conseqüências em um fenômeno religioso. Para Otto (2007, p. 41),

[...] o “sentimento de criatura” na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o “receio”), que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto numinoso.

Ao aproximar do sobrenatural, o ser humano encontra um novo mundo, totalmente diferente do seu convívio cotidiano e esse *numen* (divindade) é concebido como algo

<sup>3</sup> A definição de *Cosmo*, pelo historiador Mircea Eliade, em *O sagrado e o profano*, ressalta que o espaço cósmico é o “nosso mundo”, pelo fato de ser sacralizado desde o mito de origem, por reafirmar que o mundo visível deriva da criação divina.

<sup>4</sup> “Numinoso” – termo abordado por Otto e, posteriormente, amplamente divulgado em trabalhos de Fenomenologia da Religião – é entendido como um sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência com o sagrado, em que se confundem a fascinação, o terror e o aniquilamento. No entanto, Otto deixa explícito no livro *O Sagrado* que utiliza o numinoso por não saber qual outra palavra poderia usar para caracterizar o sentimento que, para ele, é algo inexplicável.

“perfeito”. Isso desperta tanto o sentimento de medo (*mysterium tremendum*) quanto o de fascínio (*mysterium fascinans*), por não se assemelhar a nada de humano ou cósmico. Sintonizado no assunto, Eliade (2010, p. 16) esclarece que “[...] Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino”.

O *numinoso* só pode ser expresso nas formas de linguagens após o indivíduo vivenciar a experiência religiosa e a irracionalidade se objetivar no tempo e no espaço, por meio dos símbolos e dos rituais. Nesse sentido, “[...] o ‘irracional’, portanto, não é algo ‘desconhecido’, ‘não reconhecido’, de forma alguma. Fosse assim, ele não teria a ver conosco, nem poderíamos dizer que é algo ‘irracional’. É ‘incompreensível’, ‘inapreensível’ para a razão. Mas, pode-se experimentá-lo ‘sentindo”’.

A consciência da devoção se define na mentalidade do *homo religiosus*<sup>5</sup> pelos sentimentos de gratidão, de confiança, de amor, de esperança, de felicidade, de humildade e até mesmo de submissão. Os indivíduos idealizam uma concepção da existência de um *mundo* sagrado, com coisas invisíveis, que somente os olhos da *fé* podem contemplar. Essa construção simbólica das utopias está alicerçada no imaginário das pessoas pelos discursos doutrinários da religião,<sup>6</sup> reafirmados pelos mitos, despertando um sentimento de insuficiência própria em relação à “superioridade” absoluta do *numinoso*.

Se encararmos o aspecto mais básico e profundo em cada sentimento forte de espiritualidade no que ele seja mais que fé na salvação, confiança ou amor, aquilo que também independentemente desses fenômenos concomitantes pode temporariamente excitar e invadir também a nós com um poder que quase confunde os sentimentos, ou se o acompanharmos com empatia e sintonia em outros ao nosso redor, nos fortes surtos de espiritualidade e suas manifestações no estado de espírito, no caráter solene e na atmosfera de ritos e cultos, naquilo que ronda igrejas, templos, prédios e monumentos religiosos, sugere-se-nos necessariamente a sensação do *mysterium tremendum*, do mistério arrepiante (OTTO, 2007, p. 44).

Para Rudolf Otto (2007), o “receio numinoso” causa nos indivíduos um sentimento de amedrontamento que cada um adquire ao longo de sua vida, sendo explicado pelo medo do mal, do ruim e também de algo que possa ser considerado demoníaco. Daí ser importante

<sup>5</sup> O historiador Mircea Eliade, no livro intitulado *O sagrado e o profano* (2010), publicado a primeira versão em 1959, aborda esse conceito de *homo religiosus* pautado na ideia do indivíduo que vivencia a experiência com o sagrado e adquire comportamentos específicos para manter sua aproximação com a divindade.

<sup>6</sup> O teólogo Rubem Alves, ao conceituar no livro *O que é religião* (1984, p. 18), enfatiza que os indivíduos têm a necessidade em realizar novos mundos, com isso formam-se as culturas “[...] nome que se dá a estes mundos que os homens imaginam e constroem, só se inicia no momento em que o corpo deixa de dar ordens”, assim as experiências pessoais aliadas ao encontro do sagrado estabelecem redes de símbolos e, por conseguinte identidades religiosas.

considerar que o ser humano está em constante busca de aproximação com a divindade, e esse sentimento de alguma forma contribui para a transformação da sociedade.

Além disso, os indivíduos tendem a racionalizar a esfera não-racional dos fenômenos religiosos movidos pela *fé*, o que ocasiona alterações em suas próprias vidas e até mesmo no espaço em que estão inseridos. Entretanto é preciso destacar que o teólogo Rudolf Otto recebeu diversas críticas por considerar o sagrado como algo “a priori”, ou seja, existente independentemente da ação humana, mesmo sendo um pressuposto normalmente ligado, sobretudo, à teologia e à fenomenologia.

Rudolf Otto (2007) afirma, a partir do racionalismo, que é possível pensar e compreender o fenômeno religioso por meio da experiência do indivíduo com o sagrado. A interação que ocorre entre os aspectos racional<sup>7</sup> e o transcendente provoca, na mentalidade e na ação humana, a construção de múltiplos sentidos, por meio de significados específicos atribuídos por cada indivíduo que vivencia a experiência religiosa.

[...] Detectar e reconhecer algo como sendo "sagrado" é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso. Embora também tanja outras áreas, por exemplo, a ética, não é daí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou "momento" bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo árreton ["impronunciável"], um ineffabile ["indizível"] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual (OTTO, 2007, p. 36).

O fenômeno religioso é concebido por Otto enquanto experiência de algo objetivo, ou seja, ligação entre o absoluto e o transcendente, que é denominado de sagrado. Essa relação estabelece certa dependência humana com a força superior, sobretudo com a intenção de objetivar anseios que passam a mediar elementos palpáveis com ações invisíveis do Cosmo.

Diante dessa concepção, é possível destacar a importância do teólogo Rudolf Otto para a presente dissertação, uma vez que contribui para a análise dos sentidos das representações da devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, por não desconsiderar a subjetividade em relação ao racional. Além do mais é possível ressaltar que há várias manifestações de fé e devoção amparadas pela experiência devocional com a divindade, principalmente durante a festa religiosa.

Essa ligação entre o mundo racional e o transcendente torna-se perceptível na Sala dos Milagres, que tende a apresentar a racionalização da experiência e o momento vivido pelo devoto. O relato abaixo ressalta a vivência com o sagrado e a relação de superioridade, que

---

<sup>7</sup> Conforme Rudolf Otto, o racional está ligado às relações religiosas que independem da experiência humana com o sagrado, enquanto o não-racional é a própria experiência em si.



Otto (2007) aborda em suas perspectivas, uma vez que o sentimento de dependência está aliado ao fascínio pelo desconhecido.

Pai Eterno, estou lhe escrevendo esta para primeiramente agradecer por tudo que o senhor tem mim dado, pois se não fosse pai; a tua proteção eu não estaria aqui hoje lhe escrevendo esta carta. Pai Eterno não mim abandona, pois preciso muito de sua ajuda e proteção, não só para mim como para toda a minha família, principalmente, para o meu papai que está sofrendo muito pela perda da minha mãezinha que foi morar com o Senhor nosso Pai Celestial, mi ajuda pois sofro muito com a falta de minha mãezinha e também de minha querida filha que também foi morar com Jesus só o Senhor, sabe o quanto eu sofro de saudades delas mais mesmo assim quero dentro do meu coração agradecer ao Senhor Pai Eterno por tudo que eu tenho e por tudo que não tenho. Pai Eterno, neste momento que escrevo esta estou sofrendo muito, mais não existe para mim a dor maior que a perda de minha priceza e de minha Rainha, sei Pai que nem precisava eu estar te escrevendo pois o Senhor sabe tudo que está passando comigo mais preciso deabafar, porque sinto uma dor muito grande dentro de mim, mais tenho muita fé para com o Senhor, e sei que não vou cair com estas dor, pois não cai com a maior dor de minha vida que é a morte de minha filha não é esta que vai mim derrubar mais eu te peço “Divino Pai Eterno” mim ajuda, pois sozinha não consigo vencer as dor que a vida nos traz: Obrigada meu Pai por ouvir o meu deabafo e por mim dar tudo que tenho. Pai coloca minha riqueza junto de ti, pois não posso nada mais fazer por elas a não ser pedir a tua proteção que de a elas o descanso em Paz junto de ti. Obrigado meu Pai Eterno. Obrigado de sua filha qui da terra (Relato 01 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Perante essa manifestação sobre a consciência da experiência do devoto do Divino Pai Eterno é possível afirmar que a racionalidade com todos os seus ideais, pautados na comprovação científica, não consegue suprir a importância da experiência com o sagrado na vida das pessoas. Igualmente, permite alegar que há um crescimento de ocorrências de fenômenos religiosos na contemporaneidade que revelam valores a partir da devoção e fé ao transcendente.

No que diz respeito à compreensão sobre o fenômeno religioso, deve-se considerar os estudos do historiador das religiões Mircea Eliade, por ressaltar que esse fenômeno precisa ser apreendido pelo significado específico despertado em cada indivíduo que vivencia o sagrado. Em sua interpretação, Eliade (2010) concebe, primeiramente, o conceito de sagrado e como identificá-lo na sociedade, posteriormente apreende a experiência religiosa individual, com base na manifestação do sagrado em determinados objetos hierofânicos.<sup>8</sup>

O sagrado é compreendido como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais, uma vez que “[...] manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico

<sup>8</sup> De acordo com a geógrafa Zeny Rosendahl (1996, p. 27), “[...] o ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. [...] A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra, ou uma pessoa implica em algo de misterioso, ligado à realidade que não pertence ao nosso mundo”.

envolvente” (ELIADE, 2010, p. 18). Nessa conjuntura, o objeto passa a fazer parte do mundo real e do irreal, tendo em vista que aproxima o ser humano do transcendente, estabelecendo uma realidade por excelência e eficácia.

O contato com o sagrado influencia o *homo religiosus* a distinguir os espaços e os objetos, não por suas características físicas, todavia pelos sentidos e significados que alguns possuem em relação aos demais. Essa situação apresenta múltiplas possibilidades de conceber os elementos do seu convívio tornando-os “*pontos fixos*”, ou melhor, meios que mantêm a aproximação com a divindade, e a orientar a si mesmo no cosmo, que passa a ter uma referência a partir destes pontos fixos.

[...] Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (ELIADE, 2010, p. 26).

Retomando o campo de estudo, a experiência religiosa do indivíduo com o Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, ao se externalizar no mundo visível ou terreno, sacraliza determinados objetos e locais. De acordo com Eliade (2010, p. 17, grifos do autor), “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, mostra-se como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania* [...] *algo de sagrado se nos revela* [...]”.

O ser humano é por si só um homem religioso, por isso, “[...] há uma aptidão do homem em reconhecer o sagrado, como que uma disponibilidade ao divino. O homem religioso busca um poder transcendente que o sagrado contém” (ROSENDAHL, 1996, p. 27). No Relato 02, o vivente da experiência religiosa reconhece o poder transcendente pela graça alcançada, ao mesmo tempo reafirma o contato com o não visível em outros momentos de sua vida.

É com muita alegria, fé e agradecimento que venho deixar o meu agradecimento e testemunho pela cura e libertação do meu filho XXX. Obrigado Divino Pai Eterno pela cura da leucopenia, neutropenia, leucopenia, leucócitos baixos, baixa imunidade que o meu filho XXX estaria. O senhor realizou o milagre da cura na vida dele Senhor. Obrigado pelo milagre também realizado em minha gestação sobre a vida do meu filho, Senhor. Amém. Muito obrigado, Senhor pela minha família (Relato 02 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Nesse sentido, o sagrado é interpretado pelo vivente da experiência religiosa como uma realidade totalmente diferente de seu mundo, em vista de manifestar uma força superior ao ser humano que tende a transformar o *caos* em *cosmo*. A mentalidade da existência de dois

mundos totalmente diferentes um do outro, mas ao mesmo tempo interligados, constitui um sentimento de dependência, por isso pode ser definido como sacro-profano.

Além do mais, na cidade de Panamá, infere-se que essa comunicação entre o plano espiritual com o humano ocorre, sobretudo, no Santuário do Divino Pai Eterno, quando ali se promove vários momentos de elevação e contato com o sagrado, por meio das imagens esculturais. Segundo Eliade (2010, p. 26), “[...] a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode *fazer* sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo”.

Esse ponto fixo, que se torna diferente em relação aos demais, só pode ser demarcado pela experiência religiosa por meio da *hierofania*, em que passa a ser reconhecido como o *centro* e o único que é real. Essa afirmação deriva do mito de origem do mundo para os cristãos, em que tudo que existe provém da força divina, isto é, de *Deus*, e o homem, ao manter contato com o *criador*, em determinados espaços e objetos, passa a considerá-los sagrados.

Eliade (2010, p. 30) ressalta que a igreja, para o homem religioso, faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra, uma vez que a porta significa a continuidade do espaço e o acesso ao mundo desconhecido. Esse recinto passa a ser considerado sagrado por permitir a comunicação com a divindade e, a porta, passa a ser um símbolo, ou melhor, um veículo de passagem que transcende o profano.

**Figura 1:** Santuário do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá/GO



Fonte: Carvalho, E.A.R. jun/2015

Indubitavelmente, o santuário (Figura 1) é concebido como um ponto fixo que aproxima o *cosmo* da Divindade, pela ocorrência hierofânica materializada nos elementos simbólicos (imagens do padroeiro, cruz, vela, mastro e bandeira) e rituais (procissões, romarias, fila de beijamento). Essa materialização permite ao *homo religiosus* vivenciar experiências com o desconhecido através de espaços e objetos. Logo, “[...] para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2010, p. 25).

O devoto necessita se deslocar até esse lugar para se sentir mais próximo da divindade. Incontestavelmente se tornou o *centro* por separar e religar o homem ao transcendente, sobretudo anualmente, durante a festa em devoção ao padroeiro. Esse local é imaginado como um espaço sagrado, em vista de o devoto necessitar se deslocar até o mesmo para sentir-se mais próximo da divindade.

Os relatos deixados na Sala dos Milagres e alguns aos pés da imagem do Divino Pai Eterno reafirmam a sacralidade do Santuário, principalmente, quando os devotos enfatizam a importância do local em relação a sua experiência religiosa com o sagrado. Assim,

[...] eu tenho fé que no ano que vem voltarei, aki para estar junto ao senhor. Com muita fé, saúde e paz. Amém (Relato 03 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Foto tirada para pagar promessa na festa do (Divino Pai Eterno). Feita por uma amiga, para que eu ficasse boa de uma cirurgia feita no coração. Por isso pesso nunca tire está foto da Igreja do Pai Eterno por favor (Que Deus abençoes) Que Divino Pai abençõe todos os que pedirão para minha vida e recompesarão [...] (Relato 04 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun.2016).

Essas afirmações ressaltam que esse Santuário é reconhecido como um espaço sagrado, por reunir elementos simbólicos e rituais que reafirmam a experiência das pessoas com o Divino Pai Eterno. Mas por se tratar de vivências individuais, “nenhum fato, coisa ou gesto, entretanto, é encontrado já com as marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens os batizam como tais [...]” (ALVES, 1984, p. 24).

As interpretações sobre a experiência religiosa ocorrida na cidade de Panamá permitem apontar, pautadas na perspectiva do historiador Mircea Eliade, que as codificações sagradas são construídas e culturalmente condicionadas na consciência do *homo religiosus*, no momento de sua experiência com o sagrado. De fato o homem religioso necessita materializar

o mundo profano e o faz por meio da partilha de experiências individuais de símbolos e de rituais, circunstâncias que influenciam o contexto sociocultural de cada grupo religioso.

Outrossim, sabe-se que o fenômeno religioso se fixa na sociedade por meio das representações simbólicas, por isso sua decodificação necessita ir além da racionalização, exigindo, nesse caso, uma investigação dessas representações humanas, de seus sentidos e significados em relação ao transcendente. Os pressupostos do filósofo Ernst Cassirer, na obra *A filosofia das formas simbólicas*, publicado a primeira versão em 1923, contribuem para compreender o homem como um ser simbólico que produz linguagens para se comunicar e transmitir sua concepção de mundo.

Cassirer (2001) estabelece uma discussão pautada no diálogo com as Ciências Sociais, valorizando a compreensão do homem e sua existência por meio de sistemas simbólicos. Deve-se considerar que as formas simbólicas são concebidas como um âmbito de possibilidades de investigação e de interpretação de diversas manifestações, sobretudo no campo da religião, em que a pesquisa empírica passa a ser reconhecida como um recurso para se entender a organização e a estrutura de determinados grupos na sociedade. De acordo com o filósofo, a

forma simbólica há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares (CASSIRER (2001) apud FERNANDES, 2006, p.20).

Nessa concepção, o símbolo enquanto energia espiritual permite ao indivíduo sistematizar signos sensíveis e significativos, de maneira que a sua “realidade” possa ser interpretada por construções simbólicas. Essas construções são garantidas na valorização do dado espontâneo e do sensível, em outras palavras, os símbolos asseguram a relação do ser humano com o mundo, do espiritual com o sensível.

Esses signos possuem uma significação ideal que persiste além da consciência individual, que se intensifica no âmbito coletivo por meio de uma unidade da forma, fechada e permanente em si mesma. Por isso são necessários na estruturação do sistema simbólico, já que “ele não serve apenas para comunicar um conteúdo de pensamento dado e rematado, mas constitui, além disso, um instrumento, através do qual este próprio conteúdo se desenvolve e adquire a plenitude do seu sentido [...]” (CASSIRER, 2001, p. 31).

Ademais, Cassirer (2001, p. 19) afirma ainda que “[...] o espírito segue em direção a sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação”, na medida em que as manifestações produzem

as suas próprias configurações simbólicas por externalizar as experiências individuais. Dentro dessa perspectiva da auto-revelação ou de hierofania, a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá estabelece suas especificidades, desde os elementos primordiais que caracterizam as representações da divindade, até seus sentidos e significados, garantidos pelas próprias demarcações simbólicas.

Para complementar essa discussão, os pressupostos do teólogo e filósofo José Severino Croatto, no livro *As linguagens da experiência religiosa*, são de suma importância para o viés interdisciplinar, a fim de compreender o sistema simbólico que configura as manifestações religiosas. Para ele, a expressão religiosa está presente em todas as culturas por meio das simbologias, uma vez que os seres humanos são formadores de símbolos religioso-culturais: “[...] Toda a expressão religiosa é simbólica e não existe sem o símbolo: um dado que abre caminhos e orienta” (CROATTO, 2001, p. 10).

Para se interpretar os significados das representações do fenômeno religioso, torna-se necessário identificar os testemunhos disponíveis que materializam a relação entre o mundo tangível e o intangível, estabelecida por cada indivíduo em sua prática sagrada. Os pressupostos de Croatto, sobre as formas de linguagens, enfatizam a compreensão dos símbolos, mitos, ritos e doutrinas que decorrem da experiência do indivíduo com o sagrado.

Ao experienciar o transcendente, o indivíduo materializa a subjetividade em elementos considerados “profanos”, ou melhor, que fazem parte do mundo real ou tangível dos seres humanos. Além do mais, as práticas religiosas se tornam elementos essenciais da relação entre a subjetividade e a objetividade. Por isso, os relatos, os objetos e as imagens deixadas na Sala dos Milagres, a priori, contribuem para se pensar o elemento sagrado presente na devoção ao Divino Pai Eterno, por um contexto religioso que se manifesta por meio da hierofania.

E essa ligação entre o intangível e o tangível, que estabelece sentidos e significados específicos a cada romeiro, promove em cada indivíduo uma motivação em homenagear sua divindade. De acordo com os relatos deixados na Sala dos Milagres do Santuário do Divino Pai Eterno é possível identificar uma intensa devoção à divindade e que a experiência com o mundo intangível, ao ser materializada, possibilita a sua apreensão. Assim,

\_\_\_\_\_ com 6 anos de idade nasceu em 1991 em Bom Jesus de Goiás. Tive doente com as Graças de Deus e Divino Pai Eterno estou curado meu Pai. \_\_\_\_\_ vai de pé a Panamá pagar está promessa. Mas muito obrigado pelo a fé (Relato 05 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Jesus de infinita misericórdia. Hoje estou a teus pés para pedir um milagre em minha vida: coloque amor no meu coração, alivia às mágoas, rancores, tristezas e decepções... Faça com que eu esqueça e perdoe senhor, vc sabe o que eu preciso... vc sabe das minhas angústias, dores, frustrações. Eu sou muito nervosa e me dê

calma, serenidade e sabedoria... Eu quero ser uma pessoa melhor... Amém (Relato 06 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Agradecimento ao Divino Pai Eterno a graça recebida (Relato 07 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Agradeço Divino Pai Eterno pela graça alcançada pela a minha cura. Peço que continue me olhando e zelando por mim e por toda a minha família... Amém (Relato 08 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Eu pesso ao Divino pai eterno que eu quero que mim da uma vida cheia de paz e felicidade. Quero que mim faça um homem feliz e cheio de felicidade. Pai eterno mim ajude por tudo (Relato 09 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Divino Paeterno ofereço está foto para agradecer pelos milagres que me concedeu obrigado! Mais continuo pedindo a Divino Paeterno que me ajude a me acostumar com as pernas. Abençoi meu Senhor os meus passos (Relato 10 - Sala dos Milagres: Santuário do Divino Pai Eterno, Panamá, jun. 2016).

Os participantes da festa religiosa em Panamá, em seus relatos, expressam ter experienciado momentos com o transcendente, no caso o Divino Pai Eterno, reafirmados pela ocorrência de muitos milagres. Essa oralidade se constrói além da vivência individual. Por isso os símbolos e os rituais são de suma importância para validar a experiência com a divindade e estabelecer um vínculo entre aqueles que compartilham as mesmas crenças.

**Figura 2:** Procissão de Abertura da Festa Religiosa em Panamá/GO



**Fonte:** Carvalho, E.A.R. jun/2015

As simbologias são essenciais para reafirmarem o contexto religioso, principalmente para garantir a permanência da festa devocional que ocorre na Região Sul de Goiás, possibilitando aos devotos uma aproximação com o sobrenatural e momentos de encontros com aqueles que compartilham as mesmas crenças. Esses elementos simbólicos, aliados aos rituais, garantem a perpetuação do caráter mágico da divindade, além de intensificar a ligação entre o mundo racional e o transcendente.

A experiência religiosa é marcada pela materialização da subjetividade garantida pelos mitos e ritos, sobretudo aqueles propalados pelos dogmas da instituição religiosa. Nesse sentido, a pesquisa tem como enfoque compreender o contexto festivo católico, sobretudo a qualificação dos espaços e dos objetos que demarcam e simbolizam a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá.

Parte-se do entendimento de que a experiência do devoto com a divindade, ao se corporificar, estabelece variedades de simbologias e são demarcadas nos espaços, definindo as formas do adepto se ligar aos dogmas cristãos. Essa peculiaridade advém do período colonial, em que a religião oficial do Brasil era o Catolicismo e, devido a ausência do Clero em cidades interioranas e o hibridismo cultural, vê-se o afloramento de práticas constituídas no âmbito do Catolicismo Popular.

Indubitavelmente, durante os dias da festa em Devoção ao Divino Pai Eterno, em Panamá, é possível identificar uma reciprocidade dos fiéis com o sagrado, podendo assim ser explicada a *fé* de um indivíduo à imagem do padroeiro, que representa a relação da santidade com o imanente. Por outro lado, o fenômeno religioso é concebido como elemento essencial para a discussão da formação do grupo social, uma vez que o ser humano é reconhecido como formador de símbolos religiosos e culturais, estabelecendo, assim, vínculos de pertencimento entre os indivíduos, bem como de apropriação dos espaços.

Com efeito, essa manifestação forma códigos simbólicos que necessitam ser interpretados para se compreender a importância dessas linguagens para os indivíduos e para a identidade dos grupos. Considera-se que, tanto a religião quanto os elementos simbólicos sagrados, contribuem para a formação da cultura, na medida em que são produzidos pela ação da coletividade entre os membros do grupo.

O levantamento dos aspectos culturais na cidade de Panamá aponta a religião como resultante das ações existenciais humanas e produtora de simbologias que se estabelecem no tempo e no espaço. O vínculo estabelecido entre a dimensão sagrado e profano ocasiona uma teia de significados que molda o espaço social uma vez que influencia os aspectos socioculturais, econômicos e políticos.

Segundo o antropólogo Clifford Geertz, no livro *A interpretação das culturas*, publicado em 1973, o homem é “[...] um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 04). Nessa perspectiva, o cientista necessita



primeiramente observar e compreender como são produzidas as ações dos praticantes de determinadas crenças, já que os gestos são códigos socialmente estabelecidos.

Desse modo, a manifestação religiosa na cidade de Panamá, em devoção ao Divino Pai Eterno, estabelece um vínculo entre os participantes, bem como a apropriação do espaço por meio das demarcações simbólicas e ritualísticas. No próximo tópico, buscar-se-á entender as particularidades do contexto festivo e devocional, correlacionando-as às necessidades daqueles que se dedicam a preservar os rituais de identificação e de reorganização dos espaços, sobretudo os processos de adaptações e ressignificações dos elementos simbólicos e dos rituais.

## 1.2 CONCEITUALIZAÇÃO SOBRE TERRITORIALIZAÇÃO: ESPAÇO SAGRADO

As experiências religiosas individuais se corporificam no tempo e no espaço por meio da partilha de elementos simbólicos e ritualísticos entre os devotos e por seus vínculos de pertença com os espaços fixos de sua crença, a saber: os locais onde estão localizadas as imagens do Divino Pai Eterno, o mastro da bandeira. As procissões tendem, sobretudo durante a romaria, estabelecer os pontos de encontro entre o sagrado e o profano.

As representações do mundo social são construídas e determinadas pelos interesses dos grupos, na medida em que atendem às necessidades individuais daqueles que frequentam a festa em devoção à divindade na cidade de Panamá. Essa manifestação devocional possui características que marcam as suas singularidades, bem como os seus encontros com os outros contextos festivos em prol dessa divindade no território goiano.

No campo cultural, há um predomínio da subjetividade e a devoção ao Divino Pai Eterno é um marco da espacialização e da identidade cultural em Goiás, por apropriar-se dos dogmas católicos, bem como mesclá-los aos hábitos cotidianos e às demais práticas religiosas, o que possibilita demarcações territoriais e simbólicas. Ao buscar a interpretação dessa crença religiosa em Panamá, prioriza-se o transcendente como elemento fundamental e ao se materializar nesse local adquire características próprias, mesmo compartilhando elementos essenciais de uma manifestação católica.

Segundo o filósofo Cassirer (2001, p. 30), a consciência religiosa se dá pela materialização da experiência com o sagrado, em que a exteriorização ou a objetivação do mundo imaginário faz com que o objeto ou espaço adquira forma e contornos específicos em cada localidade.

As concepções dessas qualificações atribuídas aos espaços, no âmbito da Geografia Cultural<sup>9</sup> contemporânea, permitem entender que os lugares nascem apoiados em compartilhamentos de ações, sentimentos, atitudes, comportamentos, dentre outros que permite a interação de pessoas, ao mesmo em que as vinculam em determinados grupos. Para o geógrafo Paul Claval (2001, p. 39), “a vida dos grupos humanos e suas atividades jamais são puramente materiais. As relações dos homens com o meio ambiente e com o espaço [...] nascem das sensações que as pessoas experimentam e das percepções a elas ligadas”.

Essas demarcações territoriais estabelecem um aspecto social e cultural, à medida que o fenômeno religioso provoca nos indivíduos um conjunto de gestos, de ações e de sentimentos. Deve-se ponderar que demarcam o mundo *interior* por meio de representações e que a vivência coletiva, via práticas religiosas, obtém notoriedade, provocando reconstruções no âmbito do imaginário e constituindo elementos de identificação.

Esse pressuposto possibilita compreender o sentido da religião na modernidade<sup>10</sup>, uma vez que, com a ideia de secularização, houve um enfraquecimento em relação às explicações religiosas do mundo. Entretanto, no território goiano, a religiosidade dos indivíduos se destacou no âmbito do contexto sociocultural, sobretudo nas manifestações devocionais em prol do Divino Pai Eterno, já que as práticas religiosas estão condicionadas às vivências dos participantes.

Para o geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho (2008, p. 86), “[...] o discurso religioso pode ser considerado como a objetivação do símbolo no enlace do sagrado com a realidade social, pois a eficácia simbólica da linguagem é um arcabouço do mundo social”. Esse discurso religioso estabelece fronteiras simbólicas e territoriais dentro dos espaços, tendo em vista que reúne os indivíduos e, concomitantemente, os separam, constituindo várias territorialidades dentro da sociedade contemporânea.

---

<sup>9</sup> Segundo o geógrafo Paul Claval (2001, p. 41-42), “Várias críticas foram dirigidas à geografia cultural da primeira metade do século XX: 1) ela preocupava-se muito mais em descrever o mundo do que em compreendê-lo e (ou) explicá-lo; [...] 6) atinha-se ao permanente e não percebia o significado dos acontecimentos espaciais, festas, revoluções, comemorações, afrontamentos sangrentos, capitais, portanto, para descobrir o sentido que as pessoas atribuem a seu estatuto, ao grupo social a que pertencem, ao território onde se sentem em casa e ao desenho das paisagens nas quais suas existências se inscrevem. A nova abordagem cultural faz desaparecer o conjunto dessas limitações, pois alarga e aprofunda consideravelmente o campo coberto pela geografia cultural da primeira metade do século XX [...] trata-se de interrogar os homens sobre a experiência que têm daquilo que os envolve, sobre o sentido que dão à sua vida e sobre a maneira pela qual modelam os ambientes e desenham as paisagens para neles afirmar sua personalidade, suas convicções e suas esperanças”.

<sup>10</sup> De acordo com o historiador João Paulo de Paula Silveira (2014, p. 11), “grande parte das ciências sociais compreendeu as transformações operadas pela modernidade (e.g. capitalismo, racionalização via ciência, revolução, etc.) enquanto sinais de uma era caracterizada pelo enfraquecimento das explicações religiosas do mundo [...]”.

A participação dos grupos sociais nas ritualísticas das festas católicas promove as percepções dos ritos, a partir da demarcação espacial que denotam os sentidos do sagrado e do profano, assim como a institucionalização do campo religioso pela Igreja. “[...] Desse modo, o tempo não é apenas a sequência dos acontecimentos, mas o sentido especial dado e a identificação das singularidades de cada período” (GIL FILHO, 2008, p. 69).

O espaço sagrado é constituído por um sistema de símbolos de forma material e imaterial, além de linguagens relacionadas ao âmbito da memória coletiva e individual. Os discursos religiosos são reafirmados nas festas católicas pela interação com a realidade cotidiana, o que promove uma espacialização e “[...] uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas” (GIL FILHO, 2008, p. 73).

Existe uma apropriação do espaço geográfico pelos indivíduos, do mesmo modo que a demarcação do espaço sagrado, em vista do homem religioso classificar suas práticas religiosas das não-religiosas, “em torno de determinados objetos, nosso pensamento também encontra o dos outros – em todo caso, é no espaço que para mim representa a existência sensível daqueles com quem entro em contato em certos momentos, pela voz ou pelos gestos [...]” (HALBAWACHS, 2003, p. 116).

Os estudos sobre as festas na contemporaneidade agregam múltiplos debates. Sobressaem ora os que abordam as formas de representações, que caracterizam as religiosidades, ora os que interpretam as qualificações dos espaços por meio das experiências que se externalizam e agregam os indivíduos que compartilham as mesmas crenças. Nesse sentido, para compreender os motivos que contribuem para a ocorrência desses contextos festivos, compartilhamos primeiramente a concepção do antropólogo Clifford Geertz (2008) por enfatizar que o homem precisa dos elementos simbólicos para encontrar apoio no espaço em que vive e se relacionar com o restante do mundo, sendo uma forma de linguagem para expressar e comunicar com o grupo.

O espaço religioso se constitui por um constante dinamismo territorial, nele, funções se multiplicam e se desenvolvem com e pelo consumo de objetos religiosos, de cerimônias e de ritos. Isso tende a promover uma teia simbólica de imagens e signos materiais e imateriais, que se expande de forma expressiva em diversos níveis, a fim de atender as necessidades das pessoas. Assim, “[...] a dança, a culinária, o artesanato, as *festas religiosas* ou não, são representações do esforço produzido para garantir a sobrevivência, às vezes em condições hostis” (PESSOA, 2005, p. 07, grifo nosso).

O que a princípio é apenas um momento religioso, logo é caracterizado como uma celebração às experiências com o sagrado e entre aqueles que se identificam, constituindo, assim, a socialização pelos rituais e pelos elementos simbólicos. Ao considerar a festa em Panamá como reconstrução territorial, é preciso reconhecer que ocorre um forte vínculo do devoto do Divino Pai Eterno com essa cidade, promovendo ligas identitárias religiosas, marcando de forma intensa a cultura local.

A compreensão dessa devoção insere-se também nos estudos relacionados à História Cultural, em virtude de “[...] pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo” (PESAVENTO, 2003, p. 08). A religiosidade é compreendida como base para as análises das representações e da vivência cotidiana, por preservar as simbologias e os rituais de identificação daqueles que reafirmam a devoção popular. Segundo o historiador Peter Burke (2010, p. 7), “[...] as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo”.

Em face disso, o ser humano, para expressar suas ideologias, necessita produzir seus próprios símbolos de comunicação: “[...] de tal modo que as consequências lógicas das imagens seriam sempre imagens naturalmente necessárias dos objetos reproduzidos” (CASSIRER, 2001, p. 15). Essa experiência individual, após se materializar, passa a criar vínculos de pertencimentos entre os indivíduos, já que as pessoas necessitam se sentir membros de um determinado grupo.

Internamente grupos estabelecem padrões de interações, chamados pela História Cultural de representações simbólicas e podem ser definidos como rituais, comportamentos religiosos, crenças e até formas de sociabilidade. De acordo com o historiador Roger Chartier (1990, p. 16-17), “a história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler [...]”.

Tais perspectivas permitem fazer uma leitura da festa, que ocorre anualmente na Região Sul de Goiás, como o ápice da relação entre as tradições religiosas e os momentos de socialização, que em princípio reafirma a devoção ao Divino Pai Eterno e, posteriormente, qualifica o tempo e o espaço em momentos sacro-profanos. Isso possibilita aos viventes do momento festivo e devocional correlacionarem suas práticas cotidianas aos dogmas do catolicismo hegemônico, estabelecendo a essência da permanência da cultura popular, bem como do catolicismo do povo, desde meados de 1918.

Desse contexto se constitui o trinômio festa-devoção-espço. Daí resulta o fato de que os símbolos religiosos e os rituais tornam-se a base de permanência da referida manifestação católica. Outra forma resultante do trinômio está na construção de marcos identificadores dos princípios da formação da liga territorial, que aproxima o elemento sagrado da materialidade espacial.

É possível compreender essa liga territorial como uma territorialidade sagrada, que se constitui no espaço por meio de uma vivência cultural, elencada numa multiplicidade simbólica. Desse modo, essa liga pode ser demarcada ainda por elementos imateriais e espirituais, que perpassam os campos territoriais e identitários, em vista de designar sentidos aos espaços sagrados através dos rituais de consagração.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. [...] Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 2008, p. 66-67).

Ao conceituar as territorialidades ditas sagradas há de se considerar que determinadas materialidades do fenômeno religioso são dadas pela percepção de uma forma simbólica, palpáveis e perceptíveis aos indivíduos. Segundo o geógrafo Gil Filho (2008, p. 68), a concretude dessas territorialidades é garantida a partir da experiência com o sagrado, da relação do homem em uma dada realidade, bem como a associação e a integração do indivíduo no contexto religioso, além de promover a constituição de ordens institucionais, responsáveis pelos aspectos éticos e sociais da religião.

Diante dessa múltipla teia relacional, mítico-religiosa e institucional, pode se entender a territorialidade em questão, em virtude dos grupos possuírem “[...] códigos, registros, centros de interesse e gostos comuns, uma consciência coletiva quanto aos que estão ‘do lado de fora’, uma maneira de viver seus lares” (BONNEMAISON, 2002, p. 95). É por meio dessa perspectiva que se pretende compreender o cotidiano dos viventes da devoção ao Divino Pai Eterno, inclusive como se organizam no tempo e no espaço da festa, da mesma maneira as alterações que ocorrem ao longo dos anos e que atendem as necessidades externas (fatores econômicos, políticos e socioculturais).

A territorialidade, como elemento essencial da construção identitária de um grupo, corresponde a um sistema de representação em que os sentidos e os significados estabelecem padrões de interações entre os indivíduos e o espaço geográfico. O espaço é pensado e

demarcado simbolicamente, inclusive pelas festas. Para o geógrafo Guy Di Méo (2001, p. 624), a festa contribui para a construção permanente dos territórios, à medida que estabelece o espaço social de (des)encontros entre os indivíduos.

A organização social do espaço assume os sentidos de organização e produção de um campo de significação e de relação simbólica, uma vez que o espaço da festa se constitui mediante um “[...] arranjo espacial e o significado a ele atribuído pelo grupo social se constrói sobre uma imaginação geográfica pelo geossímbolo” (CORRÊA, 2006, p. 53). Dessa forma, é possível perceber o espaço-festa como uma construção, especialmente do imaginário coletivo, já que é marcado por signos e significados a fim de semiografar nos espaços os limites do território.

Logo, é preciso compreender a organização do espaço social e religioso no território brasileiro, sobretudo no estado de Goiás, para posteriormente argumentar sobre a sua configuração no contexto atual. Consoante a historiografia, no Brasil, as festas religiosas de padroeiros tiveram início ainda no período colonial, pela aliança entre a Igreja Católica e o Estado, a fim de propiciar a organização territorial e a intensa identidade católica. Essa relação é marcada, inclusive, na organização do calendário festivo, já que as celebrações aos santos e padroeiros decorriam nos intervalos das práticas auríferas, pastoris e agrárias.

Esse modelo interferiu na estruturação dos espaços, da mesma forma nas crenças religiosas, posto que as devoções se fizeram presentes no imaginário dos indivíduos e nas manifestações cotidianas. Durante o processo de ocupação territorial, esse catolicismo adentrou áreas goianas e, conseqüentemente, estabeleceu territorialidades simbólicas que foram demarcadas, principalmente em manifestações populares de cunho devocional e festivo, para homenagear os santos e os padroeiros, mas esses contextos foram se adaptando às especificidades da região.

Segundo a geógrafa D’Abadia (2014, p. 07), “[...] é a festa que permite uma ligação espacial e temporal em torno da igreja ou do lugar sagrado que se torna o centro principal da atração. Os devotos, mercadores e turistas circulam nos seus arredores e animam a festa”. Nesse sentido, a cultura estabelece vínculos entre as pessoas e as festas de padroeiros, tornando-se referência para se apreender como os vínculos são estabelecidos e as suas contribuições para a formação das identidades.

Assim sendo, ao argumentar o conceito de identidade, deve-se considerar o pensamento do sociólogo Stuart Hall, no livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, por afirmar que a identidade costura o sujeito à estrutura, sendo um elemento de ligação entre os indivíduos e o espaço (HALL, 2014, p. 24). De fato, tanto as ações quanto os discursos

tendem a construir um imaginário que envolve vínculos entre as pessoas, ao mesmo tempo em que as separam daquelas que não partilham os mesmos ideais e crenças.

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...] Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento (HALL, 2014, p. 24).

Mediante o exposto, é importante enfatizar que a unificação dos símbolos entre os indivíduos de um determinado grupo representa uma identidade cultural, mesmo que esses se diferenciem entre termos de classe, gênero ou raça. Para o antropólogo Jadir Pessoa, os indivíduos conseguem estabelecer sua própria cultura, pelo fato de produzirem os elementos necessários para sua sobrevivência, uma vez que

[...] somos portadores de cultura, ou seja, ao produzirmos nosso alimento, nossos meios de locomoção, nossos utensílios domésticos e de trabalho, imprimimos em cada ato e em cada objeto, nossa subjetividade, nossos valores morais, nossas crenças. Uns o fazem a partir de uma lógica urbana, escolar e industrial ou em nome de instituições de que fazem parte. Outros o fazem, predominantemente, a partir de um modo de vida rural e com uma forte herança (PESSOA, 2005, p. 07).

Sintonizado no assunto, o geógrafo Gil Filho (2008, p. 83) reforça que a aproximação do mundo visível com o mundo invisível estabelece uma identidade religiosa através da materialização da experiência no âmbito individual e coletivo, em que os devotos se ligam pelo sentimento de pertença ao grupo. Dessa maneira, se infere que existe uma identidade religiosa na cidade de Panamá, pelo fato de os devotos se relacionarem pelas formas de linguagem instituídas pelo catolicismo, assim como pelas apropriações simbólicas de determinados espaços e objetos.

Inegavelmente, os contextos festivos católicos possuem (des)encontros, tanto em suas simbologias quanto em seus rituais, inclusive durante manifestações que visam homenagear os mesmos *santos* e padroeiros e até mesmo a divindade. Isso decorre do fato de a caracterização do espaço local estar fundamentada na realidade dos indivíduos participantes dos momentos devocionais. Em outras palavras, a cultura dos povos varia de uma pessoa para outra e muda através do tempo, situação que influencia uma atenção minuciosa das práticas cotidianas em relação às experiências individuais e coletivas.

A festa/devoção ao Divino Pai Eterno emerge por um entremeio de espaços e tempos descontínuos. Afirma-se, nesse estudo, que ocorre inicialmente a territorialização dessa devoção na cidade de Trindade em meados de 1840 e, posteriormente, reconhece-se que

ocorre sua (re)territorialização no município de Panamá, ambas as cidades localizadas no Estado de Goiás.

Diante disso, se infere que esse movimento de deslocamento das vivências humanas e das práticas religiosas, em relação ao *cosmo*, acarreta o desprendimento da crença e a sua territorialização em novos espaços e objetos com características particulares. O campo sagrado se constitui como novo espaço por meio de trocas de experiências e simbologias, das ocorrências de rituais compatíveis à nova realidade do grupo. Aqui é necessário pensar a territorialização e a (re)territorialização como processos concomitantes, que classificam os espaços simbolicamente e constituem as identidades, sobretudo religiosas.

Ao refletir sobre o espaço sagrado na Região Sul de Goiás é necessário recorrer às perspectivas do geógrafo Rogério Haesbaert, no livro *O mito da desterritorialização*, divulgado em 2011, que destaca a ideia do processo de (re)territorialização cultural ou simbólico-cultural. Segundo o geógrafo, o pesquisador “[...] prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2011, p. 40).

Esse conceito de territorialidade está fundamentado na demarcação do espaço no âmbito simbólico e territorial. Como ocorre em Panamá, a materialização da experiência religiosa com o Divino Pai Eterno será designada por territorialidade sagrada. Assim advêm as seguintes indagações: Quais os efeitos do processo de (des)territorialização dessa devoção deslocada da cidade de Trindade para o município de Panamá e como se reelaboram os sentidos da devoção, fundamentados no processo de (re)territorialização?

Para buscar resposta a essas indagações, reporta-se a Haesbaert (2011, p. 127), segundo o qual, “simplicemente, podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, ‘é a operação da linha de fuga’, e a reterritorialização é o movimento de construção do território [...]”. Por certo, todo território primeiramente é considerado um espaço simbólico, que tende a construir identidades através das relações entre os indivíduos dentro dos grupos. Contudo, o geógrafo enfatiza a questão da individualidade do ser humano e a sua necessidade de transmitir o mundo imaginário para a coletividade.

Ao considerar que um determinado grupo se relaciona com o mesmo intuito, no campo da religião, é necessário ter uma cautela nessa interpretação, já que não significa que todos os participantes têm a mesma percepção e atribuem os mesmos sentidos à experiência religiosa. De acordo com Haesbaert (2011, p. 16), “[...] cada um de nós necessita, como um ‘recurso’



básico, territorializar-se [...] num sentido muito mais múltiplo e relacional, mergulhado na diversidade e na dinâmica temporal do mundo”.

Nesse sentido, mesmo que a crença religiosa tenha como base determinado signo, as suas representações no tempo e no espaço tendem a variações em vista das especificidades individuais e coletivas. Segundo os antropólogos Gebauer e Wulf, no livro *Mimese na cultura* (2004), os seres humanos possuem habilidades miméticas que se configuram em repetições de gestos, hábitos e valores, mas com elementos que correspondem à sua memória social.

Quando usamos o conceito de mimese, supomos um sujeito que vive num mundo existente, independente dele e já dado. Somente por meio de suas ações é que ele vai dar ao mundo uma forma definitiva. Nos atos miméticos o sujeito recria o mundo por meio de suas próprias configurações. Isto é o seu mundo, mas ao mesmo tempo ele divide este mundo com todos aqueles com quem ele vive neste mundo. Os mundos criados mimeticamente nunca são solipsísticos, mas sempre abertos à coletividade (GEBAUER; WULF, 2004, p. 13-14).

Por detrás dos gestos miméticos, isto é, os símbolos determinados socialmente, existem uma memória social, bem como interpretações individuais dos gestos, hábitos e valores compartilhados entre os sujeitos. Diante disso, ao refletir sobre a devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás, denota-se que a devoção ao Divino Pai Eterno se espacializa no território goiano, primeiramente no Povoado da Santíssima Trindade do Barro Preto (atual município de Trindade), em meados de 1840 a 1850. Essa crença à divindade adquire consistência com o passar do tempo, isto é, a partir da memória coletiva dos viventes da experiência com o elemento sagrado e, sobretudo, pela institucionalização da Igreja Católica.

Os símbolos e os rituais inicialmente foram se construindo conforme a interação da fé e devoção com o catolicismo hegemônico. Posteriormente esses foram incorporados no imaginário social, promovendo significativas ressignificações dos elementos simbólicos pertencentes à religiosidade. Em decorrência, os elementos se incorporaram em uma dimensão popular, por relacionar as práticas religiosas às vivências cotidianas dos devotos. Ao longo dos anos, a devoção ao Divino Pai Eterno, manifestação religiosa de cunho familiar, se estendeu para o grupo local, bem como para várias pessoas que moravam em outras cidades, que *a priori* ficavam próximas do “ponto fixo” - o Santuário de Trindade.

A necessidade do *homo religiosus* de se aproximar do transcendente, nesse caso do Divino Pai Eterno, fez as pessoas se deslocarem para a cidade de Trindade, a fim de compartilhar os elementos simbólicos e as ritualísticas que garantiam seus anseios. Esses momentos foram estabelecendo o desejo de novos encontros entre os romeiros e gerando múltiplos significados.

Essa devoção/festa, ao fincar raízes no território goiano, constituiu uma territorialidade sagrada, que demarcou e se apropriou de vários elementos do catolicismo e do cotidiano dos devotos, a partir da experiência com a divindade. De acordo com o geógrafo Denis Cosgrove (1998, p. 102), “[...] a cultura é, ao mesmo tempo, determinada por e determinante da consciência e das práticas humanas”.

Ao considerar esse espaço de rotinas um espaço do cotidiano, afirma-se que as festas de padroeiros no estado de Goiás são representações espaciais do mundo rural, carregado de características peculiares que ainda persistem na atualidade. Embora muitos desses festejos ocorram em espaços urbanos, observa-se que, durante as cerimônias, tenta-se resgatar as origens desse passado rural. A manifestação religiosa e festiva em prol do Divino Pai Eterno é impregnada de elementos voltados para o recente passado rural (criação de gado e atividades agrícolas), que reafirmam o contexto econômico, político e sociocultural do território goiano.

Conforme o Mapa 01, aproximadamente a 210 quilômetros de Trindade, iniciava, em meados de 1918, no local que fora denominado de Povoado Terra Quebrada (atual cidade de Panamá), uma singela prática religiosa em prol dessa divindade. Em princípio, alguns moradores rezavam apenas um terço mensal, ao pé de um cruzeiro, cuja finalidade era a de representar o Divino Pai Eterno.

**Mapa 1:** Localização Geográfica dos municípios de Trindade e Panamá em Goiás



**Fonte:** Acervo Pessoal. PEREIRA, Alvim José. Abr./2017.

Retomando a compreensão da espacialização da crença ao Divino Pai Eterno em Goiás, é preciso ir além da essencialização e perceber suas ramificações ao longo do século XX. Sua devoção é densamente *estruturada* por elementos simbólicos e rituais, a saber: imagem que representa a divindade, santuário, momentos festivos destinados a homenageá-lo, assim como procissões, rezas, filas de beijamento, dentre outras práticas, além da “aceitação” de algumas práticas populares pelo clero, permitindo que a crença adentre novos espaços.

De acordo com relatos de memória, moradores do local ressaltam que essa crença era comum na Região Sul de Goiás, em virtude dos deslocamentos de algumas famílias para Trindade, em busca da devoção religiosa. Essas viagens ocorriam, principalmente, durante a festa. A motivação era a aproximação da divindade e a socialização dos conhecidos e não conhecidos, porém devotos do Divino Pai Eterno.

No *Livro Tombo* do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, há o registro do processo de territorialização dessa devoção:

por volta do ano de 1918 (um mil novecentos e dezoito) iniciava-se nas mediações da antiga estrada que ligava Santa Rita do Paranaíba, hoje Itumbiara-Go à Bananeiras, hoje Goiatuba-Go, um grupo de pessoas devotas do Divino Pai Eterno para reza um terço [...] reunidas ao pé da montanha, subiam em oração em sinal de sacrifício indo até o alto e como marco inicial representantes dessa fé, fincaram ali uma cruz onde todos os meses rezam um terço com a ladainha, lembrando a caminhada da vida, galgavam aos poucos, à medida que iam desfiando as contas dos rosários nas encostas da Colina, em direção ao local, onde hoje se encontra erguido o Santuário do Divino Pai Eterno, onde se percebe pela fé do povo, a presença viva da Santíssima Trindade (Livro 01, f. 02).

É possível afirmar que no processo de territorializar a devoção na Região Sul de Goiás os elementos simbólicos e ritualísticos se caracterizaram pelas condições em que vivia a população local. Segundo os antropólogos Gebauer e Wulf (2004, p. 15), “os processos miméticos conduzem, de fato, às semelhanças, mas não às cópias exatas dos padrões que estão na base das relações miméticas. Frequentemente, os resultados de ações miméticas são interpretados insuficientemente por meio da referência à semelhança [...]”.

Na busca pela compreensão da territorialização da devoção/festa em Panamá, o intuito é perpassar o âmbito das representações que relacionam os devotos/romeiros ao Divino Pai Eterno, bem como o seu vínculo com o município, visando enfatizar as (des)construções com as outras manifestações, sobretudo de Trindade. Para Geertz (2008, p. 143), “o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos”.

A devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá faz parte da crença dominante de Goiás — a católica. A festa, que ocorre anualmente em favor da divindade, tornou-se um

fator preponderante da construção da territorialidade sagrada, por reunir sentimentos, ações, imaginários, símbolos, além de características humanas em um só lugar.

Para os moradores e devotos/romeiros que frequentam a manifestação de Panamá, os dias festivos correspondem ao início da romaria<sup>11</sup> em devoção ao Divino Pai Eterno na Região Sul de Goiás. Salienta-se ainda que, na interpretação da memória coletiva panamaense, há uma intensa evidência de que os vínculos entre os devotos e o padroeiro foram se intensificando por vários motivos, dentre eles se destaca a ideia de que a presença da divindade e a sua aproximação com os fiéis possibilitou o início dessa romaria.

Diante disso, esse termo *romaria* é compreendido como um espaço que contempla a representação religiosa católica, caracterizado como um espaço simbólico, constituído por uma teia de relações que se corporifica por intermédio de um conjunto ritualístico religioso vivenciado pelos devotos. O processo de territorialização da devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá revela que a especificidade da experiência religiosa e as condições socioculturais demarcaram singularidades em relação aos demais contextos festivos em homenagem a essa divindade. Por isso, enfatiza-se no próximo tópico as representações simbólicas dessa crença na Região Sul de Goiás.

### 1.3 REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO PADROEIRO

A crença ao Divino Pai Eterno promoveu demarcações de espaços e tempos festivos em sua homenagem, embora quando se analisa o *todo* referente aos padroeiros dos municípios goianos se percebe que não é comum essa territorialização. A geógrafa D'Abadia (2014, p. 100) ao fazer um mapeamento sobre os santos padroeiros(as) em Goiás, ressalta que

[...] pelos atuais 246 municípios, oficialmente, obedece a um agrupamento de 56 santos distintos no rol dos santos católicos, presentes nos municípios. Desse total, foram identificados 25 municípios nos quais os padroeiros são únicos. Os 31 santos padroeiros restantes são venerados em mais de um município e estão dispersos pelos 221 municípios remanescentes.

Nesse estudo, ainda consta que a maioria dos municípios são adeptos as manifestações de fé e devoção aos santos(as) das invocações marianas, nesse caso: São Sebastião, N. S.

---

<sup>11</sup>Segundo o pesquisador Luiz Alberto Vieira Rodrigues, no livro *Carreiros: fé e devoção ao Divino Pai Eterno e práticas educativas junto aos carreiros de Mossâmedes*, “O termo romaria refere-se a Roma, sede da Igreja Católica Apostólica Romana, local para onde se dirigiam as primeiras peregrinações católicas. Hoje, romaria é um termo empregado para designar uma jornada realizada essencialmente por motivos religiosos a um santuário, a um lugar sagrado e milagroso, para pedir graças especiais ou cumprir promessas pelas graças recebidas” (RODRIGUES, 2012, p. 15).

D'Abadia, N. S. Aparecida e dentre outros. Mas, poucos territórios têm o Divino Pai Eterno como padroeiro e dedicam dias festivos em sua homenagem. Outro ponto importante enfatizado foi à questão da cidade de Trindade como a principal referência devocional e festiva a *Deus Pai* que anualmente recebe milhares de romeiros, sobretudo durante a festa, embora fizesse uma breve referência a cidade de Panamá e o seu vínculo com a divindade.

Por esse viés, se infere que a manifestação ao se territorializar em Goiás promovera demarcações simbólicas e territoriais, na medida em que constituiu um imaginário do poder transcendente. Outrossim, essa dissertação, de um lado visa agregar e inserir a cidade Panamá como o segundo lugar no Estado de Goiás que proporciona momentos de encontros entre os devotos e o Pai Eterno, bem como momentos de socialização. Por outro lado, busca compreender sua representação pela imagem do pai, filho e espírito santo, ou seja, pela Santíssima Trindade.

Aqui, é preciso ponderar que a Igreja Católica concebe essas três *pessoas*, a saber: Deus, Jesus e o Espírito Santo por meio de um imaginário que os vinculam, com isso estabelecem uma doutrina trinitária, ou seja, “[...] um Deus em três pessoas” (BOFF, 1986, p. 11). O teólogo também ressalta que “[...] na experiência do Mistério há sim a diversidade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) e ao mesmo tempo a união desta diversidade, mediante a comunhão dos Diversos pela qual Eles estão uns nos outros, com os outros e para os outros” (BOFF, 1986, p. 13).

Nesse sentido, foi constituído um mito que “se Deus fosse um só, haveria a solidão e a concentração na unidade e unicidade. Se Deus fosse dois, uma díade (Pai e Filho somente), haveria a separação (um é distinto do outro) e a exclusão (um não é o outro). Mas Deus é três, uma Trindade” (BOFF, 1986, p. 13). Em Goiás, essa perspectiva em que o pai, o filho e o espírito santo tendem a ser um só, isto é, Deus foi aceita pela devoção popular, só “[...] não se sabe porque, a devoção popular a denominou tão somente por Divino Pai Eterno, a primeira pessoa sagrada” (DEUS, 2000, p. 117).

A figura 3 tende a sustentar essa afirmativa, já que ressalta as características da imagem do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá. E, nela consta a representação da Santíssima Trindade, em virtude de evidenciar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como o padroeiro da cidade e que movimenta a fé e devoção de muitas pessoas que moram tanto no município quanto no entorno.

**Figura 3:** Imagem do padroeiro confeccionada em 1928 na Capela do Santíssimo em Panamá/GO



Fonte: Carvalho, E.A.R. mar/2016

Ao recorrer o imaginário dos devotos sobre essa transignificação da imagem do Divino Pai Eterno, bem como a sua materialização, dentre eles se destaca o relato da Sr. A019 que diz “eu imagino ele, como três pessoas numa só. É o espírito santo que está ali naquele momento [...]”. Diante dessa afirmação, se infere que a imagem mesmo evidenciando três representações distintas, a denominação destaca a figura do pai, na medida em que “[...] Deus é representado como Pai todo-poderoso, onisciente, Juiz supremo e Senhor absoluto da vida e da morte” (BOFF, 1986, p. 26)

Em Goiás, foi constituída gradativamente essa crença religiosa em um imaginário sobre *Deus*. No entanto no processo de territorialização tanto em Trindade, quanto em Panamá foi possível identificar especificidades em sua racionalização, devido enfatizar as particularidades do lugar e das pessoas, principalmente nas representações simbólicas, nesse caso: às esculturas. Assim, enquanto em Trindade a imagem do Divino Pai Eterno deixa em destaque as três pessoas com Nossa Senhora sendo coroada, já em Panamá, se restringe apenas a Santíssima Trindade, porém, em ambas, são interpretadas pelos viventes da experiência religiosa a partir da representação do pai.

Ao relacionar o fenômeno religioso baseado na territorialização do espaço sagrado, prioriza-se destacar as formas de representações do padroeiro em Panamá, em vista de demonstrar como a “[...] imaginação *imita* modelos exemplares – as Imagens -, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente” (ELIADE, 1991, p. 16). A devoção ao Divino Pai Eterno ao alcançar um novo espaço, proporcionou, sobretudo uma reatualização na imagem de Trindade, uma vez que foi reconstruído um imaginário simbólico e religioso na Região Sul de Goiás.

A princípio, é necessário enfatizar que as religiões, ao serem reafirmadas por seus elementos simbólicos sagrados, contribuem para a formação da cultura, já que são produzidas

por ações coletivas vivenciadas entre os membros de cada grupo religioso. Deve-se ainda frisar que as religiões são marcadas por práticas culturais híbridas<sup>12</sup>, fato que possibilitam apropriações e adaptações de simbologias em diversos momentos ritualísticos.

As manifestações religiosas permitem a produção de espacialidades que revelam a experiência do indivíduo com o transcendente. Devido se corporificarem no mundo tangível, em sua maioria, as manifestações constituem uma paisagem religiosa. Em uma relação direta ainda pode se inferir que ocorre a formação de territorialidades sagradas a partir da coletivização das crenças entre os membros dos grupos, designando as identidades religiosas.

Indiscutivelmente, os vínculos de pertencimentos são constituídos nas festas posto que são materializadas e demarcadas por diversos planos subjetivos, que configuram o contínuo sentido existencial do ser humano em relação a *si* e deste em relação ao mundo. Emergi, assim, não só ressignificações, mas também ritmos particulares, embora elas concorram para uma ordenação quase sempre rígida, as festas constituem, assim, diversas territorialidades concebidas por uma teia simbólica de representações e de pertencimentos identitários.

Diante desse pressuposto, considera-se as diversas possibilidades interpretativas para os motivos pelos quais tantas pessoas se apropriam do espaço da cidade de Panamá durante os dias festivos. Perceber essa situação requer uma decodificação das representações simbólicas na sua multiplicidade de sentidos, por meio de aproximações e apreensões do intérprete frente às experiências individuais e coletivas dos frequentadores dessa romaria.

É necessário ressaltar que a representação do Divino Pai Eterno na Região Sul de Goiás passou por várias ressignificações que certa forma é explicada pela vivência das pessoas que acreditavam/acreditam no seu poder transcendente. No início da manifestação de fé e devoção o símbolo que o caracterizava era uma cruz que permanecera aproximadamente por dez anos, posteriormente foi adquirido uma imagem que corresponde a Santíssima Trindade, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Essa afirmativa decorre segundo a memória social do contexto devocional na cidade, em que constata como o primeiro elemento simbólico tenha sido um cruzeiro fixado na parte mais alta da região, em meados de 1918.

Tanto o objeto, quanto o espaço possibilitaram a demarcação do “*ponto fixo*” que principiou a territorialização da crença no *Deus Pai*. Os viventes da experiência religiosa conceberam essa *construção* da divindade, principalmente nos primeiros anos de manifestação religiosa, como o meio de se aproximar do campo sagrado. Daí, esse símbolo se

---

<sup>12</sup>Segundo o pressuposto do historiador Peter Burke (2013, p. 16-17), “[...] Embora processos de hibridização possam ser encontrados na esfera econômica, social e política, para não mencionar a miscigenação, este ensaio se restringe a tendências culturais, definindo o termo cultura em um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações”.

tornou significativa para a memória social panamaense, inclusive entre aqueles que viveram momentos de orações ao *pé* desse cruzeiro ou que ouviram e que, em vários momentos, ainda transmitem as vivências de seus antepassados.

Esse cruzeiro, por um determinado período, era a única representação que os devotos da região tinham como elemento palpável de conexão à divindade, porém deve-se considerar que esse símbolo era comum no território brasileiro, em virtude da intensa evangelização da Igreja Católica. Em áreas do Cerrado, a madeira que mais se utilizava para fabricar esse símbolo era a aroeira, em virtude de sua forte resistência aos efeitos naturais (chuva, vento, sol, entre outros).

Posteriormente, em meados de 1928, a devoção na Região Sul de Goiás caminhava para uma maior fixação e, para isso se efetivar, a representatividade do Divino Pai Eterno ganhou um novo elemento, a saber: a aquisição da imagem do padroeiro e a construção de uma capela. Tanto na oralidade como no *Livro Tombo* do Santuário é possível identificar esses registros e perceber que essa manifestação conseguiu resistir ao tempo e ao espaço, em vista da devoção ter sido demarcada e sacralizada pelas práticas religiosas através desses símbolos por várias pessoas do local e das proximidades.

É preciso considerar que essa imagem também foi fabricada em madeira, por isso resiste até os dias atuais, embora ao longo dos anos passasse por algumas restaurações, a fim de manter viva a memória da devoção ao Divino Pai Eterno e objeto venerado a mais de oitenta anos. O local de fabricação dessa imagem não foi evidenciado no levantamento de informações, mas há relatos que indicam ter sido no estado de São Paulo.

Dentre os principais motivos da falta de documentação se destaca a falta de preocupação, na época, em se guardar os documentos e, em muitos casos, a inexistência de papéis que comprovem ou que indiquem sua origem. Na realidade é importante considerar que nesse período a *palavra* tinha muita validade, sobretudo em uma negociação masculina.

A rigor, a romaria em Panamá é apenas uma das manifestações religiosas que aglomera os indivíduos com o intuito de estabelecer uma junção entre os participantes e o espaço por meio de uma devoção ao sagrado. De acordo com o geógrafo Gil Filho (2008, p. 48), “[o] fenômeno religioso revela, por meio de símbolos sagrados, a síntese do *ethos* de uma determinada sociedade [...]”. Por isso, tanto a cruz, quanto a imagem foi considerados como os principais símbolos ao se constituir a materialização do espaço sagrado na cidade.

Além disso, o processo de sacralização, abordado pelo historiador Mircea Eliade, pode ser notado na Região Sul de Goiás pela *rotina* de orações e rezas daqueles que acreditavam no poder do Divino Pai Eterno. E, reafirmam gradativamente a experiência religiosa, além de se



estabelecer a identidade religiosa do grupo e os momentos de aproximação da população local com o sagrado.

Isso se torna perceptível quando se analisa essa devoção popular, sobretudo em suas diversas (re)atualizações sofridas ainda no século passado, sobretudo quando se refere ao aumento da quantidade de romeiros que se deslocavam para Panamá. Situação promoveu em meados de 1930 e anos seguintes, a institucionalização *dessa* fé e devoção pela Igreja Católica e, posteriormente, instituiu o Divino Pai Eterno como o padroeiro do município, mas sendo representada pela Santíssima Trindade.

A partir da década de 1980, há uma nova reconstrução da imagem do Divino Pai Eterno, algumas posições e vestimentas dessa divindade foram alteradas em relação à imagem de 1928, bem como a inserção da cruz nas mãos da figura de Jesus Cristo. Os motivos que poderiam explicar tal fato também não foram comprovados, tornando-se apenas hipótese que a retirada dos cruzeiros da porta do santuário tenha influenciado a sua inserção.

**Figura 4:** Imagem do Divino Pai Eterno no santuário da cidade de Panamá/GO



**Fonte:** Carvalho, E.A.R. jun/2016

Já, no final da década de 1990 foi construída, aproximadamente a oito quilômetros do Santuário do Divino Pai Eterno, outra estátua que referenciava a devoção local e regionalista à divindade. O local, demarcado simbólica e territorialmente, tornou-se nos últimos anos um marco do início da festa e dos rituais de consagração, que reafirmam a cidade de Panamá como a segunda maior manifestação religiosa e festiva em prol do Divino Pai Eterno.

Além das imagens, ainda há vários elementos simbólicos (Figura 5) que caracterizam essa manifestação em um contexto religioso católico de cunho popular, em virtude de se configurar em elementos do cotidiano das pessoas e fazer sentido à existência delas. Essa

maneira de se comunicar com a divindade está imbuída de vivências dos participantes, sobretudo quando relacionam as práticas e os discursos aos hábitos cotidianos.

**Figura 5:** Devotos do Divino Pai Eterno na festa em Panamá/GO



**Fonte:** Carvalho, E.A.R. jun/2016

Os rituais praticados em homenagem ao padroeiro possuem um caráter mágico, mesmo ocorrendo em espaços sacro-profano, por estar relacionado ao cotidiano dos indivíduos e possibilitar a consagração dos espaços e objetos tendem a aproximar os devotos do Divino Pai Eterno. Deve-se ressaltar que as ritualísticas tornam as ações com sentidos e significados específicos para aqueles que creem na força da divindade e visam reafirmar a experiência religiosa.

Vários elementos simbólicos na festa do Divino Pai Eterno demarcam a crença nos dogmas católicos, sobretudo as imagens que o representam com a finalidade de relacionar o mundo tangível com o transcendente. Essas representações simbólicas qualificam os espaços assim como os objetos, ocasionando territorialidades específicas à coletividade da ação do grupo, constituindo a cultura local. É o que Geertz (2008, p. 09) corrobora ao afirmar que “[...] a cultura (está localizada) na mente e no coração dos homens”.

Em Panamá, assim como em outras localidades, “[a] religião tem, portanto, como principal função fornecer significados ao cotidiano das pessoas, independente da forma como este se apresenta [...]” (LEMOS, 2012, p. 09). Torna-se pertinente, desse modo, dizer que os devotos, romeiros ou peregrinos necessitam experienciar o mundo transcendente para se conceberem como membros dos rituais de consagração que os aproximam da divindade.

As características dessa festa em homenagem ao Divino Pai Eterno se diferenciam das demais manifestações religiosas sobretudo de Trindade, principalmente pela sua localização geográfica e, conseqüentemente, sua condição econômica. No entanto, quando ressalta a questão da devoção é possível identificar uma intensa crença no poder do padroeiro, pelas ações e pelos discursos dos viventes da experiência religiosa.

Sem dúvida, nessa romaria, nem todos os participantes são devotos do Divino Pai Eterno, mas contribuem para manter a festividade por décadas, já que esse momento é propício para aproximar os frequentadores. Nesse sentido, não pode haver um essencialismo por parte do intérprete diante do que vê, uma vez que para cada indivíduo os sistemas simbólicos possuem um determinado significado, sobretudo nos elementos simbólicos e nos rituais durante a manifestação religiosa na cidade de Panamá.

Em todo caso, aqueles que se consideram crentes na força sobrenatural do padroeiro tendem a reafirmar sua proximidade com o sagrado através de objetos e ações aos quais atribuem sentidos e significados pela experiência religiosa. Enfim, a devoção ao Divino Pai Eterno é abordada neste capítulo como um elemento que liga os indivíduos à cidade de Panamá, principalmente durante os dias festivos destinados a homenagear o padroeiro. Assim como, a festa é concebida como um reavivamento da memória da experiência com o mundo invisível em elementos simbólicos, bem como em rituais aliados às práticas do cotidiano da população da Região Sul de Goiás.

Em sequência, buscamos compreender o âmbito sociocultural em que foi inserida a devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás, sobretudo as correlações entre as manifestações de Trindade e Panamá.

## CAPÍTULO 2

### HISTÓRIA, ESPAÇO E A FESTA: A DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO

No segundo capítulo, *História, espaço e a festa: a devoção ao Divino Pai Eterno*, temos o propósito de inserir a romaria no contexto histórico de Goiás, considerando as particularidades desse estado que evidenciam no contexto sociocultural os resquícios do patriarcalismo. Além disso, priorizaremos os aspectos que, diretamente, se correlacionam aos contextos das romarias ao Divino Pai Eterno, que ocorrem nos municípios de Trindade e Panamá.

As discussões se fundamentam na perspectiva de que as manifestações religiosas estabelecem uma teia simbólica que garantem uma amálgama da socialização entre as pessoas, o lugar e o sagrado. Diante desse imbricamento, determinados símbolos e rituais instituem uma identidade religiosa e territorial de cunho regional e possibilita uma interpretação da vivência estabelecida pela experiência religiosa do devoto com a divindade no Estado de Goiás.

A princípio, para atender aos propósitos da pesquisa, esse capítulo enfatizará as características do patriarcalismo e a sua influência no âmbito sociocultural na primeira metade do século XX que, porventura, envolveram a Romaria do Divino Pai Eterno. Esse recorte temporal está relacionado à construção do imaginário sobre a figura do *Pai*, ainda no início dessa devoção na cidade de Panamá na medida em que se identifica a conjuntura paternal nos elementos simbólicos e ritualísticos.

Conforme constatamos, a devoção ao Divino pai Eterno é celebrada, sobretudo em Trindade, primeiro local a dar início (aproximadamente em 1848) ao contexto festivo em prol do padroeiro e, foi a partir desse que a prática devocional se estendeu para o município de Panamá, em meados de 1918. Em virtude dessas ocorrências de extensão da crença, daremos sequência ao capítulo com o processo de territorialização em Trindade, e, por conseguinte, a (re)territorialização em Panamá.

Com essa análise buscamos evidenciar as peculiaridades dessa devoção popular em Goiás, principalmente compreender como o processo de espacialização em novos territórios, oportuniza práticas que ora aproximam contextos, ora provocam distanciamentos. Nesta pesquisa, as interpretações da crença a *Deus Pai* estão elencadas nas heranças patriarcais que configura o contexto sociocultural no território goiano e que vinculam a representação do padroeiro ao imaginário de *Deus*.

## 2.1 PATRIARCALISMO NO CONTEXTO RELIGIOSO

A construção imaginária de *Deus* como o pai requer uma discussão voltada para os resquícios do patriarcalismo na sociedade contemporânea, sobretudo na Primeira República (1889-1930) época em que fortaleceu o poder do patriarca no contexto sociocultural, econômico e político. E, foi nesse cenário que territorializou a crença devocional ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, em meados de 1918, a partir da representação da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Esse recorte temporal nos possibilita refletir como esse modelo patriarcal foi inserido na Romaria do Divino Pai Eterno, além de compreender que a cidade de Trindade e de Panamá são referências para as pesquisas sobre essa conjuntura sociocultural no Estado de Goiás. A princípio, é importante considerar que esse arquétipo (que valoriza a figura do pai) foi inserido no território brasileiro ainda no período colonial com o intuito de reafirmar a ideologia de supremacia do homem nas relações sociais. De acordo com o teólogo Leonardo Boff (1968, p. 26),

na sociedade colonial e agrária, ainda hoje muito vigente na América Latina e em outras partes do mundo rico, a figura do pai é central e um dos eixos organizadores da sociedade e da cultura. O pai detém o saber, o poder e as principais decisões. Todos dependem dele; os demais são considerados menores e submissos [...].

Essas concepções patriarcais ao serem incorporadas tanto na devoção popular quanto na romaria privilegiaram a representação do pai na medida em que os devotos interpretaram a imagem do Divino Pai Eterno apenas pela ideologia que valoriza a figura paterna, ou melhor, do homem mais velho. Essa mentalidade deixou em *segundo plano* a representação do Filho e do Espírito Santo, situação que promovera no âmbito religioso, certa submissão em relação ao pai, nesse caso: *Deus*.

Nesse sentido, é possível fazer uma alusão que esse âmbito religioso está correlacionado ao social, ao passo que esse “[...] paternalismo domina nas relações familiares e públicas. Pelo paternalismo as pessoas são feitas objeto de ajuda, nunca sujeito de uma ação autônoma. A ajuda mantém a dependência e impede o desenvolvimento da liberdade pessoal e social” (BOFF, 1986, p. 26). Essa perspectiva enfatiza como os laços paternais estão imbuídos no cotidiano das pessoas, sobretudo entre aquelas que visam propagar os vínculos de dependência de uns para com os outros.

Ao ponderar sobre essa devoção em *Deus*, com uma imagem que é conhecida pela representação do pai, optamos por passar a interpretação pelo âmbito sociocultural, a fim de

apreender os motivos que contribuíram para a constante reelaboração do patriarcalismo no território brasileiro, sobretudo em Goiás. Nessa acepção, o poder é o elemento central do patriarcado e, a *casa* compõe a parte essencial para a preservação desse imaginário que relaciona o poder na figura paterna.

E, foi nela que o homem permaneceu como o cerne do núcleo familiar, sendo concebido como o patriarca e que precisava *proteger/comandar* todos aqueles que estavam à sua volta. É nesse contexto sociocultural voltado, sobretudo, para o poder simbólico, que dá início à devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás. Em uma época que a casa rural, ao mesmo tempo em que relacionava as pessoas do ambiente familiar (pai, mãe, filhos, afilhados, agregados, comadres, compadres e demais parentes) aos fatores externos (política, cultura e economia), também estabelecia fronteiras.

Para a urbanista e doutora em História, Adriana Mara Vaz de Oliveira, no livro *Fazendas Goianas*: “[...] na sua condição de fronteira, a casa permite ainda a leitura da confluência e do encontro, pois nela se efetiva a convergência de mundos diversos” (2010, p. 15). A casa rural, ao ser concebida pelo “estar-entre” o encontro e o distanciamento, logo promove um espaço de representação que busca a sua essência na herança patriarcal como uma forma de manter a estrutura familiar, bem como a social.

Oliveira (2010, p. 173) ainda ressalta que “a casa brasileira consolidou-se como representação, fazendo parte, simultaneamente, dos universos cognitivo e simbólico do homem que a produz”. É preciso considerar que na primeira metade do século XX, em Goiás, os espaços rurais intensificaram a sua correlação com as áreas urbanas, pelo fato de uma modernização pontual (acarretada pela chegada da estrada de ferro em alguns municípios), mas mesmo assim destacava as características de uma sociedade rural baseada na agropecuária.

Esses (des)encontros proporcionaram o fortalecimento de algumas pessoas no âmbito econômico, sobretudo no social, na medida em que os laços de dependência de intensificam dentro e fora da *casa*, ou seja, o poder ganhara notoriedade e reafirmava a superioridade do patriarca sobre os seus *dependentes*. “[...] Essas concepções patriarcais se objetivam em práticas e estruturas sociais que vão definindo os lugares de homens e de mulheres na sociedade, sempre com desvantagens materiais e simbólicas para as mulheres” (TELES, 2013, p. 213), para os filhos, para os agregados, dentre outros.

Esse modo de vida patriarcal, reelaborado durante a Primeira República, ressalta os antagonismos em relação à hierarquia, bem como a separação dos indivíduos em sexo forte ou frágil. Isso fizera com que o homem tivesse oportunidades diferentes da mulher, sobretudo no

âmbito de iniciativa, de ação social, de contatos diversos, enquanto a mulher era limitada aos serviços e às artes domésticas, aos contatos com os filhos (as), pais, mães, esposos, tios (as), avôs (avós), entre outros.

Para complementar essa discussão é importante ressaltar as concepções da historiadora Lemos (2013, p. 2002) por afirmar que “[...] o patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: a) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, b) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos”. Portanto, em Panamá, mesmo contendo na imagem a representação de três pessoas distintas, se infere que os participantes desse momento devocional por vivenciar os efeitos dessa sociedade patriarcal, destacaram a superioridade da figura de *Deus* sobre os demais na medida em que prevaleceu na interpretação da imagem escultural do Divino Pai Eterno, o símbolo do homem mais velho.

Ao relacionar esse contexto a problemática que envolve a devoção (1918) e a imagem (1928) do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá é indispensável salientar que nesse período o patriarcalismo ainda era consistente no território goiano, isto é, época em “[...] os velhos continuaram a reinar sobre os moços de modo quase absoluto” (FREYRE, 2013, p. 111). Ademais, Gilberto Freyre, ao buscar as características físicas que distinguiam os homens velhos dos demais, identificou a moda dos bigodes e da barba grande.

Para o sociólogo e historiador, “[...] foram modas quase tão características do patriarcalismo brasileiro como haviam sido do chinês, do hebreu, do árabe. Os três patriarcalismos, clássicos, de homens exageradamente barbados” (FREYRE, 2013, p. 132). Uma vez que, salientou que os homens moços, por mais que imitassem os velhos com a barba branca, logo as suas possuíam uma tonalidade diferente, isto é, eram pretas e louras. Em Goiás, é possível identificar o respeito pela velhice até no início do século XX, em que havia “[...] um culto quase religioso, os avós de barba branca considerados os ‘*numes da casa*’. Os santos, os mortos e eles, velhos” (FREYRE, 2013, p. 123).

Na imagem do Divino Pai Eterno em Panamá (Figura 6) é possível identificar essa concepção de Gilberto Freyre, sobretudo quando enfatizamos a moda da barba e do bigode para distinguir o Pai do Filho e *vice-versa*. A representação de Deus possui uma característica de conselheiro, principalmente, quando se observa o tipo de vestimenta que corresponde a um modelo diferente, simbolizando a sabedoria adquirida com a vivência.

**Figura 6:** Representação do Divino Pai Eterno em Panamá



**Fonte:** Carvalho, E.A.R, jan/2017

No entanto, é preciso ponderar que após uma observação espontânea da imagem do padroeiro tanto em Panamá quanto em Trindade é admissível afirmar uma distinção em suas representações, conforme discussão no primeiro capítulo. E, na tentativa em identificar uma possível argumentação para essa particularidade panamaense podemos recorrer, de um lado, a uma das hipóteses teológicas apresentadas pelo Boff (1986, p. 14) quando ressalta que “[...] o Pai não sendo causado, causa o Filho e faz proceder de si mesmo o Espírito Santo. Persiste também a tentação do subordinacionismo (de Ario). Segundo isso, o Filho e o Espírito Santo estariam subordinados ao Pai; haveria uma hierarquia desigual entre as divinas pessoas”.

Por outro lado, a fim de dar voz aos sujeitos debruçamos a priori na oralidade para uma possível elucidação do porquê a imagem não contém a representação feminina, isto é, Nossa Senhora. Assim, a investigação revela que apenas dois relatos apontam possíveis motivos que propiciaram essa singularidade na Região Sul de Goiás, porém, ambas as interpretações se distanciam devido à vivência dos entrevistados. Uma delas salienta a possibilidade da *perda* da representação feminina durante o deslocamento da imagem de Trindade até o Povoado Terra Quebrada (atual cidade de Panamá) ou, talvez, um extravio da réplica do padroeiro. Segundo o relato do Sr. A180,

A imagem que fora trazida de Trindade no percurso da viagem, como era estrada de chão e trazida no carro de boi, pode ser que, a imagem de Nossa Senhora tenha-se



deslocada chegando apenas a imagem da Santíssima Trindade a cidade. Se a gente pegar a réplica da imagem de Trindade percebe-se que de fato a imagem de Nossa Senhora é apenas colocada na estrutura da imagem do Divino Pai Eterno com possibilidade de se deslocar. Outra possibilidade é que a imagem trazida de Trindade tenha quebrado ou sumida e a pessoa que fez a nova imagem do Pai Eterno que é a original e mais antiga do santuário, fez somente a Santíssima Trindade que é o Divino Pai Eterno sem a imagem de Nossa Senhora (DIÁRIO DE CAMPO).

A perspectiva destaca uma tentativa de trazer explicações dessa singularidade na representação do padroeiro em Panamá, a partir de uma perspectiva socioeconômica vivida no estado de Goiás. Já a entrevistada A073 alega que “[...] naquela época, Trindade já estava começando com a fama e aqui como estava iniciando, a minha avó pediu para que colocasse só o Pai, o Filho e o Espírito Santo, não colocasse a Nossa Senhora para ficar diferente de Trindade” (DIÁRIO DE CAMPO). Essa última afirmativa pode ser interpretada pelo viés matriarcal, pelo fato da decisão sobre as características da imagem do padroeiro fundamentar-se em uma opinião feminina, uma vez que ao determinar o *todo* por meio de um possível anseio individual, reafirmou a sua influência e o seu poder no contexto social.

Nesse sentido, a princípio, podemos ressaltar que as ações de algumas pessoas, sobretudo no âmbito social, interferiram na organização das devoções aos santos católicos, bem como das festas de padroeiro. A geógrafa D’Abádia (2014, p. 30-31), ressalta que “[...] a escolha do padroeiro está associada a inúmeras situações: a devoção de um fazendeiro, a iniciativa de um católico devoto, a sugestão de religiosos da comunidade católica, a comemoração do dia dedicado ao santo entre outras”. E, no caso de Panamá a partir da argumentação da Sra. A073, a definição da imagem por uma mulher.

Nesse sentido, não foi possível comprovar os motivos que contribuíram para a distinção das imagens do Divino Pai Eterno, ora a Santíssima Trindade com Nossa Senhora (Trindade), ora apenas a Santíssima Trindade (Panamá). Mas, evidenciamos que existe uma supremacia do homem/pai nos âmbitos tanto religioso como social, ao passo que o patriarcalismo é transposto para o sagrado, a partir de um respaldo simbólico nas reafirmações do discurso paternalista.

No entanto, quando se analisa o *todo* envolvendo as manifestações religiosas se percebe que no âmbito da devoção popular o culto de Maria fora bem aceito pelo povo brasileiro. Para Freyre (2013, p. 51), “[...] em nosso cristianismo mais popular e mais lírico, chega a sobrepujar o culto de Deus Pai e de Cristo Nosso Senhor”. A valorização da figura feminina na religiosidade popular pode ser concebida pela representação maternal que busca suprir os excessos do *Pai*, ao mesmo tempo em que proporciona um imaginário de proteção.

Nesse sentido, infere-se que o catolicismo goiano e a formação familiar foram marcados pela heterogeneidade e pela multiplicidade de vivências religiosas, na medida em que os sujeitos, ao participarem dessas manifestações e incorporarem essas novas experiências, mas com sentidos e significados específicos, conseqüentemente, adaptaram as suas individualidades e as reproduziram. Ou seja, mesmo que existem influências de determinadas pessoas no *todo*, ainda assim, os sujeitos que se sentem vinculados ao grupo demonstram as suas particularidades nas ações, comportamentos e atitudes.

Em Panamá, por mais que Nossa Senhora não esteja inserida na imagem, no altar do Santuário existe um espaço reservado para momentos de aproximação com o devoto, o que reafirma o imaginário de intermediadora da figura feminina/mãe em relação ao pai. Já que no contexto social a mulher além de filha e esposa, tornara-se “aliada do menino contra o pai excessivo na disciplina e às vezes terrivelmente duro na autoridade. Sua consoladora. Sua enfermeira. Quem lhe fazia certas vontades” (FREYRE, 2013, p. 142).

Deve-se compreender que a particularidade da imagem em Panamá evidencia a vivência das pessoas que moram tanto na cidade como no entorno e que essa crença religiosa, sobretudo durante a festa ressalta a necessidade dos devotos se aproximarem da imagem do padroeiro, bem como de Nossa Senhora.

**Figura 7:** Localização do Divino Pai Eterno e de Nossa Senhora no Santuário em Panamá.



Fonte: Carvalho, E.A.R, jan/2017

Em Panamá, mesmo que não conste a representação feminina junto com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, o que realmente importa não é onde está, mas sim se está no espaço demarcado pela devoção. Em muitos casos, identificamos que a memória local, às vezes, nem percebe essa separação, bem como a distinção da imagem do padroeiro em relação à Trindade. Entretanto, a devoção/festa perpassa ao Divino Pai Eterno, pois a distinção das imagens não impediu que os devotos, romeiros ou peregrinos a interpretasse a partir da figura paterna, ou seja, do *Deus Pai*.

Desse modo, por mais que as discussões perpassaram o contexto sociocultural, a partir dos resquícios da estrutura patriarcal no cotidiano da população goiana, precisamos ressaltar que esse sistema social está cada vez mais diluído na contemporaneidade e que a sua interpretação nessa devoção/festa ao Divino Pai Eterno requer uma análise minuciosa para que consigamos afirmar sua incontestável existência no processo de construção dessa crença religiosa em Goiás. Para tanto, serão apresentadas a seguir as principais características do catolicismo e da cultura popular, a partir do século XIX, sobretudo no território goiano e, posteriormente as manifestações de Trindade e Panamá.

## 2.2 FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM GOIÁS: (RE)ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO EM TRINDADE E PANAMÁ

A devoção ao Divino Pai Eterno, em Goiás, iniciou na primeira metade do século XIX, entre 1840 e 1850. A exatidão do ano ainda é obscura e, devido a várias questões, dentre elas se destaca o analfabetismo da população, fator naturalizado para o período. Tal situação, de um lado, prejudicou a preservação dos documentos que foram emitidos na época, em vista de não serem arquivados para fins informativos das gerações futuras. Por outro lado, enfatizou a importância da *palavra*, isto é, os compromissos verbais obtiveram maior validade em relação aos documentos escritos, diante da falta de leitura e escrita da população.

Foi nesse contexto que a população goiana criou possibilidades para expressar suas vivências, pois logo a oralidade tornou-se um recurso para registrá-las na memória dos seus descendentes. Foi também por meio dessas recordações que a religiosidade se perpetuou, principalmente em relação ao catolicismo, já que no Brasil se desenvolveu pautada nos hábitos locais e na realidade vivida pelos sujeitos.

Sendo assim, nesta dissertação, buscamos indagar sobre essa vivência religiosa com a divindade e a sua importância para a construção da memória coletiva. Por isso perpassamos a relação do contexto sociocultural e religioso, e a correlação dessa crença na demarcação territorial e simbólica. Desde seu início, a devoção ao Divino Pai Eterno representa o

catolicismo popular e a cultura goiana, porém, na contemporaneidade, está imbricada pelas práticas vividas nos períodos de organização desse território.

Para relacionar o objeto de estudo ao contexto historiográfico, retomamos a Romaria de Trindade, em virtude de sua representatividade no contexto das festas populares brasileiras e por ser a *matriz* dessa devoção à divindade em Goiás. Sendo assim, primeiramente, faremos uma breve discussão sobre a reelaboração do catolicismo popular, bem como a formação da cultura local, caminho teórico esse que nos leva a compreender a essência e o contexto dessa devoção; posteriormente, sistematizaremos as fases do processo de territorialização da devoção/festa, na cidade de Panamá.

### **2.2.1 Catolicismo popular: devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás**

A devoção ao Divino Pai Eterno insere-se na concepção do tanto do catolicismo popular quanto da ortodoxia da Igreja Católica e ainda constitui-se para a compreensão do conceito de cultura popular. Essa crença religiosa, ao se territorializar em Goiás, contiguamente, se relacionou ao contexto sociocultural vivenciado pela população que habitava essa área considerada distante do litoral brasileiro.

E, a partir da chegada de muitos mineiros<sup>13</sup> na região sul do estado, os hábitos culturais do povo goiano foram sendo adaptados, gradativamente, sobretudo no âmbito religioso, na medida em que associavam as práticas religiosas dos povos que já viviam nesse espaço com a daqueles que chegavam. A inserção do culto a essa divindade é um exemplo das especificidades desse hibridismo cultural<sup>14</sup>, que contribuiu para a formação da cultura local e reforçou as características do catolicismo popular.

Em princípio, para compreender como essas devoções aos(às) santos(as) católicos se propagaram no território brasileiro, especialmente a devoção ao Divino Pai Eterno, em Goiás, é preciso recapitular que o século XVI foi marcado pela Expansão Ultramarina, a Reforma Protestante e a Contra Reforma, período em que a Igreja Católica, ao aliar-se aos monarcas

---

<sup>13</sup> Para Campos (2003, p. 36-37), “a exploração das minas de ouro levou para Goiás um contingente populacional que de outra forma para ali não iria. Contudo, a proximidade com diferentes regiões do país e a existência de vasta área a ser ocupada fizeram de Goiás uma frente pioneira de migração, a partir da decadência da mineração em Minas Gerais. A região compreendida pelo Triângulo Mineiro e pelo sul de Goiás recebeu paulatinamente um considerável número de mineradores. Enquanto os mineiros ocupavam pouco a pouco o sul do Estado, no centro-sul se concentrava a população originária do surto minerador goiano. Ali se edificavam as principais povoações [...]”.

<sup>14</sup> O historiador Peter Burke (2013, p. 16-17), para não utilizar o conceito miscigenação, opta pela hibridização nas tendências culturais. Assim, o conceito de Hibridismo Cultural ressalta as atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações que os sujeitos relacionam no tempo e nos espaços.

portugueses durante o processo de colonização do continente americano, visava manter a sua hegemonia religiosa.

Ao efetivar esse acordo entre a Igreja e o Estado, logo, a almejada soberania fora adquirida, já que tornou a religião católica oficial no território brasileiro, assim como em outros países dominados pelos portugueses. Em cada lugar, esse *pacto* recebeu um nome específico, aqui, fora denominado de Padroado<sup>15</sup> e perdurou até o final do regime imperial, época em que o clero delegava aos monarcas dos reinos ibéricos a administração e a organização da Igreja em seus domínios. Assim, os religiosos eram considerados funcionários do Estado e deveriam cumprir as ordens do imperador, em troca da supremacia católica.

Nesses dois longos períodos, a vida religiosa do povo brasileiro fora influenciada a se adaptar ao catolicismo, porém, o encontro entre os povos indígenas, os portugueses e os africanos, contribuiu para a formação de um Catolicismo Popular Brasileiro<sup>16</sup>. Mesmo cada povo possuindo uma maneira específica de se aproximar do sagrado, as práticas religiosas dos portugueses se sobressaíram, nesse caso, os símbolos e os rituais católicos se mesclaram aos hábitos dos índios e dos negros.

Essas *novas* práticas religiosas tornaram-se ideais para o vivente religioso que buscava a aproximação com o sagrado, a partir da adaptação simbólica e ritualística. E, como as condições geográficas e econômicas não favoreciam a permanência dos eclesiásticos advindos com formação religiosa em Roma, aqueles que vinham para o Brasil ou aqui recebiam a ordenação, gradativamente, aderiam aos costumes religiosos dos seus fiéis.

Dessa forma, as práticas do catolicismo popular ressaltam o “[...] protesto articulado de ‘debaixo’, o não-conformismo ético, dogmático e organizativo [...] a chamada gente simples e também intelectuais em todo o mundo acendem as suas velas diante de imagens de romarias” (SÜSS, 1979, p. 35). Por isso, foram difundidas por todo o país, sobretudo pelo encontro cultural, da mesma maneira em que ora eram facilitadas pelo clero que, em muitas

---

<sup>15</sup> Segundo a historiadora Maria da Conceição da Silva, no livro “*O catolicismo e casamento civil em Goiás: 1860-1920*” (2009, p. 24) “No Brasil, a união da Igreja com o Estado – padroado régio – determinava, incondicionalmente, a obediência eclesiástica às ordens do imperador. Mas, com o decreto n.119<sup>A</sup>, de 7 de janeiro de 1890, promulgado após a proclamação da República, separaram-se os poderes espiritual e temporal, com uma proposta debatida no Parlamento por um grupo de políticos adepto às idéias liberais. No país, a separação não afetou diretamente as práticas de devoção dos fiéis, que, por sua vez, não deixaram de requisitar os sacramentos, freqüentar as festas religiosas e cultivar os santos da Igreja”.

<sup>16</sup> O termo “Catolicismo Popular Brasileiro” é usado pelo historiador Miguel Archângelo Nogueira dos Santos em sua dissertação intitulada “Trindade de Goiás – uma cidade santuário conjunturas de um fenômeno religioso no Centro-Oeste brasileiro”, defendida em 1978. A partir da ideia de que o “homo-religiosus” brasileiro é *moldado* pela influência dos fatores geográficos, climáticos e culturais, além dos aspectos políticos e religiosos. Em complemento a historiadora Maria Socorro de Deus, na dissertação “Romeiros de Goiás: a Romaria de Trindade no século XX” (2000) enfatiza que o catolicismo brasileiro se estrutura com maior flexibilidade em relação às doutrinas católicas, na medida em que as superstições, piedade e o viés comunitário se tornam seu cerne.

vezes, não tinha condições de estar presente nos momentos festivos e religiosos promovidos pelas pessoas, ora os próprios religiosos adaptavam ao cotidiano da população, já que na maioria das vezes compartilhavam os anseios do grupo no qual faziam parte.

O historiador e antropólogo Carlos Rodrigues Brandão é uma referência sobre esse assunto e buscou, ao longo dos anos, sistematizar a sua compreensão e demonstrar como ocorre esse catolicismo popular em Goiás. No livro intitulado *A cultura na Rua*, Brandão (1989, p. 23), afirma que “[...] a festa, a folia, a procissão, a romaria, a visitação, o cortejo e o folguedo como situações cerimoniais básicas dos cultos religiosos coletivos do catolicismo popular”.

Além disso, compartilhamos ainda da concepção de Peter Burke (2010) ao afirmar que esse catolicismo popular se sustentou pelo modo de vida simples, sobretudo dos clérigos, o que os mantinha mais próximos do povo e permitiam a eles uma liberdade de devoção aos santos para resolver ou aliviar vários problemas cotidianos, dentre eles: saúde, dinheiro, trabalho e alimentação. Para complementar a presente discussão, a historiadora Maria Socorro de Deus (2000, p. 23), considera que

[...] atos religiosos como promessas, novenas, terços, cantorias, ofícios e procissões, eram instantes da mais singular manifestação popular religiosa. Fazer romaria não significa somente a permanência no local do santuário, mas requer saída, preparo, fazer promessa, acontecer o milagre e cumprir o voto, além é claro, da íntima união entre o devoto e o santo, que participa de todas as suas manifestações de piedade cotidiana.

Ao refletir sobre esse catolicismo no território brasileiro, onde a prática religiosa se relacionara ao cotidiano das pessoas, logo se estabeleceu o que chama a referida historiadora de “íntima união entre o devoto e o santo”. Desse modo, é por meio dos momentos festivos que é promovida uma identidade religiosa, a partir de um elo entre as pessoas e os espaços.

Essa discussão sobre o catolicismo popular impregnado de hábitos e costumes cotidianos nos faz avançar sobre a compreensão da cultura popular, bem como a ocorrência entre os grupos sociais. Assim, para o senso comum, quando se fala de cultura popular, diretamente, relacionamos àquela cultura do *povo*, ou seja, dos sujeitos que vivenciam as manifestações populares.

Desse modo, é perfeitamente cabível aceitar a premissa de que o catolicismo popular em Goiás manteve as suas especificidades em relação ao catolicismo ortodoxo, do mesmo modo que existia nas manifestações populares do período da Idade Média europeia<sup>17</sup>. Aqui no

---

<sup>17</sup> A princípio, deve-se considerar a perspectiva do historiador Mikhail Bakhtin, em sua obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, primeira versão publicada em 1965, o autor buscou identificar e

Cerrado, a implantação da colonização europeia, em novos espaços e em interação com práticas culturais de matrizes distintas, promoveu um catolicismo singularmente diferente do que é defendido pelos dogmas eclesiásticos.

Diante do exposto, surgem algumas indagações sobre a relação entre o clero e aqueles que vivenciam as devoções populares, inclusive em locais distantes da presença eclesiástica ou até mesmo da interação desses religiosos com o povo. Dentre elas: como foi a posição do clero em relação ao povo que expressa sua devoção? Quais motivos influenciam a permanência dessas manifestações religiosas?

Esses questionamentos despertam várias hipóteses: uma delas é a ideia de que o clero, mesmo tentando conter os excessos nessas devoções, logo se adaptou ou pragmaticamente tolerou a doutrina católica nas especificidades litúrgicas correspondentes à realidade dos fiéis. Do mesmo modo, muitos aspectos das festividades e devoções populares adaptaram-se às orientações normativas do clero católico.

Um exemplo bem evidente da simbiose entre a cultura popular e as práticas litúrgicas católicas ortodoxas são as festas religiosas católicas em homenagem a santos padroeiros. Realizadas num espaço que não se restringe ao interior do templo, o que permite ampliar a liberdade de ação dos indivíduos na interação com o sagrado e o profano. Nas festas de santo padroeiro ocorre o que Bakhtin (2013, p. 167) vislumbrou nas festividades carnavalescas da Europa da transição da Idade Média para a Idade Moderna:

É um jogo com as coisas “elevadas” e “sagradas” que se associam aqui às figuras do “baixo” material e corporal [...] Os juramentos, elementos não-oficiais da linguagem e de profanação do sagrado, misturam-se completamente a esse jogo, estão em uníssono com ele pelo seu sentido e seu tom.

No contexto de meados do século XV, houve uma interação do oficial com o não-oficial. A cultura do povo e a cultura oficial se interagiam nas festividades carnavalescas, marcadas pelo risível e pelo realismo grotesco. Assim, ao analisar um pouco mais detalhadamente as características de quem é o *povo* que compartilhava as experiências em determinados momentos, especialmente naqueles considerados festivos durante o período de transição do feudalismo para o capitalismo, percebemos que corresponde aqueles que compartilhavam e interagiam sentimentos, ações, comportamentos e atitudes.

Outra abordagem é dada pelo historiador Peter Burke (2010), que deu sequência aos estudos sobre a cultura popular. Seu recorte temporal fora o período da Idade Moderna, em

---

compreender os espaços de atuações e de participações das pessoas em seus contextos culturais. Com isso, possibilita refletir sobre as manifestações populares de religioso.

que publicou o livro *Cultura popular na Idade Moderna* (1989 [1978]). A cultura do povo e a cultura oficial interagiam nas festividades carnavalescas, marcadas pelo risível e pelo realismo grotesco. Peter Burke também destacou a circularidade cultural entre cultura popular e cultura letrada, afirmando que “não era apenas a nobreza que participava da cultura popular; **o clero também**, particularmente no século XVI [...]” (BURKE, 2010, p. 54, grifo nosso).

Essa interação conjunta nas festas e nos rituais religiosos perdeu a intensidade com o racionalismo iluminista, com as transformações econômicas da Revolução Industrial e a nova sistematização religiosa da Reforma Protestante e da Contra Reforma. A partir das deliberações do Concílio de Trento (1545-1563), gradativamente, para os eclesiásticos, as festas do *povo* de caráter religioso foram consideradas redutos de superstição e da falta de disciplina religiosa.

Ademais, nos levam a refletir que a distinção social estava presente no processo de transição, porém, a concepção pejorativa da cultura popular ganhou maior ênfase por volta de 1800, ou seja, início do século XIX. Essa afirmativa é concebida a partir da interpretação do historiador Roger Chartier (1995) em relação à concepção de Peter Burke sobre a cultura popular, em que

descreve os dois movimentos que desenraizaram a cultura popular tradicional: de um lado, o esforço sistemático das elites, e particularmente dos cleros protestante e católico, ‘para mudar as atitudes e valores do resto da população’ e ‘para suprimir, ou ao menos purificar, vários elementos da cultura popular tradicional’; de outro, o abandono, pelas classes superiores, de uma cultura até então comum a todos (CHARTIER, 1995, p. 180-181).

Para complementar essa discussão, o mesmo historiador, durante um seminário realizado em Massachusetts Institute of Technology, em 1995, expôs a temática *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico*, destacando que, ao longo da Idade Moderna, houve uma forte desqualificação da cultura popular por relacionar aos hábitos da maioria, sobretudo daqueles que viviam em condições desfavoráveis no âmbito econômico.

A necessidade de distinguir os espaços, bem como as ações, os gestos, as atitudes, entre outros que corresponderam aos interesses dos grupos, foram gradativamente marcando as diferenças de concepção de mundo. Assim, a cultura popular passou a “[...] ser descrita como um repertório de gêneros, mas também, num exame atento, como um repertório de formas (esquemas, motivos, temas, fórmulas) quer se restrinjam a um único gênero ou sejam partilhadas por dois ou mais” (BURKE, 2010, p. 173).

Essa concepção contribuiu para a desvalorização de todas as práticas que não fossem consideradas eruditas, ou melhor, que não correspondessem às classes dominantes. Com isso,



a cultura do *povo* passou a configurar as margens da sociedade. No entanto, quando se analisa a cultura popular, a partir daqueles que são os sujeitos desse contexto, percebe-se que a criação desse estereótipo é construída por aqueles que se qualificam como pertencentes ao popular e à classe dominante.

Em uma visão de contrapelo, o sociólogo Stuart Hall, ao discorrer sobre a cultura popular em *Notas sobre a desconstrução do popular*, destaca que

[...] há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar as suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de forma dominante. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural (HALL, 2003, p. 255).

Para o pesquisador, essa (des)classificação corresponde à representação dos grupos e, conseqüentemente, contribui para a formação da sua identidade, tendo em vista que as pessoas optam por compartilharem os mesmos elementos simbólicos, porém, com sentidos específicos a cada sujeito. Esse processo de rejeitar, apropriar, transformar e adaptar faz com que os grupos se tornem distintos dos demais e tenham suas próprias características.

Deve-se considerar, ainda, que a identidade não é fixa e está vulnerável a constantes adaptações, já que a imaginação colabora para o processo de transformação com os passar dos anos, “assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade [...]” (HALL, 2014, p. 24).

Essa identidade religiosa estabelecida pela devoção aos santos e padroeiros, promovida pela experiência do devoto com o sagrado, proporcionou a racionalização dessa crença em elementos cotidianos, na medida em que os fiéis compartilhavam essa individualidade. Entretanto, a Igreja Católica, a partir do Concílio Vaticano I<sup>18</sup> (1869-1870), assumiu uma postura rígida para *conter* os excessos desse catolicismo popular, enraizado de práticas cotidianas que não correspondem aos dogmas doutrinários.

A partir de então, e com o fim do Padroado (no final do Brasil Império), a Igreja Católica precisou assumir o âmbito administrativo de todas as paróquias e dar seqüência ao processo de evangelização e, em muitos casos, intensificá-lo, tendo em vista que outras

<sup>18</sup> Conforme citado anteriormente, o século XIX foi uma época de profundas transformações, sobretudo um período de movimentos nacionalistas em toda Europa, bem como a formação dos Estados Nacionais. A Igreja a fim de recuperar o *espaço*, busca por meio do Concílio Vaticano I, dentre outras medidas conservadoras, embora tenha sido a mais expressiva, intensificar o controle dos fiéis pelas doutrinas católicas. “O Concílio Vaticano I foi convocado pelo papa Pio IX, em 29 de junho de 1868. O concílio esteve centrado, primeiro (fortalecimento da autoridade pontifícia) e quanto (reafirmação dos ‘perigos’ que assolavam a Igreja) [...] Havia uma vertente clerical que se interessava pela defesa do poder temporal do papa” (MEDEIROS, 2013, p. 5).

religiões adentraram o território brasileiro. Além desses problemas, o principal desafio dos religiosos católicos era reverter o aspecto do catolicismo que aqui territorializou. Sobre o assunto, assim pondera a historiadora:

O catolicismo praticado até o momento do conflito ultramontano no Brasil possuía características menos rígidas nas suas formas de controle. Era leigo e doméstico, dado a rara visita do sacerdote e, rural, pois era aqui onde se concentrava a maioria da população, este catolicismo é usualmente denominado, entre seus estudiosos, por catolicismo popular (DEUS, 2000, p. 22).

Outrossim, ao relacionar os efeitos da cultura popular à religiosidade, as suas formas de representações, em Goiás, necessita, primeiramente, enfatizar a sua simbiose com as práticas litúrgicas católicas ortodoxas, a partir das festas religiosas católicas em homenagem a santos padroeiros, pelo fato de serem realizadas num espaço que não restringe ao interior do templo, o que permitia ampliar a liberdade de ação dos indivíduos na interação com o sagrado e o profano.

É imprescindível enfatizar que esse catolicismo popular, principalmente a partir desse contexto, tornou-se o alvo da Igreja Católica, alicerçado na romanização<sup>19</sup>, buscou organizar as manifestações religiosas que tanto dispersavam fora dos domínios de Vaticano, justamente na época em que a devoção ao Divino Pai Eterno, em aproximadamente 30 (trinta) anos, fazia parte do cotidiano de muitas pessoas que habitavam Barro Preto e seu entorno.

Entretanto, a Romaria de Trindade iniciara uma *transformação*, antes mesmo do Concílio Vaticano I, já que a Igreja Católica buscara meios para manter a sua hegemonia e, com isso, se articulava para atingir esse objetivo. O episcopado brasileiro aderiu à linha religiosa do Pontífice Pio IX (1846-1878), em que “[...] consolidava-se a centralidade da Igreja, uma vez que o papa tornara-se figura soberana com a proclamação da ‘infalibilidade pontificia’” (SILVA, 2009, p. 14).

Esse momento marcou uma nova fase da Igreja Católica no Brasil, pelo fato de iniciar um movimento disciplinador, tanto do clero quanto dos fiéis, e determinava as diretrizes em locais distantes de Roma. Para garantir que essa nova vertente fosse executada dentro das perspectivas aprovadas pelos eclesiásticos, estabeleceram a política ultramontana.

---

<sup>19</sup> Esse termo Romanização corresponde “[...] a uma tentativa de europeizar a sociedade brasileira através de uma ideologia religiosa” em vista de adotar “posições que entre outras, incluíam o combate ao liberalismo, à maçonaria, à República (ao menos no primeiro momento), e a outras religiões, como o espiritismo, o protestantismo, o candomblé, a macumba; mais adiante, não poupa o pentecostalismo, uma vez que ele tenha aportado-se no Brasil somente por volta de 1910 ou 1911”. Assim, “canalizar a vida do povo, tanto espiritual quanto religiosa, era a via mais simples e direta para a propagação do novo catolicismo no Brasil” (DEUS, 2000, p. 20-21).

É importante considerar que essa política destacou a hierarquização do poder religioso, na medida em que delimitou os *espaços* de atuação, bem como exigira a função positiva do lugar da Igreja e da Santa Sé. Tal normativa se dava em razão do catolicismo que enraizara no território brasileiro possuir escassas características do catolicismo romano, situação que deixava os princípios doutrinários em segundo plano. Assim,

articulou-se segundo um eixo de poder religioso, cujo pólo é o papa, para a Igreja Universal, o bispo, para cada diocese, e o clero, em cada paróquia. Concentrando-se o poder religioso, no mundo clerical, os leigos passaram a ocupar uma posição mais subalterna e passiva, de obediência às normas religiosas (WERNET, 1987 apud SILVA, 2009, p. 14).

Esse catolicismo renovado, conhecido como ultramontano, tivera o intuito de revigorar a influência social e política da Igreja Católica, embora de maneira autoritária e com a ausência de flexibilidade. Esse fator ocasionou desordens no acordo de Padroado, inclusive em relação à imposição do clero católico diante do avanço das novas religiões, nesse caso, a Maçonaria. Deve-se lembrar que muitos representantes políticos brasileiros se tornaram maçons e, mesmo assim, participavam de várias práticas devocionais aos santos e padroeiros.

Em Goiás, a Romaria ao Divino Pai Eterno também vivenciara esse catolicismo reformador, da mesma maneira em que vários políticos locais aderiram à Maçonaria, o que deu origem a muitos conflitos, já que passaram a fazer parte do grupo que acaudilhava a organização festiva e devocional. Desde então, o clero católico passou a exigir a sua participação nesse grupo que coordenava os contextos de cunho religioso, embora “[...] incentivava os cultos aos santos padroeiros e a celebração dos sacramentos segundo um modelo de Igreja tridentina, sacralizando os locais de cultos e valorizando a prática dos sacramentos” (SILVA, 2009, p. 17).

Esse modelo de Igreja Tridentina<sup>20</sup> salientava um aspecto conservador, em que os fiéis não possuíam participação nos momentos religiosos, a não ser de forma passiva, em que podemos utilizar a expressão: corpo presente. As missas eram celebradas em latim e como o

---

<sup>20</sup> “Tridentina” se refere ao Concílio de Trento (1545-1563), que consubstanciou a prática litúrgica na Igreja Ocidental, esse objetivo foi alcançado com o Papa Pio V (1566-1572), a fim de restaurar o Missal Romano. A partir desse período, o latim continuara como a língua oficial da Igreja Católica Romana por ser utilizada desde o século III, destacou as características da posição do altar, bem como a sua separação do restante do espaço (igreja, santuário e basílica) em que promovia um distanciamento dos religiosos e os fiéis, principalmente durante os ritos. Esse modelo estabelecera ainda, que o crucifixo era o símbolo de suma importância para o catolicismo, por isso ficava acima do altar, as velas precisavam ser acessas nas missas e demais momentos religiosos e o incenso usado somente em missas solenes.

povo, em sua maioria considerada leiga<sup>21</sup>, não compreendia o ritual presidido, acompanhava rezando o terço.

Ademais, é preciso considerar que esse modelo tridentino fora o alicerce para deliberação do Concílio Vaticano I. De acordo com a historiadora Leila Borges Dias Santos (2006), na tese *Ultramontanismo e Catolicismo Popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da Sociologia da Religião*, ressalta que o Bispo Reformador que mais se destacou foi o D. Eduardo Duarte e Silva<sup>22</sup>, que exerceu o bispado da Diocese de Goiás entre 1891 a 1907, época em que utilizou várias estratégias para impor esse modelo, a fim de cristianizar as manifestações devocionais e conter o catolicismo popular.

Para compreender como as práticas religiosas ocorriam antes da reformulação da Igreja Católica e do referido bispo, em Goiás, é importante os relatos dos naturalistas que passaram pelo Brasil, principalmente nas áreas centrais, no início do século XIX. Dentre eles, destaca-se Saint Hilaire, o qual afirma que vários povoados e arraiais permaneciam, praticamente, desabitados ao longo do ano e somente com as festas religiosas ganhavam a movimentação das pessoas. Mas, após as cerimônias religiosas, ocorria a apreciação dos momentos profanos, comumente regrados a muita comida, bebida, dança e música.

Essa simbiose entre o sagrado e o profano intrigou o viajante francês:

Saint Hilaire, acostumado com a rica corte francesa, ficou intrigado com a mistura das coisas sagradas com as profanas, ou seja, ao mesmo tempo em que as pessoas iam às missas, sermões e tedéuns, soltavam inúmeros fogos e bombas durante estes festejos. Observou também que, em meio a tantos eventos, havia espaço para óperas, que quase sempre envolviam as famílias da “boa sociedade” (grifo das autoras) além das comilanças em grandes banquetes, presentes nestas festas (DEUS; SILVA, 2002, p. 17).

Nessa época, os espaços urbanos eram considerados como ambientes de encontro, principalmente no âmbito sagrado, em que os fiéis buscavam viver os rituais litúrgicos. Nesse caso, referimo-nos às missas e às procissões, bem como ao sacramento de batismo (em muitas vezes não porque os padres diziam ser necessário, mas sim por intenções, ou melhor, por

---

<sup>21</sup> Conforme abordado anteriormente sobre a classificação entre erudito e popular, é possível afirmar que houve uma desvalorização das práticas e das vivências daqueles que faziam parte da base da pirâmide social. Com isso essas pessoas que não enquadravam ao padrão europeu foram elevadas a categoria de leigas. Para se compreender melhor essa situação, buscamos a definição de leigo, segundo o dicionário em que recebe como sinônimo de ignorante, desinformada, desconhecadora entre outras definições depreciativas.

<sup>22</sup> O Bispo Dom Eduardo Duarte e Silva, foi o 5º Bispo de Goiás (1891-1907). Esse período foi/e considerado de intensas modificações na estrutura da Igreja Católica, no Brasil, principalmente em colocar em prática as medidas do Concílio Vaticano I e vivenciar o processo de revogação do Padroado. “[...] O Bispo D. Eduardo, a quem coube a árdua tarefa de iniciar administração eclesiástica em território Goiano, em Instrução Pastoral, viu-se obrigado a ‘revidicar a posse dos bens’ eclesiásticos [...] Evidentemente à normalização dessa situação não se faria sem conflitos que envolveriam até as autoridades estaduais” (SANTOS, 1978, p. 90).

votos ao santo), à eucaristia e, principalmente ao casamento, devido ser comum o concubinato e eram nesses momentos que regularizam o matrimônio, conforme os preceitos católicos.

Sendo assim, em tais ocasiões é que os habitantes tinham a oportunidade de entrar em outro ritmo de vida, com regras distintas do contexto do cotidiano, e era quando usufruíam das benesses existentes nos núcleos urbanos. Daí a afirmação de Burke referente ao contexto europeu ser também pertinente para o contexto goiano: “[...] a cultura popular rural, portanto, estava longe de ser monolítica. Apesar disso, ela pode ser contrastada com a cultura popular das cidades” (BURKE, 2010, p. 65).

Na concepção das historiadoras Maria Socorro de Deus e Mônica Martins Silva, no livro intitulado *Histórias das Festas e Religiosidades em Goiás* (2002, p. 15), “[...] no Brasil, as festas costumavam ‘confundir’ as práticas sagradas com as profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro das Igrejas”. Essa mistura entre diversão e devoção não significava falta de respeito ou de constrição em relação à religiosidade. De acordo com uma analista da cultura popular, na ausência eclesiástica para os rituais cotidianos,

Esse catolicismo era feito por pessoas fervorosas, donas de casa, beatos, velhos, viúvos que moravam em regiões de difícil acesso como fazendas e sítios e, para não deixarem de rezar e passar essas tradições para as gerações seguintes, faziam a imitação do papel do padre (D’ABADIA, 2014, p. 82).

Essa proximidade do devoto com o santo nos rituais religiosos, que ora eram promovidos pela devoção popular ora após a institucionalização dessa crença pela Igreja Católica, proporcionou encontros entre as pessoas e os espaços sacralizados. E as festas são consideradas momentos que intensificam a (re)afirmação do sagrado, bem como possibilitam as experiências individuais a serem expressas por rituais e símbolos que correspondem à vivência cotidiana.

Ao serem incorporados por um grupo, formam o que o geógrafo Gil Filho (2008) chama de identidade religiosa. Por isso a discussão sobre o catolicismo popular no território brasileiro, especificamente em Goiás e as conjunturas da cultura popular, ou melhor, local, são de suma importância para avançarmos na proposta da presente dissertação. Desse modo, na próxima sessão, com o intuito de compreender os processos de espacialização da devoção ao Divino Pai Eterno, buscaremos discorrer sobre a (re)organização do espaço sagrado a divindade nas cidades de Trindade e Panamá.

### 2.2.2 Romaria do Divino Pai Eterno em Goiás

Os estudos sobre a Romaria de Trindade iniciaram-se a partir da segunda metade do século XX, por pesquisadores<sup>23</sup> que buscavam compreender a cultura local, nesse caso: do povo goiano. Gradativamente, a romaria foi correlacionada ao contexto das manifestações religiosas, uma vez que também fazia parte de sua cultura. Agora, a pesquisa em tela é uma possibilidade investigativa que retoma as circunstâncias que propiciaram a territorialização da devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás para, posteriormente, correlacionar essa devoção na cidade de Panamá.

A princípio, enfatizaremos essa devoção no contexto sociocultural de Goiás, tendo em vista que, com o passar dos anos, tornou-se conhecida como a mais significativa crença religiosa do estado. A pequena Casa de Oração do início do século XIX, atualmente é conhecida como o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno, localizado na cidade de Trindade. O recebimento dessa titulação, segundo os cânones ortodoxos, ocorreu devido às constantes romarias que manifestavam/manifestam a fé e devoção a *Deus Pai*.

A oralidade ressalta que os viventes da experiência religiosa, não apenas com o Divino Pai Eterno, mas também com os(as) santos(as) católicos, sentem a necessidade de se aproximarem de espaços sacralizados. É por isso que “enquanto ritual, a romaria também pode ser classificada como um ato performativo – isto é, que produz resultados em virtude de ser realizado” (STEIL, 1996, p. 109). Em função da necessidade de chegar ao *lugar santo*, os deslocamentos dos fiéis até às construções sagradas, bem como o contato com alguns objetos que pertencem ao espaço divino e outras ações realizadas, tendem a perpetuar a eficácia simbólica da crença ao poder transcendente.

---

<sup>23</sup> Após um denso levantamento bibliográfico, selecionamos seis pesquisas que foram desenvolvidas, desde meados de 1970. 1) A dissertação *Trindade de Goiás – uma cidade santuário: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro*, defendida em 1978, por Miguel Archângelo Nogueira dos Santos, em vista de retratar minuciosamente sobre a Romaria de Trindade, a partir do contexto da religiosidade brasileira; 2) A dissertação de Maria Socorro de Deus intitulada, *Romeiros de Goiás: a Romaria de Trindade no século XX* (2000), ressalta, sobretudo a realidade do catolicismo goiano em que a devoção do Divino Pai Eterno fora inserida, bem como os efeitos da “Romanização” nessa romaria; 3) Nesse mesmo ano foi publicado o livro *A Santíssima Trindade do Barro Preto (História da Romaria de Trindade)*, por Amir Salomão Jacób, em que identifica-se por meio da abordagem um intuito de (re)afirmar a importância da chegada dos Redentoristas para os rumos da romaria, uma vez que é perceptível uma “desvalorização” da cultura local incorporada em seu contexto; 4) Em 2002, as pesquisadoras Maria Socorro de Deus e Mônica Martins da Silva publicaram o livro *História das Festas e Religiosidades em Goiás*, em que buscaram apresentar várias festas que ocorrem em Goiás, dentre elas, a Romaria de Trindade é brevemente abordada; 5) O pesquisador Luiz Alberto Vieira Rodrigues, em 2012, publicado o livro *Carreiros – fé e devoção ao Divino Pai Eterno e práticas educativas junto aos carreiros de Mossâmedes*, enfatizou a devoção a partir de um grupo que se prepara anualmente para descolarem a cidade de Trindade, mas (re)afirmando os tempos que o carro de boi era o principalmente meio de transporte e fizera parte do cotidiano de muitas famílias que moravam na zona rural e 6) Por fim, em 2014, a geógrafa Maria Idelma Vieira D’Abadia, publicou o livro *Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO*. Essa pesquisa buscou enfatizar a espacialização e a identidade cultural goiana dessas festas religiosas católicas.

Elevados por sua fé, o movimento de ir até Trindade corresponde a anseios coletivos dos cristãos, isto é, motivações que têm como influências pessoas do convívio, ora prevalece o anseio do próprio sujeito. Conforme o relato da A038 “[...] geralmente eu ia muito na Trindade, porque minha irmã pagava promessa e tem voto. Ela vai de Pontalina a Trindade a pé e eu ia cozinhando” (DIÁRIO DE CAMPO).

Em Trindade, anualmente, milhares de pessoas vivenciam a romaria por inúmeras motivações, dentre elas, estar no santuário e ver a imagem do Divino Pai Eterno é o ápice do ritual religioso. No entanto, o início dessa crença religiosa em Goiás se distingue do contexto atual, época em que era presidida por uma simples devoção familiar advinda de Minas Gerais, após o início da crise da mineração e a economia pautada na subsistência.

Nesta pesquisa, priorizaremos a origem da devoção ao Divino Pai Eterno em Trindade pelo fato de enfatizar a conjuntura sociocultural na Província de Goiás no início do século XIX. Esse caminho teórico metodológico contribui para a apreensão dos porquês da permanência de muitas características durante o processo de (re)territorialização dessa crença em Panamá, já em meados de 1918.

É possível já adiantarmos a evidência de vários (des)encontros em seus contextos festivos e devocionais, em virtude da devoção de Trindade principiar em uma época que houve uma intensa ruralização em Goiás e uma economia enfraquecida, mas as pessoas buscavam, por meio da pecuária e da agricultura, uma forma para se manterem. Já em Panamá, o desenrolar devocional ocorre na Primeira República época em que foi reelaborado o patriarcalismo por influência do âmbito econômico, conforme discutido anteriormente.

Diante disso, analisaremos nessa seção como se (re)organiza o espaço sagrado em Trindade e a sua correlação com Panamá, já que ambos os municípios goianos cultuam o Divino Pai Eterno, ao mesmo tempo em que o tornaram padroeiro e dedicam, anualmente, dez dias festivos em sua homenagem. As constantes romarias – mas em intensidade desiguais – enfatizadas pela localização geográfica não comprometem a efetividade simbólica e ritualística entre os devotos e a divindade.

Diante da representação e da eventualidade em nomeá-la de Santíssima Trindade, a devoção popular optou em denominá-la por Divino Pai Eterno, referindo apenas à primeira pessoa sagrada. A princípio, propomos que isso se deu segundo a influência patriarcal incorporada na sociedade brasileira, desde o período colonial, já que não há documentos que expliquem, com exatidão, essa escolha.

É preciso considerar que essa devoção principiou a formação do arraial de Barro Preto<sup>24</sup> da mesma maneira que ocorrera com o povoado Terra Quebrada<sup>25</sup>. Essa é uma característica que relaciona o aspecto sociocultural ao âmbito religioso, pois: “coincide com a de muitas cidades brasileiras de cunho religioso [...] de protetor de uma família, o santo de devoção passa a protetor preferencial de uma comunidade camponesa. Daí a tendência a se selecionar mais frequentemente um santo dentre os demais” (DEUS, 2000, p. 117).

Entretanto, essa preferência não é aleatória. Para que ocorra, é necessário que o santo protetor tenha relevância na vida da pessoa, bem como do povo que o elege. Mircea Eliade (2010) ressalta que o homem religioso sente a necessidade de viver no sagrado. Por isso, se não há sinal da sacralidade do lugar, logo ele é provocado. No caso de Trindade, o mito fundador perpassa as duas perspectivas. Segundo a pesquisadora Deus (2000), o texto da primeira versão fora publicado no informativo *Santuário da Trindade*, em 1924, embora ao longo dos anos outras versões oficiais foram publicadas, mas com superficiais modificações.

Foi pelo anno de 1830 que entrou em Goyaz um mineiro de nome Constantino Xavier Maria. Era seu intento comprar terras e constituir família. Foi feliz. Na margem do córrego Barro Preto comprou terras, fez casa e as suas roças, casou-se com D. Anna Rosa de Oliveira, natural da banda de Padre Souza, perto de Pyrenópolis. [...] O nosso bom mineiro não perdeu a coragem. Era um religioso da gemma **trouxe da sua terra o “santo” de sua devoção**. Era mais verônica de que imagem, representando as três pessoas da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora Maria Santíssima. Perante este seo thesouro religioso que occupou um lugar de honra em sua casa, Constantino costumava reunir a família e rezar o terço. Isto chamou a atenção dos vizinhos. Vieram assistir a estes actos de religião em tão grande número que o dono da casa se viu obrigado a construir um rancho para abrigar os devotos. Este rancho coberto de folhas de burity estava perto de córrego da estrada nova que vaia Palmeiras [...]. O altar era um girao enfeitado de arco, colchas e flores. Nesta “casa de oração”, como rezam os primeiros livros dos baptisados e casamentos de Campinas celebravam muitas vezes os actos da religião os vigários de então: Pe. Basílio da Santa Bárbara Almeida (1841 até 1854) e Pe. João Francisco de Nascimento (1854 a 1860) [...]. A estes dois amigos seus abriu Constantino o coração. Desejava construir uma capella em louvor da Santíssima Trindade e dar o patrimônio necessário, devia ouvir porém que conforme uma antiga disposição diocesana “não se podiam expor à veneração dos fiéis imagens que tinham menos de um palmo e imperfeitas”. Esse sem dúvida foi um dos motivos que o fizeram-no ir à terra de Veiga, velho artista, se encarrega disto e fez uma obra perfeita. Nem nos seos sonhos mais dourados podia prever que esta imagem um dia seria objecto e veneração de um povo inteiro rendendo elle homenagem às três Pessoas da Santíssima Trindade [...]. (INFORMATIVO SANTUÁRIO DA TRINDADE, 1924 apud DEUS, 2000, p. 121-122 - grifo nosso).

Essa versão confirma que a crença devocional fora provocada por Constantino Xavier Maria, a partir do momento em que principia momentos de orações em Barro Preto, com uma *imagem* trazida de outro local. É possível ainda perceber no contexto dessa versão que foram

<sup>24</sup> “Trindade de Goiás nasceu e desenvolveu-se sob a égide de uma Devoção Católica Romana: o Culto a Ss. Trindade ou do Divino Pai Eterno etc, como é de expressão mais corrente [...]” (SANTOS, 1978, p. 36).

<sup>25</sup> Atual município de Panamá/GO.



resgatados apenas os pontos considerados positivos desse início, bem como uma factível relação *afetuosa* entre o devoto e a Igreja. Já em 1982, fora enfatizado um novo começo dessa crença religiosa, em que

conta a história que, por volta de 1848, um senhor chamado Constantino Xavier e sua mulher, D. Ana Rosa, enquanto roçavam o pasto, encontraram um medalhão de barro, de meio palmo de circunferência, em que estava gravada a imagem da Santíssima Trindade coroando a virgem Maria (LEMBRANÇA DO SANTUÁRIO DO DIVINO PAI ETERNO, 1982 apud DEUS, 2000, p. 123).

Não obstante, se fora provocada ou não, ficará para outra oportunidade discutir sobre isso, pois, para a presente pesquisa, o que realmente importa é que fora iniciada pela devoção popular, ainda na primeira metade do século XIX, *a priori*, por uma suposta família e, gradativamente, aderida por outras pessoas que viviam no entorno de Barro Preto. A construção da capela e a aquisição da imagem do Divino Pai Eterno ressaltam que essa devoção recebeu vários momentos de orações e fé pelas pessoas que habitavam a antiga Região Mato Grosso de Goiás. Para essa reafirmação do sagrado, priorizamos dentre os possíveis motivos que contribuíram para essa adesão as supostas ocorrências de milagres<sup>26</sup>, já que era constante cultuar Nossa Senhora e outros santos católicos, sobretudo São Sebastião. O pesquisador Jacób (2000, p. 63) vai além nessa argumentação e menciona que:

a carência do sobrenatural, do mistério, do deslumbramento que leva o homem a dobrar-se diante do inatingível, do sagrado [...] Desde a antiguidade, ou antes dela, no período pré-histórico, o homem cria para si sítios religiosos, lugares de adoração, de veneração e sempre aprimora ou realça estes lugares com manifestações da divindade.

Essa manifestação de fé e devoção possui como representação Pai, Filho e o Espírito Santo, que é a Santíssima Trindade, ou seja, um símbolo católico, mas com rituais e interpretações que distanciavam das doutrinas do catolicismo romano. As práticas e a piedade inseridas nos cultos ao Divino Pai Eterno reforçam a singularidade brasileira em expressar suas religiosidades, já que mesmo compartilhando elementos provenientes da Igreja Católica, esses foram adaptados à vivência daqueles que acreditavam na sua efetividade pela crença.

<sup>26</sup> Segundo Santos (1978, p. 60), “a propagação da devoção, segundo os testemunhos da época, está ligada à graças obtidas pelos devotos, sendo tais ‘milagres’ espalhados por toda a província e até fora, possivelmente por viajantes ou pelo relacionamento natural entre residentes da região com seus parentes de outras áreas [...] Dessa forma, aliaram-se a fé, as promessas, a curiosidade e o lazer à circunstâncias da época que transformaram Barro Preto em centro de romarias, atualmente o maior do Centro-Oeste Brasileiro”.

**Figura 8:** Medalhão do Divino Pai Eterno

**Fonte:** Acervo Particular. Fagundes, S, abril/2016.

Esse medalhão tornou-se a materialização entre o mundo racional e o transcendente e, após várias manifestações de fé por aqueles que creem no Divino Pai Eterno, logo permitiram esculpi-la em madeira. Assim, houve uma reconfiguração do símbolo sagrado, o que não indica que a medalha de barro tenha perdido a eficácia do seu sentido e significado para o devoto. É necessário considerar que essas representações permaneceram após a institucionalização da devoção pela Igreja Católica, da mesma maneira que realçam as características da época em que foram produzidas.

**Figura 9:** Imagem esculpida em madeira

**Fonte:** Acervo Particular. Fagundes, S, abril/2016

**Figura 10:** Réplica da Imagem em madeira

**Fonte:** Site do Santuário Basílica do Divino Pai Eterno. Jan/2017

Diante dessas imagens, várias pessoas começaram a dedicar orações ao Divino Pai Eterno. Infere-se, portanto, que (re)inventaram sua comunicação com o mundo invisível a partir de uma religião piedosa, ritualística e comunitária. Segundo o historiador Miguel

Archângelo Nogueira dos Santos, na dissertação intitulada *Trindade de Goiás – uma cidade santuário. Conjunturas de um fenômeno religioso no Centro-Oeste brasileiro* (1978, p. 199), devido

[...] a primazia na religiosidade popular brasileira, cujo catolicismo é eminentemente prático e não um conjunto doutrinário; daí o fascínio do mistério e a busca do milagre, “a regressão ao poder curativo mágico de seres e cousas da natureza” que envolve a aceitação cega do beato, do profeta e do santo.

Além disso, ao (re)pensar os aspectos geográficos, climáticos, políticos, econômicos e socioculturais que a população goiana vivenciava, inclusive no início dos anos de 1900, e a necessidade em se aproximar do mundo transcendente que fizera parte da história humana, arriscamos afirmar que essas condições influenciaram a aceitação do Divino Pai Eterno como o protetor, posto que o caráter mágico seja (re)afirmado em inúmeros relatos promovidos pela memória coletiva e individual.

Essa devoção, na cidade de Trindade, tornou-se referência no território goiano pelo fato de homenagear o próprio *Deus Pai*, característica singular que contribuiu para ser o único lugar no mundo com uma Basílica que cultua a primeira pessoa da Santíssima Trindade. Para Suess (1979) e Brandão (1989), esse catolicismo tradicional ou, brasileiro, ressalta a sua soberania em relação ao catolicismo romano, já que é, eminentemente, uma prática impregnada por um culto à imagem que se impõem sobre a estrutura dogmática, organizativa e ética das doutrinas ortodoxas.

Na Romaria de Trindade, o envolvimento emocional dos devotos com o momento devocional e festivo fez com que, até meados de 1890, destacasse a criatividade dos fiéis, os quais faziam promessas ou devoções de andar de joelhos, carregar pedras ou potes d’água na cabeça, ir à Barro Preto a pé (geralmente a uma distância acima de 30 quilômetros), entrar na igreja despido, folias, congadas, beijamento das fitas da imagem do Divino Pai Eterno, caminhar com velas acesas, casar e batizar, reprodução de membros do corpo humano atingidos com enfermidades.

Essas práticas, sobretudo após o Concílio Vaticano I, foram consideradas exageradas e excessivas pelos eclesiásticos, ao mesmo tempo em que caracterizaram essa manifestação religiosa como um espaço marcado por “desordens”, pelo fato de muitos frequentadores visarem ainda à distração, à comercialização ou ao divertimento (jogar, beber, dançar). Para Santos (1978, p. 38) “[...] tais comemorações constituem ocasiões de encontro dos devotos e visitantes, não apenas da área rural que demanda a cidade, como também da própria população urbana, destituída quase que por completo de outros meios de encontro”.

Para conter esse catolicismo popular, a Igreja Católica, a partir de seus representantes religiosos, constituiu discursos que promoviam uma *cristianização* das manifestações devocionais aos(às) santos(as) católicos. Em Goiás, após longos períodos de vacância em sua diocese, principalmente em virtude da conjuntura geográfica, econômica e sociocultural, receberam o Bispo D. Eduardo Duarte e Silva (1891-1907) que aderiu a esse catolicismo reformado.

Até então, a Romaria de Barro Preto e as demais manifestações religiosas eram sistematizadas por pessoas que se consideravam devotas do Divino Pai Eterno e, dentre elas, havia aqueles que eram indicados por representantes políticos, já que estava em vigor o Padroado. Porém, esse contexto sofreu uma transformação após a segunda metade do século XIX, em vista da ruptura entre o referido acordo (Igreja e Estado), bem como o período da romanização em que a Igreja Católica buscava (re)organizar os espaços sagrados, tanto no Brasil quanto em outros países.

Nesse ínterim, ao chegar à província com as ideias do catolicismo reformado e diante da responsabilidade em gerir a Diocese, o bispo D. Eduardo, gradativamente, buscou conhecer as capelas, as paróquias e as manifestações religiosas que ocorriam no estado. E foi nessas visitas que se deparou com as excessivas ritualísticas e culto à imagens nos momentos religiosos, ao mesmo tempo, expressou atitudes autoritárias a fim de conter essa devoção popular.

Os (des)encontros entre o catolicismo popular e o novo catolicismo proporcionaram a D. Eduardo intensos momentos de conflitos com aqueles que administravam as capelas e paróquias goianas, sobretudo com os devotos, já que algumas festas religiosas chegaram a ter datas e locais alterados a fim de organização.

Em Barro Preto, para manter as despesas da diocese, o bispo necessitava do apoio das comissões das paróquias. Lá foi um dos locais de romaria que mais trouxe problemas ao representante eclesiástico, pois toda a organização religiosa e festiva ficava a cargo da Irmandade do Divino Pai Eterno. Nesse período de romaria do padroeiro, “[...] o padre era apenas convidado para a celebração organizada pelo festeiro” (DEUS, 2000, p. 57), ou seja, o clero não participava da administração da festa no que diz respeito à preparação da igreja e do povoado para o acolhimento dos devotos, bem como o *fechamento do caixa*.

Diante da resistência do povo e das irregularidades identificadas na concepção do bispo nessa irmandade, assim necessitava tomar algumas atitudes para reverter tal situação, como a dissolução de sua soberania, que estava sendo substituída pelas Ordens e Congregações estrangeiras, para efetivarem a missão de *cristianização* e da moralização das

atitudes religiosas. Assim, em 1894, chegaram os Padres Redentoristas<sup>27</sup>, vindos da Alemanha, “[...] para neutralizar a ação das irmandades nas romarias, evangelizar o povo e romper com as antigas e populares práticas religiosas do sertanejo de Goiás” (D’ABADIA, 2014, p. 111).

A partir desse momento, as novenas, os cantos, as rezas, as procissões e as missas passaram a ser dirigidas pelos padres redentoristas, seguindo o modelo de missa tridentina. Os primeiros anos não foram favoráveis para os eclesiásticos, assim como para D. Eduardo, porque as pessoas que frequentavam a Romaria tinham seus próprios rituais religiosos e muitos deles não correspondiam com as doutrinas ortodoxas.

Diante disso, e no intuito de manter a congregação no processo de evangelização dos fiéis, o mencionado bispo tomou uma decisão drástica para a devoção popular: a suspensão da romaria entre 1901 a 1903, em Barro Preto, o que chamou muito a atenção de todos. Ainda assim, nesse período, foi realizada uma romaria em Campininha (município de Goiânia), no dia 15 de agosto, colidindo com a do Muquém (GO), no intuito de dispersar os frequentadores das duas romarias.

Todavia, “[...] durante os anos de interdição, o elemento leigo revoltoso continuou a celebrar a festa em Barro Preto, no mesmo dia tradicional, porém sem muito resultado e, pelo que transparece de notas esparsas, não havia também grande afluxo de romeiros em Campinas” (SANTOS, 1978, p. 95). Com isso, foi ainda mais difícil aos religiosos atingirem o intuito de cristianizar e moralizar as práticas dos devotos do Divino Pai Eterno.

Mais tarde, com a mudança do bispo D. Eduardo e a criação da Diocese de Uberaba/MG, fora necessária a nomeação de um novo bispado para Goiás. A partir de então, com a chegada do Bispo D. Prudêncio Gomes da Silva (1908-1921), os constantes conflitos entre as autoridades locais foram se amenizando. Além de melhorar, gradativamente, a relação dos padres redentoristas com os fiéis, já que começaram a estreitar os laços com a população de Trindade e com os romeiros e *vice-versa*.

### 2.2.2.1. Romaria em Panamá

É nesse contexto, em meados de 1918, que inicia o processo de territorialização da devoção ao Divino Pai Eterno no Povoado Terra Quebrada, propiciando uma nova identidade religiosa e territorial no estado de Goiás em homenagem a *Deus Pai*. Essa crença ganhou

---

<sup>27</sup> “[...] O missionário redentorista, como a própria atribuição lhe encerra, deve sair de seu local, viajar, a fim de evangelizar em lugares mais difíceis. Desse modo, sair da Europa urbanizada, para o Brasil, praticamente rural e de devoção leiga, nada mais era do que ‘missão a cumprir’” (DEUS, 2000, p. 30).

notoriedade com o passar dos anos, sobretudo pelas ressignificações em seus rituais e pelos seus elementos simbólicos estarem relacionados às práticas cotidianas da população local.

Aqui, o conceito de mimese<sup>28</sup> é pertinente para se compreender os motivos que contribuíram para as marcas das singularidades dessas manifestações ao longo dos anos, na medida em que se reconhece a possibilidade de reconfigurações de contextos devocionais, mas com características que os demarcam e garantem suas distinções entre os demais.

É importante considerar que a falta de sacerdotes em Goiás, assim como na Região Sul de Goiás e a dificuldade de acesso aos locais considerados sagrados, sobretudo à cidade de Trindade, influenciaram as famílias locais a iniciarem os momentos devocionais no povoado Terra Quebrada. Além de destacar a característica de adaptação do povo brasileiro em promoverem rituais de aproximação com o mundo transcendente por meio de crenças populares.

Em face dessa contingência é importante conhecer um pouco do início dessa manifestação, a partir do registro na e pela memória dos viventes, e em alguns documentos oficiais localizados, principalmente, nos arquivos do Santuário. O Livro Tombo é uma das principais fontes sobre o início dessa manifestação religiosa. Por isso, correlacionamos as suas informações aos relatos dos moradores, a fim de compreendermos essa crença pela experiência vivida e, sobretudo, apreender como a memória dos viventes busca preservá-la.

Na presente dissertação, esses relatos enriquecem a compreensão do contexto da devoção ao Divino Pai Eterno, bem como a relaciona ao processo de desenvolvimento da cidade panamaense, já que a devoção/festa, constantemente, dependia do âmbito político e socioeconômico. Primeiramente, é necessário assimilar a localização geográfica do objeto de estudo e, por conseguinte, as conjunturas dessa devoção e as suas singularidades, bem como as correlações com o contexto de Trindade.

De acordo com as informações obtidas, as manifestações de devoção ao Divino Pai Eterno iniciaram através da devoção familiar<sup>29</sup> e a partir de sua aceitação por aqueles que viviam no entorno, por sentirem a necessidade de fixar um local para os momentos de orações. O Sr. A001 relata que antes dessa demarcação territorial e simbólica não havia o Povoado Terra Quebrada, isto é, “[...] não tinha nenhuma casa. Tinha algumas sedes de

---

<sup>28</sup> Esse termo está pautado nas perspectivas dos antropólogos Gebauer e Wulf (2004, p. 36) em que a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá está vinculada em uma nova interpretação de um contexto já existente, nesse caso, a de Trindade. “A mimese visa à atuação, à apropriação, à mudança, à repetição ou à nova interpretação de mundos já dados [...]”.

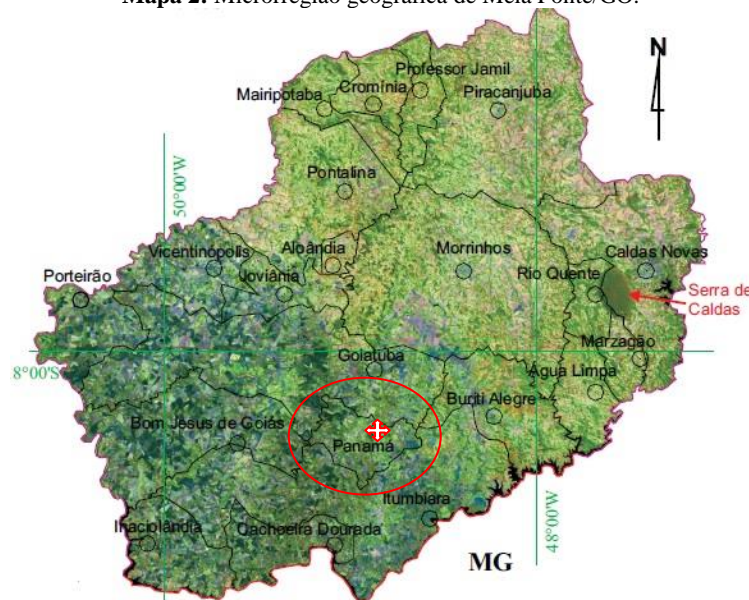
<sup>29</sup> A Sra. A073 relata que “[...] papai dizia que ela (sua avó Tereza Maria de Jesus) juntava os vizinhos e vinha rezar o terço todo o mês, então eles vinham e rezavam o terço, depois logo em seguida depois que ergueu o cruzeiro que era a cruz, eles resolveram levantar uma casinha, uma cabaninha de palha e começaram a rezar o terço dentro dessa cabana de frente com a cruz” (DIÁRIO DE CAMPO).

fazendas uma aqui outra ali, era bem próximas essas sedes. Então, aquelas senhoras de antigamente se reuniam para rezarem um terço, cada vez em uma casa e fazia uma festinha ali” (DIÁRIO DE CAMPO).

Como era comum, sobretudo em Goiás, erguer uma cruz<sup>30</sup> para determinar a Religião Católica (e já era frequente a reza dos terços no Povoado Terra Quebrada), um grupo de moradores fincou um cruzeiro<sup>31</sup>, ainda na primeira década do século XX, aproximadamente em 1918. Para a comprovação desse fato, recorreremos à informação contida no Livro Tombo (Livro 01, 19--., fl. 01), já que não identificamos outro documento que reafirmasse ou contrapusesse essa informação.

No mesmo documento consta, bem como na memória de alguns moradores que conviveram com algumas pessoas desse período, que se iniciou por meio de Tereza Maria de Jesus e Onório Borges do Carmo, Sebastião Albino e Maria Jerônima Batista Carneiro (conhecida como Sinhá Batista) entre outros que viviam próximos ao local demarcado. Conforme o Sr. A076, “[...] Era a Maria do Sebastião Albino e a Tereza Maria que rezavam o terço cantado lá no cruzeiro [...] lá só tinha o cruzeiro, não tinha igreja, não tinha nada” (DIÁRIO DE CAMPO).

**Mapa 2:** Microrregião geográfica de Meia Ponte/GO.



**Fonte:** BORGES, O. M, (2005, p. 95)

<sup>30</sup> Segundo Lexikon, no livro *O Dicionário de Símbolos* (1990, p. 71), a cruz é “um dos símbolos mais antigos e mais amplamente difundido [...] No cristianismo, em razão da cruz em que morreu Cristo, ela recebeu o significado especial de símbolo do sofrimento, mas também do triunfo de Cristo e, de maneira geral, do cristianismo. [...] Além disso, a forma da cruz atua também como um gesto de bênção e de benzedura”.

<sup>31</sup> A madeira utilizada para a confecção do cruzeiro foi a aroeira, uma árvore típica do cerrado, caracterizada pela durabilidade. Essa espécie era muito comum na região de Panamá, mas atualmente são encontrados poucos exemplares no município.

Esse cruzeiro fora erguido no alto do morro e, na memória do Sr. A076, ainda está viva a recordação do som do carro de boi que carregou o símbolo por mais ou menos dez quilômetros. Segundo ele, “[...] esse cruzeiro veio de carro de boi, e esse carro de boi veio cantando (repete o som) sem parar” (DIÁRIO DE CAMPO). O objeto foi colocado, aproximadamente, na direção norte: vinte quilômetros de Bananeiras (Goiatuba) e na direção sul: trinta quilômetros de Santa Rita do Paranaíba (Itumbiara). Desde então, a cruz passou a representar o Divino Pai Eterno.

Aqui, fazemos as seguintes indagações: como as pessoas que viviam na região do Povoado Terra Quebrada conheceram a devoção ao Divino Pai Eterno? Existe algum vínculo entre os Redentoristas com o início dessa devoção no Povoado Terra Quebrada? Ou, será que alguma das referidas pessoas visitaram o Povoado Barro Preto ou conheceram essa devoção pelos viajantes/boiadeiros que passavam pela Estrada Boiadeira que ligava o estado goiano a Minas Gerais? Para esses questionamentos, apenas identificamos nos relatos e nos documentos oficiais que esse sagrado fora provocado e os motivos que os levaram ainda é uma incógnita.

Mas, nos levantamentos bibliográficos, constatamos na pesquisa do historiador Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1978) uma afirmação que, em suas entrelinhas, pode estar uma hipótese para essa (re)territorialização, em vista de fazer uma breve referência às ações de evangelização dos Padres Redentoristas em vários povoados e cidades, e a fim de cristianizar o povo que, possivelmente, frequentaria a Romaria de Barro Preto.

[...] Salienta que os Redentoristas “faziam desobrigas de Sta. Rita (Itumbiara) nas margens do Paranaíba até as regiões desertas do caudaloso Tocantins. Mais da metade do Estado”, atendendo além disso várias localidades do Estado de Minas Gerais, como Ituiutaba, Araguari, Uberlândia, Uberaba, Tupaciguara, Monte Alegre, Prata etc. Através dessas atividades, os Padres não apenas divulgavam cada vez mais a Devoção ao Divino Pai Eterno, como lançavam a semente da “cristianização da Festa”, infundindo em toda a parte uma religiosidade mais sólida, mais do acordo com os cânones da Igreja, e ao mesmo tempo, extirpando abusos e superstições que viciavam a romaria de acordo com os padrões eclesiásticos. O aumento quantitativo e principalmente qualitativo de romeiros deveu-se sem dúvida, a essa preparação remota, pois jamais, nos poucos dias da Novena, em Trindade, poderia ser trabalhada uma multidão tão ingente de pessoas (SANTOS, 1978, p. 127).

Segundo o pesquisador, essas visitas pastorais ocorreram entre 1898 e 1935. Essa informação se intercala à provável data de início da devoção em Terra Quebrada, em virtude de Sta. Rita do Paranaíba fazer fronteira com o mencionado povoado. Ademais, a memória local, bem como o Livro Tombo do Santuário, ressaltam que esse cruzeiro fora colocado no alto do morro, ao lado da rota de passagem dos peões boiadeiro.



Nessa época, em meados de 1910 a 1930, ao entrar no estado goiano pela referida cidade, era necessário passar dentro do Povoado Terra Quebrada, pois, antes de sua formação, havia apenas a Estrada Boiadeira e as fazendas em seu entorno. Após erguerem o cruzeiro ao lado dessa estrada, na parte mais alta do morro, é que foi construído um rancho coberto com folhas de bacuri, sendo esse o local onde se rezam os terços. Dessa forma, tanto a população que se dirigia para o estado de Minas Gerais, quanto aqueles que adentravam ao território goiano, seguindo sentido aos atuais municípios de Morrinhos ou Trindade, tinham acesso ao local.

Por volta do ano de 1918 (um mil novecentos e dezoito) iniciava-se nas mediações da antiga estrada que ligava Santa Rita do Paranaíba, hoje Itumbiara – Go à Bananeiras, hoje Goiatuba – Go, um grupo de pessoas devotas do Divino Pai Eterno para reza um terço [...] reunidas ao pé da montanha, subiam em oração em sinal de sacrifício indo até o alto e como marco inicial representantes dessa fé, fincaram ali uma cruz onde todos os meses rezam um terço com a ladainha, lembrando a caminhada da vida, galgavam aos poucos, à medida que iam desfiando as contas dos rosários nas encostas da Colina, em direção ao local, onde hoje se encontra erguido o Santuário do Divino Pai Eterno, onde se percebe pela fé do povo, a presença viva da Santíssima Trindade (LIVRO TOMBO 01, 19--., f. 02).

É importante ressaltar que a denominação Terra Quebrada faz referência ao relevo acidentado da região, já que servia de limites entre os atuais municípios de Itumbiara, Goiatuba, Buriti Alegre e Bom Jesus de Goiás. O local ficava na parte mais alta da região, por isso, conclui-se que a sua localização privilegiada tenha propiciado o crescimento dessa devoção, na medida em que as pessoas se juntavam para rezarem o terço e consolidarem o ritual religioso de aproximação com a divindade.

Ademais, a oralidade local ressalta que as formas de comunicações das pessoas com o sobrenatural perpassavam as orações e eram relacionadas ao ato de caminhar até o objeto que materializava a figura do Divino Pai Eterno. Na época em que iniciou essa prática, a cruz se tornou um símbolo, ao mesmo tempo em que a caminhada se tornou um ritual, embora tenha havido outros elementos e ações que intermediaram e contribuíram para a consolidação dessa devoção, mas, até o presente momento, não foram identificados na memória individual e coletiva.

Somente em meados de 1928 foi construída uma igrejinha, em uma área doada ao Divino Pai Eterno por um fazendeiro(a) local; quanto ao doador, existem controvérsias na memória coletiva. Uns alegam que fora a Sra. Tereza Maria de Jesus, outros ressaltam que tenha sido o Sr. Sebastião Albino<sup>32</sup>. Diante da dificuldade em comprovar essa informação,

<sup>32</sup> Segundo o Sr. A028 “[...] Albino Marques, ele era bão do borso. Tinha fazenda aqui pro lado do Campo Limpo e eu acho que ele era muito devoto da igreja, do Divino Pai Eterno” (DIÁRIO DE CAMPO).

optamos apenas por ressaltar que ambos eram proprietários de terras na região, por isso tinham possibilidade em homenagear o *santo* de devoção.

**Figura 11:** Imagem esculpida em madeira do Divino Pai Eterno (1928)



**Fonte:** Carvalho, E.A.R. Jun/2016

Quanto à aquisição da imagem do Divino Pai Eterno, ela ocorreu a partir da construção dessa igrejinha, que reafirmou a demarcação territorial e simbólica em prol da divindade. A Sra. A073 relata: “[...] depois ela (refere-se à Tereza Maria de Jesus) foi em Trindade e fez um pedido de uma imagem do Divino Pai Eterno em Trindade. E com o passar dos tempos e foi chamada para ir buscar a imagem para trazer para cá e nós temos essa imagem até hoje” (DIÁRIO DE CAMPO).

Essa imagem, esculpida em madeira, representa a reconfiguração simbólica da devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá que, a partir de meados de 1928, tanto o cruzeiro quanto a réplica possuem significados e sentidos específicos a cada vivente da experiência com o sagrado. Além disso, conforme abordado no capítulo anterior, essa imagem, ao mesmo tempo em que se correlaciona à Trindade pelo fato de dedicar momentos religiosos à divindade, também ressalta a sua singularidade, já que o símbolo devocional difere da matriz por não possuir a representação de Nossa Senhora.

Assim, com a aquisição do local e da imagem, a “[...] romaria dessas terras a cada dia ficava mais intensa, vindo a celebrar a primeira missa nessa igreja, o padre Florentino Bermejo” (LIVRO TOMBO 01, 19--, f. 03). Essa institucionalização religiosa ocorre em meados de 1930 a 1950, segundo o Sr. A028, após a primeira festa que “[...] entrou a comissão do padre essas coisas que está até hoje” (DIÁRIO DE CAMPO), isto é, ocorrera depois da (re)organização territorial e simbólica.

É importante considerar que, no referido recorte temporal, as condições econômicas da região, bem como do estado de Goiás, ainda eram consideradas precárias, situação que adquirira novos rumos após a segunda metade do século XX. Então, as condições de infraestrutura da igreja do Divino Pai Eterno correspondiam à realidade da época. Segundo a Sra. A073, “[...] era uma casa de eitão com uma cruz em cima e que era mesmo a igreja, que a gente chamava de igreja do Divino Pai Eterno, mas não era grande” (DIÁRIO DE CAMPO). Já a Sra. A019 relata que era,

[...] tipo casa normal, duas 'águas', uma tinha um negócio que ficava assim pra cima onde ficava o sino. E tinha uma escadona, para a gente descer na igreja. Eu lembro que era meio arredondada, tinha um degrau assim era três degraus para descer. Era mais alto do que hoje. E lá dentro dela tinha assim lugar aonde o povo cantava, era tudo de assoalho, tudo de madeira. Era de esteio, não sei se você já foi em Trindade é mais ou menos aquilo. A matriz velha lá embaixo (DIÁRIO DE CAMPO).

Há ainda relatos que ressaltam as especificidades da igreja, mas, sobretudo o altar de madeira, onde se celebravam as missas. Segundo o Sr. A017, “Naquele tempo era uma igreja pequena, mas tinha santo que era demais, tinha um altarzinho mais cheinho de santo. Aí hoje tem é pouco santo lá na igreja, é o Divino Pai Eterno e outros mais, mas tinha uma coisa assim rodinhadinho de santo”. Ele relembra que havia que imagens de “[...] Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora das Graças, São Sebastião” (DIÁRIO DE CAMPO). Em outro relato, destaca-se que a imagem do Divino Pai Eterno ficava no “último caixotinho, no último degrau, lá em cima, tudo forradinho de toalha de igreja”.

Somente com a chegada do Padre Florentino, que o contexto devocional e festivo adquire elementos simbólicos que o aproxima das doutrinas da Igreja Católica e ganha um aspecto mais sistematizado. A partir daí, os batizados, as missas e os casamentos começaram a se intensificar, bem como a festa do Divino Pai Eterno passou por um processo de adaptação, no qual as procissões, as missas e as novenas aconteciam com a presença do religioso.

A memória local resalta as características do referido padre como uma pessoa impaciente, que buscava, constantemente, conter os excessos nos momentos religiosos. Segundo o Sr. A017, “[...] a gente ia cantar assim no coral, tinha gente que não cantava do jeito que ele queria e ele danava. Aí ele falava: não sabe cantar não canta”, mas resalta que o religioso buscava se aproximar da população, já que durante a festa “[...] ele hospedava numa casa pertinho dali [...] ia na igreja e celebrava a missa, a hora que tinha batizado ele fazia e depois ele vinha pra cá. Ele almoçava aqui” (DIÁRIO DE CAMPO).

A Sra. A019 também destaca a sua percepção sobre o primeiro padre de Panamá: “[...] Ele era estressado: se um menino chorava dentro da igreja ele danava. Mas, mesmo assim todo mundo gostava dele, porque ele gostava muito daqui”. Em seu relato reafirma ainda que o Padre Florentino não era brasileiro, porém não sabe informar se era alemão ou libanês, mas recorda que “[...] quando ele ficava nervoso ele fala tudo enrolado, você não entendia nada” (DIÁRIO DE CAMPO).

A entrevistada ressalta que ele tentava incorporar os seus hábitos do país de origem ou dos locais onde passara, dentre eles, destaca que na época da festa “[...] todo ano ele soltava balão. Ele gostava de soltar balão” (DIÁRIO DE CAMPO). Como não era comum ter balões em Goiás, essa prática durante a festa, mesmo que ocorrera entre 1930 a 1945, ainda é lembrada por aqueles que viveram nessa época.

Diante desses relatos, mesmo o Padre Florentino sistematizando o contexto religioso e festivo em prol ao Divino Pai Eterno na Região Sul de Goiás, também conseguira conquistar vários simpatizantes. Numa época em que a Igreja Católica, após o Concílio Vaticano I, a partir de seus representantes religiosos, tentava *apropriar-se*, ou melhor, buscava (re)organizar as devoções populares.

É perceptível que, além de conter os excessos dos fiéis em suas demonstrações de *fé* e *devoção*, também buscava envolvê-los, principalmente aqueles que moravam no povoado, em um processo de evangelização, a fim de aumentar os participantes das missas mensais, assim como adeptos a praticarem os sacramentos católicos: casamento e batismo. Deve-se salientar que essa presença eclesial proporcionou, inclusive, alterações na nomenclatura do povoado, o qual passou a ser conhecido como “Divinópolis” em homenagem ao padroeiro.

Nesse sentido, o povoado “Terra Quebrada” tornou-se mais um local de encenação, em Goiás, para as demonstrações de fé e devoção ao Divino Pai Eterno e, deve-se considerar, também, que passou por várias mudanças a fim de atender o contexto em que viviam. Entretanto, não sofrera apenas adaptações e ressignificações em seus hábitos culturais, isto é, no âmbito devocional e festivo, mas também em questões políticas.

Essa nomenclatura foi alterada, segundo o Livro Tombo, em 1931, época em que foi elevado à categoria de Distrito da Comarca de Itumbiara/GO como o nome de Divinópolis, ressaltando a cultura local e fortalecendo ainda mais essa crença devocional à divindade. Porém, em 1952, foi emancipada como Panamá<sup>33</sup>, mesmo já tendo a devoção consolidada

---

<sup>33</sup>Os motivos que levaram o local a ser emancipado com essa toponímia ainda são concebidos com obscuridade já que não conseguimos documentos plausíveis que reafirmem alguns relatos orais e as informações dos sites oficiais, dentre eles, do IBGE e da prefeitura o fato de um casal panamenho advindo da América Central que se instalou próximo a um ribeirão e ao povoado a partir da década 1930, e como não foi permitido emancipar o

como significativo momento festivo, aliado às práticas cotidianas que enfatizavam a agricultura e a pecuária.

Antes de construir a rodovia BR-153, que fica localizada a oito quilômetros da cidade de Panamá, a passagem era em frente ao santuário e seguiam-se por uma estrada de terra, hoje conhecida como a Estrada Velha, ainda muito utilizada por moradores da região, assim como porromeiros durante a festa do Divino Pai Eterno. Esse trajeto de acentuada subida é considerado por muitos como uma rota que simboliza sacrifícios e necessita de muita devoção para chegar ao destino final e tocar a imagem sacralizada.

**Figura 12:** Estrada Velha que liga Panamá à Itumbiara e demais cidades



**Fonte:** Carvalho, E.A.R. Jun/2016

Essa paisagem, embora com pouca vegetação em relação à primeira metade do século XX, devido às atividades econômicas da região estar em pautadas na agropecuária, fora o principal acesso entre o estado de Goiás a Minas Gerais e *vice-versa*. No relato da senhora A010, que nasceu no entorno de Panamá, mais especificamente na Fazenda Lagoa, ela relembra a época em que alguns maquinários passaram por essa estrada, em frente ao santuário, com objetivo de construir a futura capital brasileira, Brasília, isso em meados de 1950.

Aqui quando foi eu lembro direitinho que estava começando Brasília os maquinários passou por aqui, tinha casado de pouco. Eu morava aqui na rua principal. Aqueles

---

povoado como Divinópolis por já ter uma cidade com esse nome, optaram em homenagear esse casal, denominando tanto o local como o ribeirão de Panamá.

maquinários até assustava porque a gente não conhecia né? Passar aqui para ir para Brasília. [...] Eu lembro direitinho de umas máquinas muito estranhas. A gente não era acostumado com aqueles maquinários, não conhecia. A gente achava estranho, mas aí falou que era as máquinas que ia fazer Brasília. Iniciar Brasília. É verdade foi que começou Brasília. Logo começou Brasília (DIÁRIO DE CAMPO).

É nesse contexto de *estranhamento* que muitos moradores afirmam que alguns representantes da Igreja que trabalharam na consolidação dessa crença religiosa fizeram algumas significativas contribuições para a devoção ao Divino Pai Eterno. O tocar do sino antes das missas, por exemplo, está vivo na memória daqueles que ouviram o soar, da mesma maneira daqueles que ouviram de seus pais ou de seus avôs. Essa *estratégia* do primeiro padre de Panamá atraía os moradores para a igreja, ou seja, para o ambiente institucionalizado.

Para fortificar e (re)organizar ainda mais as capelas e as paróquias da região sul goiana, fora criada, em 1966, a Diocese de Itumbiara, já que até a esse período estava sobre a responsabilidade da Arquidiocese de Goiânia. Assim, foram incorporados à nova prelazia os municípios de Edéia e Edealina (Vale do Rio dos Bois) e as cidades que correspondem à microrregião Meia Ponte, com exceção de Caldas Novas, Marzagão e Rio Quente, que pertenciam à Diocese de Ipameri.

Lembrando que essa diocese surgiu após as deliberações do Concílio Vaticano II (1962-1965), nessa época, ainda era o padre Florentino quem presidia as missas e os demais sacramentos. Após o seu falecimento, outros eclesiásticos se destacaram na consolidação da devoção na cidade de Panamá, foram eles Frei Hugo e padre José Alemão (1974-1987), padre Euclides Bebianos dos Santos (1987-1997), primeiro padre residente José Paula de Araújo (2000-2007), padre José Luiz de Castro (1997-1998 / 2008-2015) e o padre Silvanir Fagundes de Oliveira (2016-atual).

A partir de 1970, intensificou-se a participação do clero nos momentos religiosos, bem como no envolvimento com a melhoria da estrutura da igreja do Divino Pai Eterno, iniciando com o Frei Hugo<sup>34</sup>, quando foi retirado todo o madeiramento que revestia o altar e o piso. Segundo a Sra. A019: “Perdeu tudo. Antes o altar lá é de madeira onde celebrava missa, sobrou apenas à estrutura da mesa, uma tábua de quase dois metros, bem grandona. Aí fez tudo de cimento e arrumou tudo direitinho” (DIÁRIO DE CAMPO).

Porém, antes de concluir a reforma, tivera que deixar as atividades religiosas em Panamá, que foram sequenciadas pelo novo padre, José Alemão, que deu sequência na obra, bem como com a organização de catequeses, reuniões de jovens e de casais e iniciara o

<sup>34</sup> Segundo o relato da Sra A019: “quando tirou foi o Frei Hugo. Ele chegou e a igreja muito velha, aquela coisa. Ele jogou no chão e saiu pedindo aos fazendeiros, na rua e o povo ajudou, quando viu que ele ia mesmo fazer. Que levantou aquela ali, não com aquela estrutura que existe hoje” (DIÁRIO DE CAMPO).

movimento de Encontro de Casais com Cristo – ECC. Nessa época, buscavam na comunidade local mais pessoas para participarem dos momentos religiosos, além de trabalharem junto com a população para a ampliação da igreja. No entanto, esse período foi marcado por adaptações, principalmente, na forma de expressarem suas devoções, na medida em que eram influenciados a seguirem os sacramentos da Igreja Católica.

A presença eclesiástica, com as suas regras doutrinárias, fizera com que o catolicismo popular se adequasse aos preceitos mais ortodoxos, embora muitas de suas práticas permanecessem nas práticas cotidianas. Os hábitos de batismos na fogueira do Divino Pai Eterno realizados durante a festa são concebidos como um exemplo dessas continuidades em que mesmo existindo um processo de evangelização não conseguiram ser suprimidos.

É possível ressaltar que ocorreram conflitos entre aqueles que praticavam os hábitos cotidianos com os que apregoavam os dogmas católicos. Situação que, gradativamente, promovera *acordos* entre os participantes dos momentos devocionais e festivos com os representantes religiosos. Dentre eles, destacam-se a relação entre os elementos simbólicos e as práticas vivenciadas na cidade de Panamá.

Nesse sentido, o catolicismo popular se destacou pela interação das práticas institucionalizadas com a realidade dos devotos do Divino Pai Eterno. Essa manifestação de *fé* e devoção deve ser compreendida pela característica regionalista em virtude de atrair o público das cidades da redondeza, quais sejam: Itumbiara, Goiatuba, Buriti Alegre, Bom Jesus de Goiás, Pontalina, Morrinhos, Joviânia, Cachoeira Dourada de Goiás, Almerindópolis, Nilópolis, entre outras.

A variedade de expressões dessa crença nos chama a atenção pelo fato de os devotos, ao externarem suas aproximações com a divindade, optam por utilizar objetos e ações que correspondam ao seu cotidiano. Por isso a caminhada, em muitos casos, é uma ritualística compreendida como sacrifício físico, mas, ainda permanece presente no contexto da festa. Há que se mencionar que, muito embora em Panamá essa prática se dê somente durante o período festivo, em Trindade ela acontece durante todo o ano.

As romarias de várias cidades do entorno e as procissões de abertura pela via sacra e de encerramento pelas principais ruas de Panamá movimentam, consideravelmente, essa devoção. A festa em devoção ao Divino Pai Eterno acontece, anualmente, com duração de dez dias, e sempre se encerra no primeiro domingo do mês de julho, data correspondente à mesma programação da romaria de Trindade.

É preciso considerar que, diante desse encontro festivo, há vários relatos daqueles que fazem parte da comissão organizadora dessa festa; além de vários romeiros e moradores de

Panamá que não participam do contexto festivo e religioso da Região Metropolitana de Goiânia, optando por ficarem em Panamá e, quando vão, escolhem outra data.

São nesses dias que a Igreja recebe o maior número de participantes nas missas, nos batizados, nas confissões, na eucaristia e nas novenas, bem como são momentos propícios para muitos pais fazerem a apresentação de seus filhos ao Divino Pai Eterno. Outrossim, nesse período, forma-se uma extensa fila de beijamento nos *pés da imagem*. Vale ainda lembrar que algumas pessoas referem-se à imagem da divindade como um *santo*, por essa razão a chama de *santo* e se dirigem aos seus *pés* para tocá-la.

Contudo, mesmo tendo essa compreensão distintiva do significado da imagem, os objetivos de se aproximarem dela são garantidos por ações de agradecimentos às graças alcançadas. Em muitos casos, os devotos deixam fotografias, roupas, objetos, cabelos e doações em dinheiro. A necessidade dos fiéis em tocar a imagem é uma das características da crença popular, assim como o levantamento do mastro e a fogueira do Divino Pai Eterno, práticas que foram, muitas vezes, contidas por alguns eclesiásticos.

Ao longo dos anos, principalmente nos dias atuais, a Igreja Católica reconhece a necessidade de manter essas práticas, o que se dá por vários motivos, dentre ele, destaca-se um disciplinamento em manter os fiéis da mesma maneira à devoção. Em Panamá, essas formas de expressão da *fé* popular ocorrem sobre os *olhos* dos eclesiásticos e nos espaços já demarcados, tanto por aqueles que iniciaram a manifestação quanto os apropriados pela instituição religiosa.

A importância dessa devoção popular, no início do século XXI, foi reconhecida pela Igreja quando lhe foi conferido o decreto de criação do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno e a nomeação do reitor pela Diocese de Itumbiara. Após várias tentativas, somente no ano de 2012, o Vaticano conferiu à igreja de Panamá o título de “Santuário”, um importante atributo simbólico para os fiéis reafirmarem, anualmente, sua *fé* ao Divino Pai Eterno.

Tendo considerado: 1º) Os cânones 1230 – 1234 do código de Direitos Canônico. 2º) Que deste o Ano Santo de 2000 temos chamado a Igreja do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá de Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno e a piedade popular tem reconhecido a mesma como santuário, embora não tivéssemos ainda feito o decreto canônico. 3º) Que todos os anos principalmente por ocasião da Festa do Divino Pai Eterno, milhares de romeiros, a maioria deles caminhando longas distâncias ocorrem a Igreja, onde se encontra a Imagem do Divino Pai Eterno para agradecer a Deus por graças recebidas e colocar aos seus pés suas mais íntimas intenções e pedidos. 4º) Que a fé no Divino Pai Eterno é uma tradicional piedade do Estado de Goiás e que na cidade de Panamá já completou 90 anos. Fica criado, para honra e glória da Santíssima Trindade, para a glorificação de nosso senhor Jesus Cristo e o sempre maior crescimento da fé e o progresso da Igreja de Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica o Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno, da Diocese de Itumbiara na cidade de Panamá-GO, com todos os deveres e direitos que prescrevem o Código de Direito Canônico (LIVRO TOMBO 01, 19--., f. 13).



Assim, a nova toponímia “Panamá”, imposta em 1952, substituindo o católico “Divinópolis”, não é motivo para subestimar o impacto que a romaria exerce atualmente no município. Na atualidade, a cidade de Panamá é considerada a capital da Fé do Sul de Goiás e movimenta, anualmente, milhares de pessoas. Apesar de bem mais modesta que a romaria de Trindade, o seu impacto se faz em várias cidades vizinhas, sobretudo de Itumbiara e Goiatuba.

Essas repetições anuais do contexto religioso e festivo são apenas representações de uma experiência vivida, repletas de sentidos e de significados, proporcionando interações entre os participantes, estabelecendo um sentimento de pertença. De acordo com o Sr. A017, o que no início era considerado um “movimentinho” em comparação ao fluxo de romeiros e devotos na atualidade, representava, sobretudo, a fé das pessoas no Divino Pai Eterno, bem como os momentos de sociabilização, já que “[...] naquele tempo a gente achava bom demais, a gente tava acostumado só na roça” (DIÁRIO DE CAMPO).

Da simples Estrada de Boiadeiro, ainda em 1918, até as rodovias asfaltadas que ligam o município de Panamá às cidades do entorno, bem com à Trindade e demais cidades brasileiras, vê-se anualmente marcas da encenação daqueles que vivenciaram ou que buscam vivenciar a experiência com o Divino Pai Eterno. Os romeiros e os devotos, ao deslocarem até o espaço sagrado, reafirmam a importância dessa manifestação religiosa para o contexto sociocultural em devoção a *Deus Pai*.

Segundo Brandão, as festas religiosas, “[...] são folguedos folclóricos repetidos anos após ano, com pequenas variações feitas ao longo de muitos deles, mas conservando-se finalmente como um acontecimento que se repete sob os olhos de velhos que os praticaram e viram sem números de vezes” (BRANDÃO, 1981, p. 19). Nesse sentido, muitas práticas populares que eram consideradas impróprias em um momento religioso, aos poucos foram se adaptando e se inserindo no contexto da romaria, situação que contribuíra para a permanência da crença ao Divino Pai Eterno, bem como da Romaria em Trindade, até os dias atuais, embora seja preciso considerar que essa devoção regionalista adquirira maior visibilidade após a década de 1950. Em vista do processo de modernização e urbanização, facilitaram aqueles que moram no entorno da Região Metropolitana de Goiânia manter contato com o santuário, sobretudo durante os dias festivos.

É necessário considerar que o desenvolvimento econômico e sociocultural não chegara à mesma intensidade que em Goiânia (capital de Goiás) e em seu entorno, situação que contribuíra com a simbiose entre o tradicional e o moderno, isto é, a manifestação religiosa em Trindade, mesmo em contato com a industrialização, preservou muitas práticas rurais no

contexto da romaria, devido à sua relação com as formas dos fiéis em expressarem as suas devoções.

Outrossim, a romaria passou por importantes ressignificações ao longo do século XX, ao ser criada num contexto rural e depois se inserir num contexto altamente urbanizado da região metropolitana de Goiânia. Seja como for, a festa em devoção ao Divino Pai Eterno, como as demais festividades religiosas no estado de Goiás, estabelecem uma identidade religiosa e, em alguns casos, uma identidade territorial.

Essa concepção tem como referência os estudos do pesquisador Carlos Rodrigues Brandão (1981), ao afirmar que as festas no âmbito religioso têm o intuito de simbolizar os elementos culturais de determinado grupo e estabelecer a identidade através do sentimento de pertencimento. Diante do exposto, infere-se a importância do catolicismo popular para a romaria de Panamá, assim como de Trindade, em vista de proporcionar as singularidades dessas crenças em relação às demais festividades religiosas.

Não obstante, é preciso considerar que, desde o início, essa manifestação não permanecera estática, principalmente, pelo fato do aumento considerável de devotos e de visitantes durante a festa. E, esse encontro do devoto com o Divino Pai Eterno propicia constantes ressignificações no momento festivo e religioso, em virtude de conceder circunstâncias de sociabilização entre aqueles que compartilham a crença pela Divindade.

Aqui, retomamos a perspectiva do historiador Bakhtin, ao afirmar que essas manifestações populares tendem, ao longo do tempo a permanecer e se relacionar com as novas crenças. Por isso ressalta que as transformações culturais são mais *aditivas* do que *substitutivas*. Desse modo, a devoção ao Divino Pai Eterno em Goiás é uma referência para as pessoas que buscam se aproximar do sagrado, inclusive por ser o único lugar no mundo que possui santuários que cultuam o *Deus Pai*.

Após relacionarmos a devoção do Divino Pai Eterno ao contexto religioso, econômico e sociocultural, identificamos que todo esse campo estrutural, no qual fora envolvido, não deixa de ressaltar e reafirmar a relação do fenômeno religioso, isto é, a experiência do devoto com o sagrado. Enfim, são nas romarias que revivem essa experiência vivida.

No próximo capítulo, buscaremos enfatizar os dias festivos em Panamá, a fim de correlacionar o romeiro ao espaço sagrado.

### CAPÍTULO 3

#### REPRESENTAÇÕES DOS ESPAÇOS SACRO-PROFANOS AO PADROEIRO DE PANAMÁ (GO)

Neste terceiro capítulo, *Representações dos espaços sacro-profanos ao padroeiro de Panamá (GO)*, faremos uma análise mais criteriosa da devoção ao Divino Pai Eterno, assente nos dez dias festivos. Para compreender a relação entre o espaço sagrado e o devoto, nos direcionaremos pelas demarcações simbólicas e territoriais que caracterizam essa romaria, em termos numéricos, como o segundo maior evento religioso do Estado de Goiás em prol da divindade.

Essa devoção é analisada por meio da compreensão da relação entre os espaços sacro-profanos e os devotos durante a festa, por isso, ponderamos o contexto devocional/festivo dessa manifestação referente ao ano de 2016. A interpretação desse fenômeno religioso contribuirá para apreender a cultura local e suas especificidades na medida em que terá como base a oralidade dos sujeitos participantes. Da mesma maneira, a observação participante permitirá ouvir, organizar, selecionar, decodificar, refletir e assimilar a vivência de muitos moradores de Panamá e de cidades vizinhas com o sagrado.

A programação festiva foi uns dos principais recursos para que pudéssemos apreender e registrar como a devoção ao Divino Pai Eterno sistematiza e movimenta a cidade de Panamá nesses dias destinados a homenagear *Deus Pai*. Nesse sentido, é preciso considerar que as formas de representação são construídas via imaginário da população local e reafirmadas, anualmente, com aqueles que creem no poder transcendente, nesse caso: os romeiros e os visitantes. Além do mais, essa religiosidade, bem como sua permanência, dinamiza as práticas culturais na Região Sul de Goiás e contribui para a formação da cultura regional.

Desse modo, visamos, primeiramente, interpretar a relação entre os devotos, romeiros ou peregrinos com a cidade de Panamá, buscando evidenciar os sentidos, os significados e as particularidades que despertam tantas manifestações de fé e devoção ao Divino Pai Eterno. Posteriormente, faremos uma tentativa de demonstrar, por meio de imagens, como ocorrem as demarcações simbólicas e territoriais durante a festa, na medida em que correlacionamos várias discussões feitas na presente dissertação.

Por fim, apresentaremos as expectativas da população de Panamá e de muitas pessoas no que diz respeito à construção do Novo Santuário. Além disso, discutiremos, brevemente, o aumento de outras religiões, em virtude dos relatos orais constatarmos que o surgimento de

novas religiosidades (evangélicas) promovem, na atualidade, novas interações no território panamaense, questão essa que se torna relevante para os sentidos do sagrado naquela cidade. Dessa maneira, a *fala* do vivente do contexto religioso será enfatizada a fim de observarmos e compreendermos a realidade dessa manifestação religiosa e, sobretudo, os sentidos e os significados da festa.

### 3.1 SANTUÁRIO DO DIVINO PAI ETERNO: (RE)AFIRMAÇÃO DO SAGRADO

A festa do Divino Pai Eterno em Panamá, prestes a completar o seu centenário, revela que a sua ocorrência provém, sobretudo, da devoção a *Deus Pai*, e que essa cidade tornou-se o segundo espaço sagrado em Goiás que reafirma, anualmente, uma crença por meio de comportamentos, atitudes, motivações, imaginários, memórias e percepções de uma experiência entre o devoto e o transcendente.

Adentrar esse campo de estudo que até pouco tempo era desconhecido para muitas pessoas que moram distantes desse espaço sacralizado, passou a ser um desafio para a pesquisadora que, em busca de apreender os elementos simbólicos e as ritualísticas que caracterizam esse fenômeno religioso, bem como o cotidiano das pessoas que participam do contexto festivo, percebeu que as singularidades dessa manifestação ocorrem pela vivência do devoto e pela especificidade do próprio lugar.

Conforme enfatizado anteriormente, trata-se de uma manifestação religiosa regionalista que tem como sujeitos participantes, principalmente, aqueles que moram nas cidades mais próximas à festa, nesse caso, em Itumbiara, Goiatuba, Bom Jesus de Goiás, Buriti Alegre e outras localizadas no entorno. Essa peculiaridade envolve tanto a demarcação territorial quanto a construção de um imaginário que ressalta o poder do Divino Pai Eterno. Em virtude disso, esta pesquisa está assente na Fenomenologia, com o intuito de possibilitar a interpretação dessa expressão religiosa a partir dos sentidos e significados que motivam as pessoas a deslocarem até Panamá durante a festa.

Mesmo havendo uma incipiente produção científica sobre a Romaria de Panamá, o propósito é perpassar aquele que vivência a experiência com o Divino Pai Eterno e consegue racionalizá-la a partir das formas de linguagens. De acordo com o teólogo Croatto (2001, p. 10), “é necessário entrar nas linguagens específicas que expressam a experiência do sagrado: a primeira é o símbolo [...] Toda expressão religiosa é simbólica e não existe sem o símbolo: um dado que abre caminhos e orienta”.

Assim, para identificar e, posteriormente, interpretar os elementos simbólicos que vinculam as pessoas à divindade, da mesma maneira a Panamá, é necessário trilhar pelos

passos metodológicos da observação participante, por meio de entrevistas semiestruturadas, a fim de entender as sensibilidades de muitos romeiros e devotos que estiveram no Santuário do Divino Pai Eterno, durante os dez dias festivos de 2016. Aqui, compartilhamos a perspectiva que Geertz (2012, p. 44) apresentada no livro “*O saber local*”, que “[...] devemos primeiramente examinar o centro e os símbolos e concepções que nele existem, para que possamos entendê-los e saber exatamente o que eles significam”.

Nessa acepção, apenas ver e fotografar as correlações entre o lugar e o devoto não basta. É preciso sentir ou, pelo menos, tentar se colocar diante de várias situações que, para muitos, não significa nada, mas, para os devotos, romeiros ou peregrinos do Divino Pai Eterno são de suma importância para a sua aproximação com o sagrado. Esse contato com os viventes da experiência religiosa nos permitiu ter uma apreensão de como as pessoas buscam externar suas individualidades num contexto festivo de cunho religioso.

Segundo Croatto (2001, p. 41) “para entender a linguagem religiosa (símbolo, mito, rito), é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem quer comunicar [...]”. Assim, a aproximação com o objeto de estudo permitiu reunir inúmeros sentidos e significados que vários símbolos e rituais despertam entre aqueles que crêem no *Deus Pai*, dentre eles, destaca-se o ato de caminhar longas distâncias (ou até mesmo o deslocamento em veículos) até o Santuário.

Por meio desses relatos e da intensidade da presença de romeiros, devotos ou peregrinos do Divino Pai Eterno, infere-se que a cidade de Panamá, durante os dias da festa, adquire um sentido diferente tanto para os moradores quanto para os seus visitantes, em vista de tornar-se um local sagrado, “[...] sendo visto, portanto, como um centro. Em sua condição de axis mundi, considera-se a cidade ou templo sagrado como o ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno” (ELIADE, 1992, p. 23).

Nesse sentido, é preciso ressaltar que a cidade e o santuário são concebidos como locais que proporcionam os vínculos sacro-profanos, em que os elementos palpáveis e visíveis do cotidiano dos sujeitos adquirem sentidos e significados que qualificam esses espaços, bem como os objetos e as ações. Essas demarcações ocorrem devido à experiência religiosa entre os devotos e o Divino Pai Eterno, embora durante a festa haja apenas uma reafirmação dessa experiência vivida.

Estar nesse local sagrado proporciona aos sujeitos lembrarem e reafirmarem uma memória, muitas vezes recente, que visa reconstituir a sacralidade do espaço, assim como promover vínculos entre aqueles que compartilham as experiências com o Divino Pai Eterno. Em Panamá, antes mesmo de iniciar a procissão de abertura no dia 23 de junho de 2016, já era

possível perceber a presença de romeiros dentro do santuário. Evidente que os motivos que os levaram até ali são diversos e podem ser organizados em categorias, porque existem particularidades em cada vivência religiosa.

Cada devoto, romeiro ou peregrino tem uma ou mais *história(s)* para contar de sua aproximação com o transcendente, o que podemos confirmar a partir das várias vivências que foram selecionadas durante o trabalho de campo, após ouvir, refletir e analisar inúmeros relatos que expressam fé e devoção na divindade. Para eles, entrar no Santuário significa galgar o ápice do ritual, em virtude de possibilitar aos fiéis atos que permitem tocar e visualizar, sobretudo a imagem escultural do Divino Pai Eterno.

Ao conversar com a Sra. A020, que mora em Bom Jesus de Goiás, sobre os motivos de estar nesse local sagrado, já no início da festa, em plena quinta-feira, no período da manhã e após perfazer sessenta quilômetros de carro, ela ressalta em poucas palavras: “[...] o que move é a fé. A gente vê tantos relatos de milagres. Assim, muitas coisas que movem a gente a vim” (DIÁRIO DE CAMPO). Além disso, relata que a devoção deve-se a relação estabelecida com o seu pai-familiar e o Divino Pai Eterno:

[...] meu pai fez um voto pra mim, né? Para o Divino Pai Eterno. Eu tive entre a vida e a morte. Morte e a vida. Eu estava com três anos mais ou menos e ele fez um voto com o Divino Pai Eterno. Só que ele acabou indo embora, falecendo. E não cumpriu o voto. E eu fiquei devota do Divino Pai Eterno. Fiquei com isso, sabe? Que eu devo a minha vida a ele. A fé dele de pedir com tanta devoção e eu estar aqui hoje (DIÁRIO DE CAMPO).

Essa vivência nos revela que a fé ao Divino Pai Eterno foi racionalizada no sentimento de *gratidão*, sobretudo na frase “[...] devo a minha vida a ele”. Aqui, é possível retomar as concepções de Otto (2007) pelo fato da Sra. A020 racionalizar a experiência religiosa na medida em que fala sobre esse sentimento, assim como expressa os sentidos e os significados de sua crença no Divino Pai Eterno.

Entretanto, a maneira como expressa essa vivência se distingue da do Sr. A063, já que, mesmo morando na referida cidade, ele busca enfatizar que conhece essa festa de Panamá há vários anos e, inclusive, a frequenta há mais de oito anos consecutivos. Ao tentar explicar essa assiduidade, logo fala sobre a sua devoção e manifesta essa emoção em lágrimas, afirmando que “[...] toda a vida eu fui devoto do Divino Pai Eterno e de Nossa Senhora Aparecida [...] E quando eu entro na igreja eu sinto uma paz de espírito e tudo. É bom demais, a gente nem tem jeito de descrever né?”. Nesse momento, percebe-se que o sentimento ainda não foi organizado, por isso não consegue exemplificar, embora após a pergunta: o que é ser devoto

do Divino Pai Eterno? Ele diz “Tudo (pausa), não tenho palavras. Tudo o que a gente pede ele socorre né?” (DIÁRIO DE CAMPO).

No entanto, não são apenas os visitantes que compartilham suas experiências com o sagrado, vários moradores de Panamá também possuem alguma memória que reforça o esse imaginário em relação ao transcendente. Dentre eles, há o relato do Sr. A028, que se considera devoto do Divino Pai Eterno e ainda ressalta os motivos que o influenciaram a frequentar todas as missas que aconteceram durante a festa: não conseguiu, em 2015, cumprir a intenção, devido a uma debilitação física que o obrigou a postergar, então, o fez no ano seguinte.

Segundo ele, a regularidade no ritual institucionalizado, bem como a necessidade em estar no Santuário, por ser um local que “eu sinto que eu tô em casa” (DIÁRIO DE CAMPO), decorreria de umas

[...] coisinhas que eu peço para ele me ajuda, sempre acho que sou bem servido porque, principalmente a operação minha. Eu tava com quatro veias entupidadas né? Aí o médico me falando que o trem não tava bão aí eu fiz a intenção de que se saísse bem eu ia frequentar as missas todinhas do ano passado (refere-se a 2015), mais infelizmente a fraqueza não deixou não. Fui só dois dias, assim mesmo escorado com uma sobrinha minha (DIÁRIO DE CAMPO).

Ele alega estar melhorando, gradativamente, mas, mesmo fazendo o acompanhamento médico regularmente, não deixa de agradecer ao Divino Pai Eterno.

Esse sentimento de fé e devoção ao transcendente também é manifestado entre as pessoas que moraram ou moram em áreas rurais, em virtude de enfatizarem que essa crença foi de suma importância em épocas difíceis, financeiramente, e de baixa assistência médica. Assim, há o relato da Sra. A004, que afirma ter obtido várias graças. A principal e a que mais lhe emociona é

[...] a cura do meu filho (se emociona) que deu leucemia. E aí eu conversei com Deus (chorando), com o Divino Pai Eterno e falei que eu não estava preparada para enterrar filho. Ele fez vários exames, foi para São Paulo os exames, começou a tomar um remédio forte demais e o remédio fez mal para ele. E eu pedi para o Divino Pai Eterno que curasse ele e depois disso ele tinha feito uns quatro exames, e eu acompanhei ele em Goiânia. Nos quatro exames deu leucemia e ele vomitava e ficou magrinho demais, amarelinho demais, mas aí Deus pois a mão e ele não tomou mais remédio. Deus curou ele. O Divino Pai Eterno. [...] **Para mim isso foi maior que uma graça, foi um milagre.** Porque fez tantos exames tudo comprova que ele estava com leucemia e graças a Deus ele está curado (DIÁRIO DE CAMPO, grifo nosso).

Essa memória remete à concepção do filósofo Cassirer (2016, p. 17) quando busca compreender o que é o homem e, ao defini-lo, afirma que “[...] o homem é a criatura que está

em constante busca de si mesmo – uma criatura que, em todos os momentos de sua existência, deve examinar e escrutinar as condições de sua existência”. Na tentativa em entender como o caos que fora trazido pela doença, a devota recoloca toda a explicação na fé ao Divino Pai Eterno e para agradecer, realiza funções sagradas, suas palavras revelam esse vínculo, por isso “ela é ministra da Eucaristia, e eu (esposo) sempre ajudo também, acho que tudo que a gente faz para Deus ainda é pouco. Deus já fez muito na nossa vida” (DIÁRIO DE CAMPO).

Para reforçar essa aproximação com o espaço sacro-profano e com a fé, a Sra. 004 ressalta que houve outras vivências com *desfechos* positivos e, em razão disso lembrou outra *história*, mas de uma experiência individual com o *Deus Pai*:

[...] estava trabalhando, roçando grama nessas roçadeira de grama de carrinho. E lá era muito distante e tinha que por extensão porque é elétrica, né? E eu fui trocar o fio e na hora que eu fui ligar peguei bem em cima da tomada e o trem foi andando e um pino entrou aqui (mostra a mão/repete o som da descarga elétrica). Aquilo sabe? Eu pensando, não falava nada só pensando em Jesus, eu falei três vezes no pensamento: Jesus me salva, Jesus me salva, Jesus me salva. E aquilo não parava e foi comendo a minha mão, aí eu pensei: Jesus, oh senhor! Eu vou morrer mesmo (silêncio e depois com a voz embargada). O senhor me salva e perdoa meus pecados? (chora). E nisso veio aquela brisa, assim fresquinha sobre mim e eu comecei a levantar, tinha caído e comecei a levantar estava perto assim de um pé de mexerica e eu peguei nele, e peguei no fio e puxei. O fio caiu longe e eu caí de costa. E a Sra. estava lá dentro, bem longe assim na casa aí eu saí, mas cai três vezes. [...] (chora). Aí eu encontrei com ela e falei assim: Jesus me salvou de novo (chora). E, ela falou o por quê? Eu mostrei minha mão para ela toda machucada, a mão cheirava carne assada. [...] Aí eu fui para dentro tomei banho e no outro dia fui ao médico. Deu 11 coágulos da minha cabeça graças a Deus sarou e aí eu fui ao médico. Ele falou assim: o seu coração é muito forte. Aí eu falei: foi Deus, foi Jesus que me salvou” (DIÁRIO DE CAMPO).

Ao acreditar em um ser que não é visível, faz com que a “[...] sua essência não depende de circunstâncias externas; depende exclusivamente do valor que ele mesmo se dá [...] Aquilo que não torna o homem pior que antes tampouco pode piorar sua vida, nem feri-la do exterior ou do interior” (CASSIRER, 2016, p. 18-19). Nesse sentido, compreende-se que o próprio entrevistado reconhece que “[...] a fé da gente é um pouco inexplicável” (DIÁRIO DE CAMPO) e que o contato com o transcendente trouxera a (re)organização da sua vida, o que despertou sentimentos e significados sobre esse “inexplicável”, ao mesmo tempo em que buscou comunicar e socializar essa experiência com o sagrado.

Em outro contexto relatamos, à vivência da Sra. A062, com problemas decorrentes dos dilemas sociais, nesse caso, os narcóticos, ela destaca que “[...] já passei por problemas sérios com a família, sabe? Um filho meu teve problemas com as drogas e foi através da minha fé no Divino Pai Eterno que nós conseguimos. Graças a Deus, já tem uns seis anos que ele está livre disso” (DIÁRIO DE CAMPO). Essa luta existencial trazida pelo uso das drogas sua cura



remete a ideia de que a intencionalidade positiva do sagrado é manter a *ordem* das coisas, para aqueles que buscam estar mais próximos do transcendente.

Entretanto, existem aqueles romeiros que não conseguem relembrar um momento específico, de uma vivência hierofânica, como é o caso do Sr. A017, que afirma ser devoto do Divino Pai Eterno desde o período de infância, porque “[...] a gente vinha na festa, assistindo missa, foi batizado aqui, então minha mãe era devota, meu pai”. Desde essa época, o ritual era ir primeiro “[...] na igreja. A gente vinha para a festa, mas a tradição era ir na igreja, assistir missa. O movimento era entrar na igreja e fazer devoção” (DIÁRIO DE CAMPO).

Essa correlação da experiência sagrada está circunscrita nas práticas cotidianas da família, suas palavras recolocam sua ligação ao padroeiro como uma prática institucionalizada pelos rituais da igreja. Segundo ele, esse “fazer devoção” significa *conversar* com o Divino Pai Eterno. A partir disso, infere-se que, nesse caso, para haver um diálogo (ou monólogo) é necessário que a pessoa creia na existência de um ser invisível, mas com poder transcendente, ou seja, para essa representação de fé é necessário um vínculo.

Para outras pessoas, só de morar em Panamá já criam um vínculo de pertencimento ao padroeiro e acreditam estar mais perto de *Deus* Pai, sobre essa afirmativa o Sr. A001 relata que, “para ser franco, a graça a gente recebe é todos os dias. Só de viver nessa paz aqui no Panamá, a gente já é abençoado. Panamá é uma cidade pacata, mas dificilmente você vê falar em violência” (DIÁRIO DE CAMPO). Ele racionaliza a fé como um meio de *proteção* do lugar, ou seja, o sentimento de tranquilidade decorre por ser concebido como o Centro, já que há intensas devoções, sobretudo durante a festa. O mesmo senhor ainda afirma que “[...] essa procissão que vem aqui e, que junta em média 10 a 15 mil pessoas dá para ver que é uma fé diferente” (DIÁRIO DE CAMPO). Percebemos então que, por isso, a cidade, anualmente, recebe uma (re)atualização da sua sacralidade.

Há ainda o relato da Sra. A019, também moradora de Panamá. Segundo ela, é durante a festa que a cidade fica repleta de romeiros, devotos ou peregrinos, mas também de comerciantes, embora busque enfatizar a parte devocional, afirmando que “[...] todo mundo passa por dificuldade. Eu acredito tanto nele, que ele me ajuda a resolver. Porque se ele não me ajudasse como eu faria para viver”. E, ao expressar sua fé e devoção ao Divino Pai Eterno, de imediato, diz que é “[...] uma emoção tão grande. Rezei quarenta anos para ter minha casa e consegui” (DIÁRIO DE CAMPO).

Diante de tantos relatos, inferimos que esse sagrado possui um poder sobre o mundo terreno e as pessoas, ao se verem em situação de vulnerabilidade, em que não conseguem ter o controle de sua vida, buscam o *centro*, representado aqui pelos espaços sagrados que tendem a

transformar o caos em cosmo: “[...] que não é simplesmente criação do mundo, mas, especialmente, sua organização, que faz do mundo um espaço inteligível e funcional” (CROATTO, 2001, P. 47). Esses espaços traduzidos como centros durante a festa do Divino Pai Eterno em Panamá são territorialmente demarcados na Figura 13, tendo em vista que reafirmam várias expressões e manifestações que garantem a ocorrência dos sentidos hierofânicos.

**Figura 13:** Demarcação Simbólica na Festa do Divino Pai Eterno<sup>35</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun-Jul/2016

Essa afirmativa se sustenta, ainda mais, com o relato da Sra. A038, moradora de Itumbiara, que entrou ajoelhada no Santuário e percorreu alguns metros até a imagem do Divino Pai Eterno. Segundo ela, essa intenção simboliza a superação, mas que também pode

<sup>35</sup> 1: Fila de Beijamento / 2: Bandeira do Divino Pai Eterno / 3: Andor do Divino Pai Eterno / 4: Velario / 5: Imagem de Nossa Senhora Aparecida no Carro de Boi.

ser concebida como um milagre, justificado pelo fato de ter vivido, em 2013, um período muito difícil, após um acidente:

[...] cheguei a ouvir de três médicos que eu não ia andar mais (chorando). Minha amiga fez um voto com a intenção do padroeiro me curar. Hoje estou aqui. [...] se eu levantasse da cama e andasse normal e o Divino Pai Eterno ajudasse que eu não ficasse paraplégica, né? Eu vinha aqui na Trindade, aliás, Panamá e entraria aqui na igreja e entraria de joelho. E traria uma caixa de foguete para soltar (DIÁRIO DE CAMPO).

Caminhar ajoelhada após um sério acidente, em que a pessoa ficou imobilizada, simboliza a recuperação da saúde, assim como estabelece ou intensifica a crença no poder transcendente para aqueles que invocaram o Divino Pai Eterno. Nesse sentido, infere-se que para os romeiros esses espaços traduzem os sentidos das graças (figura 14) tornando-os expressões da liga identitária religiosa, já que cada espaço sacralizado guarda as recordações dos momentos que traduzem as emoções e a gratidão ao sagrado.

**Figura 14:** Compromissos/Intenções com o Divino Pai Eterno<sup>36</sup>



Fonte: Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Ao refletir sobre esse sacrifício e os seus motivos, compreende-se essa linguagem “como ação ritual, o sacrifício simboliza, entre outras coisas, uma renúncia aos bens terrenos

<sup>36</sup> 1: Mulheres carregando velas durante a procissão / 2: Fila do Beijamento / 3: Cartas deixadas no pé da imagem do Divino Pai Eterno / 4: Homem com uma bíblia na cabeça / 5: Mulher caminhando ajoelhada em direção da imagem de Nossa Senhora Aparecida / 6: Procissão de encerramento.

em prol de uma união com Deus, deuses ou antepassados (entretanto, é ao mesmo tempo uma ação com objetivos mágicos [...])” (LEXIKON, 1990, p. 176). Essas representações nos espaços revelam a ocorrência do sobrenatural que se manifesta em elementos profanos, assim essa correlação entre o mundo visível e o invisível é concebida como uma hierofania, que “[...] revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’” (ELIADE, 2010, p. 26). Por isso, a crença no padroeiro de Panamá, inserida no cotidiano de algumas pessoas, faz com que reafirmem, constantemente, a sacralidade da cidade e dos elementos simbólicos e ritualísticos que os envolve.

É possível identificar no relato do Sr. A031, que mora na cidade de Morrinhos, que sua devoção decorreu de “[...] uns acontecimentos assim de família, né? Uma filha minha teve um sério problema renal e fiquei com muito medo, assim fiz certo voto. Ia muito a Trindade, depois eu como se diz, pedi a pena pra mais perto (risos)” (DIÁRIO DE CAMPO). Por mais que expresse um aspecto cômico da situação, o devoto deixa explícito que já recorreu à divindade e foi atendido, ressalta ainda que “[...] a gente faz um voto [...] para manter tudo bem” (DIÁRIO DE CAMPO).

Em tese, em cada relato, os sentidos de pertença e fé ao padroeiro são reconstruídos, tendo em vista que as graças são múltiplas. Reafirmam, também, os devotos que a experiência religiosa os vinculam, inclusive, pela necessidade em resolverem os problemas do cotidiano. Entretanto, existem aqueles que vão a Panamá e adentram ao santuário apenas para agradecer, ou seja, não há uma causa específica, está mais associado à relação entre a existência da pessoa e o sagrado.

O Sr. A033 faz parte desse grupo e afirma que, ao chegar à cidade, o primeiro lugar que visita é “a igreja, principalmente, quando eu venho a pé, a gente chega já entra no templo e vai lá no pé do santo, já agradece ele todas as bênçãos que a gente recebe e faz as orações que tem que ser feitas [...]” (DIÁRIO DE CAMPO). O Santuário é concebido como uma “[...] lente que permite ver o que sem ela não se vê. Sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado na forma como se experimenta, e tampouco se pode expressá-la” (CROATTO, 2001, p. 90).

Esse local é um símbolo proeminente do vínculo entre os devotos e o sagrado, nesse caso: a representação do Divino Pai Eterno. É preciso considerar que existem outros símbolos que se complementam e garantem a permanência dessa crença religiosa. Para cada vivente da experiência do sagrado, há um sentido específico em estar diante desses elementos simbólicos, por isso não se pode generalizar que *todos* vão a Panamá porque pediram alguma

graça. O Sr. A033 relata que sair a pé de Itumbiara, rumo ao encontro do Divino Pai Eterno, reflete que,

[...] além de ser devoto do Divino Pai Eterno há muito tempo, a gente crê, a gente agradece ele. Todo ano eu venho a pé, eu não peço nada a ele e só agradeço o que ele fez para mim no ano que passou. É um sentimento de fé que a gente tem de participar da festa daqui do Panamá em devoção ao Divino Pai Eterno (DIÁRIO DE CAMPO).

A busca pela aproximação desse sagrado reforça a ideia de que existe uma necessidade no ser humano de complemento existencial que se dá pela relação simbólica com o *numinoso*. Para Croatto (2001, p. 45), “[...] o ser humano soube ‘imaginar’, em todos os tempos, maneiras de superar suas limitações recorrendo ao sagrado: passar do *fragmentário* ao totalizador é um desejo essencial do *homo religiosus* [...]”.

Essa concepção do teólogo está, nitidamente, nos relatos, sobretudo quando se infere que, deslocar até Panamá, equivale reviver algum momento de encontro com o transcendente, ademais, a intensidade dos sentidos e dos significados depende de cada situação. Por isso, em toda circunstância, existe um sentido singular para o devoto crer no *Deus Pai*, já que desperta o que o teólogo Otto (2007) denomina ser ora sensação de fascínio ora de medo, em decorrência do poder divino não assemelhar ao cotidiano do ser humano.

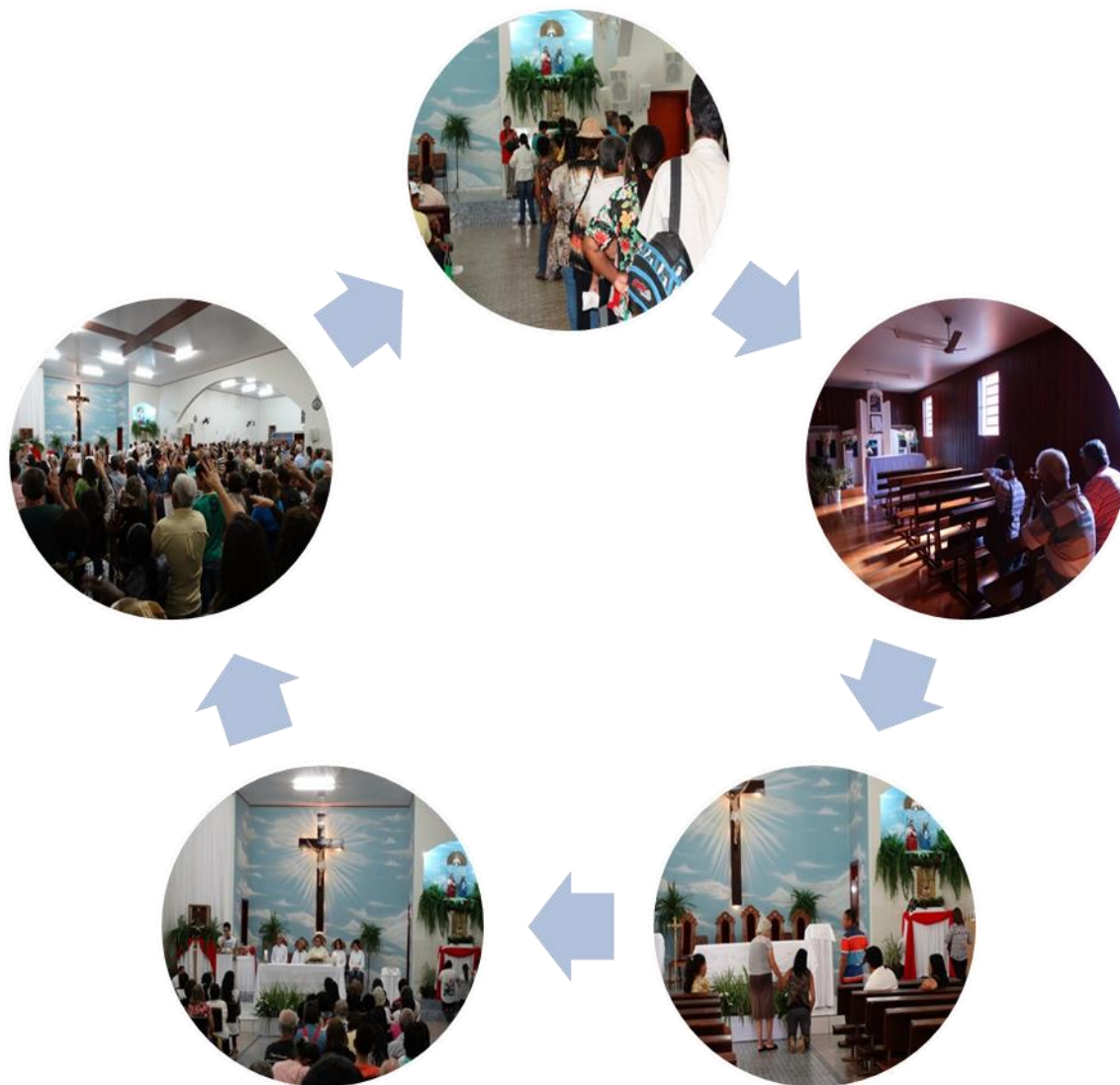
Nas entrevistas, é possível identificar com maior perspicuidade esse *mysterium fascinans*, uma vez que as pessoas compartilharam conosco as experiências vividas com a divindade. É nesse contexto de múltiplas vivências que se compreende a representatividade da imagem do Divino Pai Eterno, em virtude de proporcionar ao devoto, romeiro ou peregrino um sentimento de dever cumprido após toda a *via-sacra*, já que precisa perfazer esse caminho para conseguir olhá-la ou tocá-la.

É diante da imagem que a maioria dos devotos encerra, anualmente, suas intenções com a divindade, tendo em vista que essa prática simboliza o *fechamento* e o *início* de um novo ciclo de fé e devoção para aqueles que creem no Divino Pai Eterno. Deve-se ainda considerar que essa demarcação, também, pode ser concebida como uma delimitação, tanto do local quanto do objeto sagrado, o que faz com que a cidade Panamá e o Santuário tornem-se o Centro, mas não significa que todas as pessoas, durante festa, percebam-nos como um meio de encontro com o transcendente ou que todos vivenciaram alguma experiência do sagrado.

A Figura 15 ilustra essa condição de *axis mundi* da cidade e do santuário, na medida em que os sentidos de se realizar a devoção são expressos em várias dimensões. Inicialmente, as distâncias percorridas até o espaço sagrado provem uma reflexão densa sobre as

motivações dos romeiros, de um lado, é aceitável relembrar que a maioria vem de cidades vizinhas, ora para cumprir os votos, ora apenas para acompanhar aqueles que têm algum compromisso com o Divino Pai Eterno.

**Figura 15:** Devoção ao Divino Pai Eterno<sup>37</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun/2016

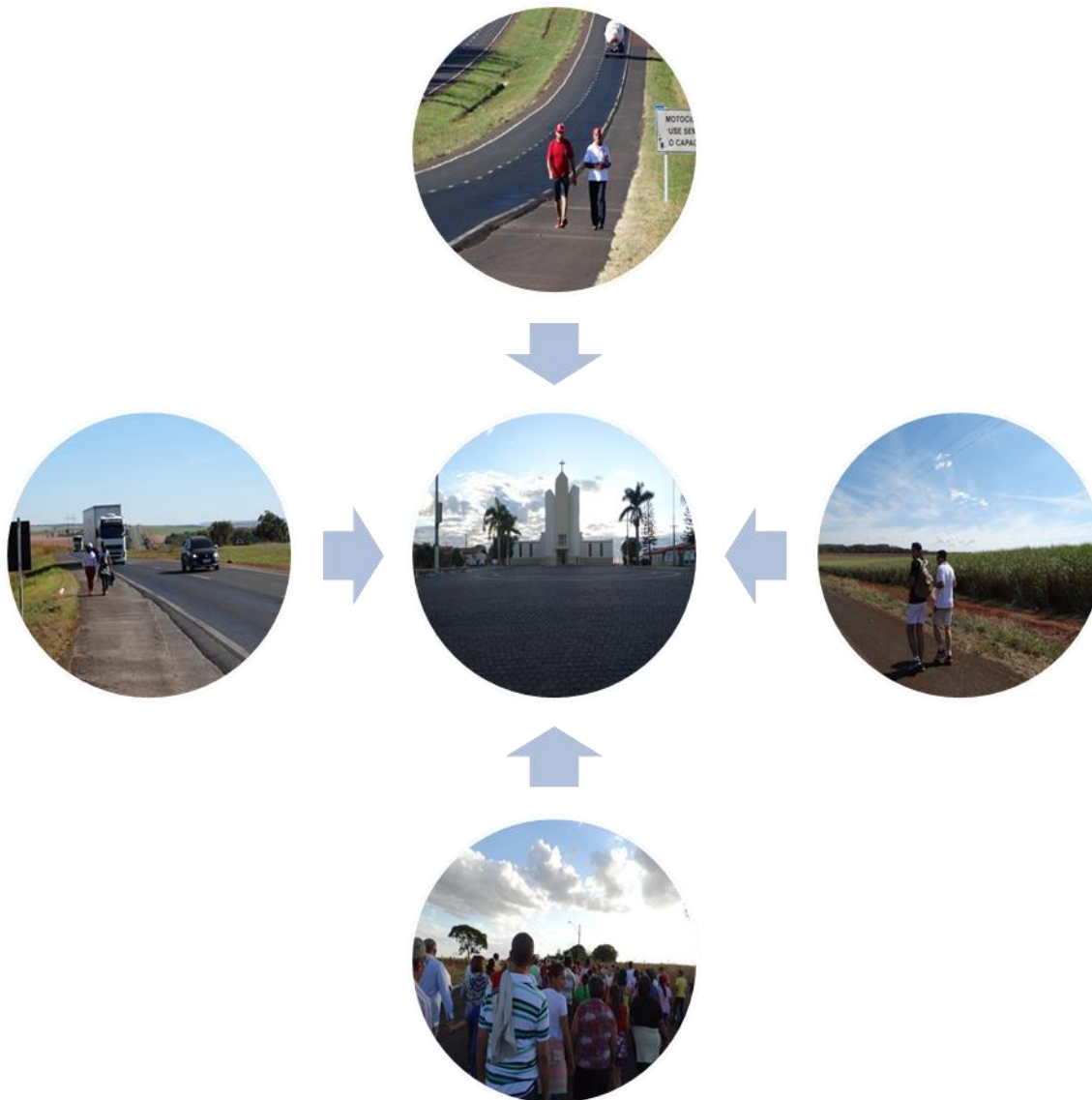
Por outro lado, esse processo de deslocamento até o espaço considerado sagrado requer um planejamento, a volta para os locais de residência requer o uso de distintos veículos: moto, carro, van e, em algumas situações, ônibus, e ainda preparo e apoio para realizar o trajeto a pé, embora essa prática ganhou maior notoriedade nos últimos anos. Segundo o Sr. A045: “[...] eu vejo assim quem tem essa oportunidade de voltar a pé, aí podemos lembra lá atrás, há uns trinta anos ou mais, sabe que melhorou muito” (DIÁRIO DE

<sup>37</sup> Fila em direção a Imagem do Divino Pai Eterno / 2: Missa durante a festa / 3: Devotos na Capela do Santíssimo / 4: Presença do clero na missa / 5: Devota caminhando ajoelhada em direção da imagem do Divino Pai Eterno.



CAMPO) a infra-estrutura e os recursos que possibilitaram maior praticidade àqueles que sentem a necessidade de estarem em Panamá.

**Figura 16:** Romeiros em direção do Santuário do Divino Pai Eterno<sup>38</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Para os deslocamentos a pé, as narrativas revelam várias condições de enfrentamento por se tratar de uma longa caminhada, que requer horas expostas às variações climáticas, a possíveis acidentes, ao desgaste físico e psicológico, dentre outras situações. Diante do exposto, afirmamos que esse ritual (re)afirma, anualmente, essa crença religiosa e, da mesma maneira que (re)atualiza a experiência com o sagrado. Existem muitas pessoas que se dedicam a fazerem esse percurso, todos os anos, e a maior concentração de romeiros sai de Itumbiara e

<sup>38</sup> 1; 2 e 4: Romeiros caminhando de Itumbiara a Panamá – BR 153 / 3: Localização do Santuário do Divino Pai Eterno / 5: Procissão de abertura da Festa – Caminhada Penitencial rumo ao Santuário.

de Goiatuba (Figura 16), já que essas cidades estão mais próximas, contudo, ainda se percebe a presença de peregrinos de outras cidades do entorno.

De acordo com os relatos, muitos iniciam a romaria do seu endereço domiciliar e consideram o trajeto muito laborioso. Em relação aos moradores de Panamá que desejam fazer o mesmo trajeto dos que vão para lá, vindos de outras cidades, há uma ritualística inversa, já que, todos os anos, existem pessoas que se deslocam para as cidades mais próximas de ônibus, de carro ou de moto para, de lá, iniciarem a romaria até o espaço sacralizado, ou seja, fazem o caminho contrário daqueles que não moram em Panamá.

Nesta dissertação, busca-se compreender essa caminhada como um ritual de sacrifício e de resistência física, e momentos que despertam sentidos e significados múltiplos. Essa aproximação com o sobrenatural por meio de ações e espaços sagrados proporciona ao devoto encontrar um novo mundo, totalmente diferente do seu convívio cotidiano e, esse *numen* passa a ser concebido como algo perfeito. Por isso, afirmamos que a devoção em Panamá, gradativamente, tem vinculado novos devotos e permanece viva para aqueles que experenciam os momentos dessa devoção.

Além do mais, a ocorrência da festa em períodos cíclicos na cidade de Panamá tende a transformar o caos em Cosmo, porque ao mesmo tempo em que reúne os elementos sagrado e profano, estabelece vínculos entre as pessoas e o lugar. Essa festividade, além de (re)afirmar a manifestação do sagrado em um sistema simbólico, também visa comunicar e socializar a experiência humana com o transcendente, fazendo jus ao que pondera o filósofo Ernst Cassirer (2016, p. 48) ao afirmar que “[...] o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova dimensão da realidade”.

Nesse sentido, estar na cidade de Panamá significa que o devoto estabelece “uma nova dimensão da realidade”, em que busca distanciar do caos e aproximar-se do transcendente, tornando-o, assim, em um espaço sacro-profano. É no santuário que está a imagem do Divino Pai Eterno e é ela que muitos romeiros, devotos ou peregrinos visam encontrar ao chegar na cidade. Para isso, os mesmos esperam na fila do beijamento. Assim, quanto mais perto do encerramento da festa, a fila se intensifica, isto é, no décimo dia, o tempo de espera é maior para aqueles que querem se sentir próximos ao *numinoso*.

Aqui, relembramos a ideia de Croatto (2001, p. 113) quando afirma que, “[...] o símbolo, portanto, é gerador de um vínculo entre os seres humanos. Por essa função, sua própria existência representa um ato social. Se é social o símbolo natural, profano, também é social o símbolo religioso”.



Em sequência, busca-se compreender como a festa em devoção ao Divino Pai Eterno contribui para a formação desse símbolo social e religioso na cidade de Panamá, a análise se depreende desses sentidos e significados específicos, durante os dez dias de festa. É a partir da programação festiva de 2016, que debruçamos em analisar as entrevistas, bem como considerar as memórias dos participantes, visando apreender os elementos variantes e invariantes desse espaço performático da festa.

### 3.2 DINÂMICA DA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO EM PANAMÁ

Em Panamá, a festa em homenagem ao Divino Pai Eterno iniciou-se pela devoção popular, com isso, gradativamente, essa prática religiosa recebeu elementos do cotidiano dos sujeitos participantes, principalmente daqueles que moram no espaço considerado sacro-profano. Essa religiosidade é concebida como uma das inúmeras expressões do catolicismo popular, em virtude de promover encontros entre várias pessoas que creem no poder do transcendente e que se manifestam na coletividade, por meio de gestos, comportamentos, ações e com atribuição de sentidos e significados particulares.

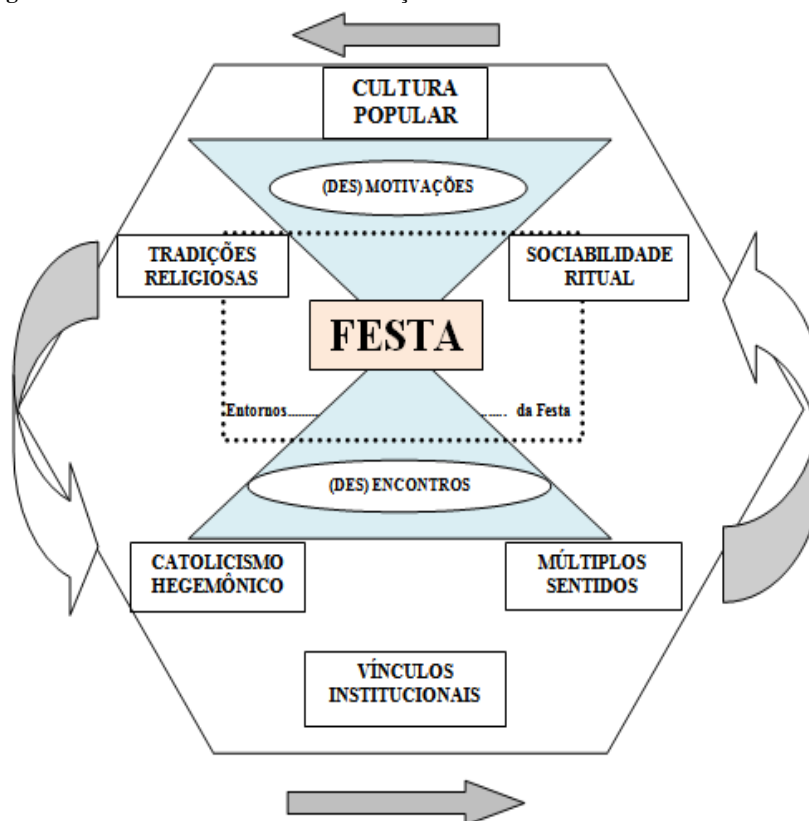
Além disso, esse festejo ao *Deus Pai* também contribuiu para a formação da cultura local, da mesma maneira que reafirmou os hábitos regionalistas, em virtude de enfatizar na prática religiosa o saber dos sujeitos. O antropólogo Pessoa (2005, p. 8), ao avançar os estudos sobre os *Saberes em Festa*, afirma que “a cultura popular é assim: ela não nasce nos livros ou na escola. Ela nasce no cotidiano de vida e de trabalho de homens e mulheres enquanto constroem os ingredientes de sua sobrevivência [...]”.

Conforme explicitado anteriormente, o ser humano, ao buscar explicação de sua existência no âmbito sagrado, também transcende essa justificativa para a sua sobrevivência, assim, “[...] pela festa o devoto promove sua fé, seu orgulho e sua visibilidade perante às demais comunidades, aos santos, às seitas e aos municípios” (D’ABADIA, 2014, p. 7). Em Panamá, o espaço festivo tende a recuperar as memórias do vínculo entre o devoto e a divindade, devido a isso, (re)estabelece elos entre aqueles que compartilham essas vivências e, ao mesmo tempo, demarca tanto os espaços quanto os elementos simbólicos.

O esquema 03 visa simplificar como se fundamenta essa festa em Panamá, já que ao passar por vários processos de reatualização no contexto devocional, bem como no contexto festivo, permitira que os sentidos de socialização e encontro com o sagrado perdurassem na memória das pessoas que creem no poder transcendente. O ápice da devoção ao Divino Pai Eterno acontece durante os dez dias da festa, mas o fluxo de pessoas adquire intensidade,

gradativamente, e depende tanto da programação festiva quanto das justificativas que os levam à cidade.

**Figura 17:** Performance da Festa em Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá



Fonte: Elaboração de Carvalho, E.A.R, e Oliveira, C.D.M, (2016)

Diante do exposto e em consonância com Brandão (2015, p. 6), a festa “pode ser considerada como um ritual, quando muito simples, ou como uma configuração interativa de rituais que acontecem ao mesmo tempo ou em sequência [...]”. Croatto (2001, p. 382) afirma ainda que “a festa religiosa não somente serve para ‘cortar’ o tempo cotidiano, decadente, e recuperar as origens, como também para expressar socialmente vivências muito profundas”, da mesma maneira em que “[...] na festa podem ser encontrados em plenitude o simbólico, o mítico e o ritual, além do teatral, do cômico, do lúdico, do imaginário, do político etc. Não existe uma vivência religiosa sem uma explosão do festivo”.

Nesse sentido, as pessoas, ao se deslocarem para Panamá e se juntarem aos moradores e àqueles que são devotos do próprio lugar, estabelecem uma nova rotina durante o festejo, o que, concomitantemente, fortalece a identidade religiosa. A festa devocional se relaciona com o *todo*, nesse caso: os participantes, constantemente, correlacionam com aqueles que constituem o seu convívio, isto é, o âmbito sociocultural, econômico e político.

Outrossim, essa interação possibilita transmitir as experiências individuais que, ao serem compartilhadas, atingem o *todo*, entretanto, pode ocorrer o processo inverso, isto é, a memória coletiva também pode influenciar o saber do sujeito. Segundo Halbwachs (2003, p. 72), a memória individual “[...] não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade”.

Essa coletividade faz com que a festa em questão seja concebida como um ritual que vincula as pessoas, mas com sentidos e significados específicos, e proporciona “[...] situações de trocas entre pessoas através de símbolos e sentidos que a vida sabe, a fé relembra, a cultura escreve e a festa canta, dança e diz a quem venha ver e ouvir” (BRANDÃO, 2015, p. 31). Além disso, essas trocas de vivências durante festa perpassam a conjuntura estabelecida pelos representantes da igreja católica, quais sejam, o reitor/padre do Santuário e o Bispo Diocesano de Itumbiara/GO, que organizam a programação religiosa, juntamente com os representantes políticos<sup>39</sup> (prefeito e vereadores) e alguns moradores.

Mesmo assim, em cada momento, existem as particularidades daqueles que experienciam o sagrado, ou que estão na cidade por outros motivos como o comércio ou o lazer. Diante da multiplicidade de sentidos e significados dessa festa, o que pode ser identificado como algo comum entre os sujeitos é a tentativa de, anualmente, reafirmarem e (re)atualizarem essa crença religiosa por meio da (re)organização dos espaços que são demarcados e apropriados.

Deve-se considerar que, por mais que foi institucionalizada essa manifestação religiosa e festiva, existe a inserção de novos elementos e adaptações de vários momentos, sobretudo nos sentidos e significados para os sujeitos participantes. Halbwachs (2003, p. 51) afirma que

no primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos, os que estiveram mais freqüentemente em contato com ele.

Quanto a isso, ressalta-se a questão dos momentos ou sequências da festa que não se perderam com o tempo e os motivos pelos quais os permitem no contexto atual. Essas

---

<sup>39</sup> Vários políticos locais se mobilizam dentro das comissões que organizam o momento festivo, já que as relações com os santos e padroeiros persistem na contemporaneidade, mesmo pertencendo a um Estado Laico, na medida em que o prefeito, juntamente com o reitor administrativo/pároco buscam juntos *liderarem* as equipes que, em sua maioria, trabalham voluntariamente para a realização da festa do Divino Pai Eterno.

conjunturas tendem a ser concebidas como os elementos invariantes da manifestação em Panamá, mas isso não significa que permaneceram com as mesmas características.

É preciso ponderar que essas adaptações ocorreram/ocorrem em virtude do ser humano estar em constante transformação e necessitar dessa aproximação com o contexto vivido para reatualizar o mito, nesse caso: a devoção ao Divino Pai Eterno. Ademais, os invariantes se relacionam como os novos elementos que tornaram/tornam, continuamente, os variantes, movimento indispensável para a renovação da festa. Para compreender como se estabelece essa correlação em Panamá, foi imprescindível, como já dito anteriormente, a observação participante e as entrevistas semiestruturadas.

Diante disso, apreendeu-se que a vivência da festa do Divino Pai Eterno inicia com os planejamentos, especialmente a partir do mês de abril, com o intuito de que no primeiro domingo de julho, finalize o ciclo festivo. É preciso considerar que cada ano corresponde a uma vivência *única* e, por mais que se faça uma representação da performance, não é possível reproduzi-la na íntegra.

Essa concepção advém dos estudos de Pessoa (2005, p. 20) ao afirmar que “[...] o efeito da festa consiste em conservar os seus rituais, todo ano quebra com a repetição deles os dias infinitamente iguais da rotina. Situações novas são produzidas no comportamento de pessoas e de grupos” (PESSOA, 2005, p. 20) e, devido a isso, são inseridos no festejo. Essa (re)tualização tende a garantir a permanência da festa, na medida em que proporciona aos sujeitos a inserção de suas vivências, ou seja, torna-os integrantes. Por isso, concluímos que as transformações da sociedade influenciam no contexto da festa.

Em sua programação, é perceptível como estão entrelaçados os rituais religiosos que, na maioria das vezes, acontecem pela mediação ou pela supervisão dos representantes da Igreja Católica, com as práticas do dia a dia da população e daqueles que estão na cidade. É primordial lembrar que Panamá e seu entorno têm como base econômica as atividades agrícolas e a pecuária e que, durante o festejo, existem vários momentos destinados a reviverem essa dinâmica, por meio de representações do modo de vida no campo que são inseridas na festa.

O hábito de aliar as práticas religiosas às características de um passado recente é comum ao povo goiano, eles sempre buscam lembrar objetos, comidas, comportamentos, gestos e atitudes que valorizam a ruralidade. Dessa maneira, cada grupo consegue expressar sua singularidade, mesmo compartilhando os elementos utilizados por outros sujeitos e, em virtude disso, tendem a formar e a manter uma cultura local.

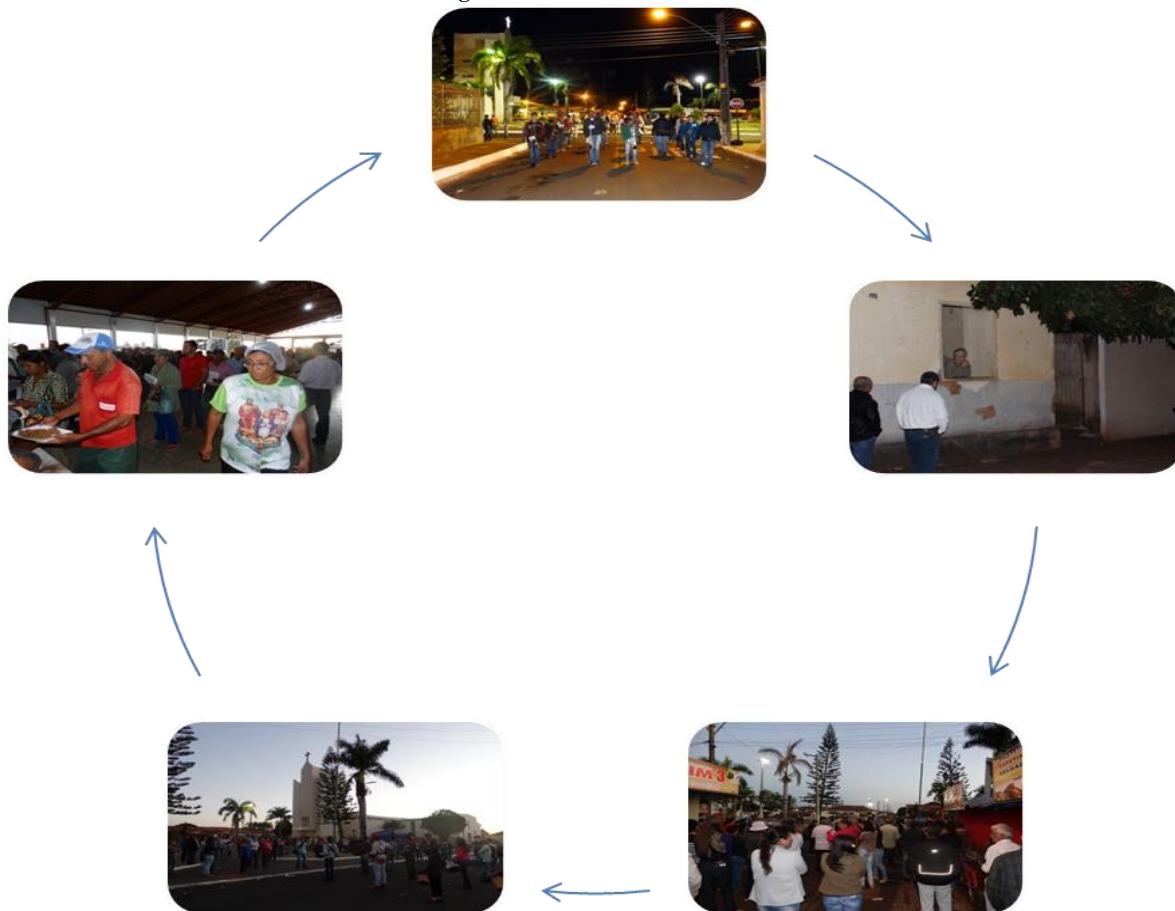
A representação do vivido com o Divino Pai Eterno é considerada um arquétipo que ressalta a particularidade do lugar e das pessoas que se deslocam até à cidade de Panamá, todos os anos. A festa de 2016, especificamente, é o direcionamento para se entender como é constituído esse entrelaçamento entre a fé e o cotidiano, bem como para apreender e analisar as especificidades dessa manifestação, por meio dos elementos considerados invariantes e variantes desse contexto festivo e devocional.

A partir da reflexão sobre os invariantes da festa mencionada, tendo como enfoque a programação do referido ano e a memória dos participantes, sobretudo dos moradores de Panamá, foi possível identificar uma contradição sobre quando, realmente, começa a festividade, tendo em vista o processo de transformação que sofrera ao longo dos anos. Antes de se intensificar a apropriação do contexto devocional e festivo pela Igreja Católica, a festa do Divino Pai Eterno iniciava, segundo os anciãos de Panamá, com a Alvorada e, no mesmo dia, principiava a novena.

Nas últimas três décadas, esse contexto fora (re)atualizado, especificamente, a partir do momento em que o clero tornou-se o dirigente na organização da festa. Desde então, inseriram um dia a mais em sua programação. Essa institucionalização, de certa forma, promoveu um poderio sobre a devoção popular, principalmente ao promover a abertura da festa com a *Caminhada Penitencial*.

Conforme enfatizado anteriormente, esse contexto devocional iniciou-se com a crença popular e, por isso, esta dissertação prioriza a alvorada como um dos elementos invariantes da festa, embora a caminhada penitencial, também, possa ser concebida como mais um exemplo de continuidade. As falas dos anciãos vivos desse contexto, que participam há mais de quarenta e cinco anos, deixam explícito como é significativa a espera e, especialmente, o dia em que acontece a ritualística de abertura. Para eles, a festa iniciou-se na sexta-feira (24 de junho de 2016), a partir da queima do primeiro foguete, que visa acordar a cidade para a passagem da banda de música, em torno das cinco horas da manhã.

Esse momento é relevante para aqueles que vivenciavam/vivenciam o trabalho no campo, sobretudo com as atividades agrícolas e a criação de gado, até meados de 1980, já que correspondia como a principal fonte de renda da Região Sul de Goiás. Ademais, ressaltam que a alvorada era o dia que marcava o início da festa, com a passagem da banda de música pelas principais ruas da cidade. Ainda assim, pode ser concebido como um “[...] folguedos folclóricos repetidos ano após ano, com pequenas variações feitas ao longo de muitos deles, mas conservando-se finalmente como um acontecimento que se repete sob os olhos de velhos que os praticaram e viram um sem número de vezes” (BRANDÃO, 1981, p. 19)

**Figura 18: Alvorada em Panamá<sup>40</sup>**

Fonte: Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Ao (re)elaborar, anualmente, um passado recente, faz com que as recordações tornem-se vivas, principalmente daquelas pessoas que moravam em áreas rurais e deslocavam para a cidade, a fim de participar do ritual festivo e religioso, ou seja, havia uma pausa nas atividades rotineiras e início de uma nova rotina. Brandão (1981, p. 19) busca enfatizar que é comum essa prática, em Goiás, na medida em que “há dias, às vezes uma semana, às vezes um pouco mais, em que uma sociedade rural interrompe a sua rotina e se transforma em festa”.

Essas pessoas, ao serem inseridas em um novo espaço, traziam consigo os seus hábitos e compartilham com aqueles que moravam na cidade, especialmente o costume de acordar de madrugada e consumirem, no café da manhã, um cardápio bem reforçado, com arroz, feijão e carne. Entretanto, ocorria, também, o processo inverso, isto é, a vivência urbana era

<sup>40</sup> 1: Início da Alvorada / 2: Senhora assiste da janela a passagem da banda de música / 3: Passagem da banda de música por algumas ruas da cidade, acompanhada por moradores / 4: Chegada da banda de música na Praça Central em frente ao Santuário do Divino Pai Eterno / 5: Pessoas sendo recepcionadas com o café da manhã (arroz com galinha) no Salão Paroquial.

(re)transmitida a eles, com isso, as vivências adquiriam vários elementos, ao mesmo tempo que despertava múltiplos sentidos.

Atualmente, a alvorada visa lembrar os tempos vividos com acentuada *labuta* e a preparação do homem do campo para o início da festa ao Divino Pai Eterno. Nessa direção, Croatto (2001, p. 383) ainda ressalta que “[...] não existem festas ‘propriamente urbanas’, pois a vida da cidade depende do ciclo agrário”. Mesmo passando muitos anos e com várias interpretações dessa permanência na festa de Panamá, o sentido e o significado foram alterados, passando a ser um momento de resgate da memória de um passado considerado recente.

Nessa acepção, a representação desse tempo vivido inicia com a passagem da banda de música<sup>41</sup> da cidade de Itumbiara, a partir das seis horas da manhã, com o intuito de anunciar que a festa, a partir de então, fará parte da rotina da cidade panamaense. Entretanto, ao analisar esse momento, no ano de 2016, inferimos que essa tradição está em processo de transformação pelo fato de poucos jovens e adultos participarem desse ritual, já que não corresponde às suas vivências, ou seja, não é significativo, para eles, a prática de esperar a passagem. Ainda assim, existem alguns que acompanham o ritual enquanto os idosos esperam em suas calçadas ou janelas para lembrarem os tempos vividos.

É preciso considerar que a praça em frente ao Santuário é concebida como o local de encontro de *todos* aqueles que se sentem pertencentes a essa memória. É nesse espaço que as pessoas assistem à queima de fogos e socializam suas experiências. Para fortalecer esse vínculo cultural, elas seguem (inclusive as que não participaram do ritual) para o salão paroquial, a fim de apreciarem o café da manhã, preparado durante toda a noite, por algumas mulheres voluntárias.

O horário de trabalho, nesse caso, é no período noturno, quando cozinham e organizam para receber os foliões, devotos e participantes em geral. O cardápio se difere do hábito cotidiano (pão, pão de queijo, biscoito, leite, manteiga e café) e busca (re)lembrar os tempos vividos por muitos avôs e avós. Mas, mesmo na tentativa de preservar o passado, com características vividas, ainda sofre constante ressignificações, tendo em vista que depende do hábito daquelas que preparam o alimento. Em 2016, foi servido, a partir das sete horas da manhã, arroz com frango<sup>42</sup>, tutu de feijão, macarronada e salada de tomate. Como,

---

<sup>41</sup> Consta no Livro Tombo do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno uma estimativa de vinte e cinco anos que a Banda Municipal da cidade de Itumbiara participa da Alvorada em Panamá, mais conhecida como Banda Santa Rita de Cássia. Atualmente, o responsável pelas apresentações é o Senhor João Batista. Nesse ano de 2016, por motivos não identificados, compareceram apenas alguns alunos da Escola Municipal Professor Almor Dias Machado com, aproximadamente, vinte adolescentes, com o intuito de animar a população panamaense.

<sup>42</sup> É nomeado na região como galinhada.

geralmente, há fartura na preparação desses alimentos, a *sobra* foi levada para casa por muitas pessoas.

O (des)encontro entre o passado e o presente durante a alvorada é marcado pela *fartura* dos alimentos preparados e servidos a todos os presentes, bem como a sua significação, já que, em cada época, possui um sentido diferente. De um lado, mesmo sendo um momento em que não corresponde a um ritual instituído pela igreja, há o incentivo do pároco e dos políticos locais<sup>43</sup>, com o intuito de valorizar a tradição local; além do mais, durante toda a programação festiva, vimos a presença e organização dos representantes políticos e religiosos, concebida como um meio de *doutrinar* os fiéis que participam do contexto. Por outro lado, não é preciso apropriar-se pelo fato da festa, no âmbito religioso, começar um dia antes, ou seja, na quinta-feira (23 de junho de 2016, a partir das 16 horas). Não há necessidade de a igreja e a política disputarem o poder do espaço com a prática popular, já que cada uma tem seu espaço na festividade.

Ao ser incorporada a *Caminhada Penitencial*, foi possível manter a autoridade da Igreja Católica sobre a devoção popular, bem como da prática popular. Embora ocorra há, aproximadamente, trinta anos, já pode ser considerada como um elemento invariante da festa do Divino Pai Eterno. Essa caminhada sai do trevo da BR-153, com destino ao Santuário. Atualmente, esse ritual de oito quilômetros de peregrinação requer, em média, três horas de *andança* e é feita sob a condução do Pároco e do Bispo Diocesano.

Ademais, foram incorporadas como essência as orações, sobretudo a reza do terço<sup>44</sup> (Pai Nosso e Ave Maria), com pausa em cada estação da via-sacra<sup>45</sup>, com o intuito de envolver os peregrinos e cristianizá-los desde o início da festa. Croatto (2001, p. 404) ressalta que “[...] os textos sagrados, uma vez constituídos um *corpus* mais ou menos definido, costumam ser considerados como uma revelação arquetípica, outorgada a um personagem especial”. Nesse caso, a personagem especial é a *figura* do religioso, que adquiriu a autoridade no contexto da festa e nos domínios dos espaços sagrados.

<sup>43</sup> Para incentivar a presença da população, é necessário ajustar a escala de trabalho dos funcionários públicos (municipais e estaduais). Nesse período, há a antecipação do início das férias escolares referente ao primeiro semestre e alteração do horário de expediente, principalmente daqueles que fazem parte do departamento de limpeza da cidade e, nesse dia, os trabalhos rotineiros iniciam após as oito horas da manhã.

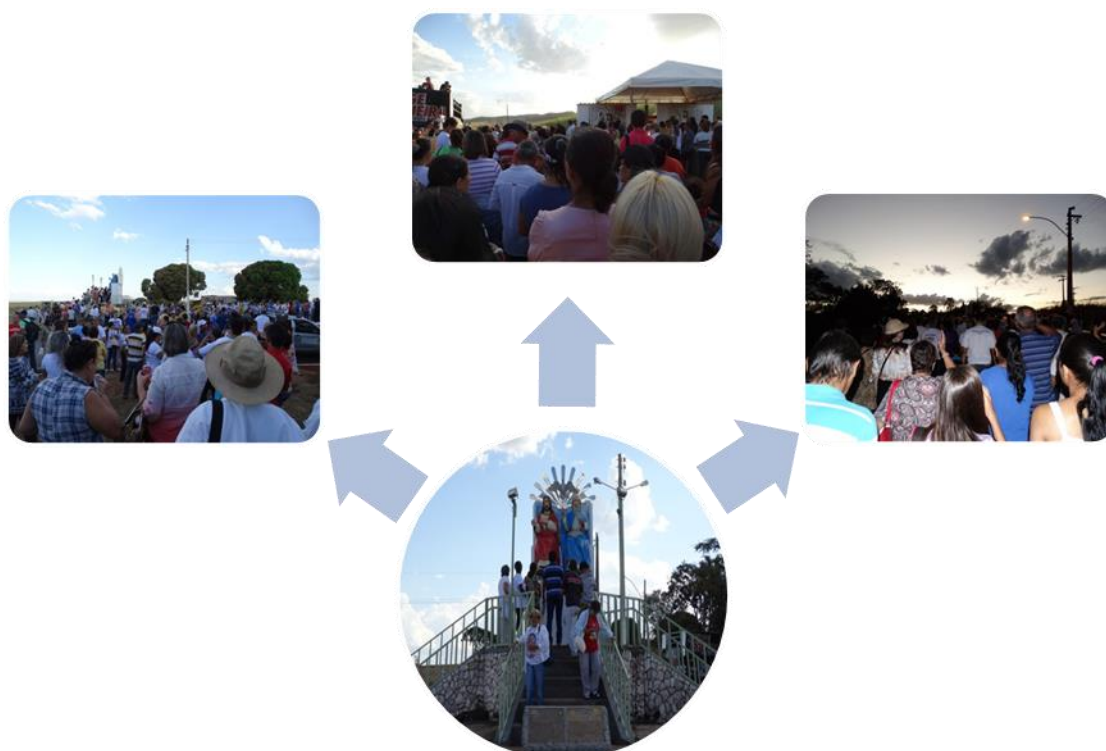
<sup>44</sup> Segundo os preceitos da Igreja Católica, ao rezar um terço na quinta-feira contempla-se os cinco *mistérios luminosos*: 1) Batismo de Jesus no Jordão; 2) Auto-revelação de Jesus nas Bodas de Caná; 3) Jesus anuncia o Reino de Deus, com convite à conversão; 4) Transfiguração de Jesus e 5) Instituição da Eucaristia. Ver mais em: <http://rosariopermanente.leiame.net/devocoes/rosario/luminosos.html>.

<sup>45</sup> O bispo, juntamente com o pároco do santuário, participa do momento penitencial, a fim de prestigiar a devoção, bem como representar a Sé Romana. Em cada estação da via-sacra é reforçada a necessidade dos fiéis em se aproximarem do sagrado, por meio da leitura da Bíblia, da participação nas missas, dos sacramentos entre outros símbolos e rituais que tendem levá-los à salvação, ou seja, há uma intenção em evangelizar.



A partir de então, os religiosos consideram que a festa precisa iniciar com uma intensa evangelização, ainda que tenham consciência de que as demonstrações de fé e devoção dos devotos, romeiros e peregrinos ocorrem nas mais diversas interpretações, com o intuito de expressarem e reafirmarem a crença ao Divino Pai Eterno. Nesse período, tornam-se espontâneas as memórias sobre a festa, em vista da acentuada movimentação de romeiros pelas ruas de Panamá, principalmente na praça central, onde fica localizado o Santuário.

**Figura 19:** Procissão de Abertura (Trevo até o Santuário)<sup>46</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun/2016

A procissão de abertura representa o marco temporal, que reitera as demarcações simbólicas e territoriais, ao mesmo tempo em que ressalta a regionalização dessa manifestação. Em decorrência dos peregrinos, em sua maioria, morarem em cidades próximas a Panamá, sobretudo aquelas que fazem *fronteira* ao município, a saber: Itumbiara e Goiatuba, tanto a distância quanto a localização permitiram a sua centralização com várias rotas de acesso, isto é, estradas e rodovias.

Deve-se ressaltar que o público que participa dessa abertura possui uma idade variada (bebês a idosos), mas o número de maior intensidade participativa é daqueles que enquadram na fase adulta, entre (25) vinte e cinco e (55) cinquenta e cinco anos. São essas pessoas que

<sup>46</sup> 1: Imagem do Divino Pai Eterno no Trevo localizado na BR-153 / 2: Pessoas aguardando o início da procissão de abertura / 3: Parada na Via-Sacra / 4: Caminhada ao entardecer rumo ao Santuário do Divino Pai Eterno.

mais utilizam os elementos simbólicos e vários rituais que propagam o poder do Divino Pai Eterno. Nesse caso, utilizam imagens e objetos que representam o padroeiro e, em algumas situações, Nossa Senhora Aparecida<sup>47</sup>, além de carregarem rosários e velas.

O início dessa festa, concebida ora pelo âmbito religioso, ora pela devoção popular, não impede que as manifestações de fé ao padroeiro aconteçam na cidade de Panamá, ao mesmo tempo elas se intercalam aos serviços que não podem ser paralisados com a rotina da festa. Até o seu encerramento, a parte religiosa se relaciona, intensamente, com os hábitos locais, além de manter contato com pessoas que moram em outras localidades, nesse caso, refere-se aos contatos comerciais<sup>48</sup>, advindos de outras cidades, mais especificamente de Goiânia/GO, e de algumas cidades dos estados de Minas Gerais e São Paulo.

Desde o princípio, há uma preocupação em perpassar o caráter devocional e sua (re)organização, a fim de atender os preceitos da Igreja Católica, mas que garantem uma relação entre o devoto e o lugar. É necessário compreender que, nesta pesquisa, até o momento, foi analisado apenas o início dessa festa, focando em uma análise da alvorada e da caminhada penitencial, concebidas como elementos invariantes na programação festiva.

Entretanto, outros momentos também podem ser categorizados dentro dessa perspectiva que movimenta o primeiro final de semana de festa (25 a 26 de junho de 2016), dentre eles, foi selecionado a cavalgada, o batismo, a barraquinha e o baile como elementos invariantes e em constantes ressignificações. Todavia, é preciso ponderar que, nesse recorte temporal, alguns momentos foram inseridos e são concebidos como os variantes do festejo, nesse caso: o encontro de motociclistas e de ciclistas, já que acontece a menos de cinco anos.

Segundo a oralidade, as permanências correspondem às vivências de muitas pessoas, inclusive aquelas que possuem, em média, sessenta anos, já que estão bem *vivas* na memória as recordações de como ocorriam esses momentos dentro da festa em Panamá. Além disso, é perceptível o quanto os ritmos e os sentidos foram se transformando com o passar dos anos, principalmente, a questão das duas possíveis interpretações sobre qual ritual concebe o início da festa.

Por outro lado, não há dúvidas de quando começa, de fato, a novena, pelo fato de ocorrer em nove dias consecutivos e finalizar um dia antes do encerramento da festa. No referido ano, iniciou-se no dia vinte e quatro de junho e terminou em dois de julho. Nesses dias, para maior participação e envolvimento da população panamaense, são organizados os

---

<sup>47</sup> Padroeira do Brasil.

<sup>48</sup> As calçadas, sobretudo nas Avenidas Getúlio Vargas e Alvinho Marquês, aos poucos, vão recebendo os *estrangeiros* que aproveitam o momento da devoção para aumentar a renda financeira.

novenários por setor, ou melhor, por bairro e regiões que fazem parte da jurisdição do Santuário.

Assim, a novena, o batismo, a missa e a comunhão são concebidos como elementos doutrinadores, que visam manter o poderio da Igreja Católica, a partir do momento em que são definidos quando, como e quem deve participar desses preceitos. Para Croatto (2001, p. 409), “toda experiência religiosa está intimamente ligada a vida ativa, como um conjunto de práticas sociais dentro de um grupo definido” (CROATTO, 2001, p. 409), ou seja, as doutrinas se constituem após a consolidação e propagação dos mitos, símbolos e ritos da determinada crença de um grupo.

Com a autorização e a participação do clero nas áreas externas do Santuário, que já aconteciam bem antes dessa institucionalização, funcionam as “barraquinhas” e o início do leilão, acompanhado do *famoso* baile<sup>49</sup>. Atualmente, são realizados no Salão Paroquial Pe. José Paula Araújo<sup>50</sup>, que oferece uma infra-estrutura para os onze dias de festa. Nesse local é permitida a comercialização de comidas típicas da região, a saber: pamonha e chica-doida (derivados de milho, são os pratos mais consumidos durante o festejo), frango assado, caribó (carimbó), batata frita e caldo. Todo o recurso financeiro arrecadado pelos festeiros é destinado ao clero, a fim de manter os seus propósitos.

Quando se refere às transformações de infra-estrutura que a festa adquiriu com o passar dos anos, é preciso destacar que decorreu pelo processo de desenvolvimento econômico na região. Até meados de 1965, a demarcação do espaço da barraquinha acontecia ao lado da Igreja e, anualmente, era coberta com folhas de bacuri. Esse espaço com características rústicas e simples ressaltavam as condições que a população vivia.

Além disso, houve mudanças nas vestimentas dos participantes e em seus comportamentos. A figura 20 resalta essas modificações, isto é, a representação na parte superior é de, aproximadamente, 1960, enquanto a parte inferior menciona o ano de 2016. Nesses aproximados sessenta e seis anos, é possível refletir sobre as conjunturas dessa festa e afirmar que, realmente, sofreu transformações no âmbito sociocultural e econômico.

As imagens podem ser interpretadas com múltiplas perspectivas. Aqui, buscamos observar e analisar a posse da fotografia, sobretudo a sua organização, isto é, na parte superior

---

<sup>49</sup> A memória local resalta a época dos bailes da juventude, em que muitos aproveitavam esse momento para dançar e conhecer outras pessoas, mas é preciso considerar que as mulheres, ou melhor, as *moças*, até meados de 1970, ficavam restritas às companhias autorizadas pelos pais. Nessa época, era praticamente proibido dançar com homens que os pais não conheciam a “*origem familiar*”. Esse hábito de dançar *forró* ainda é comum. Durante a festa do Divino Pai Eterno, em 2016, todos os dias contaram com a animação do grupo “Os Feras de Goiás”. Esses músicos são da cidade de Goiatuba e utilizam um repertório sertanejo que valoriza o *modão*, isto é, as músicas raízes sertanejas e o novo estilo musical: sertanejo universitário.

<sup>50</sup> Inaugurado em 2013.

há uma separação entre os homens e as mulheres, assim, de um lado ficam os homens, de ternos; do outro, as mulheres com vestidos rodados. Desde esse período, a festa do Divino Pai Eterno proporcionava o encontro, mas não como é nos dias de hoje, em que ambos poderiam ser fotografados juntos, ou até mesmo passar horas conversando, conforme enfatizado nas imagens inferiores.

**Figura 20:** Espaço da Barraquinha na Festa do Divino Pai Eterno<sup>51</sup>



**Fonte:** Parte Superior - VIDICA, M.A.S. jun/2016 / Parte Inferior - CARVALHO, E.A.R. jun/2016.

É imprescindível ressaltar que a memória local concebe esse momento como um complemento da parte religiosa, já que a festa do Divino Pai Eterno é um dos poucos momentos que podem aproveitar para se socializarem, uma vez que permite aos participantes vivenciarem os *excessos*, principalmente o hábito em dormir mais tarde, dançar e comprar.

Essa adjacência é concebida em Panamá como “a festa dentro da festa”, porque fortalece os vínculos entre os indivíduos em determinados grupos. Neste trabalho, selecionamos três momentos, a princípio, com características distintas, mas que tem como essência o festejo ao *Deus Pai*, ou seja, estão vinculados pela ocorrência da festa do Divino Pai Eterno. De um lado está a *Cavalgada da Fé* (sábado – 25 de junho de 2016), sendo concebida como uma forma de preservar a cultura local. Quando desse acontecimento, as pessoas do município e das cidades mais próximas aproveitam o festejo para (re)encontrarem os adeptos dessa prática.

<sup>51</sup> 1 e 2: Imagens representam a festa em meados de 1960 / 3 e 4: Imagens representam a festa de 2016.

Até meados de 1970, era comum deslocar para Panamá em lombo de animais, carroças ou carro de boi, bem como usá-los nas atividades em áreas rurais. Ao saírem dessa rotina, serviam como meio de transporte para participar do momento devocional e do baile. Hoje, ainda existem muitas pessoas que moram ou possuem parentes com algum vínculo com o trabalho agrícola e/ou a criação de gado e se dedicam em participarem dessa festa. Ao utilizarem esses elementos simbólicos, representam um resgate à relação vivida com/no campo.

**Figura 21:** Concentração da Cavalgada



Fonte: Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Para atender essa especificidade, atualmente, existe uma parceria com algumas pessoas da região que possuem esses símbolos, quais sejam: carro de boi, bois e cavalos para levá-los até a cidade. Os que optam pelo trajeto feito dessa forma, vão assim *embarcados* com o intuito de lembrar um passado que muitos vivenciaram em tempos de infância. Para melhor apreensão desse encontro entre o passado e presente, é preciso enfatizar o relato do Sr. A030, que busca explicitar os motivos que o faz deslocar esses elementos simbólicos para a cidade de Panamá.

Dentre suas argumentações, destaca a importância dessa tradição que lhe foi transmitida, ainda na infância. Segundo ele, essa prática “[...] vem da fazenda, vem de uma tradição do meu pai, carro de boi, cavalgada, aquela coisa, né? E eu gosto muito. Então a gente trouxe os bois, o carro, animais, burro, cavalo pra fazer esse desfile aqui pro Divino Pai Eterno na cidade de Panamá” (DIÁRIO DE CAMPO).

Ainda ressalta que a preparação, bem como o próprio desfile (que tem o intuito de lembrar a memória de um passado recente, vivido em Goiás, para o contexto atual) requer muita paciência e dedicação, já que os animais não vivem no espaço urbano e nem as pessoas

estão acostumadas com esse contato. Embora, esse (des)encontro seja comum na região, inclusive nas cidades do entorno, “[...] você vê a receptividade do povo quando você vai passando nas ruas. [...] Quem já conhece o carro e já carriô, ele chora de vê ele canta aquela coisa toda, né?” (DIÁRIO DE CAMPO).

Vale ressaltar que esse momento tornou-se um elemento invariante da festa, já que acontece há muitos anos. Segundo a oralidade, desde o começo havia a presença dos cavaleiros e dos peões de boiadeiro, sobretudo, nas proximidades de Panamá. Entretanto, na última década, adquiriu maior notoriedade e uma intensa (re)significação, pelo fato de ter uma comissão para organizar e dar ao desfile um aspecto mais contemporâneo, ou seja, mais relacionado ao lazer/diversão<sup>52</sup>, porém, sempre ressaltando as características rurais e relacionando a fé e devoção ao Divino Pai Eterno.

Por outro lado, há ainda outros momentos, como a *Pedalada da Fé* e o *Moto+Fé*, que correspondem à reatualização desse contexto festivo. Ambas acontecem a menos de cinco anos, mas já estão obtendo muitos adeptos, ainda que a maioria dos seus participantes advenha de outras cidades<sup>53</sup>. Deve-se considerar que ocorreram em datas simultâneas (*Cavalgada da Fé*, *Pedalada da Fé* e *Moto+Fé* - entre os dias 25 e 26 de junho de 2016), o que proporcionou a fragmentação desses grupos.

Outrossim, mesmo estando na festa do Divino Pai Eterno e tendo como objetivo primordial o encontro com o Santuário, os espaços são demarcados territorial e simbolicamente com elementos que os caracterizam. Nesse contexto, mesmo as pessoas compartilhando uma identidade que foi qualificada como religiosa, os sentidos e significados de estarem na cidade de Panamá variam de pessoa para a pessoa.

Essas situações diferentes são entrelaçadas durante festa, ao mesmo tempo em que estabelecem uma rotatividade de pessoas, uma vez que, todos os dias, uns saem e outros chegam para festejar. Essa alternância ocorre, inclusive, em relação aos romeiros, bem como pelos (des)encontros promovidos pela aglomeração de cavaleiros, muleiros e amazonas para a *Cavalgada da Fé*, a chegada de motociclistas para o encontro de *Moto+Fé*, além dos ciclistas para a *Pedalada da Fé*. Segundo o Sr. A031, os três momentos, considerados distintos na festa do Divino Pai Eterno, são concebidos como uma “[...] oportunidade de ver sua geração anterior no meio e a futura, né?” (DIÁRIO DE CAMPO).

<sup>52</sup> Período em que se usam as camisas xadrez, as botas, os chapéus, os cintos, as calças jeans e os bonés com o intuito de (re)lembrarem as tradições do sertanejo, além disso, a imagem de Nossa Senhora Aparecida se destaca nesse contexto da mesma maneira em que os ritmos musicais da contemporaneidade (sertanejo universitário e funk sertanejo).

<sup>53</sup> O hábito da maioria dos moradores de Panamá é a participação na cavalgada, mas como a cidade, durante a festa, recebe muitos visitantes e há aqueles que não se encaixam como apreciadores desses costumes rurais, logo aderiram a esses novos elementos que podem ser considerados invariantes da festa.



**Figura 22:** Lado Esquerdo: Cavalgada da Fé / Lado Direito: Moto + Fé<sup>54</sup>



Fonte: Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Em Panamá, o passado recente se intercala ao presente, especialmente quando se coloca em evidência a simbiose entre o tradicional e o moderno, em que a cavalgada busca representar o ambiente rural, já o encontro de motos ressalta o processo de desenvolvimento tecnológico e industrial. Ambos os contextos inseridos na festa podem ser compreendidos como uma maneira para garantir a permanência dessa crença ao Divino Pai Eterno na memória dos participantes.

É preciso ponderar que, ao definir como análise apenas as duas situações, trazendo imagens, requeremos afirmar que, durante a festa ao Divino Pai Eterno, no ano de 2016, foram organizados e demarcados espaços específicos para os grupos de motociclistas e de cavaleiros/muleiros. Para compreender porque se constitui esses momentos dentro da festa do padroeiro, deve-se retomar a concepção de Halbwichs (2003, p. 160) ao considerar que

<sup>54</sup> 1 e 2: Passagem por algumas ruas da cidade / 3 e 4: Chegada na Praça Central em frente ao Santuário do Divino Pai Eterno / 5 e 6: Áreas de concentração.

[...] cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável.

Ao entender essa perspectiva na interpretação da *Pedalada da Fé*, evidenciamos que, mesmo havendo apenas o encontro dos ciclistas na praça central em frente ao Santuário, com intuito de receberem a benção do padre, significa que os membros do grupo se interagiram, bem como reafirmaram o vínculo de pertencimento, na medida em que houve trocas de experiências, o que contribui para a conexão entre espaço e tempo, ou seja, entre a cidade e a festa.

Desse modo, compreendemos que, dentro de suas particularidades, o carro de boi, a bicicleta e a moto representam as fases de transformação da sociedade brasileira, especificamente, no âmbito sociocultural. Dentro desse contexto, as pessoas, ao se associarem em determinado grupo, tendem a ressaltar suas crenças, vivências e hábitos, formando, assim as identidades. Ademais, tendem a expressarem a “[...] sua identidade sobretudo pelos ritos” (CROATTO, 2001, p. 343).

Entretanto, por mais que a dinâmica da festa perpassasse várias perspectivas e momentos de encontros, conforme ressaltado anteriormente, entre os entrevistados é uníssono que a crença ao poder transcendente contribui para o deslocamento até o município, mas, quando correlacionada aos interesses específicos de cada grupo (*Cavalgada da fé*, a *Pedalada da fé* e *Moto+fé*) percebemos que as particularidades foram uma motivação a mais para irem até Panamá.

Todos os grupos tiveram momentos intrínsecos na praça em frente ao Santuário, com o intuito de receberem a benção do Reitor/Padre. Essa necessidade de marcar presença no performático da festa resalta a perspectiva de Croatto (2001, p. 331) ao afirmar que o “[...] símbolo é uma coisa que transignifica outra, o rito é um gesto que também significa outra realidade. Como ação, aponta para um determinado efeito. Se o símbolo é dítico (isto é, manifesta, expressa), o rito é performático, faz”.

Para aqueles que creem no poder do Divino Pai Eterno, o ato de andar a cavalo, de bicicleta ou de moto, por mais que seja considerado um *hobby*, quando inserido no contexto da festa, passa a constituir uma prática diferente da do cotidiano. Da mesma maneira, o ato de caminhar até o espaço da festa, com o tempo, adquiriu sentido e significado diferentes para aqueles que o fazem como uma forma de sacrifício. Cavalos, motos e bicicletas, atualmente, também são meios que algumas pessoas usam para irem a Panamá, como forma de sacrifício.



**Figura 23:** Demarcação Territorial na Festa do Divino Pai Eterno<sup>55</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun/2016

Nesse sentido, inferimos que os espaços na cidade de Panamá permitem performances que ora tem como essência a fé e devoção, ora tende à socialização. Devido a isso, é necessário ter cautela nas multiplicidades de interpretações, já que cada pessoa tende a expressar as suas individualidades e, ao serem transmitidas, as pessoas do grupo contribuem para a formação do âmbito religioso e social.

Retomando a análise dos elementos invariantes dessa festa, a fim de compreender como foi a sua dinâmica em Panamá no ano de 2016, é preciso enfatizar mais dois momentos que são constituídos em contexto diferentes, mas que, gradativamente, estão sendo entrelaçados. Aqui, referimo-nos ao levantamento do mastro e da bandeira do Divino Pai

<sup>55</sup> 1: Devotos próximos da imagem do Divino Pai Eterno Trevo localizado na BR-153 / 2: Procissão em direção a Missa Campal (Realizada ao lado do terreno onde será construído o Novo Santuário) / 3: Localização do Santuário e da bandeira do Divino Pai Eterno / 4: Mastro de Santo na barraca da Comunidade de Ciganos / 5: Movimentação nas barracas localizadas na Av. Getúlio Vargas (Vendas de Alimentos, roupas, sapatos, brinquedos, artigos religiosos, panelas, dentre outros).

Eterno e a fogueira<sup>56</sup>, concebidos como exemplos do catolicismo popular; e a procissão de encerramento, que foi institucionalizada e é presidida pelo clero.

Refletir sobre o levantamento do mastro e da bandeira do Divino Pai Eterno no último dia da novena corresponde a identificar quais são os grupos que se sentem vinculados a esse momento. Em princípio, tornou-se um elemento simbólico, embora não conste na programação religiosa promovida pela igreja, mas sim na daqueles que creem nesse ritual. Dentre as várias pessoas que se deslocam para Panamá, a fim de participarem desse contexto, está o grupo de ciganos<sup>57</sup>, que tem presença confirmada há muitos anos.



**Fonte:** Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/dir/-18.1733459,-49.3528823/@-18.1767645,-49.3574104,16z/data=!4m2!4m1!3e0> - Acesso em: jan/2017.

Para os ciganos, o ápice da festa é o levantamento do mastro (sábado - 02 de julho de 2016), ou seja, um dia antes do encerramento oficial da festa, e sua maioria chega à cidade, em média, dois dias antes e vão embora no domingo de manhã (03 de julho de 2016). Como já dito, existe uma demarcação simbólica e territorial durante a festa, pois cada grupo tem seu espaço. Os mencionados ciganos ficam abarracados em espaços distantes do entorno da festa,

<sup>56</sup> Segundo a Sra. A019, na época do Padre Florentino Bermejo “[...] tinha fogueira, levantava o mastro, como levanta até hoje. Isso não acabou, a fogueira teve um tempo que ficou parado, agora voltou, estão fazendo de novo” (DIÁRIO DE CAMPO).

<sup>57</sup> Não foi possível identificar desde quando participam na festa do Divino Pai Eterno em Panamá, em decorrência de vários motivos, dentre eles, destaca-se a falta de documentos escritos (no Livro Tombo não consta nenhuma informação). Além disso, houve pouca recordação na memória coletiva dos entrevistados sobre a presença da Comunidade Cigana durante a festa, por isso, permanece essa lacuna e, de certa forma, a invisibilidade desse grupo.

isto é, do Santuário, do comércio, do salão paroquial, do parque de diversão, da rodoviária, da prefeitura e do outro lado da rua, onde fica localizado o Fórum da Comarca de Panamá.

É necessário ponderar que, quanto mais cresce o entorno da festa, mais longe eles ficam localizados, o que não significa que deixam de participar no ano seguinte, pelo contrário, com isso, concluímos que os motivos que os levam à cidade de Panamá é mesmo a festa do Divino Pai Eterno e, sobretudo, sua devoção. A sala dos milagres pode ser concebida como base para tal afirmativa, pois há muitas fotografias que expressam imagens comprobatórias da vivência dos ciganos com o *Deus Pai*.

Além disso, têm alguns relatos que enfatizam essa devoção, como é o caso do Sr. A039, que afirma desde criança conhecer e participar da festa: “[...] a gente sempre fazia voto e sempre o voto era bem falido. Então, a gente vinha pagar promessa” (DIÁRIO DE CAMPO). Entretanto, surge uma indagação: se são devotos do Divino Pai Eterno e fazem, anualmente, rituais para reafirmar essa crença, por que o levantamento do mastro pode ser considerado o ápice do momento?

Segundo relatos, além do contato com a imagem do Divino Pai Eterno, o levantamento do mastro é de suma importância para os ciganos. Conforme o saber do Sr. A060, é necessário, todo ano, “pegar uma fitinha do mastro e guardar na carteira”, porque esse ritual “chama sorte”. Para ele, ao fazer isso significa que será “bem falido”, por isso “todo cigano faz isso” (DIÁRIO DE CAMPO). Diante dessa concepção, é primordial retomar os pressupostos que Cassirer (2016, p. 30) faz sobre o homem, quando deixa transparecer que ele “está sempre inclinado a considerar este pequeno círculo em que vive como o centro do mundo, e a fazer de sua vida particular, privada, o padrão do universo”.

Além disso, é possível afirmar que o levantamento do mastro e da Bandeira do Divino Pai Eterno, assim como a queima da fogueira, correspondem à devoção popular e, mesmo não sendo institucionalizados, ocorre no espaço da festa e sob a presença do clero. Entendemos, ainda, que tanto o ritual promovido pelas Comunidades Ciganas durante o sábado, quanto pelos demais que participam da procissão de encerramento<sup>58</sup> (no domingo - 03 de junho de 2016), tendem a adquirir o mesmo significado de fé e devoção ao Divino Pai Eterno.

No entanto, é na procissão de encerramento da festa que se percebe uma intensa quantidade de fiéis que optam pela caminhada e orações como momentos que promovem o encontro com o Divino Pai Eterno. Croatto (2001, p. 343) ressalta que “os atos religiosos mais comuns são o sacrifício e a oração. O sacrifício é um fato propriamente social; a oração, que

---

<sup>58</sup> Muitos devotos sentem a necessidade de levarem para casa as rosas que decoraram o andor (local onde é colocada a imagem do Divino Pai Eterno durante toda a caminhada). Isso pode ser concebido ora como superstição, ora como o intuito de prolongar a vivência da festa.

também pode ser particular, tornar-se coletiva espontaneamente quando expressa uma cosmovisão comunitária [...]”.

O ato de caminhar, em média, dois quilômetros nas ruas do entorno do Santuário ressalta a fé e devoção ao Divino Pai Eterno, na medida em que são racionalizadas as experiências religiosas em elementos simbólicos (velas, vestimentas de cor branca, rosário, imagens de santos e do padroeiro, flores, etc.), e ritualísticos (caminhar descalços, rezar o terço, vestir crianças de anjos etc.). Essas multiplicidades de linguagens em Panamá reafirmam os compromissos de pertencimento do lugar e das pessoas, além de ressaltar as especificidades de cada vivência com o sagrado.

**Figura 24:** Santuário durante e após a Festa do Divino Pai Eterno<sup>59</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jul/2016

Após o encerramento da festa e das manifestações ao *Deus Pai*, gradativamente, uma nova rotina se estabelece na cidade, ou seja, retoma as características de um lugar tranquilo, onde é possível (re)ver os moradores da cidade, já que nos dias da festa eles ficam bem *escondidos*, em virtude de muitos estarem trabalhando na realização do festejo. Diante da performance da festa que vai desaparecendo, percebemos que o que resta são as lembranças vividas e, em seguida, os envolvidos descansam e esperam o ano seguinte, com uma nova dinâmica festiva para o Divino Pai Eterno.

<sup>59</sup> 1: Missa Campal de Encerramento na Praça Central em frente ao Santuário do Divino Pai Eterno / 2: Santuário do Divino Pai Eterno após o término da festa.

### 3.2.1 Religiosidades e suas tendências na Região Sul de Goiás

Em Panamá, ao finalizar a referida festa de 2016, em devoção ao Divino Pai Eterno, se infere que deixou uma performance *adormecida*, principalmente para aqueles que se consideram católicos, pelo fato do Lançamento da Pedra Fundamental do Novo Santuário. Nesse sentido, a tendência da festa está em processo de transformação, na medida em que promovera a ideia desse novo projeto que requer tempo e pessoas para a sua concretização.

**Figura 25:** Demarcação territorial e simbólica do Novo Santuário<sup>60</sup>



**Fonte:** Carvalho, E.A.R., Jun/2016

A ideia do Novo Santuário pode ser concebida como uma ruptura do até então contexto da festa, em virtude de despertar múltiplas interpretações. Algumas pessoas aprovam esse projeto como uma forma de atender a quantidade de romeiros, devotos ou peregrinos que deslocam para Panamá, sobretudo durante o festejo e, também, como possibilidade de trazer um desenvolvimento para a cidade, com novos locais de trabalho e uma melhor infra-

<sup>60</sup> 1 e 3: Levantamento da Cruz no terreno onde será construído o Novo Santuário / 2: Lançamento da Pedra Fundamental do Novo Santuário / 4: Local do Novo Santuário após a missa campal de Abertura da Festa de 2016.



estrutura. O Sr. 045 vê “com otimismo esse Novo Santuário, porque nós temos que dar melhor condição e comodidade para os seus fiéis, não tem como a gente fugir disso [...]” (DIÁRIO DE CAMPO).

Outros já enxergam como uma proposta impávida, já que, pela vivência no lugar, afirmam que apenas será utilizado durante a festa, pelo fato de ser a época que mais aglomera fiéis na cidade. Mesmo reconhecendo que as transformações acontecem espontaneamente, ainda não creem que pode haver uma constância de romeiros em Panamá, segundo o Sr. A017, “[...] tudo vai evoluindo, né? Então, tem que ter espaço para as pessoas virem e alojar. Então, o dia da festa aqui, a festa é nove dias, só. Nesses nove dias vêm muita gente, agora fazendo esse Novo Santuário nos nove dias vai dar para encher, mas depois eu acho que não dá” (DIÁRIO DE CAMPO).

**Figura 26:** Projeto do Novo Santuário do Divino Pai Eterno



**Fonte:** Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno, abr. 2017.

As argumentações deixam explícita a vivência de cada sujeito em Panamá. Aqueles que participam da festa há mais de cinquenta anos e moram no lugar, afirmam que essa manifestação de fé e devoção ao Divino Pai Eterno ocorre desde meados de 1918 e movimentada, anualmente, a cidade, sem nunca ter tido a necessidade da construção de um espaço tão grande (a estimativa é que caibam, em média, seis mil pessoas), por isso questionam a ideia de um Novo Santuário, que não permanecerá cheio durante o ano inteiro, mas somente nos dias da festa.

Ao analisar essa perspectiva, recorremos à última estimativa do senso demográfico<sup>61</sup>, promovida em 2016. Nele consta que a cidade de Panamá possui 2.717 habitantes, portanto,

<sup>61</sup> Disponível em: <http://ibge.gov.br/cidadesat/xtras/perfil.php?lang=&codmun=521600&search=goias|panama>. Acesso em: 11 abr. 2017.

mesmo que todas as pessoas domiciliadas ali fossem consideradas católicas e frequentassem os preceitos doutrinários, ainda assim, não ocuparia todo o espaço. Porém, para facilitar a apreensão desse projeto, é preciso recorrer à fala do Sr. 045, por ressaltar que o “[...] o santuário não é do Panamá, o santuário é da Diocese e da Região Sul de Goiás” (DIÁRIO DE CAMPO). Para complementar essa concepção, o Sr. A018 afirma que

esperamos que as romarias sejam constantes e não somente no período da festa do Pai Eterno. Para isso, estamos organizando uma forma de motivar as pastorais, movimentos da igreja, encontros de professores, estudantes, DNJ (Dia Nacional da Juventude), encontro de ciclistas, motociclistas, cavalgadas, encontro de padres e tantos outros. Nesse sentido, fortaleceremos as romarias, a devoção do Pai Eterno e a divulgação da cidade a nível nacional. Além do mais, nossa preocupação é organizar uma estrutura bem elaborada para acolher todos esses romeiros de maneira digna e agradável em nosso santuário e cidade (DIÁRIO DE CAMPO).

É diante dessa expectativa que a festa do próximo ano vai sendo tecida, embora tenham consciência da dimensão desse projeto que requer persistência daqueles que almejam a construção do Novo Santuário. Nesse sentido, o antropólogo Pessoa (2005, p. 32) afirma que “[...] a festa não é só uma ocasião de descanso: é momento de aprendizado, de reconstrução ou fortalecimento de laços sociais, enfim, sem festa o ano demora muito a passar”. Essa perspectiva se adéqua, perfeitamente, já que é uma manifestação que movimenta todos os setores da cidade, ou seja, direta ou indiretamente, todas as pessoas sofrem os efeitos do festejo.

Até o presente momento, foi discutida apenas a territorialização da devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá. Conforme enfatizado, iniciou-se ainda na primeira década do século XX e, desde então, faz parte da programação festiva e devocional de muitos moradores. É preciso considerar que a intensidade da crença no *Deus Pai* foi o que o tornou padroeiro da cidade, o que não significa que todas as pessoas do lugar são devotas e frequentam o Santuário, mormente durante a festa.

Nos últimos anos, segundo a oralidade, surgiram novas religiosidades, sendo identificadas apenas igrejas evangélicas, que foram concebidas como um meio de renovar as interações no território panamaense. Durante o trabalho de campo que, por sinal, exigiu muita *andança* pelas ruas da cidade e muito diálogo com os moradores, foi possível constatar que muitas pessoas que, até pouco tempo, frequentavam o Santuário e eram consideradas devotas do Divino Pai Eterno, *hoje* são adeptas dessas novas práticas religiosas.

É imprescindível essa discussão nesta pesquisa pelo fato de contribuir para a interpretação dos sentidos do sagrado em Panamá, já que ele não se restringe apenas à representação da divindade, mas sim, evidencia a individualidade de cada sujeito a partir de

experiências religiosas que promovem sentidos e significados específicos. O Sr. A017 afirma que “Tem, tem bastante” (DIÁRIO DE CAMPO) pessoas que eram da igreja e devotas e, atualmente, estão em outras igrejas.

Diante dessa situação, surge a seguinte indagação: o que leva uma pessoa transmutar a sua crença religiosa se, em Panamá, não se trata de uma fé a um santo, mas sim ao *Deus Pai*? Algumas pessoas tentaram respondê-la, dentre elas está o Sr. A001, que realçou como um dos principais motivos a *figura* do representante do clero, já que alguns, ao serem nomeados párocos do Santuário<sup>62</sup>, durante a homilia “[...] usavam palavras que as pessoas não entendiam. Às vezes nem aceitavam” (DIÁRIO DE CAMPO).

O entrevistado ainda relatou que tiveram párocos que demonstraram impassibilidade com aqueles que buscaram o espaço sagrado, com isso, muitos fiéis foram se afastando. Alguns se tornaram *pastores*, outros *seguidores* de igrejas evangélicas. Segundo ele, muitos “[...] pastores são filhos daqui, de muitas famílias que residem em Panamá. E as igrejas deles são menores que a Igreja Católica e o público são parentes mais próximos, mas na verdade está crescendo, não tem como esconder” (DIÁRIO DE CAMPO).

Por meio dessa argumentação, inferimos que o distanciamento entre os fiéis e os padres contribuiu para que aqueles buscassem outras igrejas. No entanto, conforme discutido previamente, no primeiro capítulo, concebe-se que é a partir da experiência do sagrado e a sua racionalização que se constitui os espaços e as linguagens, bem como as suas indistincões, independente de qual seja a igreja ou a religião. Nessa acepção, é necessário retomar a concepção de Croatto (2001, p. 60) quando enfatiza que “o lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano [...]”.

Então, essa neutralidade dos religiosos pode até ter influenciado, mas não pode ser concebida como elemento crucial, pelo fato de “[...] em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo [...] o homem vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em fantasias e sonhos” (CASSIRER, 2016, p. 49).

Nesse sentido, a busca pela aproximação do sagrado é algo constante para o devoto/romeiro, em vista de tentar romper o caos. O relato da Sra. A029 deixa explícito que, mesmo havendo outras igrejas e, no seu caso, frequentando ora a católica ora as evangélicas, a sua fé e devoção no Divino Pai Eterno permanece. Segundo ela, é devota desde pequena, por influência de sua mãe, que a levava à Igreja Católica e participava dos preceitos doutrinários, mas não a impediu que, na fase adulta, buscasse novas experiências. Ressalta que “[...] tem

---

<sup>62</sup> Até o início dos anos 2000, era considerado como a Igreja do Divino Pai Eterno.



vez que a gente vai na festa dos crentes também. Num impede, né? [...] A fé minha é o Divino Pai Eterno. A gente pega com Deus, né? Com ele, sempre é valido” (DIÁRIO DE CAMPO).

Enfim, as múltiplas representações do sagrado em Panamá evidenciam, acima de tudo, a necessidade de muitas pessoas aproximarem-se do Cosmo, na medida em que experienciam o transcendente e o transmitem a um determinado grupo. Sendo assim, nesta dissertação, compreende-se a festa ao Divino Pai Eterno por meio de suas ressignificações e (re)atualizações que possibilitaram a sua permanência em um cenário que está em constantes transformações e adaptações. Portanto, mesmo sendo uma devoção que se constituiu por meio de elementos simbólicos e ritualísticos e tenha contribuído com a formação territorial, não impede que novas práticas religiosas territorializem-se na Região Sul de Goiás.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] Aparece que quando eu sinto e falo no Divino Pai Eterno, Nossa Senhora! Parece que eu fico até mais maneira (DIÁRIO DE CAMPO).

Ao concluir esta pesquisa, após um denso trabalho de campo, em vista de ter como enfoque os relatos dos viventes da experiência religiosa, bem como a participação (in)diretamente nos dez dias festivos, se percebe que essa manifestação religiosa desperta múltiplas interpretações, da mesma maneira em que possibilita aos pesquisadores avançarem em novos desafios. Nessa dissertação, buscamos apreender a multiplicidade de sentidos e significados dessa devoção ao Divino Pai Eterno, sobretudo as suas expressões na festa de 2016.

De fato cada pessoa tem um motivo específico para estar na cidade de Panamá e, na tentativa de interpretá-lo foi preciso dar vozes aos sujeitos que acreditam no sagrado, nesse caso: o *Deus Pai*. Essa crença ao ser materializada em elementos simbólicos e ritualísticos possibilitou a compreensão dessa identidade religiosa a partir das individualidades que se comunicam em sentimentos, comportamentos, ações e atitudes que visam homenagear o padroeiro.

Ao materializar essa aproximação com o *Deus* nas formas de linguagens (símbolos, mitos e ritos) as pessoas tendem a compartilharem essa devoção ao grupo no qual está inserida. Assim, pode afirmar que existe um sistema de trocas de vivências (in)diretamente, uma vez que se promove uma correlação entre os objetos e as ações com o despertar de sentidos e significados.

Deve-se considerar que a festa promovida anualmente tende a reafirmar a fé e devoção das pessoas, principalmente daquelas que participam do seu contexto, já que possui uma intensa programação devocional. De um lado, pode ser considerada como o ápice do encontro do devoto com o sagrado, na medida em que desperta múltiplos sentidos e ressalta memórias que enfatizam vivências com o Divino Pai Eterno, ao posto que os mundos sagrados e profanos que a princípio são considerados diferentes um do outro, ao mesmo tempo em que estão interligados, definindo assim como sacro-profano.

Por outro lado, cada pessoa utiliza as linguagens (símbolos, mitos e ritos) de acordo com a sua crença. Por isso, se infere que existe uma autenticidade tanto na festa panamaense quanto em cada manifestação de fé ao Divino Pai Eterno. Mesmo que na maioria das vezes seja comum a utilização e o compartilhamento de símbolos e ritos, não se pode esquecer que

essa demarcação dos espaços sagrados ainda assim evidencia de alguma forma a individualidade do sujeito.

É na festa que se evidencia em maior proporção os (des)encontros na fé e devoção ao Divino Pai Eterno, da mesma maneira que estabelece um sentimento de pertencimento em relação ao grupo. Já que essa religiosidade popular ganhou notoriedade na Região Sul de Goiás, em virtude de propiciar à população local e das adjacências momentos de aproximação com o elemento sagrado, além de contribuir para a socialização do grupo.

Os participantes da festa religiosa em Panamá, em seus relatos, expressam ter experienciado momentos com o transcendente, no caso o Divino Pai Eterno, reafirmados pela ocorrência de muitos milagres. Essa oralidade se constrói além da vivência individual. Por isso os símbolos e os rituais são de suma importância para validar a experiência com a divindade e estabelecer um vínculo entre aqueles que compartilham as mesmas crenças.

Na presente dissertação, a devoção ao Divino Pai Eterno é concebida como um fenômeno e, por isso, necessita da fenomenologia para assegurar a sua interpretação, não apenas como um fator histórico ou social. Assim como, o sagrado é compreendido como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais. Além do mais, na cidade de Panamá, infere-se que essa comunicação entre o plano espiritual com o humano ocorre, sobretudo, no Santuário do Divino Pai Eterno, quando ali se promove vários momentos de elevação e contato com o sagrado, por meio das imagens (estátuas).

Desse modo, se infere que a devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá compõe-se ao rol de manifestações festivas e religiosas no Estado de Goiás a partir de uma construção imaginária no poder transcendente. Situação que proporcionou(na) aos devotos, romeiros e peregrinos a busca por espaços sagrados (cidade e santuário), na medida em que visam externalizar as suas vivências religiosas

Entretanto, é preciso ponderar que no decorrer da pesquisa, novas questões foram formuladas, nas quais se destacam: existe algum vínculo entre as Missões Redentoristas entre 1894 a 1928 com a territorialização da crença ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá? Como o Padre Florentino (espanhol) conseguiu institucionalizar a devoção popular no Povoado Terra Quebrada? Quais foram os efeitos socioeconômicos para a cidade de Panamá após a construção da rodovia BR-153? Existem deslocamentos dos discursos do sagrado na romaria do Divino Pai Eterno?

Portanto, essas novas indagações entre outras, possibilitam desvendar outras concepções sobre a manifestação religiosa que certa forma é um tema bem amplo, mas ao mesmo tempo instigante. Deve-se considerar que não houve nenhuma intenção em abordar

integralmente os cem anos dessa devoção na cidade de Panamá, bem como todo o processo histórico da Romaria de Trindade, mas tomar os seus principais marcos temporais e históricos que contribuem para pensarmos as (re)construções simbólicas e territoriais em devoção ao Divino Pai Eterno no Estado de Goiás.

Por fim, acredita-se que a presente pesquisa cumpriu com o objetivo principal de identificar os principais elementos representativos que caracterizam a singularidade da devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá, bem como interpretá-la como uma prática cultural tanto local quanto regional.

## REFERÊNCIAS

### FONTES DOCUMENTAIS

Livro Tombo do Santuário Diocesano do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás. Livro 01, 19--.

Biblioteca Estadual Pio Vargas. In. Centro Cultural Marieta Telles Machado. Goiânia/GO.

Instituto Histórico e Geográfico de Goiás. Goiânia/GO.

### FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, V. *Manual de História Oral*. 3.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

BAKHTIN, M.M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013.

BECKER, H.S. *Truques da escrita*. Tradução de Denise Bottmann. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: UERJ, 2002. p.83-131.

BORGES, O.M. *Caldas Novas (GO): turismo e fragmentação sócio-espacial (1970-2005)*. 154p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia/MG, 2005. Disponível em: <  
<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/16194/1/CaldasNovas%28GO%29.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

BRANDÃO, C.R. Rotina, Festa e Ritual: algumas idéias introdutórias. In: *Cavalcadas de Pirenópolis*. Goiânia: Oriente, 1981. Cap.1, p.17-33.

\_\_\_\_\_. *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

\_\_\_\_\_. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. OLIVEIRA, M.F. et al. Anápolis: Editora UEG, 2015. Cap. 1, p.25-72.

BURKE, P. *O que é história Cultural?* Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

CAMPOS, F.I. *Coronelismo em Goiás*. 2.ed. Goiânia: Vieira, 2003.

CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas: Primeira Parte – A Linguagem*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

CARVALHO, E.A.R.; OLIVEIRA, E.C.; SILVA, M.A.V. Romaria na cidade de Panamá em Goiás: um novo olhar na devoção ao Divino Pai Eterno. *Revista Outros Tempos*, Maranhão, v.13, n.22, p.49-68, 2016. Disponível em: <[http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros\\_tempos\\_uema/article/view/537/pdf](http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/537/pdf)>. Acesso em: 13 abr. 2017.

CASTRO, José Luiz de. *Transgressão, controle social e igreja católica no Brasil colonial: Goiás, Século XVIII*. Goiânia: PUC, 2011.

CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.08, n.16, p.180-192, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005/1144/pdf>>. Acesso em: 20 set. 2016.

CHAUL, N.F. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. 3.ed. Goiânia: UFG, 2010.

CLANDININ, D.J.; CONNELLY, F.M. *Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa*. Tradução de Grupo de Pesquisa narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: UFSC, 1999.

\_\_\_\_\_. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. Tradução de Márcia Trigueiro. In. CORRÊA, R.L; ROSENDAHL, Z. *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. Cap.2, p.35-86.

COIMBRA, C. *A Fenomenologia da Cultura Brasileira*. São Paulo: Lisa-Livros/Irradiances S.A., 1972.

COSGROVE, D. A geografia esta em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. Tradução de Olivia B. Lima da Silva. In. CORRÊA, R.L; ROSENDAHL, Z. *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. Cap.5, p.92-122.

CROATTO, J.S. *As linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

D'ABADIA, M.I.V. *Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade*. Jundiá: Paco Editorial: 2014.

DEL PRIORE, M. *Festas e Utopia no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

DEUS, M.S. *Romeiros de Goiás: A Romaria de Trindade no século XX*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) - Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia/GO, 2000.

DEUS, M.S.; SILVA, M.M. *História das Festas e Religiosidades em Goiás*. Goiânia: AGEPEL/UEG, 2002.

DI MÉO, G. Le sens géographique des fêtes: the geographical meaning of festivities. *Annales de Géographie*, s.l., v.110, n.622, p.624-646, 2001. Disponível em: <[http://www.persee.fr/doc/AsPDF/geo\\_0003-4010\\_2001\\_num\\_110\\_622\\_1705.pdf](http://www.persee.fr/doc/AsPDF/geo_0003-4010_2001_num_110_622_1705.pdf)>. Acesso em: 17 ago. 2016.

DI NOLA, A. Sagrado/Profano. *Enciclopédia Einaudi*, Porto, v.12, s.n., p.105-160, 1987.

ELIADE, M. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mitos, sonhos e mistérios: perspectivas do homem*. Tradução de Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mito do eterno retorno*. Tradução de José A. Ceschin. 9.ed. São Paulo: Mercuryo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FERNANDES, V. *Filosofia, Ética e Educação na perspectiva de Ernst Cassirer*. 173p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <[http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Teses/Vladimir\\_Fernandes.pdf](http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Teses/Vladimir_Fernandes.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2016.

FREIRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 1.ed. São Paulo: Global, 2013.

GEBAUER, G.; WULF, C. *Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. São Paulo: Annablume, 2004.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Joscelyne. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GIL FILHO, S.F. *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibipex, 2008.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HAESBAERT, R. *O Mito da Desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HALBAWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. Parte 3, p.247-264.

HUFF JUNIOR, A.É.; RODRIGUES, E. *Experiências e Interpretações do Sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

JACÓB, A.S. *A Santíssima Trindade do Barro Preto: História da Romaria de Trindade*. Trindade: s.ed, 2000.

LEMOS, C.T. *Religião e tecitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.

\_\_\_\_\_. Religião e patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. *Caminhos*. Goiânia/Goiás, v.11, n.2, p.201-217, jul./dez. 2013. Disponível em: <<<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/2795>>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

LEXIKON, H. *Dicionários de símbolos*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1990.

MAIA, C.E.S. Vox populi vox dei! A romanização e as reformas das “festas de santos” (implicações nas práticas espaciais das festas do Divino Espírito Santo e do Divino Pai Eterno de Goiás). *Espaço e Cultura*, UERJ, Rio de Janeiro, n.17-18, p.89-106, jan-dez 2004.

MARTINS, W.S.; SANGLARD, G. *A História Cultural: ensaios sobre linguagens, identidades e práticas de poder*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MATA, S. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MEDEIROS, W.S. Concílio Vaticano I (1869-1879): centralização do catolicismo. *Revista Eletrônica Discente.com*. Recôncavo da Bahia, v.1, n.1, p.1-10, 2013. Disponível em: <<<file:///C:/Users/Eloane/Downloads/19-60-1-PB.pdf>>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

NETO, A.T. Formação territorial: considerações sobre alguns aspectos geográficos, históricos e políticos. *Boletim Goiano de Geografia*. Goiás, v.2, n.2, p.137-163, jul./dez. 1982. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/8565/6063>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

OLIVEIRA, A.M.V. *Fazendas Goianas: a casa como universo de fronteira*. Goiânia: Editora UFG, 2010.

ORO, I.P. *O fenômeno religioso: como entender*. São Paulo: Paulinas, 2013.



OTTO, R. *O sagrado*: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PALACÍN, L.; MORAES, M.A.S. *História de Goiás (1722-1972)*. Goiânia: UCG/Vieira, 2008.

PESAVENTO, S.J. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PESSOA, J.M. *Saberes em festa*: gestos de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: UCG/Kelps, 2005.

PETRELLI, R. *Fenomenologia*: teoria, método e prática. Goiânia: UCG, 2001.

PIAZZA, W. *A Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976.

PINHEIRO, A.C.C. *Os tempos míticos das cidades goianas*: Mitos de origem e invenção de tradições. 165p. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia/GO, 2003. Disponível em: <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/PINHEIRO\\_\\_\\_Ant\\_nio\\_C\\_sar\\_Caldas.\\_2003.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/PINHEIRO___Ant_nio_C_sar_Caldas._2003.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2016.

RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*: o discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa - Portugal: EDIÇÕES 70, 2013.

\_\_\_\_\_. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RODRIGUES, E.A. *Fé e religiosidade na festa em louvor ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá-GO*. 72p. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Estadual de Goiás, Itumbiara/GO, 2011.

RODRIGUES, L.A.V. *Carreiros*: Fé e devoção ao divino pai eterno e praticas educativas junto aos carreiros de Mossâmedes. Goiânia: PUC, 2012.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião*: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.

\_\_\_\_\_. *Hierópolis*: o sagrado e o urbano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

SAINT-HILAIRE, A. *Viagem à Província de Goiás*. Belo Horizonte/Itatiaia: USP, 1975.

SANTOS, L.B.D. Ultramontanismo e Catolicismo Popular em Goiás em 1865 a 1907: à luz da sociologia da religião. *Sociedade e Estado*, Brasília/DF, v.21, n.3. p.803-818, set/dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v21n3/a20v21n3.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. Ultramontanismo e Catolicismo Popular em Goiás em 1865 a 1907: à luz da sociologia da religião. 222p. Tese (Doutorado em Sociologia.) – Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2006.

SANTOS, M.A.N. *Trindade de Goiás*: Uma cidade santuário conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro. 278p. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia/GO, 1978. Disponível

em: <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE1.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE1.pdf)>; <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE2.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE2.pdf)>; <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE3.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE3.pdf)>; <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE4.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE4.pdf)>; <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE5.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE5.pdf)>; <[https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos\\_miguel\\_archangelo\\_nogueira\\_PARTE6.pdf](https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/santos_miguel_archangelo_nogueira_PARTE6.pdf)>.

Acesso em: 21 dez. 2016

SILVA, M.A.V.; D'ABADIA, M.I.V. A Geografia e o Sagrado: festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. *Ateliê Geográfico*, Goiás, v.8, n.3, p.198-214, dez. 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/ateli/article/view/32998>>. Acesso em: 27 mai. 2015.

SILVA, M.C. *Catolicismo e Casamento Civil em Goiás: 1860-1920*. Goiânia: UCG, 2009.

SILVA, M.M. *A festa do Divino*. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: AGEFEL, 2001.

SILVA, T.T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. In: SILVA, T.T. 14.Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, J.P.P. A polissemia do sagrado na modernidade tardia. In: *Reflexões Históricas: Cultura, Identidade e Relações de Poder*. São Leopoldo: Oikos/UEG, 2014. Cap.1, p.9-24.

SOUZA, L.M.S. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STEIL, C.A. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SÜSS, G.P. *Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

VALLADARES, L. Os dez mandamentos da observação participante. *Revista Brasileira de Estudos Sociais*, São Paulo, v.22, n.63, p.153-155, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v22n63/a12v2263.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2015.

VAZ, A.D. *José, Tereza, Zélia... e seu território cigano*. Anápolis: UEG, 2010.

## APÊNDICES

### I



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás

**Pesquisador:** Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 56771416.4.0000.0037

**Instituição Proponente:** Universidade Estadual de Goiás

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 1.604.407

#### **Apresentação do Projeto:**

**Mestranda em Ciências Sociais e Humanidades pela Universidade Estadual de Goiás. os participantes da pesquisa - 10 local e outros 10 de fora da comunidade**

A fenomenologia é base dessa pesquisa porque queremos interpretar o sujeito que vivencia a devoção do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás e que transmite essa crença aos seus descendentes. Nesse sentido, as trilhas metodológicas escolhidas são a Pesquisa Qualitativa (História Oral) e a Observação Participante que serão utilizadas pelo intérprete para identificar as sensibilidades dos sujeitos a fim de aproximar suas interpretações da realidade vivenciada pelo devoto. O viés interdisciplinar caracteriza o caminho metodológico a qual se pretende percorrer na pesquisa uma vez que os aportes teóricos tendem a dialogar pela abordagem cultural tanto da história como da geografia bem como outras disciplinas das Ciências Humanas. Assim, o sujeito por meio de suas sensibilidades e apreensões do espaço onde vive tende a contribuir para a compreensão das marcas de singularidades da devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá. A priori, esse caminho metodológico é tanto desafiador como envolvente, já que a memória do participante do momento festivo e devocional traz uma lembrança repleta de simbologias e de interpretações de épocas vividas e não vividas. Sabemos que para entender decodificar esse devoto é necessário ouvi-lo, por conseguinte dar a oportunidade de expressarem a

experiência vivida. O desprovimento de documentos oficiais que possibilita novas interpretações sobre essa manifestação religiosa também influencia optarmos por esse caminho metodológico. Em vista de propiciar um novo olhar para o sujeito que vivencia e ressignifica constantemente os sentidos e os significados em festejar o Divino Pai Eterno na região sul de Goiás. Assim, a oralidade e a observação participante oportunizam criticar, reinterpretar e até mesmo desvelar as representações simbólicas, afetivas e mentais vivenciadas no cotidiano das pessoas que estão vinculadas diretamente e indiretamente com o contexto festivo e devocional. A pesquisa qualitativa é um método que nos possibilitará a atingir os objetivos primordiais desse estudo, dentre eles: 1) Investigar o contexto historiográfico do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá; 2) Inventariar os aspectos devocionais ao “santo” padroeiro na cidade goiana em estudo e 3) Compreender a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás.

### **Objetivo da Pesquisa:**

Hipótese:

Quais elementos distinguem a Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá da manifestação religiosa de Trindade? R. A distinção entre os dois contextos religiosos e festivos está alicerçada nos aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais pautadas na experiência do devoto com o Divino Pai Eterno. No entanto, o intuito dessa pesquisa é compreender a singularidade da manifestação que ocorre na cidade de Panamá pelo viés cultural, priorizando a apreensão do fenômeno religioso em sua materialização no espaço. Nesse aspecto, a especificidade das duas manifestações é de início identificado, isto é, tanto o mito fundador como o símbolo representativo (imagem do “santo” padroeiro) se diferem. Portanto, as singularidades da devoção ao Divino Pai Eterno na região Sul de Goiás é caracterizada pela experiência vivenciada pela população local e das cidades vizinhas elencada na conjuntura sociocultural. Qual a interferência do Regime Patriarcal no contexto religioso na cidade panamense? R. O Regime Patriarcal influenciou desde o início na manifestação religiosa e festiva, principalmente nas simbologias ao santo padroeiro cultuado desde meados de 1917 a 1918. Como é a expressividade da memória individual e coletiva dos devotos ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá? R. A devoção ao Divino Pai Eterno é marcada por singularidades, inclusive nos sentidos e significados atribuídos a cada indivíduo participante do contexto tanto festivo como religioso. Uma vez que a memória individual e coletiva pode enfatizar fatos que para muitos é considerado insignificante para outros, são carregados de importância.

Objetivo Primário:

Compreender a devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás.

Objetivo Secundário:

Investigar o contexto historiográfico do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá; Compreender o processo de reterritorialização da crença religiosa no Povoado Terra Quebrada;  
Inventariar os aspectos devocionais ao “santo” padroeiro na cidade goiana em estudo.

### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Riscos:

Reconhecemos que há possíveis desconfortos decorrentes do estudo, levando-se em conta que é uma pesquisa, e os resultados positivos ou negativos somente serão obtidos após a sua realização. Esse procedimento pode trazer ao participante como, por exemplo: lembranças do passado, disponibilidade de tempo além de compartilhar sua experiência de vida com o pesquisador.

#### Benefícios:

A realização dessa pesquisa pode esperar alguns benefícios, tais como: o resgate da memória da devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá, bem como, a participação da população no processo historiográfico, a valorização dessa manifestação religiosa e festiva que ocorre na região sul de Goiás. Podemos ainda dizer que essa pesquisa tende a inventariar o processo historiográfico e devocional pautada na memória individual do participante desse contexto.

#### Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisadora apresenta condições para a pesquisa, bem como, através do TCLE, apresenta todas as garantias aos participantes.

#### Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

consta em anexo os termos de apresentação de acordo com o TCLE - Resolução 466/2012

#### Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sugiro a esse Comitê a aprovação do projeto de pesquisa.

#### Considerações Finais a critério do CEP:

##### INFORMAÇÕES AO PESQUISADOR APÓS APROVAÇÃO DO REFERIDO PROTOCOLO:

1. A aprovação deste, conferida pelo CEP PUC Goiás, não isenta o Pesquisador de prestar satisfação sobre sua pesquisa em casos de alterações metodológicas, principalmente no que se refere à população de estudo ou centros participantes/coparticipantes.
2. O pesquisador responsável deverá encaminhar ao CEP PUC Goiás, via Plataforma Brasil, relatórios semestrais do andamento do protocolo aprovado, quando do encerramento, as conclusões e publicações. O não cumprimento deste poderá acarretar em suspensão do estudo.
3. O CEP PUC Goiás poderá realizar escolha aleatória de protocolo de pesquisa aprovado para verificar o cumprimento da Resolução CNS 466/12 e complementares.
4. Cabe ao pesquisador cumprir com o preconizado pela Resolução CNS 466/12 e suas complementares, bem como garantir o seguimento fiel à proposta aprovada.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_722824.pdf	06/06/2016 20:03:56		Aceito
Outros	ROTEIRO_ENTREVISTA_ELOANE.pdf	06/06/2016 20:02:10	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_ELOANE_VS_II.pdf	06/06/2016 19:35:52	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito

Declaração de Pesquisadores	CL_MARY_ANNE.pdf	06/06/2016 18:47:23	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito
Declaração de Pesquisadores	CL_ELOANE.pdf	06/06/2016 18:45:26	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PDELOANE.pdf	23/05/2016 15:07:09	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRostoEloane.pdf	23/05/2016 15:06:21	Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

GOIANIA, 24 de Junho de 2016

---

**Assinado por:**  
**NELSON JORGE DA SILVA JR.**  
**(Coordenador)**

Endereço: Av. Universitária, N.º 1.069  
Bairro: Setor Universitário  
UF: GO  
Telefone: (62)3946-1512

CEP: 74.605-010  
Município: GOIANIA  
Fax: (62)3946-1070

E-mail: cep@pucgoias.edu.br

## II



**Roteiro I - Entrevistas/conversas a ser realizadas aos romeiros do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás.**

DATA / LOCAL / NÚMERO DA SESSÃO DE ENTREVISTA

1. Nome Completo do(a) entrevistado(a).
2. Data de Nascimento – Idade / Local de Nascimento / Endereço.
3. Profissão.
4. Meio de transporte.
5. Você é devoto do Divino Pai Eterno?
6. Você pode falar quando começou a sua devoção ao Divino Pai Eterno?
7. Fale sobre sua experiência com o Divino Pai Eterno quando você esta em Panamá. O que você sente?
8. Como o Divino Pai Eterno fala com você?
9. Quem é o Divino Pai Eterno para você?
10. Há quanto tempo vem à romaria?
11. O que significa para você a romaria do Divino Pai Eterno?
12. Você pode falar como se organiza para vir à romaria?
13. O que você sente quando chega à cidade de Panamá?
14. Qual parte da Romaria você mais gosta? Por quê?
15. Você notou alguma mudança na romaria desde que participa?
16. O que você percebe que não mudou durante esses anos?
17. Você se imagina não sendo mais devoto do Divino Pai Eterno?
18. Você se vê como um romeiro ou só um devoto? Por quê?
19. Fale sua experiência de subir o Alto do Morro durante a procissão.

20. Em sua opinião, o que tem de mais tradicional na romaria do Divino Pai Eterno?
21. Você lembra a cruz que ficava na frente da Igreja/Santuário? Como ela era?
22. Você sabe se recolocaram essa cruz? Onde?
23. Você é a favor da construção do novo santuário? Por quê?
24. Você frequenta o santuário fora dos dias da festa? Por quê?

**Perguntas Adicionais aos moradores da cidade de Panamá.**

25. Você recebe visitas da família em sua residência durante a festa em homenagem ao Divino Pai Eterno?
26. Você já morou na zona rural?

**Roteiro II - Entrevista aos representantes do Santuário do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás.**

1. O senhor como representante da igreja reconhece os milagres do Divino Pai Eterno?
2. O que significa para a Igreja festejar o Divino Pai Eterno?
3. Qual a relação da Igreja com a Família da Dona Tereza?
4. Na opinião da Igreja, o que a Romaria significa para os romeiros?
5. O que a Igreja considera sagrado na Romaria do Divino Pai Eterno?
6. O que a Igreja prevê para o futuro da Romaria do Divino Pai Eterno?
7. Por que a imagem de Panamá se difere da imagem do santo padroeiro de Trindade?