

# Reminiscências do Portugal medieval nas práticas culturais e festejos do Brasil contemporâneo: possíveis conexões - a festa do Divino Espírito Santo em Portugal e no Brasil (Pirenópolis-GO)

Reminiscences of medieval Portugal in the cultural practices and festivities of contemporary Brazil: possible connections - the feast of the Divine Holy Spirit in Portugal and Brazil (Pirenópolis-GO)

Reminiscencias del Portugal medieval en las practicas culturales y festividades del Brasil contemporaneo: posibles conexiones - la fiesta del Espiritu Santo Divino en Portugal y Brasil (Pirenópolis-GO)

Cleusa Teixeira de Sousa

 <https://orcid.org/0000-0001-7252-9438>

Gilberto César de Noronha

 <https://orcid.org/0000-0002-9985-2697>

**Resumo:** Este artigo discute as (im)possibilidades de aproximação entre o Culto do Divino Espírito Santo em Portugal e as Festividades do Divino, em Pirenópolis, Goiás, por meio do cotejamento de fontes como a *Monarchia Lusitana*, *Concordatas Régias* e obras historiográficas do século XVII e períodos posteriores. Nossas hipóteses apontam, de um lado, para uma pesquisa mais aprofundada das relações entre judeus e cristãos no reino de D. Dinis (1279-1325) e da rainha Isabel de Aragão (1282-1336)<sup>1</sup>, considerando a participação dos judeus no culto do Divino, em Portugal. De outro, assinalam para a necessidade de apreender o processo de (re)constituição das raízes portuguesas da Festa do Divino em Pirenópolis, bem como para a necessidade de [re]discussão dos processos de patrimonialização. O Culto teria sido organizado pelo monarca D. Dinis sob a égide da rainha Santa Isabel, institucionalizando um Império do Divino, através de um cerimonial que se tornou célebre por todo o reino e uma manifestação que possibilitava o exercício de certas práticas religiosas não católicas pela ressignificação dos símbolos, rituais e da própria data da festa que coincide, por exemplo, com a celebração do Pentecostes pelos judeus e a descida do Espírito Santo pelos cristãos. Em Pirenópolis, a partir da década de 1970, a festa foi atualizada, retomando e reinventando suas associações com a Europa Medieval.

**Palavras-chave:** Portugal; Culto ao Divino; judeus; cristãos.

<sup>1</sup> Essa primeira data, se refere ao ano de sua chegada a Portugal, pois em 1281 se casou por meio de procu-ração continuando em Aragão e só no ano posterior consumou o seu casamento indo habitar em terras lusitanas.

**Abstract:** This article discusses the (im)possibilities of a rapprochement between the Cult of the Divine Holy Spirit in Portugal and the Festivities of the Divine in Pirenópolis, Goiás, by collating sources such as the Monarchia Lusitana, Royal Concordats and historiographical works from the 17th century and later. Our hypotheses point, on the one hand, to a more in-depth study of relations between Jews and Christians in the reign of King Dinis (1279-1325) and Queen Isabella of Aragon (1282-1336), considering the participation of Jews in the cult of the Divine in Portugal. On the other hand, they point to the need to understand the process of (re)constituting the Portuguese roots of the Festival of the Divine in Pirenópolis, as well as the need to [re]discuss the processes of patrimonialisation. The Cult was allegedly organised by the monarch Dinis under the aegis of Queen Isabel, institutionalising an Empire of the Divine, through a ceremonial that became famous throughout the kingdom and a manifestation that made it possible to exercise certain non-Catholic religious practices by re-signifying the symbols, rituals and the date of the festival itself, which coincides, for example, with the celebration of Pentecost by the Jews and the descent of the Holy Spirit by the Christians. In Pirenópolis, since the 1970s, the festival has been updated, taking up and reinventing its associations with Medieval Europe.

**Keywords:** Portugal; Cult of the Divine; jews; christians.

**Resumen:** Este artículo discute las (im)posibilidades de un acercamiento entre el Culto al Divino Espíritu Santo en Portugal y las Fiestas de la Divinidad en Pirenópolis, Goiás, cotejando fuentes como la Monarchia Lusitana, Concordatos Reales y obras historiográficas del siglo XVII y posteriores. Nuestras hipótesis apuntan, por un lado, a un estudio más profundo de las relaciones entre judíos y cristianos en el reinado del rey Dinis (1279-1325) y de la reina Isabel de Aragón (1282-1336), considerando la participación de los judíos en el culto a la Divinidad en Portugal. Por otro lado, señalan la necesidad de comprender el proceso de (re)constitución de las raíces portuguesas de la Fiesta de la Divinidad en Pirenópolis, así como la necesidad de [re]discutir los procesos de patrimonialización. El Culto habría sido organizado por el monarca Dinis bajo la égida de la reina Isabel, institucionalizando un Imperio de lo Divino, a través de un ceremonial que se hizo famoso en todo el reino y de una manifestación que permitió el ejercicio de ciertas prácticas religiosas no católicas, al resignificar los símbolos, los rituales y la propia fecha de la fiesta, que coincide, por ejemplo, con la celebración de Pentecostés por los judíos y del descenso del Espíritu Santo por los cristianos. En Pirenópolis, desde la década de 1970, la fiesta se ha actualizado, retomando y reinventando sus asociaciones con la Europa medieval.

**Palabras clave:** Portugal; Culto de lo Divino; judíos; cristianos.

## INTRODUÇÃO

Desde 2011 iniciamos a tecitura das tramas da escrita da história e memória acerca das aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do séc. XIV e Pirenópolis do séc. XX, quando apresentamos um trabalho científico em evento ocorrido na Faculdade de História da UFG (Goiânia)<sup>2</sup>. O que nos motivou a levantar a questão, foi a intersecção inusitada de interesses de pesquisas à primeira vista díspares.

De um lado, o conhecimento relativo ao medievo português, o qual vinha sendo delineado, à época, por uma mestranda dedicada à história medieval, especificamente aos

---

<sup>2</sup> Comunicação oral intitulada A Renovação da Aliança: aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do séc. XIV e Pirenópolis do séc. XX, em um evento local ocorrido na Faculdade de História da UFG (Goiânia), no I Solilóquio de História Medieval. 2011.

estudos da história de Portugal e dos judeus ao tempo do sexto rei D. Dinis (1279-1325) e de sua consorte a rainha Isabel de Aragão (1271-1336), também conhecida como a “Rainha Santa de Portugal”, por sua devoção e atuação nas práticas e cultos religiosos, sobretudo, quanto ao exercício da caridade aos desvalidos do período. De outro, um professor-pesquisador mineiro, interessado nos usos políticos do passado e nas relações entre memória e história, recém chegado à instituição com a missão de atuar na área de Patrimônio Cultural, que fazia seu próprio mergulho na história, cultura e patrimônio de Goiás. No desenrolar de suas investigações, ainda iniciais sobre o patrimônio goiano, este último, deparou-se com fragmentos documentais que assinalavam a relevância turística e patrimonial da cidade de Pirenópolis – Goiás, a qual se destacava por seu conjunto arquitetônico e cultural no bojo dos elementos característicos do Patrimônio Nacional<sup>3</sup>.

Ademais, o fato desta cidade contar com uma festividade específica “Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis”, lhe chamou a atenção. Pois, se trata de um evento consagrado historicamente, por suas fortes expressões culturais advindas das reminiscências medievais portuguesas. A festa do Divino, ganhou lugar de destaque a partir de 1819, entre as comemorações artísticas e religiosas da cidade e que em 2010, passou a fazer parte dos Livros de Registros de Celebrações do Iphan, sob a égide de Patrimônio Cultural, por estar entre as festividades mais expressivas do Brasil. Pois, “A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis é uma das principais manifestações de devoção religiosa popular do Brasil”. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 13).

Ao se deparar com tais informações, o diálogo sobre os contextos multifacetados provocados pelo tom investigativo ganhou lugar expressivo em nossas conversas e convivência diária, dada a relevância do assunto que aborda espaços e tempos tão distintos, mas que se entrelaçam: o medieval português e os processos de patrimonialização das práticas culturais e religiosas brasileiras. Haja vista que em Pirenópolis, a festa ocorre com a apresentação das cavalhadas, as quais foram pensadas e propostas a partir das encenações de batalhas medievais (com vestimentas e adornos aos moldes do medieval) entre cristãos e mouros; por meio da participação dos mascarados, que, a cavalo ou a pé, circundam onipotentes pelas vias urbanas e dão certo tom de exuberância as cavalhadas;

[...] a encenação de dramas, operetas e do auto: As pastorinhas; ranchões, bailes sertanejos e outras formas de expressão associadas à festa; o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito, antigas festas de pretos, com seus congos, congadas [...]. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 13).

---

<sup>3</sup> Não por acaso, esta cidade, encontra-se entre as mais visitadas do Estado. Pois, sua composição conta com diversas formas patrimoniais, desde a imponência da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, tombada em meados de 1941, como também por sua relevância histórica. Destaca-se também, na zona rural do município, a beleza avulta da Fazenda Babilônia e acoplamentos do Engenho São Joaquim, que desde 1965 foi tombado dada a especificidade histórica de ambos.

O tema apresentava-se complexo e abrangente, assumindo espaços simbólicos e culturais atinentes às práticas religiosas caracterizadas por ressignificações e permanências de modelos culturais adornados de aspectos religiosos e pragmáticos do medievo português. Deste modo, o presente artigo visa retomar os fios da memória que constituem o complexo processo de constituição do patrimônio, fenômeno plurifacetado e complexo que justapõe duas temporalidades distintas: Portugal Medieval e Pirenópolis Contemporâneo.

Tem sido crescente o interesse de antropólogos, sociólogos e historiadores pelas manifestações religiosas ditas populares como aquelas relacionadas às festas do Divino Espírito Santo, registrada desde pelo menos 1890, em Pirenópolis, Goiás. Nesses estudos, não são raras as tentativas de se “demarcar suas origens” – fantástica quimera que amedronta, mas ainda seduz, os historiadores – ultrapassando as fronteiras dos diversos lugares do Brasil em que elas acontecem, desde o início dos tempos coloniais. Nessa busca, é que para analisar esta festa se revisitam a ilha de Açores, até a retomada de um remoto reino português dos tempos de Dom Dinis e de Santa Isabel, no século XIII.

Para uma abordagem histórica sobre a Festa do Divino Espírito Santo, na Cidade de Pirenópolis (GO) não pretendemos re-fazer tal percurso teórico-metodológico: procedimento não menos tentador que perigoso, o qual poderia nos levar a uma viagem sem fim, encontrando pelo caminho toda sorte de explicações causais ou até mesmo (im)prováveis glorificações de um passado primitivo – já nos alertou Marc Bloch. Não pretendemos reduzir o Culto do Divino em Portugal apenas ao acontecimento “primitivo” das festividades do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, tampouco repetir os usos do passado como forma de (re) ligação de uma das práticas culturais patrimonializadas de Goiás às suas hipotéticas “raízes culturais luso-cristãs”.

Estas raízes, a propósito, têm sido, mormente, enunciadas nos seguintes termos:

A Festa do Divino é uma comemoração européia. Como podemos observar (...) em uma das explicações acerca da origem da festa: “Foi instituída pela rainha Isabel, casada com o rei Dom Dinis, o lavrador, na cidade de Alenquer, onde foi construída uma igreja em homenagem ao Divino Espírito Santo, no início do século XIV” (JULIANO, 2012, p. 1).

Nosso objetivo não é comprovar esta originalidade, mas aproximar estes dois tempos e espaços distintos considerando suas especificidades reconhecendo o papel que essas festividades tiveram – ou ainda têm – na discussão e nos discursos da “nacionalidade”, no ocidente ibérico e no Brasil do século XX. Não pretendemos insinuar aproximações indevidas, cometendo outro ‘pecado’ caro à religião do historiador – o anacronismo – mas atentar para como o culto e a festa ocorrem em dois momentos específicos, considerando-se suas apropriações ou releituras que, como hipótese, acreditamos, apresentam um procedimento semelhante: a utilização do discurso e das práticas religiosas “populares” como estratégia

política, não apenas aquelas instituídas e instituidoras das configurações sociais específicas de Portugal do século XIII e Goiás do Século XX/XXI, mas também aquelas em que se inserem os discursos historiográficos comprometidos com “os anseios nacionalistas da modernidade portuguesa” e brasileira. É esse olhar atual e atualizador sobre o culto e a festa que, pensamos, permitirá uma aproximação entre esses dois momentos, em busca de relações.

Pretendemos questionar a própria forma como essa relação tem sido estabelecida, desde pelo menos a década de 1950 com Jaime Cortesão, no caso de Portugal, ao insinuar que a Festa do Espírito Santo teria contribuído para a formação do Estado Nacional Português. E em Pirenópolis, desde pelo menos, 1930, quando já poderíamos falar de um processo de patrimonialização da festa que se dá repondo as alianças entre a dito catolicismo popular goiano e suas reivindicadas origens europeias luso-cristãs. Um momento emblemático dessa relação teria ocorrido em Pirenópolis, com as modificações das indumentárias da Cavahada, realizadas em 1974. Não pretendemos, pois, desvendar o passado, buscando as origens da festa do Divino, mas apreender os usos do passado pensando “culto e festa” como fenômenos importantes para de (res)significação do passado: fenômeno de memória cujo estudo poderá permitir a discussão de seus usos políticos.

### **O IMBRÓGLIO ENTRE A COROA E O PAPADO: CULTO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM TERRAS LUSAS NO TEMPO DE D. DINIS (1279-1325)**

O reino era português, o monarca era D. Dinis, *a priori* e por longos dez anos Portugal esteve sob interdito religioso quando o sexto rei luso assumiu o trono. Todavia, mesmo antes de sua posse na administração da coroa, este monarca já auxiliava seu pai D. Afonso III (1248-1279) nas atividades relativas à política governamental, o qual já encontrava-se com a saúde frágil mesmo antes de seu passamento. Questão relevante acerca da entronização dionisina, refere-se aos conflitos que a coroa enfrentava a esse tempo com o poder eclesiástico. Na fase derradeira da vida de D. Afonso III, o reino esteve envolto em querelas com a Igreja, o qual sofreu excomunhão em 1268 pelo arcebispo de Braga e pelos bispos do Porto e de Coimbra, os quais estavam entre as principais autoridades religiosas de Portugal deste período.

Os prelados portugueses exibiram uma extensa e articulada petição ao sumo pontífice Clemente IV (1265-1268), que neste período encontrava-se em Viterbo. Este documento referia-se as denúncias alusivas aos abusos cometidos por D. Afonso III, que no decorrer de sua administração, deixou a desejar quanto ao apoio episcopal. O requerimento abarcava 43 queixas contra o rei. Dentre elas, encontravam-se a acusação relativa à prática de violências administrativas e de ataques contra à liberdade, às imunidades e privilégios eclesiásticos; confisco de bens dos prelados; encarceramento de clérigos; apropriação de rendimentos

impróprios; inadimplência quanto aos pagamentos dos dízimos régios; assassinato e enforcamento de encarcerados; prisões injustificadas de bispos em igrejas e mosteiros; torturas à servos dos bispos; além das acusações de maus-tratos e sequestros das dignidades eclesiásticas (Antunes, 1984, p. 107).

Constam também neste documento, seis artigos que denunciam o tratamento que o monarca D. Afonso III dispensava aos judeus que, de acordo com as denúncias: 1) o rei constrangia aos membros da igreja em benefício dos judeus<sup>4</sup>; 2) igualmente, o acusavam de mandar retirar os asilados das igrejas à força, com auxílio de judeus, mouros e até de outros cristãos<sup>5</sup>; 3) o acusam também de mandar judeus, mouros, alcaides ou meirinhos aos mosteiros e às igrejas para ameaçarem os eclesiásticos quanto à os matarem ou arrancarem-lhes as orelhas<sup>6</sup>; 4) o clero também o acusou de conferir cargos régios aos judeus, bem como infringir a lei canônica quanto a obrigação dos judeus de usarem sinais que os distinguissem dos cristãos<sup>7</sup>; ainda acusaram-lhe de liberar os judeus quanto ao pagamento dos dízimos<sup>8</sup>.

D. Afonso III, na tentativa de obter o perdão eclesiástico, desculpou-se sobre a sua administração ao reino e alegou estar acometido por doenças buscando explicar seu comportamento. O perdão, o esquivaria de morrer em excomunhão, visto que era um monarca declaradamente cristão, assim temia por sua salvação. No leito de morte, D. Afonso III, mandou que chamassem D. Dinis e o fez jurar na presença de eclesiásticos que restituiria terras e

---

<sup>4</sup> Assinalando que os bispos, arcebispos e vigários eram constrangidos a revogar sentenças que prejudicassem os judeus, os beneficiando. “[...] os Bispos, ou os seus Vigários per ameaças, ou per espantos, filhandolhes seus bees pera revogarem as sentenças, que derom julgando, a elles, se as sentenças nom quizerem revogar pêra Juízo dos Judeus”. (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 5, art. 5º).

<sup>5</sup> Os que [...] fogem aas Igrejas em aquelles casos, em os quaaes devem seer defendidos pelas Igrejas, tira-os hende per força, e faze-os tirar dellas per Mouros, ou per Judeus, ou per Chrisptaãos, ou os faz guardar nas Igrejas, ou metem-lhes os ferros aas vegadas per seus Sergentes, tolhendo-lhes de comer, em tal que se sayam das Igrejas. (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 10-11, art. 13º).

<sup>6</sup> [...] Que muitas vezes ameaça com morte o Arcebispo, e os Bispos, e as vezes procura, e faze-os nas Igrejas, e Mosteiros, e alhur deteer ençarrados per Mouros, e per Judeus, e per outros seus Ovençaaes, e Alquaides, e Meirinhos faze-os guardar de cada parte, como pêra matallos; e faz ainda talhar as orelhas dos Sargentes dos Bispos, e aas vezes alguus prender, e alguus matar presente elles (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 12, art. 15º).

<sup>7</sup> [...] Contra o estabelecimento do Conselho geeral, e contra a Ley de seu Padre prepõem os Judeus, e da-lhes poder sobre os Chrisptaãos em suas Ovenças pruvicas, os quaaes Judeus devia costrarer a trazer signal, per que se estremassem per algum avito dos Chrisptaãos, assy como he estabelecido no Concelho geeral, porque esse mesturamento a tal, porque nom ha hi departamento, pode-se fazer gram pecado, soo encobrimento d’erro a tal; e non leixa costrarer estes judeus pêra pagar os dizemos (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 15, art. 27º).

<sup>8</sup> [...] De mais se aas vezes Judeus, e Mouros se fazem Chrisptãos, tu bees dellas fazes deitar em regueengos, e tornar em nova servidom; e se os Mouros servos dos Judeus se fazem Chrisptãos, faze-los reduzir em na servidom dos Judeus, em que antes eram. O TRIGESIMO sétimo artigo he tal. Item. Se Judeus, ou Mouros gaanham, ou ham dos Chrisptãos alguas possissões per compra, ou per penhor, nom leixas, ante defendes per publico Estatuto sobre esto apregoado, que dos fruitos de taaes possissões, que os Judeus, ou Mouros per suas mãos, ou pêra suas despezas lavram, que nõ ajam ende as Igrejas, em esse caminho, elle das couzas assy tomadas fará satisfaçom qual devera (a) (*Ordenações Afonsinas*, Lv. II, 1998, p. 29-30, art. 36º).

bens confiscados aos eclesiásticos em sob sua administração. Desta forma, quando D. Afonso III teve seu passamento anunciado, o interdito imposto pela bula do papa Gregório X, não mais pesava sob o rei, mas o reino permaneceu interdito. (Almeida, 1930, p. 200).

Desta maneira, ao assumir o reino, D. Dinis levou dez anos negociando com os eclesiásticos para livrar o reino do interdito. Este monarca, iniciou a negociação com o clero, buscando normalizar a situação de seu reino frente à igreja, pois neste percurso estavam impedidos de celebrar atividades de cunho religiosos, receberem as hóstias e celebrarem missas. Para uma sociedade cristã esses impedimentos eram um martírio, supõe-se, portanto, que havia receio por parte do monarca desta situação repercutir negativamente em sua governança. Deste modo, o rei tratou logo cedo de buscar meios para se harmonizar com o pontificado e, por conseguinte, com os prelados locais. Para tanto, assinou um tratado com o papa Nicolau III, no qual jurou proteger os interesses de Roma em Portugal.

Em agosto de 1280, Nicolau III faleceu, e a cadeira pontifícia conservou-se vaga por seis longos meses. Nesse período, foram realizadas inúmeras negociações, que, por certo se prolongaram por todo o ano de 1281 e princípios de 1282. O desfecho dessas negociações ocorreu na cidade da Guarda, na qual se reuniram o monarca, os bispos, alguns barões e religiosos (Almeida, 1930, p. 200).

Após D. Dinis anuir ao que a Santa Sé exigia, os comissários apostólicos insistiram que o monarca expedisse cartas seladas em que exarassem as emendas de Roma, para que, por meio delas, o rei conseguisse a confirmação necessária do “perdão”. D. Dinis preocupou-se em melhorar as relações com o poder eclesiástico, pois precisava do apoio dos pontífices para alavancar os empreendimentos de Portugal, investir no comércio marítimo, criar mecanismos que contribuíssem para o desenvolvimento cultural, dentre outras formas de afirmação do poder e consolidação do reino, engendradas por ele.

Conquanto, o pontífice Martinho IV (1281-1285), faleceu antes mesmo da resolução na causa de D. Dinis. Deste modo, a situação conflituosa em que se encontrava o reino português a esse tempo foi novamente apresentada a Honório IV (1285-1287), o qual administrou a *Eclesia* por dois anos. Contudo, esse pontífice também morreu antes que o conflito fosse resolvido. Nesse período, renovaram-se as diligências na tentativa de solucionar as questões lusas e os conflitos com o clero, por meio de uma missiva enviada à cúria papal, através de três procuradores régios que intermediaram esse diálogo entre a coroa e o pontificado.

Em 1289, estavam em Roma o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, Silves e Lamego, aos quais o papa Nicolau IV (1288-1292) conferiu poderes para que eles agenciassem, em nome dos prelados ausentes, das igrejas e pessoas eclesiásticas de Portugal (Almeida, 1930, p. 201). Desta maneira, os contenedores chegaram ao acordo quanto aos termos da Concordata redigida por D. Dinis e seus procuradores. Os artigos contidos no documento

totalizaram 40, cada um dos quais eram redarguidos pelos procuradores do rei, após sua leitura conforme registrado nas Ordenações Afonsinas.

A esse respeito, constatamos que houve abusos e excessos nas queixas dos eclesiásticos. Mas, à todas D. Dinis respondeu com zelo:

Quase tudo o representado na queixa era já proposto, e prevenido nas passadas, e assi parece mais repetição do já remedeado, que nova accusação de excessos não vistos. Se ouve reincidência nelles, o que pretendião mostrar os Eclesiásticos, com satisfação os deixou El Rey, respondendo a tudo em favor seu, e não abatendo a Regalia. E porque esta matéria de queixas ordinariamente pecca por excesso, me parece que assi succedeo na presente, pois em sexto lugar disião que El Rey os obrigava a pagar para fontes, e no capitulo deste huro mostrei como El Rey os obrigava a pagar para fontes, e no capitulo deste mostrei como o El Rey fabricando huma fonte em Lisboa, mandou por carta sua izentar aos Ecclesiasticos da contribuição della. (BRANDÃO, 2008, p. 141-142)

Em 1292, os prelados fizeram novas queixas ao papa, o que nos leva a considerar que a Concordata dos 40 artigos (1289) não resolvia por completo os conflitos que havia entre o clero e a coroa. Algumas questões provenientes de outras querelas foram acertadas em novo acordo, que foi composto por 11 artigos. Contudo, nenhum destes referiu-se aos judeus.

Em resposta às condições impostas pelo papa, nesta Concordata foram feitos alguns acréscimos e ajustes em conformidade com as queixas e com o objetivo de atender a todos os pedidos da Santa Sé. O registro desse acordo está contido no Livro II das Ordenações Afonsinas (1998, p. 33-44, tit. II), D. Dinis tratou de várias questões dentre os ajustes destacamos: a forma como o rei daria as dízimas de pão e vinho, linho e outras coisas que era costume oferecer; as paróquias e aos procuradores reais.

Os artigos esclareciam que nenhuma casa religiosa poderia comprar bens de raiz (provenientes de herança) sem o consentimento da coroa, só poderiam adquiri-las se fossem musarias (bens de raiz adquiridos) e outras maneiras sem cometer o pecado de ganhar possessões. O texto dessa Concordata tratava ainda sobre os mantimentos que sustentem os homens e os tesouros que fossem achados no reino, a respeito destes últimos, que fossem retirados do reino somente com o consentimento dos prelados e dos clérigos; esclarece também que fosse direito dos vilões e homens de baixo valor, lavrar seus testamentos; caberia aos ricos homens e aos outros de sua casa (da coroa), defenderem-no quando os mesmos lhe acompanhassem em viagens (itinerância régia da Corte); as causas que envolvessem o poder espiritual deveriam ser julgadas pelos eclesiásticos; cabia ao monarca remover demandas sobre as dízimas e as partes da dízima que ocorriam sobre os vassallos e lavradores; quanto às demandas que envolvessem as terras herdadas pelos clérigos, igrejas e leigos se deveria guardar seu foro e o que houvesse por carta.

Em 1309, D. Dinis efetuou novo acordo com o clero, a Concordata dos 22 artigos. Chamamos a atenção para o artigo XIX, que trata de judeus e mouros que se tornaram cristãos e depois retornavam à fé de origem, promulgou a lei que regulamentava que, neste caso, cabia ao monarca e seus juízes o julgamento dos acusados. Essa concordata testemunha que as cláusulas das concordatas anteriores não teriam sido integralmente cumpridas, fazendo necessário estabelecer novos acordos entre a coroa e o clero. Essas Concordatas passaram a reger as relações entre o poder espiritual e o régio, que estabeleceram, por assim dizer, novas relações, pautadas pela resolução de quase todos os conflitos por meio de acordos entre o monarca e os prelados, sem envolver necessariamente a Santa Sé.

O reinado de D. Dinis foi marcado por diferentes modos de tratar e resolver as questões conflituosas entre a coroa e o clero, embora seja necessário considerar que o pontificado passava por um período de crise, advinda da transferência do papado de Roma para Avignon. Deve-se levar em conta ainda que os prelados já não encontravam nele a mesma força protetora que os assegurava anteriormente em outros reinados.

Todavia, este rei e seus assessores não se furtaram a escrever os termos da concordata amparados nas exigências feitas pelo papado. Após se comprometerem a cumprir tais exigências, entregaram as concordatas não só ao prior dos pregadores e ao guardião dos frades menores, autorizados a receber o documento em nome da Santa Sé, mas também ao arcebispo de Braga, Dom Martinho Geraldês (1272-1273), a cada um dos bispos ou aos seus vigários, e a cada um dos cabidos. Dessa forma, se obrigaram a cumprir os decretos de Gregório X (1271-1276) sobre os artigos destinados a D. Afonso III (Almeida, 1930, p. 201-202).

Entretanto, o papado prestou à sociedade medieval, grandes serviços, agindo como: “[...] uma espécie de tutela que os pontífices exerceram sobre os povos e os reis, foi princípio fecundo de ordem e civilização, sem o qual a sociedade teria a sofrer guerras e desordens sem fim, com todas as suas destrutivas conseqüências”. (Almeida, 1930, p. 202). A intervenção do poder eclesiástico nas questões políticas do medievo não pode ser compreendida como abusiva para a época, pois o vigário de Cristo na terra, o sumo pontífice, tinha a missão espiritual de cuidar das ovelhas do Filho de Deus (Almeida, 1930, p. 203). É em meio a estas tribulações que a consorte do monarca, a rainha Isabel, desempenhou papel crucial na tentativa de buscar aproximar a sociedade da coroa e das práticas cristãs, tendo em vista a situação conflituante em que se encontrava o reino. Nesse sentido, observar-se-á o que a historiografia tem demonstrado acerca desta rainha:

[...] nasceu, segundo a tradição, no ano de 1271 e foi santificada pelo papa Urbano VIII a 25 de Maio de 1625. Pelo caminho, deixou o testemunho material de uma vida dedicada às boas obras, na figura de clarissa de que fez dotar o seu moimento, marcando, com grande significado, uma intenção bem determinada de deixar de si a memória de uma fiel devota. (RAMÔA, 2010, p. 63).

De acordo com a historiografia vigente desde o seu nascimento, Isabel suscitou curiosidades desde seu nascimento. Conforme a lenda de sua chegada ao mundo a infanta aragonesa estava envolta numa pele, à época entendida como sinal de comunhão com o divino, a qual se fortaleceu ao longo de sua vida apresentando contornos milagrosos e comportamentos beatíficos em sua infância. Haja vista que segundo testemunhos do período desde criança, já “rezava excessivamente, jejuava e se mortificava com cilícios”. Isabel, conforme a tradição lírica portuguesa era “formosa; seu rosto era adornado por beleza suave e simpática; seu coração, um tesouro de virtudes; sua caridade, inesgotável”. (Benevides, 2007, p. 163). Quanto aos seus traços, menciona-se que era loura, pálida, olhos claros e de pequena estatura. (Domingues, 2005, p.41).

A sua chegada à Portugal em 1282, para seu matrimônio com D. Dinis, Isabel foi marcada por pompas e honrarias em Trancoso. Findados os festejos do enlace matrimonial, a corte régia seguiu para Coimbra, a qual nesse tempo poderia ser considerada a capital do reino, onde demorava-se mais em residência os monarcas. Em seus primeiros dias em Coimbra a rainha àquele tempo com apenas onze anos de idade já demonstrava-se preocupada com a população mais carente, perguntando aos seus súditos onde ficava o bairro mais pobre da cidade, onde correu a distribuir fartas esmolas aos mais necessitados.

Isabel, principiou em Coimbra o emprego de seus bens materiais em obra que haveria de ocupar sua vida inteira. Passou a socorrer míseros e enfermos, demonstrando ser a sua vocação. O rei, parecia feliz com a benevolência de sua consorte, a qual demonstrava rica em bens espirituais. (Domingues, 2005, p. 42). Deste modo, no decorrer do reinado de seu consorte, em diversos momentos a rainha manifestou as qualidades que delineavam a sua devoção à caridade e auxílio aos mais necessitados, fatores que contribuíram para a criação de sua imagem de forma idealizada aos moldes de uma santa.

## **DAS QUESTÕES DO CULTO DO ESPÍRITO SANTO DE PORTUGAL E DOS FESTEJOS DE PIRENÓPOLIS**

Ao nos debruçar sobre as crônicas e estudos historiográficos que tratam desta celebração em Portugal, observamos que o Culto ao Espírito Santo existia em Santarém e Benavente, já por volta de meados da primeira década do século XIII, mas foi apenas em 1260 que esse evento passou a fazer parte do calendário da ordem dos frades menores e em 1334, o pontífice João XXII a estendeu à toda a Igreja. A Festa do Divino Espírito Santo ganhou espaço ainda por novas terras e povoados e colonizados pelos portugueses, como na Ilha da Madeira e no Brasil. Entretanto, a organização deste Culto em Portugal ocorreu aproximadamente em 1295 em Alenquer, institucionalizado pela rainha Isabel de Aragão (1282-1336) e ordenado por D. Dinis (1279-1325). Conforme afirma Rodrigo Cunha (1642):

A rainha Santa Isabel andando com pensamentos de fundar uma Igreja suntuosa ao Espírito Santo, achou pela manhã lançados os fundamentos por mãos de anjos e a obra em altura que já se podia nela ver a mesma traça pela qual a Santa rainha a determinava edificar. Ela e o rei seu marido foram os autores da festa que se chama Espírito Santo, cuja solenidade foi tão célebre por todo o reino e nos maiores e mais populosos lugares, como hoje ouvimos contar os antigos. (CUNHA, 1642, p.122).

Essa afirmação nos leva a pensar que a rainha Isabel de Aragão, supostamente tenha recebido apoio de religiosos franciscanos da época para organizar esta festividade. Segundo os mitos da época, a rainha teria sido arrebatada por uma visão de uma Igreja em devoção ao Divino. Outros rumores apontam que a inspiração religiosa da rainha para organizar este evento tenha sido o abade cisterciense Joaquim de Fiore. Outra tentativa de se explicar a organização da festa em Portugal pelas mãos da rainha Isabel, se refere a promessa que ela teria feito na tentativa de evitar a Batalha de Alvalade.

Todavia, em se considerando que, a data de celebração da Festa do Divino coincide com um dia do calendário religioso importante para judeus (a celebração do Pentecostes) e para os cristãos (a descida do Espírito Santo sobre a Virgem Maria e os apóstolos) – sem falar que era época significativa para outros povos que habitavam Portugal, como as festividades das colheitas para os Celtas (Marques, 2000). Fato relevante, se refere aos mistérios que envolvem esse culto ao Divino em terras lusas. Pois, apesar de suas raízes claramente cristãs, parece-nos se misturarem a estes, rituais pagãos.

Conforme observamos nas afirmações tecidas por autores que demonstram que este evento se apropriava de um cristianismo supostamente mais popular, com vistas a renovação da celebração litúrgica, dando ênfase ao Deus que traz renovo ao mundo terreno (Mata, 2000, p.22). Ao que nos parece, essa prática tinha como finalidade formalizar uma celebração pagã, cujos princípios eram populares e folclóricos, visto que está entre os ofícios da igreja batizar determinadas manifestações, crenças e rituais e não os desfazer. (Mata, 2000, 23). Assim, pensamos que a Festa possa ter contribuído para a política de aproximação de entre judeus e cristãos, ou mesmo uma tentativa régia de “converter” os judeus à fé católica nesse tempo do Rei Lavrador. Visto que um dos empecilhos encontrados por D. Dinis perante o Clero, referia-se aos benefícios que seu pai e posteriormente esse monarca concedia aos judeus conforme as acusações realizadas pelos prelados que ocasionou na excomunhão do reino, do qual D. Dinis levou dez anos para se desvencilhar.

Conforme salienta Lopes (2004);

[...] essas festividades constavam faustosos, nos quais uma confraria procedia à distribuição de alimentos, num bodo aos pobres e desprotegidos. Bodo esse decorrente, total ou predominantemente, da contribuição de diversos confrades [...] as primeiras confrarias do Espírito Santo de que há notícias surgem invariavelmente associadas aos hospitais da mesma invocação que mais tarde se hão de transformar em hospitais da Misericórdia [...] as confrarias do Espírito Santo se enquadram num contexto

mais vasto de múltiplas e diversificadas irmandades medievais, com as quais partilharam durante muito tempo, muitos de seus pragmatismos. (LOPES, 2004, p.97-8).

Os franciscanos desde os tempos medievais, século XII, a partir de suas práticas devocionais promoveram diversas formas de piedade. Deste modo, contribuíram para a disseminação do culto pela Europa. Lembrando que a criação da Igreja em devoção ao Divino Espírito Santo, também contribuiu para que o culto ficasse conhecido em Portugal, até pelo menos 1321, não se contava com Igreja que se devotasse ao Espírito Santo em terras lusas. Já no século XVI o culto se propagou ganhando espaço em cerca de 75 cidades, vilas aldeias, também passou a fazer parte de albergarias, hospitais, conventos e capelas portuguesas. A socialização entre os fiéis nos mais diversos festejos e celebrações religiosas garantindo-lhes destaques entre as igrejas por sua popularidade, assim enquadravam-se leigos e religiosos, contribuindo significativamente para o fortalecimento da fé cristã em Portugal.

A ideia de buscar evidências de reminiscências medievais da assimilação do passado cujos estilos são transformados com o passar do tempo, apontam para uma realidade histórica em que se busca preservar elementos da época ou dos períodos em que foram criados. (Macedo, 2009, p. 15). Nesse sentido, aproximar duas culturas tão distintas que abordam dois períodos que se separam por quase sete séculos, surgiu diante das impressões de leitura dos estudos de Silva (2000) sobre a Festa do Divino em Pirenópolis, que a associam ao Culto do Divino português que teria se originado da “tradição hebraica da Festa de Pentecostes”, entendida pela autora como uma festa popular judaica, organizada também a partir da contribuição de cristãos-novos, a qual se perfazia com os mesmos elementos que ela encontrava, mais de seiscentos anos depois numa cidade de Goiás: “folia, Imperador, pomba, coroa, estandarte, jantares, benditos, tourada, promessa, realeza, entre outros”.

Em Pirenópolis, há quem conte o tempo pelas festas. A Festa do Divino Espírito Santo faz parte de uma rede de eventos religiosos que envolve a cidade e seus povoados. Além de várias Nossas Senhoras – do Rosário (a padroeira), de Fátima, Aparecida –, a população local realiza muitas outras festividades. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19).

Nesse sentido, em Pirenópolis as festas, sobretudo, a do Divino Espírito Santo apresenta um caráter possibilitador da formação identitária cultural e local, em que a festa propicia a aproximação do catolicismo oficial com o catolicismo popular aos moldes daquilo que ocorreu em Portugal no tempo da Rainha Santa Isabel e do monarca D. Dinis, em tempos que o reino encontrava-se interdito pelo poder espiritual ordenado pelo sumo pontífice enquanto representante da Igreja Católica Apostólica Romana. Dessa feita, a festa pode ser percebida como um ‘fato social ampliado’, “um sistema de produção e circulação de bens e de dádivas baseado na reciprocidade, que interfere em todas as dimensões da vida social”. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19). Há que se perceber a existência de um arcabouço de memó-

rias evocadas do período medieval na configuração das festas, em tradições orais de cunho folclórico, nos costumes populares, nas artes, literaturas, canções, poemas, dentre outras formas culturais expressas nos dias atuais. Essas evocações, com o passar do tempo se tornam permanências, como se viessem diretamente do medievo, embora sejam resultado de (res)significações, adaptações, acréscimos ou decréscimos. Nota-se que esses elementos remontam a um dado contexto histórico, capaz de abarcar memórias e tradições de períodos distintos, aproximando o presente do passado tão longínquo.

A despeito das possibilidades de discussão das questões que envolvem as permanências, as reinvenções e influências que torna possível associar duas práticas tão distantes no tempo e no espaço, observamos que as questões jurídicas e políticas sobre os fatos e os processos políticos no medievo luso não eram separados dos religiosos. E que no período de colonização portuguesa e, depois deste, os legados medievais são rememorados em territórios de domínio do império português. Lembrando que faz parte do *métier* do historiador estabelecer relações, conexões e paralelismos que muitas vezes não são documentados de forma direta. Tal motivo, nos aponta para a relevância de buscarmos indícios e vestígios de certos fenômenos em documentos de contextos econômicos, sociais, políticos, culturais, etc. – intermediando a relação.

### **O CULTO DO DIVINO EM PORTUGAL: SÉCULO XIII**

1324. [o rei D. Dinis está doente] “Como a doença foi prolongada, houve lugar para correrem de todo o reino os prelados e senhores, fazendo-se por todo ele continuas rogativas, esmolos e sacrifícios pela saúde do rei, a que dava grande valor a Rainha Santa Isabel, por cuja ordem corria tudo e como essa rainha e assim mesmo o rei, eram tão amados de seus vassallos, em todos se conhecia um sincero fervor de ser[em] quinhoeiros em obra tão devida a bons vassallos condoendo-se tanto da falta em que os deixava um rei tão benemérito de todos, quando do sentimento que viam na rainha. (BRANDÃO, 2008, p. 457, vol. VI)

É provável que as festividades que integravam o Culto do Divino em Portugal de D. Dinis (1279-1325) tenham tomado ar mais solene no Pentecostes de 1325. Afinal, ainda eram recentes as lembranças do passamento do sexto rei de Portugal, ocorrido em sete de janeiro daquele ano. Foi numa segunda-feira o desfecho das continuadas “enfermidades do coração” que fizeram o consorte de Isabel de Aragão, por fim, “entregar o trabalho do governo e Monarquia”. Sem eufemismos: morreu! Morreu o homem nascido em nove de outubro de 1261, coroado *El-rei* dionisíaco, em 1279. Sobreviveu, entretanto, a lembrança do Monarca D. Dinis, de tantos cognomes que, podem não dizer muito do que ele fez, mas certamente denunciam o que cronistas, historiadores e literatos têm feito dele, desde o século XVI –, El rei lavrador, agricultor, poeta e trovador; Príncipe da Paz, povoador e cultivador de pinos e pinhais; legislador sábio e justo, Pai da Pátria, Rei Civilizador.

Não poderíamos dizer que o Culto do Divino, que acontecia cinquenta dias depois da Páscoa, tenha se transformado numa espécie de “rito funerário”. Tampouco as cerimônias que o compunham tivessem tomado aspecto melancólico, mesmo porque a morte de um rei não significava necessariamente a morte do Rei, “e viva o Rei”. No início da primavera daquele ano de 1325, o príncipe herdeiro, já coroado Dom Afonso IV, já havia percorrido as principais vilas do reino como sucessor legítimo da coroa, confirmando e renovando a aliança com os súditos de Portugal.

Provavelmente, o culto daquele ano tenha conservado a mesma popularidade que Rodrigo da Cunha (1642) e Antônio da Costa observaram, vinham adquirindo nos últimos anos do reinado de D. Dinis e da Rainha Isabel, desde pelo menos o ano de 1296. No clima da festa, se havia algo de lúgubre, não havia menos de triunfal. Naquele tempo, D. Afonso IV (1325-1357) já tinha assumido o trono e participava, com sua mãe, a rainha Isabel, da “festa, que se chama de Espírito Santo, cuja solenidade foi tão célebre por todo o reino mais nos maiores e mais populosos lugares dele” (Brandão, 2008).

Contavam os antigos que, a Rainha Isabel e “*ElRey* D. Dinis seu marido foram os autores da Festa do Espírito Santo”. (Brandão, 2008). Antônio Carvalho da Costa observou que, em 1712, a solenidade ainda durava em Alenquer, com a mesma “celebridade pelo *Reyno*”. Insinuava que o culto conservava o ritual instituído pela Rainha Isabel: “eleger-se Imperador desde o Domingo de Páscoa até o dia do Espírito Santo com Majestade Real, assistir-se aos Ofícios Divinos, andasse na Procissão, honrasse com sua presença as mesas, e as festas, e invenções, com que o povo procurava alegrar-se” (Costa, 1712, p.74). Sua fonte de inspiração foi, provavelmente, a crônica de Rodrigo da Cunha (1642) que narra os detalhes de como ocorriam as celebrações:

Celebra-se esta ação a que chamam do Império, com grande aparato, levam três Coroas, e uma delas foi da Rainha Santa Isabel, servem pessoas nobres e de qualidade ao Imperador, que está em trono debaixo de docel, aonde se assenta depois de haver oferecido junto do Altar uma daquelas Coroas na mão do Sacerdote, que diz a Missa. E mandaram estes senhores Reys, que assistindo o Príncipe herdeiro do Reino nesta ocasião em Alenquer, ele fosse o que levasse a Coroa, da Igreja do Espírito Santo, à do Mosteiro de S. Francisco, onde se dá princípio à festa: cuja parte principal é, que no Sábado, véspera de Pentecostes se cerca com uma coroa, ou um rolo de cera benta, tudo o que há na Villa, começando do mosteiro de São Francisco, até à Igreja do Espírito Santo, assistindo toda ela [a Villa] em Procissão no que se viram já por vezes milagrosos efeitos, porque fazendo-se esta cerimônia em tempo de grande peste, foi Deos servido acabar-se o mal e tornar-se a serenidade. (CUNHA, 1642, p. 122-125).

Mais do que um fenômeno religioso, o culto do Divino em Portugal tem sido interpretado como uma espécie de celebração cívica e dinástica, de “pesado simbolismo” na construção de uma ideia de nacionalidade portuguesa. Lima de Freitas (2009) atribui à princesa Isabel de Aragão papel principal na introdução do culto do Divino em Portugal: “formada como fôra por grandes mestres espirituais [como o médico, filósofo e alquimista Arnaldo

de Villanova] imbuídos de um pensamento providencialista e da noção da importância, tão marcada pelos Judeus, dos eventos históricos como sinais hierofânicos e fruto de intervenções divinas nos assuntos humanos”.

É difícil acreditar que o culto tenha sido instituído pela rainha, mas seu apoio à devoção teria sido fundamental para a sua disseminação, não apenas por sua contribuição como fomentadora de obras, mas pela própria capacidade de mobilização dos nobres no recolhimento de esmolas, na criação de confrarias e “mosteiros”.

Freitas entende que a importância adquirida pelo culto em Portugal, no século XIV, também esteve associada ao templarismo [ou à Ordem de Cristo, após 1319], defendido veementemente por D. Dinis. Segundo o autor, o culto seria conveniente e desejável como estratégia política de afirmação e um “sentimento *colectivo* da nação”. O autor faz referência ao “*projecto* áureo (como lhe chamou Antônio Quadros) do monarca lusitano” que, além do Culto do Espírito Santo e as festas de Coroação do Imperador, incluía outras ações como a “oficialização da língua portuguesa e a fundação do Estudo Geral. Essa perspectiva, lembra Freitas, “brotava da firme, ainda que oculta, crença dos Templários na conjunção futura das três religiões abraâmicas e na unificação religiosa do Mundo como preparação para o triunfo na Terra do ‘Sétimo Dia’” (Freitas, 1851, p. 78-9).

Indícios mais substanciais são raros para corroborar essas relações. Entretanto, se invertermos o problema e, ao invés de buscar nas fontes as informações que comprovem a relação do Culto do Divino com os Templários e com os interesses envolvidos na consolidação do poder secular em Portugal de D. Dinis, é fato que o culto tem sido entendido como elemento importante nas narrativas historiográficas que consideram o reinado de D. Dinis como o início de uma formação identitária nacional portuguesa.

Cassiano Malacarne, ao analisar o corpus legislativo do direito canônico que se refere à relação entre D. Dinis e a Santa Sé, convenceu-se de que “apesar de ter sido criada por um monarca”, a instituição da festa do Império “não teria a mínima abrangência territorial para ser enquadrada” como importante politicamente para a construção de uma identidade no reino, embora possa ser considerada anti-clerical, “seja do ponto de vista teológico em que seu conteúdo se revela herético” (de acordo com Cortesão), seja do ponto de vista de desobediência ao direito canônico. Resta-nos perguntar, sem esperanças de uma resposta definitiva, se não teria esta ausência alguma relação com a mudança na conjuntura político-religiosa que, em nome da unidade religiosa, mostrou-se intolerante com os judeus em diversos reinos da Europa, do mesmo modo que em Portugal? Se os judeus tivessem alguma relação com a festa, seria natural que ela não constasse numa relação das festas nacionais. Isso não recomporia a conotação política da festa do Divino, positiva para o reino dionisino?

## A FESTA DO DIVINO EM PIRENÓPOLIS: SÉCULO XX

A festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis apresenta características próprias da manifestação luso-brasileira difundida por diversas regiões do Brasil desde a sua colonização no século XVI. A festa abrange aspectos religiosos (cristãos), regionais e recebe apoio dos habitantes locais e do poder municipal. A festa parece ter ganhado fôlego entre os habitantes locais paulatinamente, na mesma medida que a Igreja ia ocupando os arraiais que surgiram por consequência da busca pelo ouro nessa região no século XVIII, pois em cada arraial por menor que fosse a Igreja era uma constante, fator que facilitava a influência da religiosidade cristã na cultura local. (Silva, 2000, p. 24).

Essa festa em Goiás compôs-se de uma mescla ente o sagrado e o profano, que caracteriza as manifestações que ocorriam tanto no âmbito das Igrejas, como fora deles. Na prática, aos rituais religiosos como: os sermões, as novenas e as procissões eram agregadas as danças e os ritmos musicais mundanos atrelados aos fogos de artifícios, as barracas onde vendiam as comidas típicas e as bebidas que alegam a festividade.

**Figura 1** – Os cavaleiros que encenam a batalha na Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis.



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 157.

A encenação retrata o embate que ocorre entre cristãos e mouros. O objetivo central da batalha está no ensejo de batizar os adversários na fé cristã. Assim, ao fim do embate encenado os cristãos saem vencedores e ao vencerem a batalha (teatralizada), batizam os mouros. Assim, como ocorria na Europa cristã medieval, o intuito dos embates entre povos distintos tinha notadamente o tom característico de levar “o outro” ao batismo à fé cristã.

**Figura 2** – Pomba que simboliza o Divino Espírito Santo na Festa do Divino.



Fonte: Dossiê Iphan, 2017, p. 18.

De acordo com a tradição a pomba branca (juntamente com a mandala de fogo) que é um dos símbolos desta Festa, simboliza a própria representação do Divino Espírito Santo trazendo suas bênçãos, aos moldes dos apóstolos de Cristo que receberam ao Divino na Festa de Pentecostes (50 dias após a Páscoa – Ressurreição de Cristo -, cuja tradição visa distribuir esmolas e alimentos, tal qual fazia a rainha Santa em tempos do “Culto ao Divino em Portugal”. (Brandão, 2008, p. 457, vol. VI).

A manifestação popular incorporada de tradições portuguesas [como o batismo], também era um modo de reunir a sociedade vigente independente de seu credo, classe social ou cor, assim os negros/escravos aproveitam para usufruir dos aspectos próprios de sua cultura, os quais sejam as danças, os batuques e músicas. (Abreu, 1996). Conforme averiguamos:

O Divino Espírito Santo não é santo de procissão nem de romaria. Não tem poder de cura, mas tudo pode curar. Não é santo de brancos ou de negros, nem mesmo santo padroeiro da cidade é. Na forma de pomba, fogo, neblina, nuvem ou vento, anuncia a chegada de um novo tempo por meio da propagação de seus sete dons: fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade e temor de Deus. É a chegada do Império do Divino Espírito Santo, marcado pela partilha entre os homens e entre a terra e o céu: o Divino chega ao homem; o homem divino é. [...] A Festa do Divino Espírito Santo é a forma que a cidade de Pirenópolis – antiga Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meya Ponte – encontra desde seus primórdios para celebrar sua maior devoção. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 19).

Ademais, com a vinda da família real para o Brasil no início do século XIX, os festejos foram intensificados e ganharam caráter e forma de cerimônias públicas que transitava entre o real e o espetaculoso. As festas se tornaram um instrumento estratégico a serviço da representação monárquica, que se fez valer dessas manifestações e celebrações como legiti-

mação simbólica do poder da realeza. Mas, essa era uma prática recorrente no período, visto que tanto os lusitanos como os africanos participavam dos rituais festivos e ambos tinham por costume realizar a coroação simbólica de seus reis. (Schwarcz, 1998). Essa “teatralização” que abarcava os festejos do Divino, contribuíam para disseminar a monarquia e consolidar o poder da realeza brasileira. Enquanto no período colonial o povo era intimado a participar da festa, no Brasil império os habitantes locais passam a ser convidados pelo poder público local a assistir essa manifestação. Onde a figura do imperador era representada por um menino que usava manto verde e coroa dourada verde simbolizando as cores da bandeira brasileira e o manto imperializava o poder existente na corte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Culto do Divino Espírito Santo em Portugal, parece-nos ter sido organizado pela rainha Isabel com o apoio dos franciscanos e, decretado por D. Dinis. Esse evento que aparentemente possuía raízes adornadas no catolicismo, parece ter atraído adeptos de outras culturas religiosas também, como fora explanado no decorrer do texto. A atuação de benevolência da rainha associada a devoção piedosa e cuidadora dos franciscanos associadas aos rituais que compunham o festejo do Culto ao Divino Espírito Santo em Portugal podem ter contribuído significativamente para aproximar a sociedade cristã dos não cristãos, bem como fortalecer o poder régio em tempos de conflitos com o clero em um reino em que grande parte da sociedade se declarava cristã e que muito esperava dos clérigos quanto aos favores de intervenções espirituais.

Nesse sentido, o Culto ao Divino possibilitou a união de diversos povos em torno de manifestações culturais, simbólicas, religiosas, artísticas e de caridade (com as esmolas) em terras lusas. Embora, a Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis seja um evento atual, não como olvidar que esta bebeu nas fontes medievais, (re)atualizou seus ritos de acordo com as necessidades de seu tempo, mas manteve as características principais instauradas nas memórias do medievo.

Acredita-se ainda, conforme Silva (2000) que a festa do Divino de Pirenópolis tenha sido organizada por cristãos-novos ali residentes, lembrando que em 1497 (depois do lançamento do Édito de Expulsão/Conversão), D. Manoel decretou o batizo forçado de todos os judeus que residiam em terras lusas, o mesmo que havia ocorrido na Espanha em 1492. Segue-se a Festa do Divino com ritos de coroação (do rei, que fortalece o reconhecimento de sua soberania frente a sociedade), com vestimentas adornadas que remontam as cores simbólicas características de judeus como o azul e o vermelho e o branco característico da pureza devocional manifesta no catolicismo, logo após a Procissão, seguida da missa no dia de Pentecostes.

A ideia de aproximar duas culturas tão diversificadas que abordam dois períodos que se separam por quase sete séculos nos parece ser um movimento específico da memória. Os

processos de patrimonialização da festa em Pirenópolis, primeiro como patrimônio estadual, e depois como patrimônio nacional, levaram a uma (re)aproximação das referências culturais medievais portuguesas, o que muitas vezes escamoteia a própria historicidade da festa, dos sujeitos, das inovações e de suas constituições no Brasil. Terminamos com um exemplo: a estética da festa nos anos 1930 e 1940 aproximavam os participantes da festa, suas indumentárias muito mais às configurações de uma sociedade militarizada pelo tenentismo e pela ditadura de Vargas. A retomada, ou a referência às lutas medievais com as configurações que conhecemos hoje, da Festa do Divino de Pirenópolis, é uma reconstituição da segunda metade do século XIX, já no bojo da sua patrimonialização. É contemporânea sua (re)aproximação com o Medievo Português. O processo de patrimonialização leva a uma espécie de renovação da aliança, entre passado e presente, ou melhor, do presente para o passado.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Marta C. **O Império do Divino**: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese de doutoramento em História Social. Campinas, Unicamp, 1996.

ALMEIDA, Fortunado de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Editora Portucalense, 1930, Vol. 1, Cap. VIII-IX, p.167-211.

BENEVIDES, Francisco da Fonseca. **Rainhas de Portugal**. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

BRANDÃO, Fr. Francisco O. A. M. **Monarquia Lusitana**. Portugal: Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008, v. V, VI.

**CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 11 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (7.02.1289)**, publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV

**CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 40 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (12.02.1289)**, publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV

**CONCORDATA DOS ARTIGOS DOS 22 ARTIGOS ENTRE D. DINIS E O CLERO (27.07.1309)**, publicada por Fortunato de Almeida, In: História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967. v. IV.

COSTA, António Carvalho da. (1650-1715). **Corografia portuguesa e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal**: com as notícias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens. Tomo III. Lisboa : na officina de Valentim da Costa Deslandes impressor de Sua Magestade, & á sua custa impresso, 1706-1712. [1712]

CUNHA, Rodrigo da. **História eclesiástica da Igreja de Lisboa**. Lisboa, 1642, p. 122.

DOMINGUES, Mário. **D. Dinis e Santa Isabel**. Lisboa: Ed. Prefacio, 2005.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) Dossiê IPHAN 17. **Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás, Brasília -DF, Iphan, 2017**.

FREITAS, Bernardino J. Senna. Impérios do Espírito Santo. In. **Arquivo dos Açores**, I, Ponta Delgada, 1891, pp. 182-192. Revista dos Açores, vol. 1, n. 20, pp. 78-9, 1851a. Disponível em: <http://purl.pt/19257>. Acesso: Dez./2023.

JULIANO, Bernardo. **O Divino e o Profano**: A Inserção de Novos Discursos na Festa do Divino Espírito Santo em Barra Velha - SC Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, 2012, p. 10.

LOPES, Aurélio. **Devoção e poder nas Festas do Espírito Santo**. Edições Cosmos, 2004.

MACEDO, José Rivair. **Cinema e Idade Média**: Perspectivas de Abordagem. In: Marcia Mongelli, Lênia & RIVAIR MACEDO, José. A Idade Média no Cinema. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MALACARNE, Cassiano. **A prática do direito no direito adversário**: as infrações institucionais de D. Dinis às leis canônicas (1270-1325). 2008. Dissertação (Mestrado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Porto Alegre, 2008.

MARQUES, João Francisco. Oração e devoções. In. AEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **História Religiosa de Portugal**. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.650-659.

MATA, Luís António Santos Nunes. **Ser, ter e poder**: o hospital do Espírito Santo nos finais da Idade Média. Coleção História e Arte. N° 05Magno Edições e Câmara Municipal de Santarém: Leiria, 2000, p. 21-33.

NORONHA, Gilberto César de; SOUSA, Cleusa Teixeira. **A Renovação da Aliança**: Aproximações entre o Divino e o Espírito Santo na festa de Portugal do século XIV e Pirenópolis do século XX. 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

**ORDENAÇÕES AFONSINAS**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian Liv. II, 1998, p. 5, art. 5º.

RAMÔA, Joana. Isabel de Aragão, rainha e santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade. In. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**. Lisboa: CHAM — Centro de Humanidades, vol. 27, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/356>. Acesso: dez./2023.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador**. São Paulo: Cia das letras, 1998.

SILVA, Mônica Martins. **A Festa do Divino. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Dissertação de Mestrado do PPGH da Universidade Federal de Goiás, 2000, p. 24.

TRABATTONI, Franco. Reminiscência e metafísica em Platão. In.: **Revista Archai**. Brasília: UnB, vol. 26, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/YpVVtp5sHb5nKCnYZLYfj4F/>.

---

Recebido em dezembro/2023 | Aprovado em junho/2024

#### MINIBIOGRAFIA

##### **Cleusa Teixeira de Sousa**

Pós doutoranda do Programa de Pós Graduação ProfHistória da Universidade Federal de Goiás; Doutora em História pela UFG com bolsa de doutorado sanduiche pela Universidade de Coimbra - UC. Investigadora Colaboradora do Centro de História, Sociedade e Cultura - CHSC- FLUC - Universidade de Coimbra. Membro do Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade da UEM.

E-mail: [cleotsou@gmail.com](mailto:cleotsou@gmail.com)

##### **Gilberto César de Noronha**

Gilberto César de Noronha - Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Docente no Curso de História e no Programa de Pós-Graduação e ProfHistória do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: [noronha.gilberto@gmail.com](mailto:noronha.gilberto@gmail.com)