

Entrada dos Palmitos: aspectos pagãos na Festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes – SP

[*Entrada dos Palmitos: pagan aspects of the Divine Holy Spirit Feast in Mogi das Cruzes – SP*

Neusa de Fátima Mariano¹

RESUMO • Homenagens festivas ao Espírito Santo têm sido realizadas desde o século XIV, em Portugal, por devoção da Rainha Dona Isabel, e tornaram-se tradição também no Brasil com o processo de colonização. Em Mogi das Cruzes é possível encontrar no cortejo conhecido como Entrada dos Palmitos alguns aspectos que podem ser considerados pagãos e que remetem às antigas maias europeias. Há ainda a comensalidade, que traduz tanto a fartura das festas antigas como o sagrado da religiosidade católica. A análise caminha no sentido de compreender a Festa do Divino como espaço de representação e as manifestações originariamente pagãs que dela emergem, como resistência do popular, em meio à reivindicação da emancipação da sociedade. •

PALAVRAS-CHAVE • Utopia; divino; culto ao vegetal. • **ABSTRACT** • Festive tributes to the Holy Spirit have been carried out since the 14th century by devotion of Dona Isabel, Queen of Portugal. They also became a tradition in Brazil due to the colonization process. In Mogi das Cruzes one can find pagan remains referring to the ancient European Mayans in the procession known as *Entrada dos Palmitos*. Commensality is another aspect that refers both to ancient feast and Catholic religiousness. The objective is to highlight the Feast of Divine as a space of representation and such pagan reminiscences manifestations as forms of popular resistance in face of society emancipation. • **KEYWORDS** • Utopia; divine; cult to the vegetal.

Recebido em 14 de junho de 2017

Aprovado em 6 de agosto de 2018

MARIANO, Neusa de Fátima. Entrada dos Palmitos: aspectos pagãos na Festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes – SP. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 70, p. 231-248, ago. 2018.



DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi70p231-248>

¹ Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, Sorocaba, SP, Brasil).

Nestas breves páginas, o caminho será trilhado, primeiramente, sob a inspiração de Mário de Andrade que, em 1937, teceu algumas reflexões acerca da Entrada dos Palmitos durante a Festa do Divino realizada em Mogi das Cruzes². Nesse sentido, busca-se evidenciar os aspectos pagãos ali presentes a partir de argumentos que remetem às festas que eram realizadas na Antiguidade em função do calendário agrícola. A sobreposição de datas a partir do cristianismo e as celebrações da Igreja Católica provocaram a intersecção de seus motes e o afloramento do que veio a ser conhecido como folclore por alguns cientistas sociais³.

Em Mogi das Cruzes, o processo de urbanização contribuiu, de forma contraditória, para a manutenção da Festa do Divino, cujos organizadores buscam financiamentos junto a patrocinadores, de modo a envolver não só a elite política do município como também grandes empresas. Nesse ínterim, a Festa se realiza tendo na Entrada dos Palmitos o seu ponto alto: espaço no qual todas as manifestações reconhecidas pela população como folclóricas têm vez e voz. Após o desfile é distribuído um ensopado de carne, o afogado – nos moldes de “antigamente” –, o que remete à fartura e à prosperidade.

Defende-se aqui a hipótese de que os aspectos tidos como pagãos na Entrada dos Palmitos consistam em espaços de representação. Esses espaços foram construídos pelo popular e carregam consigo, por meio da tradição que se criou, o anúncio do futuro, a utopia.

O caminho percorrido como argumento sobre os aspectos pagãos presentes na Festa do Divino envolve o culto ao vegetal e as festas maias⁴, culminando nos bodos⁵

2 Com origens no período colonial (1611), Mogi das Cruzes pertence à Região Metropolitana de São Paulo, com uma população estimada em 424.633 para 2015, em seus 712.541 km² (IBGE, 2016).

3 Compreende-se aqui que o folclore contém uma função social a partir do momento em que se apresenta como elo entre o passado e o presente, na transmissão de determinados valores e códigos sociais (FERNANDES, 1998). Sendo assim, o conceito está para além da estética, do pitoresco e da reminiscência, pois possui conteúdo pleno de sentido no cotidiano para o grupo social que dele participa.

4 As maias eram festas pagãs que celebravam a colheita e a fartura.

5 Banquetes.

realizados em Portugal e no alimento sagrado da festa de Pentecostes, em conexão com aquelas anteriores ao cristianismo. O texto traz ainda relatos orais coletados durante pesquisa de campo em Mogi das Cruzes, realizada em 2006, em função do desenvolvimento da tese de doutorado defendida no ano 2007 (MARIANO, 2007), assim como o realizado em 2011 no distrito de Laras (Laranjal Paulista-SP) em função da pesquisa sobre a Festa do Divino daquela localidade (MARIANO, 2014).

Procura-se, com esta breve explanação, refletir sobre a emancipação da sociedade que é reivindicada quando há nesses espaços já vividos e agora representados o afloramento da esperança por um mundo de justiça, caridade, abundância, amor e paz, como anuncia o próprio Espírito Santo por meio da Festa.

A INSPIRAÇÃO QUE VEIO DE MÁRIO DE ANDRADE

É possível ver Mário de Andrade com sua caderneta de anotações em mãos. Seu lápis correndo as palavras, por vezes soltas, por vezes intrigadas, mas sempre reflexivas e comprometidas com o popular e a sua verdade. Como diretor do Departamento de Cultura de São Paulo, Mário de Andrade compreendia as manifestações da cultura popular como patrimônio imaterial. Acredita-se que tais manifestações tenham como um dos pontos fundamentais para a compreensão de sua permanência a transmissão de geração a geração como compromisso, às vezes, familiar. Dessa forma, a tradição se fortalece, anunciando que as origens são remotas, de lugares distantes, e que a forma é plástica e cheia de possibilidades de alteração, sem a perda da essência, do significado maior, porque é parte indissociável dos sujeitos envolvidos.

Assim, em 1942, Mário de Andrade anotou, em seu caderno de campo, a compreensão dessa plasticidade no popular:

O fato folclórico é também um fato de psicologia social. Quando o nosso homem rural entra no mato conciente de que não há corrupiras; quando minha mãe faz sentarem à sua mesa treze pessoas; quando um cantador de embolada recifense se nega a cantar o “Pinião” ou “Meu barco é veleiro” por “muitos conhecidos”: o fato folclórico se deu da mesma forma. Houve apenas uma reação individualista contra uma inverdade científica ou contra uma tradição. Mas isso não impede que o fato folclórico tenha se dado integralmente: conhecimento coletivo de uma realidade popular tradicional. (ANDRADE, 1942)⁶.

Se a festa popular se realiza como tradição, os chamados fatos folclóricos que dela participam podem receber alterações ao longo do tempo, sem que seu significado essencial se perca, ainda que haja negações pontuais. Nessa perspectiva, Mário de Andrade registrou muitas expressões, danças, cantos, crenças, dramas, com respeito e admiração (atrevo-me a julgar).

Embora ele seja considerado um dos maiores folcloristas nacionais, não se reconhecia como tal pelo fato de não se aprofundar cientificamente. Conforme

6 Foi mantida a grafia original dos textos de Mário de Andrade e de outros autores.

Florestan Fernandes (2003), o folclore fica entre a arte e a ciência, pois, para ele, designa tanto os elementos da tradição oral e popular quanto o estudo científico dessas expressões. Dessa forma, Fernandes concorda com Mário de Andrade sobre o rigor científico em suas pesquisas, mas considera que as mesmas tenham sido desenvolvidas de forma muito comprometida com a realidade.

Esta breve explanação sobre Mário de Andrade tem a intenção de, para além do debate sobre o conceito de fato folclórico, colocar em evidência a importância de suas reflexões sobre a Entrada dos Palmitos durante a Festa do Divino em Mogi das Cruzes. Embora seus trabalhos não tragam um rigor científico-acadêmico, apontam novas possibilidades para se pensar a Festa do Divino e sua relação com alguns aspectos festivos considerados pagãos.

As manifestações da religiosidade popular são compreendidas, nesse ínterim, como espaços de representação, pois são construídos e se colocam como espaços sagrados nesses dias de festa. Espaços de representação são aqui entendidos como aqueles vividos por meio de símbolos carregados de afetividade, que remetem a um lugar seguro, num imaginário de proteção e providência (LEFEBVRE, 2006).

Portanto, pensar nas festividades de um catolicismo rústico que hoje já estão normatizadas e aceitas pela Igreja requer um esforço teórico que busca, nas temporalidades diversas presentes nessas festas, o significado das representações que delas emergem. Ou seja, a festa em questão possui, na sua gênese e na sua essência, o seu irredutível. São, nesse sentido, espaços de resistência do popular, sendo que as representações que dela tomam parte migraram das expressões consideradas pagãs para as cristãs, sob o julgo da ordem da Igreja, pois é necessário compreender

[...] o processo pelo qual a força do representado se esvai, suplantada por seu representante por meio da representação, e como essa representação distancia-se do vivido e se multiplica, manipulando o vivido. As representações interpretam e, ao mesmo tempo, interferem na prática social, fazem parte da vida e dela só se distinguem pela análise. (LUTFI; SOCHACZEWSKI; JAHNEL, 1996, p. 89).

De um espaço social construído a partir dos ciclos da natureza e deles participando, numa relação dialética em que o mundo agrário se encontra sujeito às intempéries ou a outras ameaças, a Festa é celebrada objetivando a manutenção da ordem, agora sob as regras da Igreja, em que o sacrifício (doar-se para a festa, desperdiçar alimentos, embriagar-se e reproduzir-se) está a serviço de um bem maior que se encontra no devir (LEFEBVRE, 2008).

O chamado “folclore” que dessas festas resta apresenta-se na atualidade, no novo espaço social, mais urbanizado e constituído por temporalidades diversas, como representações que podem conter o resíduo, o sentido primordial do fazer a festa, no cotidiano, ou seja, como prática social. Nesse ínterim, revivem-se as festas agrárias que anunciam e fazem manifestar a sua ancestralidade na função perpétua de contribuir para a ordem cósmica, dos ciclos da natureza de nascimento e morte, além da antecipação do devir anunciado, ainda que por meio da representação (mediadora na prática social), pois o que é representado está ao mesmo tempo presente e ausente, ao passo que essas representações apontam para o novo, para o possível (LUTFI; SOCHACZEWSKI; JAHNEL, 1996).

O CULTO AO VEGETAL

O fato de, em 1936, Mário de Andrade não ter chegado a tempo para assistir à Entrada dos Palmitos em Mogi das Cruzes não o impediu de tecer uma reflexão sobre o desfile, que ele remeteria a tempos antigos. Para ele, as palmeiras distribuídas pelas ruas da cidade, os carros de bois cheios de flores de papel, o colorido da Festa, não podem ser considerados apenas como adorno (ANDRADE, 1937). Seriam reminiscências de festivais antigos, de reverência à Natureza, de culto ao vegetal.

A Entrada dos Palmitos consiste em um cortejo que acontece na véspera de Pentecostes, pela manhã. Como de costume, participam um casal de crianças representando os imperadores do Divino, os festeiros e os ex-festeiros e seus respectivos capitães e ex-capitães do mastro, catequese, escolas, carros de bois enfeitados e carregados de crianças (Figura 1), a charola (Figura 2), que é um carro de bois com alimentos (legumes, cereais e frutas), charretes e cavaleiros que vêm da área rural da região para a Festa. Os grupos de trança-fitas, congadas e marujadas cantam e dançam conforme sempre fizeram, reverenciando seus santos patronos e o Espírito Santo, o “dono” da Festa. Ramos de palmeiras são colocados nos postes no decorrer do trajeto até a Catedral de Sant’Ana, em cuja praça é montado o Império do Divino (Figura 3) visitado pelos devotos durante os dias festivos.



Figura 1 – Crianças nos carros de bois. Foto: Neusa de Fátima Mariano, maio/2016

Os carros de bois são oriundos da área rural de Mogi das Cruzes e região, mas não são mais usados como meio de transporte, tal qual nos primórdios da Festa. O desfile representa a população que, antigamente, ia para a Festa do Divino e aproveitava a ocasião para o comércio de seus produtos agrícolas, inclusive do palmito.



Figura 2 – Charola. Foto: Neusa de Fátima Mariano, maio/2016

A charola, uma bola de armação carregada de alimentos, na década de 1930, era rifada na quermesse da Festa do Divino. Já esquecida, ela foi novamente montada em 1993, pelo casal de festeiros Miled e Maria José Andere, que a colocou sobre um carro de bois para desfilar na Entrada dos Palmitos.



Figura 3 – Império do Divino. Foto: Neusa de Fátima Mariano, maio/2016

O Império do Divino consiste em um grande altar do Espírito Santo a ser visitado

pelos devotos durante os dez dias festivos. Ali são depositadas Bandeiras do Divino, a salva, o cetro e a coroa, as insígnias de um império de justiça, saúde e fartura.

Na década de 1930, os palmitos eram conduzidos em carros de bois enfeitados, sendo que, antes de fincados nas calçadas, eram festivamente passeados pelas ruas, assim como a árvore-de-maio europeia, conforme observou Mário de Andrade:

Nas Máias os bois são coroados de flores e folhagens (vários lugares da Europa). Dezenas de juntas e bois enfeitados transportam a árvore-de-máio prá vila. [...] Pela festa do Divino as folhagens cortadas dos loureiros e fáias são transportadas em carros de bois enfeitados (Ilha do Pico, Açores). (ANDRADE, 1937, p. 61).

O autor salienta que não tinha conhecimento da existência da Entrada dos Palmitos em outro lugar, a não ser aquela realizada na Ilha do Pico, no arquipélago açoriano. Teria a Entrada dos Palmitos de Mogi das Cruzes alguma relação com a realizada nos Açores? Não foram encontrados, para esta pesquisa, documentos que indiquem tal ligação, nem mesmo no que diz respeito à tradição oral. Defende-se que as mesmas referências levadas aos Açores pelos portugueses teriam sido trazidas para o Brasil, de forma a constituir práticas parecidas. Dentre elas há um personagem chamado de Moço Maio ou seu correspondente, conforme a localidade, como explica Mário de Andrade.

O Máio-Moço antropomorfo se espalha por toda a Europa. Também em Ruhla na Rússia, a criançada vai no mato, lá escolhe um menino, a quem chamam de Homenzinho da Folhagem. Este é completamente revestido de folhas a ponto de necessitar companheiros que o ajudem a mover e se orientar. É então conduzido de porta em porta na vila e vai recebendo os presentes de comes e bebes que, depois da cerimônia de borrfifar com água o Homenzinho da Folhagem, todos devora... com prazer e alegria. Em Fricktal, na Suíça, o costume é idêntico, no dia de Pentecostes, chamado ali o Homenzinho da Folhagem, de Bobão de Pentecostes. Aliás, o nome mais comum a que o rapaz (ou garota às vezes) incarnando a árvore-de-máio responde, é Jorge-Verde ou Jorge-no-Verde [...]. A noção primaveril de fecundidade, fertilização, fecundação está fortemente ligada à árvore-de-máio como ao Máio-Moço de vária parte. (ANDRADE, 1937, p. 57).

As maias, ao serem estudadas profundamente, revelam cultos aos deuses que simbolizam a fertilidade, a fecundação, a colheita, o alimento. Dentre eles temos Maia, Bona Dea, Asherah, Blodeuwedd, Íris, Macha, Maeve, Diana, Apolo, Pan e Cernunnos. O próprio mês de maio parece ter sido homenagem à Deusa Maia, uma das “Sete Irmãs” da Constelação das Plêiades. Conhecida como *Maius* pelos romanos, é considerada a deusa do calor vital, da sexualidade e do crescimento. *Mai* para os celtas, o mês era marcado pela liberdade sexual e pela celebração da fertilidade da natureza (FAUR, 2015).

Grimassi contribui para a reflexão acerca do Moço Maio ao explicar sobre o Green Man, sendo considerado de origem celta, o próprio espírito da Terra, representando a relação do homem com a natureza (GRIMASSI, 2000). Assim, ele é a semente da vida.

A associação do deus com a vida vegetal surge em abundantes imagens por toda a Europa. Na Antiga Europa ele é mais bem retratado em diversas representações de Dionísio. Surge por vezes como um homem barbado usando uma coroa de hera. Em outras, aparece como um jovem efeminado, vestindo pele de corça e coroadado com uma trança de louro e hera. Posteriormente, Dionísio passou a ser retratado com longos cabelos cacheados e uma coroa de folhas de parreira de uva. Segura um tirso numa das mãos e um cálice na outra.

O tirso é um bastão formado por uma haste de erva-doce com um cone de pinho na ponta. Esse símbolo composto de planta e semente representa a união da natureza silvestre de Dionísio (o cone de pinho) e sua natureza agrícola (erva-doce). O cálice em sua mão representa, em primeiro lugar, o útero, o ventre da Grande Mãe, da qual ele se originou (pois é o Filho Divino da mitologia europeia, o Filho da Promessa). Em segundo lugar, o cálice representa a oferta da sua natureza divina, pois contém a sua essência líquida. Assim, perante nós ele é o antigo Senhor da Colheita, o deus a ser sacrificado. (GRIMASSI, 2000, p. 89).

Ao ser sacrificado, pois é morto, desmembrado, cozido e devorado, mantém a ponte entre os mundos, pois, conforme William Anderson (apud GRIMASSI, 2000, p. 234), ele “resume em si mesmo a união que deve ser mantida entre a humanidade e a Natureza. Ele é o próprio símbolo da esperança: afirma que a sabedoria do homem pode se aliar às forças instintivas e emocionais da Natureza”.

Embora Mário de Andrade não tenha ido tão distante para chegar a Dionísio, defende que a Festa do Divino de Mogi das Cruzes evidencia reminiscências do culto ao vegetal de festas pagãs realizadas na Europa, tal como as maias, a partir do equinócio de primavera (apesar de, no hemisfério sul ser outono). As tradições vão seguindo as origens do hemisfério norte, com as crenças dos povos localizados nessa parte do globo, bem como a tradição cristã, na sua cooptação dos rituais mais populares e antigos.

Para Henri Lefebvre

As comunidades rurais associaram a natureza às fruições humanas. A natureza é povoada de potências “misteriosas”, isto é, humanas e próximas, mas ao mesmo tempo fantásticas, distantes e perigosas, distintas e ao mesmo tempo imersas numa tenebrosa unidade. Se a festa acontece, é porque a natureza e suas potências foram boas, favoráveis, regulares, trazendo, segundo o ciclo favorável e previsto, as chuvas e o sol, o frio e o calor, as estações e os trabalhos (os pássaros, que vão e vêm com as estações, aparecem como os signos proféticos e mágicos dessa ordem). A reunião da comunidade, para realizar esse ato tão simples de comer e beber, ganha assim um sentido magnífico, que amplifica a alegria. Na festa, a comunidade acolhe a Natureza, rejubila-se com seus dons; e mais ainda: a associa, a encadeia à comunidade humana. A regularidade das festas e dos trabalhos do calendário rústico que representa a regularidade dos atos humanos – sua execução pontual – parece garantir, assegurar a regularidade da ordem sazonal. Muito cedo, se não desde o começo, a festa camponesa ganha um sentido eminente; ela representa não somente alegria, comunhão, participação na vida

dionisiaca, mas também uma cooperação à ordem da natureza. (LEFEBVRE, 2008, p. 203 – tradução nossa).

Nesse sentido, a realização da festa para reverenciar os deuses, cujos mitos remetem à fertilidade, faz parte da condição de vida da comunidade. Por isso, as festas antigas, segundo Lefebvre, são sempre regadas a muita bebida, comida, a muitos exageros e desperdícios, uma forma de descarregar todas as energias acumuladas durante o ano, oferecendo-as aos deuses.

Faz-se pertinente mencionar a festa do Espírito Santo realizada em Tomar⁷ (Portugal) mais conhecida por Festa dos Tabuleiros. Aqui, diferentemente de Mário de Andrade, que fez referência ao Deus Pagão, ao masculino, vamos encontrar a Deusa, a Mãe provedora, o feminino. A reverência é à Deusa Romana Ceres, ou Deméter⁸, sua correspondente grega. Seria o culto ao vegetal, à colheita, conforme ainda se acredita e se propaga em Tomar, cujas origens, que remetem às celebrações de primavera, recebiam o nome de *Cerálias* (MONAGHAN, 2009). Vale observar que o período do ano em que acontece a Festa do Espírito Santo é marcado pelo equinócio de primavera no hemisfério norte, a *Ostara* celta.

O Sabbat celta Ostara coincidia com outras celebrações antigas [...]. Os círculos de mulheres celebram o retorno de Perséfone do mundo subterrâneo e a alegria de sua mãe Deméter, enchendo a terra com folhas e flores. É uma data propícia a rituais, celebrando o encontro mãe e filha, a cura da criança interior e a bênção das sementes e da terra. (FAUR, 2015, p. 437).

Segundo Monaghan, Deméter possui o grão como símbolo principal, sendo ela a deusa das plantas e do alimento (MONAGHAN, 2009, p. 143). Por isso, os sacrifícios e oferendas realizadas à Deusa não continham fogo, os alimentos deveriam estar em estado natural. Seus altares eram repletos de “favos de mel, lã não fiada, uvas não premidas e grãos crus”.

Por esse período⁹ em que se comemora o Divino Espírito Santo, tem-se ainda outros festivais antigos, dando continuidade à Roda do Ano, como o Beltane:

7 Conforme Godinho (2013), a Festa dos Tabuleiros em Tomar parece não derivar de longa data, e defende a ideia de uma tradição inventada. Diante da pesquisa científica, o que se pôde apurar foi a referência ao Culto do Espírito Santo em 1880, quando foi publicada a programação no *Jornal d'A Verdade*, em 16 de maio daquele ano, evidenciando a pomposidade dos festejos.

8 O mito de Deméter conta que Perséfone, sua filha, havia sido raptada por Hades, o senhor das profundezas. Deméter, ao chorar pela busca interminável da filha, recolhia as energias das plantas. Hécate, a deusa que tinha acesso ao submundo, relatou o acontecido a Zeus, que, temeroso pelo fim da humanidade devido à escassez de alimentos provocada pela dor de Deméter, mediou um acordo no qual Perséfone poderia ficar seis meses com a mãe e seis meses com Hades, como rainha do submundo. Ver: Monaghan, 2009.

9 Conforme o calendário litúrgico, 50 dias depois da Páscoa.

Os celtas acreditavam que o mês de maio era regido pelo “Povo das Fadas”, ajudantes da Mãe Terra em sua tarefa de florescer e frutificar. O símbolo principal de *Beltane* era o “Mastro de Maio”; ao seu redor, os casais dançavam, trançando fitas vermelhas e brancas. A simbologia é bem evidente: o símbolo fálico fertilizando o ventre da terra e as pessoas vivenciando, nos campos e nos bosques, a energia do amor sexual. Os casais pulavam sobre as fogueiras para atrair a boa sorte, a fertilidade ou a abundância. Homenageavam-se os representantes do Deus – o melhor dançarino – e da Deusa – a mais bonita das mulheres presentes, eleita a “Rainha de Maio”. (FAUR, 2015, p. 438).

Conforme Faur, nesse momento é celebrado o casamento sagrado e ritos de fertilidade das divindades, ao passo que no mês seguinte, em junho, mais especificamente no solstício de verão, a *Litha*, era reservada aos casamentos com o objetivo de garantir a fertilidade e a reprodução da vida, portanto a união dos casais.

Pode-se tecer algumas semelhanças com os rituais festivos no interior da cultura popular, como a dança de trança-fitas (presente, como já mencionado, na Entrada dos Palmitos). As cores predominantes das fitas e das velas, embora pudessem variar, eram o branco e vermelho. As velas vermelhas simbolizavam o sangue menstrual e as brancas, o sêmen, numa alusão à fecundação e à fertilidade, ou seja, à reprodução da vida (FAUR, 2015, p. 438). Lança-se uma pequena provocação: teria aqui alguma ligação com o vermelho e o branco da Bandeira do Divino? A pomba branca pousa sobre o vermelho, anunciando uma nova era. Para o cristianismo essa simbologia é remetida às formas sob as quais o Espírito Santo se apresentou à humanidade: fogo (vermelho) e pomba (branco).

O fato é que a fertilidade está presente nesse período, nas celebrações antigas e também, de forma mais sutil e sob um regime moral cristão, nos cultos católicos, estes, às primeiras sobrepostos. Pode-se trazer à reflexão, neste momento, a questão da fartura, da fertilidade, do alimento distribuído aos necessitados, tal como nos bodos da realeza cristã, e tal gesto anunciando a caridade, a solidariedade, a pretensa ausência de diferentes classes sociais, na plenitude da energia do Espírito Santo, numa festa recheada de costumes de origens pagãs.

As celebrações do Divino, no geral, trazem sempre o alimento como fonte de toda vitalidade e representação da fartura. Não há utopia do Divino Espírito Santo sem o alimento que brota da terra e ao qual toda a humanidade, em pé de igualdade, tem direito. O devir só será realizado na sua antecipação, a partir dos espaços de representação que faz presente o passado distante, a partir da resistência do popular que se expressa, entre outras manifestações, na Festa do Divino Espírito Santo.

OS BODOS

Na compreensão da Festa do Divino como tradição, há aqui a concepção de um ritual que liga tempos antigos ao futuro utópico, reivindicado num ciclo anual, na contemporaneidade. Faz-se necessário, portanto, que o mundo não esqueça o significado da vinda do Espírito Santo na Terra, em que um dos aspectos principais encontra-se no alimento. Como abordado anteriormente, os cultos à natureza,

ao vegetal, realizados na Antiguidade que reuniam celebrações a deidades, não aconteciam sem um elemento que representasse a própria vitalidade, ou seja, a abundância de alimento em forma de grande banquete.

Para Lefebvre ocorreu a passagem do estado pleno que os festivais pagãos proporcionavam aos aldeões para a racionalidade trazida pela Igreja e pelo Estado.

Os ritos, depois de ter evocado as “potências” confusas da natureza, os “duplos” das coisas e dos seres humanos, depois os heróis míticos, depois deuses cada vez mais elaborados, foram aplicados a uma potência “espiritual”, isto é, a uma abstração realizada, o Deus das religiões universais. Ao mesmo tempo, o poder dos chefes políticos e dos reis foi justificado por teorias cada vez mais abstratas. Ao mesmo tempo ainda, séculos após séculos, o conhecimento e o pensamento verdadeiros (a ciência) supondo a abstração lógica pareceram progredir e avançar no mesmo ritmo que as ideologias – embora sejam planos diferentes e mesmo níveis diferentes e incompatíveis da consciência humana.

Disso resulta um vasto despojamento da vida cotidiana nos nossos campos, pela religião, pela abstração, pela vida do “espírito”, pela vida política distante e “misteriosa”... Pouco a pouco arrancou-se dela para apresentar-lhe, fora dela mesma, tudo aquilo que outrora consistia no seu esplendor elementar, na sua grandeza ingênua e nativa. O progresso real, imenso por alguns lados, foi duramente pago.

E, entretanto, ela está sempre ali, muito próxima, mas pobre e humilhada, essa vida ingênua, ao mesmo tempo forte e insignificante, criadora e ameaçada, produzindo o futuro presa à inquietação diante desse futuro sempre desconhecido e incerto. (LEFEBVRE, 2008, p. 209-210 – tradução nossa).

Nessa irredutibilidade da festa antiga, a esperança por um futuro promissor é mantida. Mas ela precisa ser significada por meio do símbolo, do objeto, da ação e, portanto, do alimento, da comida sagrada, a representação que se configura como mediação entre o mundo terreno e o celestial.

A relação que se faz aqui com as Festas do Divino Espírito Santo, e especialmente com a Entrada dos Palmitos de Mogi das Cruzes, está justamente no mote: o futuro, o devir, o olhar para frente. É a única festa do calendário cristão que visa ao futuro, pois estabelece a vinda do Paráclito que trará paz, alegria, prosperidade, caridade, saúde, justiça, fartura, etc. A tradição da Festa reflete como uma antecipação desta Era do Espírito Santo, de seu Império Divino.

Como festa cristã com a presença de aspectos antigos e pagãos, as homenagens ao Espírito Santo trazem, por menor que seja, a distribuição de alimentos. Tal prática já era realizada pelas mãos da realeza portuguesa, ou seja, pela Rainha Dona Isabel (1271-1336), esposa de Dom Dinis (1261-1325), com os bodos para o povo durante a festa de Pentecostes.

Para Piazza, tal prática remete a período anterior ao reinado de Dom Dinis em Portugal, pois defende que era já costume à época do Sacro Império Romano-Germânico, com Oto I em 936 da era cristã, tendo continuidade nos governos que se sucederam, sobretudo de origem germânica (PIAZZA, 1953). Na verdade, a campanha era a de formar uma espécie de banco de alimentos e demais esmolas

para acudir aos necessitados nos períodos de maior escassez. Se é possível dizer que a prática dos bodos vem da antiga Germânia, é provável que a Rainha Dona Isabel a tenha mantido com maior veemência durante as homenagens ao Espírito Santo. No entanto, é preciso uma pesquisa mais aprofundada para que se possa ter uma posição mais embasada historicamente sobre esse fato. Importante no momento é relatar os feitos da Rainha Isabel relativos aos bodos por ocasião de Pentecostes e, mais uma vez, reforçar a ideia da união do calendário cristão ao dos rituais antigos, pois, não custa lembrar, à Germânia também eram agregados povos de origem celta.

A presença de elementos considerados pagãos na Festa do Divino já era reconhecida pelo cronista B. J. Senna Freitas que assim escreveu na *Revista dos Açores*: “As folias ao Espírito Santo, com quanto pareçam ter tido uma origem pagan no druidismo, ou na *superstição grega*, todavia ellas foram introduzidas em Portugal e nas Ilhas dos Açores com a maior devoção e piedade” (FREITAS, 1851a, p. 78 – grifos do autor). Esse mesmo autor traz em seus textos a descrição da festividade do Império do Divino em seus primórdios, em Alenquer, pelas lentes de D. Rodrigo da Cunha e Francisco Manuel Esperança. Ambas as versões convergem, sendo que o imperador eleito era coroado por um religioso com vestes de sacerdote. A coroa era a mesma reservada pela Rainha Dona Isabel para esse fim. Saíam em procissão da Igreja de São Francisco até a do Espírito Santo (erguida por devoção da Rainha Santa¹⁰). Assim se dava o ritual com a coroação, com a procissão, e com os bodos, alimento sagrado para o povo, símbolo da caridade que provinha dos nobres e mais abastados. Freitas afirma que a Rainha Isabel havia deixado a recomendação para a continuidade da Festa do Espírito Santo com a distribuição dos bodos aos pobres, uma vez que uma das boas características do povo português seria a caridade (FREITAS, 1851a).

Talvez por conta dessa recomendação da Rainha, que Dom Manuel, já no início do século XVI, ao proibir distribuição de alimentos aos pobres por ocasião de datas festivas, permitiu os bodos apenas nas Festas do Espírito Santo, conforme as Ordenações Manuelinas:

6. E isso mesmo Defendemos, que nom façam vodos de comer, e de beber, posto que fora das Igrejas sejam, e que diguam, que os fazem por deuoçam d’alguus Santos, sob pena de todo o que pera o tal vodo se receber se pagar em dobro da cadea per aquelles, que o assi pedirem e receberem, nom tolhendo porem os vodos do Santo Esprito, que se fazem na festa de Pentecoste; por que somente estes Concedemos que se façam, e outros ninhuus nom. (MANUEL I et al., 1514, p. 95-96).

Nos Açores, conforme Freitas, o Império quase sucumbiu por conta da ostentação com a qual a festa se configurou, já no século XVIII (FREITAS, 1851c, p.115). Além do luxo se sobrepondo às ações caritativas, os imperadores da Festa não estavam honrando com seus compromissos conforme recomendado pela Rainha Isabel. Para que não acabasse a tradição, argumentava-se que a Festa deveria continuar para que todos tivessem um eterno fiador, e que a justiça divina aliviasse dos castigos os que carregassem culpa. Tal passagem nos remete às antigas festas, cuja realização era necessária para que a ordem

10 A Rainha Dona Isabel foi canonizada em 1625 pelo Papa Urbano VIII.

da natureza fosse mantida, para que o alimento nunca faltasse. Tal como nessa época, os bodos não podem faltar, e para que a festa do Espírito Santo, como uma oferenda dos nobres, não morresse e com ela toda a esperança da justiça divina, propuseram sortear 24 mesas, sendo que em cada uma delas seriam servidos de comida, no máximo, sete pobres, a quem não era permitido oferecer nem dinheiro e nem trigo.

Até a atualidade é comum encontrar a oferta de alimento durante as celebrações ao Divino Espírito Santo em alguns lugares mais, em outros menos fartos. Em Tomar (Portugal), por exemplo, os bodos embora sejam fartos, são distribuídos apenas aos pobres: pão, carne e vinho.

Ao se pensar na espacialidade da Festa do Divino há que se deparar com vários formatos, tanto em Portugal como no Brasil. Em Soure, uma vila do Distrito de Coimbra, por exemplo, é tradição montar o andor – ou, como lá é conhecido, o ramo do Espírito Santo – com pinhões (no Brasil são conhecidos como *pinolis*), que são colhidos em novembro e ficam secando até janeiro, quando os trabalhos dessa confecção têm início. Após os festejos, os pinhões do ramo (cerca de 300 mil) são distribuídos aos devotos juntamente com uma fatia de bolo (TRADIÇÃO DO RAMO DE PINHÕES, 2015).

Cada festa, portanto, tem sua especificidade, mas todas elas trazem a representação maior, que é a distribuição de algum alimento, seja carne, vinho, pão, pinhão, ensopado, roscas, vegetais etc. E tais especificidades são construídas ao longo do tempo histórico, conforme o que o grupo social que a organiza encontra a sua disposição. Há que ressaltar que não se trata de um determinismo geográfico, e sim de pensar no espaço social produzido a partir de condições naturais específicas e com as quais a sociedade recria e ressignifica a tradição.

O DIVINO ALIMENTO

Ao chegar ao Brasil via colonização portuguesa, a Festa do Espírito Santo manteve as orientações da Rainha Dona Isabel, sobretudo com relação aos bodos. Estes, por sua vez, também possuem diferentes formatos, no entanto não foram encontrados registros de uma seleção social para a recepção desses alimentos. Acredita-se que, uma vez que o Império Divino anuncie a extinção das diferenças sociais, todos têm direito ao alimento considerado sagrado.

Villela registrou a importância da comensalidade que ocorria (e ainda ocorre) na Festa do Divino realizada em São Luís do Paraitinga (SP). A casa da festa distribuía comida farta, sendo que muita gente só comia carne nessa ocasião, portanto, a Festa era um período da fuga da rotina do trabalho na roça:

A distribuição de café, comida e bebida, feita pelos “imperadores” do Divino, adquiriu então uma importância que transcende o simples fato de “festar”, de fuga da rotina da trabalhadeira. Avultou e fez lembrar o “petchlet canyao” dos Igorot filipinos, descrito por Samuel Kane em “Thirty Year with the Philippine Head-Hunters” (Nova York, 1933). “Canyao” era o banquete ritualístico de agradecimento ao grande Kabuntan, pelos bens recebidos. [...]. (VILLELA, 1944).

Os pobres só comiam carne quando os ricos proporcionavam o *canyao*. Pode-se fazer uma relação, portanto, com as festas do Divino, em que a classe menos abastada consegue, nesses períodos, se alimentar de carne, conforme a tradição do lugar. Talvez, não só necessariamente de carne, mas para o Sr. Paulo Pratt, de Laranjal Paulista (SP), era a oportunidade de matar a fome: “que você acha que representava a Bandeira do Divino pra mim? Comida! [pausa]. Porque ali eu matava a minha fome [...]. Eu tomava café, almoçava, tomava café com pão, no pouso eu jantava e à noite dormia no paiol de milho, em cima das espigas de milho, sem coberta, sem nada e no frio!” (depoimento à autora).

Etzel contribui com o depoimento do Sr. Paulo Pratt ao remeter suas observações à simplicidade da população rural, onde a solidariedade e os laços afetivos e sentimento de localidade são mais estreitos:

Foi nossa única comemoração anual com ênfase na comilança e alegria, desenvolvida num Brasil ainda provinciano e rural. É a expressão do sentimento inconsciente do povo simples e, por isso mesmo profundamente ligado à ideia de afugentar a fome. Não se trata propriamente de festa de um dia, mas de um longo ritual com as folias pedintes para o grande período de festas. Como simples aproximação pode-se pensar que representam a sementeira, o curso do cultivo e a colheita final com as comemorações festivas. (ETZEL, 1995, p. 31).

O alimento é, portanto, a condição para a reprodução da vida. E o alimento sagrado é a condição para a reprodução de uma vida abençoada; ele é capaz, inclusive, de curar doenças, sendo que algumas delas estariam relacionadas à falta de nutrientes que, durante o período festivo e de fartura, pode ser sanada.

Em Mogi das Cruzes e em praticamente toda a região do Vale do Paraíba no estado de São Paulo, o alimento sagrado é conhecido como afogado, ou “refogado”, como denominou Mário de Andrade. Sobre o nome, ainda há mais uma versão, pelo menos, como conta a Dona Maria José:

Sobre o afogado ainda tem uma outra versão da palavra, que diz que o afogado é porque a carne é dentro do caldo, ela está afogada. Mas falaram também que não, que era a turma de tropeiro que fazia a comida no caminho. Então: “Tá pronta a comida?”, “Tá afogado”, quer dizer, estava no fogo, já estava afogado. É outra versão, mas eu não sei se é verdade. (Entrevista realizada em 2006).

O afogado consiste em um ensopado de carne com batata, servido sobre uma cama da farinha de mandioca. Algumas entrevistas (realizadas em 2006) mostraram que muitos sabem preparar o afogado, porém, com receitas e origens diferentes. Para Ana, por exemplo, o afogado nasceu com os tropeiros que, originalmente não introduziam vegetais ao caldo de carne. Já o Sr. Marco Antonio faz uma analogia do afogado com a feijoada, cuja origem relaciona-se à precariedade de alimentação dos escravos: da mesma forma, o afogado é feito com restos de carne, incrementados com legumes.

Enfim, até hoje, o afogado, considerado comida sagrada da Festa do Divino

Espírito Santo, é distribuído para a população em geral. São cerca de duas a três horas na fila de espera e de 6 mil pratos de afogado servidos por voluntários devotos.

Diferentemente das festas antigas em que alimentos crus eram oferecidos a Deméter, em que a comensalidade se dava em função do que provinha da natureza, a partir do cultivo, os bodos da Festa do Divino de Mogi das Cruzes consistem em alimento elaborado. A carne e a batata são cozidas, a farinha de mandioca é preparada a partir de um processo cuidadoso com a raiz, originariamente brasileira. Ou seja, há o trabalho, a atuação humana e coletiva na elaboração dos alimentos, que são colocados como símbolos da fartura, da prosperidade e da saúde divina, portanto, sagrados. Nesse sentido, os espaços de representação são fortalecidos pelos laços de solidariedade. Assim, a ordem estabelecida da Igreja e/ou do poder político de cada localidade, ao permitir a tradição da Festa do Divino, permite a manifestação da ancestralidade inconsciente do popular, no seu temor e regozijo de origem pagã. Ainda, o popular sempre encontra uma clivagem na qual podem ser depositadas as memórias de ações pretéritas, fazendo fortalecer e se realizar esses espaços de representação, espaços vividos na Antiguidade, por meio não só do alimento (mesmo que simbólico), mas também pelas ações solidárias, caridosas, amorosas, de comunhão e coletividade, mesmo que sob a linguagem religiosa cristã. Vale observar que esse “voltar à Antiguidade” eleva, no presente, a condição futura, antecipa a chegada do Espírito Santo, antecipa a boa nova colheita prometida para o futuro. É o devir anunciado desde sempre, é a utopia que, com bases em seus resíduos fundantes e embrionários, reclama por uma emancipação social.

Manifestam-se as possibilidades de transformação na alegria coletiva, no festar. Essas possibilidades visam o que está por vir ou, como diz Bloch (2005, p. 21-22), visam o “ainda-não-consciente”, aquilo que “ainda não veio a ser”, algo que ainda não se alcançou, o futuro que se almeja: o “lado voltado para frente”. A intenção futura, para esse autor, é utópica, visto ser sustentada pelo sonho “para a frente”.

A Festa do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes manifesta esse potencial que alimenta a esperança de um mundo melhor. Os resíduos (da religião: vitalidade; da organização: o original, o “desviante”; da racionalidade: o natural; da *mimêsis*: a *poêsis*^{II}, conforme Lefebvre, 1967) se manifestam através da cultura popular, mas “ainda-não-conscientes”, ainda não compreendidos, separados e diluídos que estão no cotidiano, no seu presente em que apenas e ainda são permitidos espaços de representação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Festa do Divino de Mogi das Cruzes termina revigorada após a Procissão seguida pela missa no dia de Pentecostes, pois a Entrada dos Palmitos, a grande missão dos organizadores, fora cumprida no dia anterior. Afinal, a tradição foi mantida mais um ano, e já começam os preparativos para a do ano seguinte. A Entrada dos Palmitos estilizada, parte da chamada programação folclórica da Festa (conforme seus

II *Mimêsis*: repetição. *Poêsis*: criação.

cartazes de divulgação), onde tudo lhe cabe, desde a mais religiosa das catequeses até o grupo de trança-fitas, coloca-se como espaço de representação, porque rememora o espaço vivido no tempo histórico de Mogi das Cruzes.

A leitura feita aqui é a de que a resistência do popular que se encontra no mais profundo da memória da atividade e das crenças humanas ali se manifesta, ali se expande por meio da representação. Parece que o interior da religião católica é o único espaço onde essa essência primeira do ser tem possibilidade expressiva, de exteriorização, ainda que de forma contida e branda, visto que está sob a ordem de uma moral cristã. O culto ao vegetal de tempos antigos continua existindo dentro da Festa do Divino, nas palmeiras, nos palmitos, nos pinhões, nos cereais, legumes e frutas da charola, na carne, no pão e no vinho. Entre outras manifestações, vale destacar também a presença dos grupos de congada, moçambique e marujada em algumas localidades onde a Festa do Divino acontece, pois unem o permitido e o não permitido pela Igreja e pelo Estado, dentro e fora da Festa, no seu cotidiano, com suas crenças, rezas e benzimentos. São também resistência ao representar uma corte real que segue junto ao novo império, o império divino, na intenção de materializar o poder popular. Em alguns lugares mais, em outros, menos expressivos, tais representações são cooptadas pela sociedade, pela Igreja e pelo Estado, na imposição de uma ordem carregada de interesses (sociais, econômicos, políticos) que, num movimento dialético, alimenta a própria cultura popular.

Cabe esclarecer que há ainda muitos outros aspectos que aqui não foram tratados, mas que o serão em ocasião oportuna. Alguns desses pontos dizem respeito ao sonho de Nabucodonosor e o Quinto Império, à Era do Espírito Santo defendida por Joaquim de Fiori (século XIII), à espetacularização das Festas do Divino etc. Tais aspectos contribuirão para a compreensão da utopia e da resistência do popular, na contradição que a produção do espaço que ora se configura alimenta.

Por agora, acredita-se ser suficiente o argumento apresentado, no fio condutor da história que guarda na memória e na ação coletiva, o resíduo que, na Festa do Divino de Mogi das Cruzes, especialmente na Entrada dos Palmitos, resgata num ciclo anual, sob o nome de tradição, o cerne da conexão de elementos tidos como pagãos com a religiosidade católica, ambos na sua divindade, na certeza (ou na esperança) do devir promissor.

SOBRE A AUTORA

NEUSA DE FÁTIMA MARIANO é professora de Geografia do Departamento de Geografia, Turismo e Humanidades da Universidade Federal de São Carlos (DGTH/UFSCar-Sorocaba).

E-mail: neusa@ufscar.br

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. A Entrada dos Palmitos. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, 1937, v. 32, p. 51-64.
- _____. *Caderno de anotações*, 1942. Arquivo do IEB. Cx. 008. MA-MMA-008 – Anotações folclóricas.
- ASSOCIAÇÃO Pró-Festa do Divino Espírito Santo. Disponível em: <<http://www.festadodivino.org.br>>.
- Acesso em: 5 jul. 2016.
- BÍBLIA. Mensagem de Deus. São Paulo: Editora Santuário; Edições Loyola, 1994, 1.324 p.
- BLOCH, Ernst. Prefácio. In: _____. *O princípio esperança*. v. I. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 2005, p. 13-28.
- ETZEL, Eduardo. *Divino* – simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995, 180 p.
- FAUR, Mirella. *O anuário da Grande Mãe*. Guia prático de rituais para celebrar a Deusa. São Paulo: Editora Alfabeto, 2015, 576 p.
- FERNANDES, Florestan. O folclore de uma cidade em mudança. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (Org.). *Metodologia das ciências humanas*. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998, p. 53-80.
- _____. *O folclore em questão*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 259 p.
- FERREIRA, Fernando Araújo. Tomar de ontem e de sempre. In: FERREIRA, José J. Couto; ROSA, João Alberto (Org.). *Tomar* – perspectivas. Edição Festa dos Tabuleiros 1991.
- FESTA dos Tabuleiros em 2007 nos noticiários, Portugal. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xCzkHKpzo5s>>. Acesso em: 21 maio 2016.
- FESTA dos Tabuleiros, Portugal. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L7flibP-Dioo>>. Acesso em: 21 maio 2016.
- FREITAS, B. J. Senna. Império do Espírito Santo I. *Revista dos Açores*, Ponta Delgada, v. I, n. 20, p. 78-79, 1851a. Disponível em: <<http://purl.pt/I9257>>. Acesso em: 1º set. 2016.
- _____. Império do Espírito Santo II. *Revista dos Açores*, Ponta Delgada, v. I, n. 22, p. 85-86, 1851b. Disponível em: <<http://purl.pt/I9257>>. Acesso em: 1º set. 2016.
- _____. Antiguidade Açoriana. *Revista dos Açores*, Ponta Delgada, v. I, n. 29, p. 113-115, 1851c. Disponível em: <<http://purl.pt/I9257>>. Acesso em: 1º set. 2016.
- GODINHO, Bárbara. *Arquivo fotográfico Silva Magalhães* – um novo olhar sobre Tomar do século XIX. Dissertação (Mestrado em Práticas Culturais para o Município). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. 2013. 201 p. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10362/12015>>. Acesso em: 19 maio 2016.
- GRIMASSI, Raven. *Os mistérios wiccanos*: antigas origens e ensinamentos. Tradução de Cláudio C. Quintino. São Paulo: Gaia, 2000, 283 p.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2016. Cidades. Mogi das Cruzes. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=353060>>. Acesso em: 28 jun. 2016.
- LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia*. Prolegômenos. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 399 p.
- _____. *A produção do espaço*. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original *La production de l'espace*. 4. ed. Paris: Anthropos, 2000). Primeira versão: fevereiro de 2006. Disponível em: <https://gpect.files.wordpress.com/2014/06/henri_lefebvre-a-produca3a7c3a30-do-espac3a70.pdf>. Acesso em: 1º jul. 2015.
- _____. Notes written one Sunday in the French countryside. In: _____. *Critique of everyday life*. v. I. Tradução de John Moore. Londres, Nova York: Verso, 2008.

- LUTFI, Eulina P.; SOCHACZEWSKI, Suzanna; JAHNEL, Teresa C. As representações e o possível. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MANUEL I, et. al. *Ordenações manuelinas*. Dos feiteiros, e das viglias que se fazem nas igrejas. p. 92-96. Tit. 33, Livro 5, Lisboa, 1514. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acesso em: 23 jun. 2016.
- MARIANO, Neusa de Fátima. *Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes*. O Espírito Santo faz a festa. 205 fl. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <DOI: 10.11606/T.8.2007.tde-03092007-131717>. Acesso em: 27/05/2016.
- _____. *Divina luz nas águas do Tietê: A Festa do Divino Espírito Santo de Laras-SP*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.
- MONAGHAN, Patrícia. *O caminho da Deusa: mitos, invocações e rituais*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Pensamento, 2009, 263 p.
- PIAZZA, Walter F. *Aspectos folclóricos catarinenses*. Florianópolis: Edição da Comissão Catarinense do Folclore, 1953, 138 p.
- PROGRAMAÇÃO da Festa do Divino de São Luís do Paraitinga. Disponível em: <<http://www.saoluizdo-paraitinga.sp.gov.br/site/festa-do-divino/festa-do-divino-2016-programacao>>. Acesso em: 19 jul. 2016.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998, 493 p.
- TRADIÇÃO do Ramo de Pinhões. Festas do Divino Espírito Santo (Soure). Tradição única no mundo. Comissão de Festa 2015. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/tradicaodoramodepinhoes>>. Acesso em: 5 jul. 2016.
- VIDE, Sebastião Monteiro, Arcebispo. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Illustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853. 526 p. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>>. Acesso em: 7 dez. 2016.
- VILLELA, L. Costa. A “folia” do Divino. Datado de 1944. Arquivo do IEB: ESB(32)3-142. Caixa 14.